



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

Frontisses i llindars

Aplicacions de fenomenologia genètica per a una democràcia filosòfica i una filosofia democrática

Ferran Garcia Querol

ADVERTIMENT. La consulta d'aquesta tesi queda condicionada a l'acceptació de les següents condicions d'ús: La difusió d'aquesta tesi per mitjà del servei TDX (www.tdx.cat) i a través del Dipòsit Digital de la UB (diposit.ub.edu) ha estat autoritzada pels titulars dels drets de propietat intel·lectual únicament per a usos privats emmarcats en activitats d'investigació i docència. No s'autoritza la seva reproducció amb finalitats de lucre ni la seva difusió i posada a disposició des d'un lloc aliè al servei TDX ni al Dipòsit Digital de la UB. No s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX o al Dipòsit Digital de la UB (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant al resum de presentació de la tesi com als seus continguts. En la utilització o cita de parts de la tesi és obligat indicar el nom de la persona autora.

ADVERTENCIA. La consulta de esta tesis queda condicionada a la aceptación de las siguientes condiciones de uso: La difusión de esta tesis por medio del servicio TDR (www.tdx.cat) y a través del Repositorio Digital de la UB (diposit.ub.edu) ha sido autorizada por los titulares de los derechos de propiedad intelectual únicamente para usos privados enmarcados en actividades de investigación y docencia. No se autoriza su reproducción con finalidades de lucro ni su difusión y puesta a disposición desde un sitio ajeno al servicio TDR o al Repositorio Digital de la UB. No se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR o al Repositorio Digital de la UB (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al resumen de presentación de la tesis como a sus contenidos. En la utilización o cita de partes de la tesis es obligado indicar el nombre de la persona autora.

WARNING. On having consulted this thesis you're accepting the following use conditions: Spreading this thesis by the TDX (www.tdx.cat) service and by the UB Digital Repository (diposit.ub.edu) has been authorized by the titular of the intellectual property rights only for private uses placed in investigation and teaching activities. Reproduction with lucrative aims is not authorized nor its spreading and availability from a site foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository. Introducing its content in a window or frame foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository is not authorized (framing). Those rights affect to the presentation summary of the thesis as well as to its contents. In the using or citation of parts of the thesis it's obliged to indicate the name of the author.



FRONTISSES I LLINDARS

Aplicacions de fenomenologia genètica per a una democràcia filosòfica i una filosofia democràtica

Tesi doctoral

Autor: Ferran Garcia Querol (ferran_garcia@yahoo.es)

Director i tutor: Dr. Francesc Perenya Blasi

Programa de doctorat: Història de la Subjectivitat, bienni 2006/08

Codi i denominació de la línia de recerca: 1001002 Filosofia moderna i contemporània
(101217)

Doctorat EEES: HDC03 Filosofia contemporània i estudis clàssics (HDKOQ)

Departament d'Història de la Filosofia, Estètica i Filosofia de la Cultura

Facultat de Filosofia

Universitat de Barcelona, setembre 2015

FRONTISSES I LLINDARS
Aplicacions de fenomenologia genètica
per a una democràcia filosòfica
i una filosofia democràtica

Tesi doctoral

Autor: Ferran Garcia Querol (ferran_garcia@yahoo.es)

Director i tutor: Dr. Francesc Perenya Blasi

Programa de doctorat: Història de la Subjectivitat, bienni 2006/08

Codi i denominació de la línia de recerca: 1001002 Filosofia moderna i contemporània
(101217)

Doctorat EEES: HDC03 Filosofia contemporània i estudis clàssics (HDKOQ)

Departament d'Història de la Filosofia, Estètica i Filosofia de la Cultura

Facultat de Filosofia

Universitat de Barcelona, setembre 2015

Il·lustració de portada: *Frontisses i llindars*, Mercè Peirí Voltas (2015)

ÍNDEX

INTRODUCCIÓ

- §1. Aire i aigua, ocells i peixos. L'escissió entre filosofia i vida — 9
- §2. La fenomenologia com a promesa en la crisi de les institucions filosòfiques — 14
- §3. La recerca d'un model, una perspectiva i un llenguatge nous — 20
- §4. Canvi d'orientació. Transmutar el filòsof per transmutar la filosofia — 24
- §5. Darrers treballs, problemes i reptes pendents — 32
- §6. Consideracions metodològiques — 36

L'ESTÈTICA TRANSCENDENTAL EN LA FENOMENOLOGIA GENÈTICA DE HUSSERL

FENOMENOLOGIA

- §7. La tradició fenomenològica ha ocultat el sentit originari de la fenomenologia — 45
- §8. L'ideal filosòfic originari uneix rigor teòric, visió de conjunt i compromís cívic — 47
- §9. La fenomenologia possibilita el diàleg entre cosmovisions, paradigmes i disciplines diferents — 51
- §10. Presentació del mètode fenomenològic a partir de la descripció dels diversos actes de consciència: valorar, fer, teoritzar, reflexionar i imaginar — 54
- §11. Per comprovar la correcció dels actes valoratius, teòrics i pràctics necessitem nous tipus d'actes: la reducció transcendental i la intuïció eidètica — 59

FENOMENOLOGIA GENÈTICA

- §12. La fenomenologia estàtica, genètica i generativa en el marc del projecte *Idees* — 67
 - 12.1. El pla original del projecte *Idees* — 68
 - 12.2. *Idees I* i els desenvolupaments posteriors — 69
 - 12.3. *Idees II* i els desenvolupaments posteriors — 69
 - 12.4. Les qüestions de la fenomenologia generativa — 74
 - 12.5. *Idees III* i els desenvolupaments posteriors — 76
 - 12.6. Continuïtats i ruptures en l'obra de Husserl — 78
- §13. Pensar és una activitat del jo conscient que s'expressa a través del llenguatge — 79
- §14. Les regles del llenguatge constitueixen la lògica formal. L'explicitació de la gènesi d'aquestes regles és la lògica transcendental — 82
- §15. Podem investigar el sentit de qualsevol discurs o ciència investigant el sentit dels seus judicis, però aquest remet a un àmbit anterior a l'acte de jutjar. Diferència entre anàlisi estàtica i genètica — 84
- §16. La gènesi del sentit evoluciona amb cada nou acte del jo. Gènesi activa — 87
- §17. Abans de la nostra activitat, el sentit de les coses ja està constituït de forma passiva en el nostre horitzó històric. Però la transmissió passiva de les tradicions fa perdre el seu sentit originari — 90
- §18. El sentit originari d'una tradició es conserva quan hi ha una transmissió activa, és a dir, una reactivació. I això és possible perquè tots tenim la mateixa experiència originària del món i podem empatitzar amb les expressions lingüístiques del present i del passat — 94
- §19. La fenomenologia genètica és diferent de la psicologia, la història o les memòries personals. Té les seves lleis pròpies i la seva base és l'estètica transcendental — 98

ESTÈTICA TRANSCENDENTAL

- §20. Fenòmens de la gènesi passiva en la percepció (associació, captació i record) — 103
- §21. La idea d'estètica transcendental en Kant i Husserl — 106

- §22. Primer pas per accedir al fonament sensible: reducció de l'atenció al corrent del present viu — 110
- §23. Segon pas per accedir al fonament sensible: reducció de l'atenció al camp sensorial — 112
- §24. Gènesi i varietat dels fenòmens estètics originaris — 116
- §25. Pas del camp sensorial a l'esfera egològica i al món intersubjectiu. Els impulsos originaris com el fonament estètic de l'amor — 121
- §26. Gènesi del coneixement a partir de l'activitat intersubjectiva: l'individu concret, la captació perceptiva i l'essència ideal del coneixement superior — 123
- §27. Quan l'acumulació de conceptes ens oculta el fonament sensible: de la captació a la idealització i a la substrucció — 126

PRIMER LLINDAR. DEL SISTEMA PIRAMIDAL AL SISTEMA DE FRONTISSES

- §28. La pregunta per la relació entre les diverses disciplines a través de l'analogia entre individu i societat. Els actes de coneixement individuals: descripció-intuïció-deducció — 131
- §29. El sistema tradicional de les ciències és piramidal: fenomenologia-ontologia-ciències empíriques — 135
- §30. La persona racional és oberta i conscient dels límits del seu saber: no és relativista ni dogmàtica — 139
- §31. L'ideal científic es contraposa al relativisme historicista i al dogmatisme cosmovisional (ja sigui tradicionalista, religiós o científicista) — 144
- §32. Un model de sistema obert, horitzontal i infinit: la frontissa — 149

FRONTISSES PER A UNA DEMOCRÀCIA FILOSÒFICA (DIÀLEGS SOBRE NATURA, ÀNIMA I CULTURA)

FRONTISSES DE LA NATURA

- §33. *2001. Una iniciació a l'espai.* La correlació entre imatge de la natura i imatge de l'ésser humà — 157
- §34. La nostra relació originària amb la Terra. Planeta o Mare? — 165
- §35. Gènesi de la lògica, la geometria i la física moderna — 173
- §36. Gènesi i reactivació del sentit de la física atòmica — 180
- §37. El valor epistemològic de les dades afectives. Del seu oblit en la ciència moderna al seu paper clau en l'actitud natural (Husserl, Rothko, Kandinsky i Damasio) — 186
- §38. Reactivació de concepcions premodernes de la natura: infantil, animista i grega — 194
- §39. Gènesi de la concepció moderna de la natura: adulta, mística i materialista — 200
- §40. Exploració de les correlacions entre cos viu i natura. Nous paradigmes científics i artístics — 208
- §41. La dialèctica entre normalitat i anormalitat: l'altre com a diferent, el dement com a incapaç de comunicació i el monstre com a amenaça radical — 214
- §42. Límits de la reactivació fenomenològica: la consciència finita davant la infinitud de la natura (amor, horror, nostàlgia) — 220
- §43. Obrir-me a *l'altre dins meu* per obrir-me a *l'altre davant meu*. El sentit de la reactivació fenomenològica i genètica — 225

FRONTISSES DE L'ÀNIMA

- §44. Cap a una fenomenologia genètica dels fenòmens anímics — 229
- §45. L'essència d'allò anímic com a cos viu que s'expressa des de si mateix — 232
- §46. Reactivació de la concepció grega de l'ànima. Les parts de l'ànima i la correlació entre concepció de l'ésser humà i concepció de la societat — 233
- §47. Reactivació del paradigma materialista i neurològic — 239
- §48. Reactivació de la noció d'inconscient en la psicoanàlisi — 245
- §49. El cos viu com a frontissa entre consciència, inconscient, cos físic i cultura. Reactivació del paradigma orgonòmic — 249

- §50. El cos es redimeix de la història per la paraula i la natura. Reactivació fenomenològica del *Comte Arnau* de Maragall — 256
- §51. Reactivació de la *physis* en sentit presocràtic. Correlació entre consciència i ser; llibertat i bellesa — 262
- §52. La immortalitat del jo pur, l'analogia amb el son i les diverses possibilitats fenomenològiques de la mort: el son etern, la resurrecció i la reencarnació — 267
- §53. Sobre la possibilitat de percebre un cos viu eteri — 275
- §54. Constitució d'un cos viu eteri en el meu cos carnal — 281
- §55. Els fenòmens de correspondència entre univers i consciència en l'espiritualitat grega i taoista — 284
- §56. Descripció fenomenològica dels actes d'invocació i visualització en les tradicions tibetana, egípcia i cristiana — 288
- §57. La validesa dels fenòmens de correspondència. Diferència entre causa, motivació i sincronia — 294
- §58. Les virtuts inconegudes de la poesia i el secret per canviar la vida. Apunts per a una ontologia a partir de Maragall, Rimbaud i Frankl — 298
- §59. Cos viu, visualització i sincronies en les experiències properes a la mort — 304
- §60. Diferència entre visió i visualització. La correlació entre estats fisiològics i estats psíquics en Aldous Huxley — 311
- §61. Reactivació fenomenològica del sentit de l'ànima en Plató — 315
- §62. Reactivació fenomenològica de la noció d'enteniment en Aristòtil — 325
- §63. Característiques del jo pur que subjau en totes les perspectives i paradigmes sobre la natura i sobre l'ànima — 332

FRONTISSES DE LA CULTURA

- §64. La formació de comunitats entre individus diferents (comunitarització) — 339
- §65. Gènesi dels tipus de personalitats individuals: professió, vocació i vida ètica — 343
- §66. Trànsit de l'ètica a la política. Gènesi de la comunitat com a "personalitat d'ordre superior" que pensa i actua a través dels seus membres com la seva "consciència superior" — 346
- §67. Gènesi de la comunitat jeràrquica tancada. L'experiència ingènua de la norma i l'origen de la jerarquia — 351
- §68. Gènesi i crisi de la comunitat espiritual oberta. De l'amor universal a l'imperi — 355
- §69. Gènesi de la modernitat: henoteisme, monoteisme i desencantament del món — 359
- §70. Gènesi i especificitat de la comunitat filosòfica: interès teoricopràctic, ideal eticosocial i ús crític de la lògica — 363
- §71. Implicacions polítiques de l'ideal filosòfic. Llibertat, igualtat, universalitat i justícia — 367
- §72. Crisi de l'ideal filosòfic. Positivisme i tecnocràcia — 374
- §73. Reactivació de la noció de Déu com a ideal de la raó absoluta — 378
- §74. La identificació amb tota la humanitat en el meu cos viu. El fi de la història en cada instant present — 382
- §75. Balanç crític i trànsit als *Llindars* — 386

LLINDARS CAP A UNA FILOSOFIA DEMOCRÀTICA

- §76. Iniciació fenomenològica i genètica a la filosofia — 389

SEGON LLINDAR. FRAGMENT O UNITAT DE L'ÉSSER?

- §77. La filosofia és una disciplina especialitzada (perspectiva estàtica). Investigar com a membre d'un corrent filosòfic en el marc d'un treball universitari — 395
- §78. La filosofia és una activitat especialitzada (perspectiva genètica). La meua investigació s'ha adaptat a una divisió de l'ésser en regions i especialistes d'aquestes regions — 396
- §79. La filosofia pressuposa la unitat de l'ésser (perspectiva estàtica) — 398
- §80. La filosofia pressuposa la unitat de l'ésser (perspectiva genètica) — 399
 - 80.1. Remissió de la unitat a l'actitud prereflexiva (Hölderlin) — 399

- 80.2. Gènesi de l'experiència de la unitat de l'ésser a Grècia (Nietzsche) — 402
80.3. Aspectes dionisiacs i apol·linis en la gènesi de la renovació social (Husserl) — 405

TERCER LLINDAR. VIDA TEÒRICA O VIDA PRÀCTICA?

- §81. La filosofia és una forma de vida teòrica (perspectiva estàtica). Quietud contemplativa, deformació professional i oblit de la funció social — 409
- §82. La filosofia és una forma de vida teòrica (perspectiva genètica). La funció actual del sistema educatiu concorda amb la funció històrica de la universitat: proveir ments per als llocs superiors del sistema. La teoria pura com a expressió neuròtica de la filosofia en un medi especialitzat — 414
- §83. La filosofia és una forma de vida pràctica i autònoma (perspectiva estàtica). Implicacions pràctiques de tota afirmació teòrica — 418
- §84. La filosofia és una forma de vida pràctica i autònoma (perspectiva genètica) — 420
- 84.1. Pervivència de l'esperit dionisiac en les festes populars — 420
- 84.2. L'ideal de la raó es constitueix sobre el cos viu de la festa — 423
- 84.3. Afinitat històrica entre esperit festiu, tradició hermètica i humanista — 427
- 84.5. Idea d'una filosofia no institucional, pràctica i transdisciplinària en Descartes — 430

QUART LLINDAR. TECNOCRÀCIA O DEMOCRÀCIA?

- §85. La filosofia implica una societat jeràrquica (perspectiva estàtica). Anàlisi dels actes comunicatius de la filosofia acadèmica. El conformisme com a resultat de la formació universitària — 435
- §86. La filosofia pressuposa una societat jeràrquica (perspectiva genètica). Gènesi i història de la correlació entre fragmentació de la persona i fragmentació de la societat — 441
- 86.1. Correlació entre fragmentació de la persona (ment i cos) i fragmentació de la societat (treball intel·lectual i treball corporal) — 441
- 86.2. Gènesi de la fragmentació de l'ésser humà en Marx — 442
- 86.3. Origen històric de l'alienació humana: el trauma patriarcal — 447
- §87. La filosofia implica una societat democràtica (perspectiva estàtica). El sistema polític de la filosofia en Husserl, Marx i Nietzsche — 449
- §88. La filosofia implica una societat democràtica (perspectiva genètica). L'exigència de “lliure enteniment mutu” implica una transmutació del filòsof i de la comunitat filosòfica — 452
- 88.1. Implicacions de l'exigència de lliure enteniment mutu en filosofia (Husserl) — 452
- 88.2. Zaratustra o la transmutació del filòsof (Nietzsche) — 454
- 88.3. L'associació com a model de comunitat filosòfica autèntica (Marx) — 461

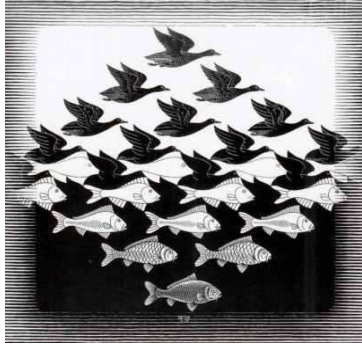
CONCLUSIÓ

- §89. La contribució de la filosofia fenomenològica a l'empoderament de les persones en temps de crisi. Filosofia = Democràcia = Autodeterminació — 467
- §90. L'estètica transcendental en la fenomenologia genètica de Husserl — 471
- §91. Frontisses per a una democràcia filosòfica (diàlegs sobre natura, ànima i cultura) — 474
- §92. Llindars per a una filosofia democràtica — 477
- §93. Autoconstitució d'un cos viu de plenitud — 480

BIBLIOGRAFIA

- Nota bibliogràfica — 487
Referències — 489

INTRODUCCIÓ



Maurits Cornelis Escher. *Aire i aigua I* (gravat en fusta, 1938)

§1. Aire i aigua, ocells i peixos. L'escissió entre filosofia i vida

A la part inferior de la imatge, sobre fons negre, apareixen progressivament uns peixos: primer un, després dos, tres, fins a quatre. Cadascun té la seva posició dins del grup. Com més amunt es posen, els seus trets es van diluint, i ressalta més clara la forma negra d'uns ocells: primer quatre, després tres, dos i finalment un. Si veiem el quadre amb perspectiva estàtica, sembla com si ocells i peixos formin grups separats amb una idiosincràsia pròpia. Els peixos s'organitzen en forma de piràmide inversa, la punta a baix i la base a dalt, com si el col·lectiu predominés de forma horitzontal sobre l'individu. I els ocells s'organitzen en forma de piràmide dreta, amb la base a baix i la punta a dalt, deixant molt clara la seva jerarquia vertical. Però si resseguim la gènesi de les figures, veiem que la línia de l'horitzó no apareix enlloc, no es pot dir on s'acaba l'aigua i on comença el cel. De fet, hi ha una franja al mig on la silueta de cada peix perfila la de cada ocell, i viceversa; de manera que les dues s'impliquen i es necessiten l'una a l'altra. Fins i tot quan aquesta implicació mútua s'ha diluït (als extrems superior i inferior del quadre), el rerafons blanc dels ocells remet a la silueta desdibuixada dels peixos, i el rerafons negre dels peixos prefigura la silueta possible dels ocells.

La idea de *Frontisses i Llindars* és que la nostra experiència de la realitat es forma a base de petits sentits que prefiguren uns altres, fins a constituir grans figures i complexes organitzacions. La història d'aquesta gènesi es perd en el temps, però en el nostre interior hi perviuen els seus signes; i cadascun d'ells és una frontissa que permet mirar cap endavant i també cap endarrere. El tret més particular de l'obra, però, és que

aquesta afirmació no és abstracta, no es queda en un nivell merament teòric, sinó que s'encarna en el contingut i en la forma. Pel que fa al contingut, aquest treball fa l'esforç de reactivar, sota la idea que la gènesi perviu en les nostres vivències actuals, la història de la filosofia, la història de les ciències, la història de les societats i la història de la subjectivitat: tot és una història de peixos que es converteixen en ocells, d'ocells que es converteixen en peixos, i que troben un lloc i una hora des d'on comprenen que sempre han sigut ambdues coses, i des d'on és possible un diàleg transdisciplinar i transcultural. Pel que fa a la forma, la seva evolució al llarg dels capítols mostra que aquest llibre s'ha gestat precisament així: formats d'ocell, filosofia aèria, obrint-se a formats de peix, filosofia aquàtica. I és que, a mesura que travessem llindars, penetrem en nous medis on el pensament adopta cossos nous i apropiats. I doncs, estariem davant d'una filosofia amfíbia? Quina necessitat hi hauria de fer això? Jo també sóc peixos i ocells, aigua i aire. No puc disminuir el meu ésser, no he de renunciar a cap de les meves dimensions. I és necessari que cada grau d'aquesta acceptació doti a la filosofia d'un cos nou. Per això, la introducció més adequada a una filosofia fenomenològica i genètica és precisament mostrar la seva gènesi, reactivar les experiències que l'han anat constituint.

A mi m'agradava la història, l'art, la literatura, i pensava que acabaria estudiant alguna d'aquestes matèries. És difícil concretar les raons conscients que em van decantar per la filosofia, però n'hi ha una que preval sobre la resta: la lectura de *l'Ecce Homo* de Nietzsche durant el darrer any de Batxillerat. Crec que mai havia llegit un llibre tan extravagant, i malgrat no entendre res, vaig riure molt amb el seu estil neuròtic i il·luminat. Vist retrospectivament, no tinc clar si és que Nietzsche tenia un humor autoparòdic semblant al meu, o és que jo tenia un punt neuròtic com el seu. En qualsevol cas, em seduïa la idea de la filosofia com una posta en escena que transgredeix totes les convencions, i la imatge del filòsof com un habitant de cims gèlids on la resta de mortals no gosarien ni respirar. L'any 2000 vaig començar a estudiar filosofia a la Universitat de Barcelona, i òbviament les coses serien molt més prosaiques del que m'havia imaginat. En realitat no puc dir que ningú m'hagi enganyat; i de fet, totes les idees que després he rebutjat, primer les he abraçat fervorosament. Els primers dies, per exemple, diversos professors ens van avisar que el nostre futur laboral seria difícil. La filosofia, ens deien, no serveix per a res; és una activitat contemplativa que no té cabuda en el nostre món superficial i consumista, cosa que concordava bastant amb el meu temperament rebel i més o menys inadaptat. I així vaig anar passant la carrera convençut que l'estudi filosòfic era l'única cosa que valia la pena, i que era un fet del tot

lamentable no poder-m'hi consagrar de forma monàstica durant almenys deu anys: el temps mínim que jo calculava per poder assolir alguna convicció entre tot el laberint d'autors i corrents que estava descobrint.

Aquesta època va ser rica en petites revelacions plenes de sentit. Barcelona és inhòspita pel qui ve de fora; però també és màgica, sembrada de llocs que despertin ressonàncies estranyes; llocs on podria haver viscut en una altra època, en una altra vida. Les seves nits són roges com l'atmosfera de Mart; les seves albaades i vesprades són cossos eteris vius, a través dels quals el temps sent, pregunta i respon; el seu urbanisme és ple de contrastos onírics; i enmig de tot plegat, tan fàcil és perdre's en la grisor com trobar-se en l'aventura. El que definia la vida grisa era aquest estar abocat a horitzons indefinits, on res del que feia tenia sentit ara sinó que m'emplaçava sense garanties a un futur insegur, mentre el present era tot angoixes, privacions i melancolia. En canvi, el que definia l'aventura era l'internament despert i ple de sentit en un lloc i una hora: en una tarda de ressaca amb el Francesc, una vella soprano ambulat en un carreró prop de la catedral ho podia transfigurar tot. El seu cant podia ser kitsch, el seu gest un punt senil; però la seva vibració era pura com la llum del sol, i provocava en mi una compassió i un amor desconeguts. La consigna era entrar en el que, en una apropiació creativa de Hemingway, anomenàvem "la festa". Per dir-ho amb una metàfora, la festa era una boira invisible, un cos viu eteri que podia aparèixer en qualsevol moment, t'acollia en el seu si, t'arrencava dels teus rols habituals i disposava una relació nova amb les persones i les coses. Això exercia un contrapunt sa i necessari en mi. La filosofia em feia culte, interessant, inquiet, a vegades una mica setciències; em feia enlairar el pensament fins a cims elevadíssims, aire, aire! Però de tant que m'enlairava, perdia arrelament. Vistos des de tan amunt, la vida, la política, el treball, els carrers asfaltats, em semblaven decadents, mediocres, en espera d'una transformació. Llavors mirava les persianes dels tètrics edificis de les barriades de Barcelona i l'Hospitalet i em venia el vers de Salvat-Papasseit: «una bandera blava vola / al lluny- / és la teva cortina solellada d'amor» (2006, p. 124). Amb Salvat (i amb l'absenta, diguem-ho tot), vaig descobrir que els espais més sòrdids i grisos de la ciutat es poden transfigurar en llocs plens de possibilitats utòpiques, en llindars d'un alliberament momentani. Aquestes experiències em mostraven una regla: el sentit últim del treball intel·lectual no era contemplar el món des de l'aire sinó banyar-se en ell; i per tant, agafar altura només havia de ser el pas previ per capbussar-se amb més determinació.

Més tard, els Estats Units, amb el suport del Regne Unit i l'Estat espanyol, va escometre la invasió de l'Iraq amb motius més que sospitosos. Això va desencadenar una forta mobilització pacifista en la ciutadania, i en molts àmbits se sentia la necessitat de participar-hi. A la Facultat de Filosofia, aquesta inquietud es canalitzava sobretot a través dels moviments estudiantils, de manera que el funcionament general no es va veure gaire afectat. No obstant, alguns professors variaven el programa atenent les circumstàncies, i introduïen autors que proporcionaven claus teòriques per entendre el que estava passant; o formaven seminaris extraacadèmics, amb la convicció que l'únic que podia aportar la filosofia a la societat era més reflexió. Efectivament, aquesta és una de les funcions socials de la filosofia, i la seva primera responsabilitat. Però vist objectivament, la situació revelava una aporia frustrant, la qual feia temps que intuïa. El món entrava en una de les etapes més convulses de l'època contemporània i les úniques alternatives eren: o bé picar cassoles i sortir a manifestar-se amb xapes de "no a la guerra", o bé tancar-se en una aula amb un llibre a la mà. O l'acció impulsiva o la reflexió impotent (aigua o aire). Sempre havia de ser així? Acció i reflexió no podien caminar juntes i crear una forma de fer, un lllindar nou, continuat i consistent (un lloc i una hora)? La idea d'una filosofia contemplativa i inútil ja no em semblava tan atractiva ni tan estètica com abans.

Aquesta insatisfacció va augmentar quan vaig acabar la carrera l'any 2005. Finalment no havia estat deu anys estudiant, només van ser la meitat; i és clar, les meves pretensions d'obtenir alguna claredat en qüestions filosòfiques no va poder ser satisfeta. Em vaig veure amb un títol de llicenciat sota el braç, però amb la certesa que això no significava gaire. Era un principiant que sabia algunes pinzellades superficials de diversos temes: història de la filosofia, metafísica, estètica, filosofia de la ciència, filosofia política... Però tot això només em servia per parlar de tot sense saber de res. Quinze anys després d'haver començat a estudiar, això ja no em preocupa; perquè veig que ni que en passin quinze vegades quinze, mai deixaré de ser un principiant. En tot cas, a aquesta frustració se li va sumar una altra: no em vaig preocupar pel meu futur laboral fins al darrer any de carrera, i llavors vaig veure l'abisme davant meu. Podem pensar que aquesta situació és compartida per tots els llicenciats de carreres humanístiques, però jo crec que el cas de la filosofia és especialment sagnant. En la majoria de carreres hi ha un any de pràctiques, cosa que permet introduir l'estudiant en el món laboral. Però en filosofia aquesta possibilitat no es contemplava, malgrat que en altres països com Holanda funcionava molt bé. Això és un símptoma de la precarietat i

de la desubicació de la filosofia en la nostra societat. Un pot treballar d'historiador, filòleg, artista, arqueòleg, però no de filòsof. Un llicenciat en filosofia només pot treballar com a professor de la seva especialitat en un institut o com a especialista en formació humanística, ocupant un lloc que podria ocupar qualsevol altre llicenciat que he esmentat més amunt. Això demostrava una situació absurda: la societat contempla un espai per a l'ensenyament de la filosofia, però no per als filòsofs, un cop els ha format. Perquè s'entengui, és com si un arqueòleg no es pogués dedicar a l'arqueologia, sinó a l'ensenyament de l'arqueologia. La qüestió que no es plantejava, que ni tan sols es veia com a qüestió, era que el filòsof podia tenir una funció social més enllà de l'ensenyament i del sector de la cultura; i que les competències del filòsof poden ser útils per a tot tipus de feines, empreses, administracions i àmbits socials.

En acabar la carrera, doncs, vaig vagar d'una feina a una altra sense gaire fortuna, cap d'elles relacionada amb la filosofia i no gaire realitzadora a nivell personal. Peó en un obscur magatzem de llibres a la Zona Franca (us han amenaçat mai de mort amb un cúter rovellat?); col·laborador a la secció cultural d'un diari d'esquerres subvencionat per l'ajuntament (heu estat mai un any sense cobrar?); professor de reforç a domicili... No obstant, aquestes experiències van ser molt enriquidores. Estudiar filosofia m'havia donat eines per observar la realitat des del punt de vista de les idees, veure incoherències i imaginar alternatives a partir d'aquesta contradicció. Així, vaig poder contrastar el que havia après a la biblioteca de la Facultat amb la vida real. Potser aquesta podia ser la tasca del filòsof: el punt de vista empresarial i economicista podia detectar problemes d'eficiència o de rendibilitat en una situació; però el punt de vista filosòfic podia detectar problemes de sentit per a les persones implicades en ella, i proposar alternatives que aportessin sentit vital i existencial a feines generalment deshumanitzadores i alienants. El problema era que no sabia com compartir aquestes reflexions amb gent que, per una banda, no coneixien Heidegger, Marx, Nietzsche o Reich; i per l'altra, estaven tan adaptats a la seva situació que l'acceptaven com a òbvia. A la Universitat havia après coses que podien ser importants més enllà dels cercles d'experts, coses que realment podien millorar la vida; però no havia après a posar-les en pràctica ni a dialogar sobre elles en un context extraacadèmic. Ara, la pregunta ja no era què pot oferir la filosofia davant dels grans reptes de la política internacional, sinó què pot oferir als petits reptes de la vida quotidiana (el treball, la família, el barri, etc). De nou sentia en mi l'escissió entre la meva vocació filosòfica (l'ocell) i la meva situació personal i social (el peix).

§2. La fenomenologia com a promesa en la crisi de les institucions filosòfiques

Amb el suport dels meus pares Antonio i Laura, a qui sempre agrairé que mai no m'hagi faltat, vaig poder prosseguir els estudis. El fet que finalment m'especialitzés en fenomenologia es deu a un cúmul de circumstàncies. Durant la carrera havia fet una assignatura amb el professor Francesc Perenya sobre *La filosofia com a ciència estricta* de Husserl. En aquella època, el políticament correcte en determinats sectors estudiantils era el relativisme i un cert anticientificisme; i les crítiques que els alumnes fèiem a Husserl anaven en aquesta línia. Però un bon dia, el professor Perenya ens va sorprendre amb una barreja molt seva entre murrieria i provocació. Si tots érem tan ciutadans del món i tan interculturals, havíem d'acceptar el pressupòsit bàsic de la fenomenologia: que hi ha una experiència originària del món. Si no, no hi podia haver possibilitat d'entesa, i per tant, tot el nostre bon rotllo multicultural no era més que una màscara hipòcrita i superficial. Després, durant els cursos de doctorat, vaig assistir a un seminari sobre la pugna entre Husserl i Heidegger, impartit de nou per Francesc Perenya. Sovint apareixia la noció d'una fenomenologia genètica que explicitava la gènesi de l'experiència i que escapava de les crítiques tradicionals al seu autor. En tot moment es presentava un Husserl vigent, no superat pels seus crítics sinó a l'alçada de Heidegger, el qual s'havia convertit en una mena de guru entre molts estudiants i professors.

Llavors va arribar el moment de fer la tesina i de triar tema i tutor. M'havia plantejat la possibilitat de fer una tesi sobre el pensament de Wilhelm Reich, del qual em fascinava l'evidència, la simplicitat i l'abast dels seus plantejaments. D'ell vaig aprendre a pensar de forma teoricopràctica i transdisciplinar. En efecte, Reich era capaç d'explicar les relacions entre el medi, els estats bioenergètics, les emocions, les percepcions i les accions. Això es podia aplicar a l'estudi i a la teràpia psicològiques, i així va poder desenvolupar un nou enfocament sobre els trastorns psíquics, l'esquizofrènia, el càncer; però si ho aplicava a l'antropologia, podia comprendre la racionalitat de la concepció animista de la natura, la gènesi de la moderna concepció científica, el sorgiment de la concepció religiosa de l'univers; pel que fa als fenòmens socials i polítics, podia explicar l'origen de les patologies de masses com el feixisme; i a més, era capaç d'extreure propostes pràctiques per compatibilitzar cultura i natura, entenent que tots els problemes de la cultura sorgien de no deixar fluir la natura, de reprimir-la i de posar capes i cuirasses morals i socials entre ella i nosaltres. Però un

treball d'aquest tipus s'havia de consensuar amb un tutor, i en el cas de Reich era complicat, degut al desconeixement de la seva obra i als prejudicis que arrossegava la seva figura. El més proper a Reich, en canvi, era la fenomenologia genètica. Husserl també buscava una forma de comprendre els diferents sistemes, ideologies i cosmovisions a partir de la pròpia vivència de la persona, i també donava una gran importància als hàbits del cos i a les sensacions. O sigui que vaig decidir fer la tesina sobre fenomenologia amb el professor Perenya, amb l'esperança que aprendria un llenguatge filosòfic útil i versàtil, el qual em permetria comprendre la gènesi de les diverses concepcions de la realitat. L'any 2008 la vaig presentar sota el títol de *Passivitat i creativitat. La reivindicació del subjecte concret en la fenomenologia genètica de Husserl*.

En l'exposició de la tesina es van revelar amb tota cruesa alguns aspectes de determinada concepció de la filosofia. No val la pena donar noms perquè no es tracta de persones aïllades sinó d'una forma de fer, encara que, per fortuna, no l'única. Tots estarem d'acord que una condició indispensable per avaluar un treball és haver-se'l llegit. Però aquell dia, el president del tribunal va arribar portant un carro de supermercat amb les nostres tesines a dins. El problema no era el carret, del qual m'encanten la seva funcionalitat i utilitats diverses; el problema era que havia extret les tesines del mateix armari on van ser dipositades el dia de l'entrega, i on es van quedar fins el dia de l'exposició sense que ningú se les hagués mirat, com es despenia dels comentaris dels membres del tribunal. Els estudiants vam ser apilats en una sala, sense cap informació prèvia sobre els criteris d'avaluació ni sobre el temps d'exposició; i quan el tribunal va veure que hi havia tanta gent, va improvisar l'organització de l'acte i va assignar a ull viu 10 minuts d'exposició per cap. Llavors, mentre els primers exposaven com podien, els altres ens afanyàvem a eliminar parts dels papers de les nostres exposicions per no sobrepassar el límit fixat. Mentrestant, algun membre del tribunal feia grans dissertacions magistrals sense cap límit de temps i sense una clara finalitat, com si estigués a la seva classe, com si no hi hagués una persona davant esperant preguntes sobre el seu treball, ni desenes de persones més esperant el seu torn. Així, vam veure com el treball de dos anys era avaluat en 10 minuts, en les condicions més precàries imaginables, sense ser llegit, i amb un ràpid cop d'ull a l'índex i a la bibliografia. Més tard vam descobrir que aquesta pràctica era habitual, i aleshores em vaig adonar de la magnitud de la crisi de la filosofia: després de la carrera vaig veure que la filosofia tenia un greu problema per trobar el seu lloc fora de la Facultat; i ara

veia que també tenia problemes per trobar un lloc dins mateix de la Facultat. En efecte, els estudis de doctorat eren com una indústria de producció i acumulació de treballs que no eren integrats ni assimilats per la pròpia institució universitària, i que no formaven part de cap sistema d'intercanvi real de coneixement. Així, la filosofia que aportàvem els joves investigadors va ser gestionada i processada de la forma més antifilosòfica per professionals de la filosofia, als quals no semblava interessar-los la filosofia.

No obstant, em vaig emportar aspectes positius d'aquella experiència. La realització de la tesina em va entrenar en les pràctiques de la filosofia professional i em va permetre aprofundir en l'obra d'un autor. Els capítols sobre "Fenomenologia genètica" i "Estètica transcendental" de *Frontisses i Llindars* van desenvolupar parts d'aquest assaig en els anys posteriors. La fenomenologia genètica em semblava una eina de primer nivell per mirar de mediar entre paradigmes científics i ideològics diferents, perquè permetia descriure i comprendre les regles de la creació de sentit en la consciència de les persones. És a dir, permetia comprendre com, davant del mateix fet, algú pot interpretar-lo d'una manera i un altre d'una altra; i si podia fer això, també podia intermediar entre les dues comprensions. Aquesta mediació era important i ho segueix sent avui en dia, perquè per tot arreu sentim a parlar de la confrontació entre l'anomenada "civilització occidental" i el món islàmic, entre el nacionalisme català i l'espanyol, entre la ideologia científicista i el que ella anomena "pseudociències", o entre neoliberalisme i les seves alternatives. Estàvem abocats o a la guerra o al diàleg. La guerra ja la teníem aquí (la guerra militar, terrorista, econòmica o propagandística). Pel que fa al diàleg, calia mostrar la seva possibilitat i viabilitat; i un primer pas en aquest sentit era descriure quines regles segueix la formació de la cosmovisió d'una persona. Això era la tesina. Més endavant, la tesi va ampliar la tasca i va emprendre la descripció de la gènesi de diverses cosmovisions concretes, en el que vaig anomenar les "Frontisses". Allà em vaig ocupar de diversos exercicis de diàleg en els camps de la ciència natural, la psicologia i les ciències socials.

L'octubre d'aquell mateix any 2008, el meu tutor Francesc Perenya em va convidar a una reunió del Grup d'Estudis Fenomenològics (GEF), un grup d'estudi i debat que se solia reunir els divendres de 16'00 a 19'00 a l'Institut d'Estudis Catalans. La primera sessió va girar al voltant d'un text de Francisco Conde sobre la impossibilitat de la fenomenologia de respondre a les necessitats pràctiques de la vida. Ni fet expressament per a mi! El Francesc Perenya argumentava que potser aquesta impossibilitat no era específica de la fenomenologia sinó de qualsevol filosofia, i que

haviem d'acceptar les limitacions que ens imposa la divisió del treball: uns pensen i després ja vindran altres a fer aplicacions. Altres membres del grup aportaven matisos valuosos a la qüestió, i malgrat que no vaig participar en la discussió a causa de la vergonya i la inseguretat, també jo tenia la meua pròpia opinió. Pensava que la fenomenologia no tenia possibilitats pràctiques si un es negava a buscar-les, que era el que passava amb molts intèrprets i erudits que es dedicaven a comentar les grans obres de Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty, etc. Però la fenomenologia no partia del concepte fet sinó de la vivència en primera persona. Per tant, abandonava el terreny dels conceptes i de les ideologies; i això permetia cobrar consciència de les contradiccions entre el concepte i la facticitat. Així, tots els esclariments que la fenomenologia pot fer sobre qualsevol concepte es poden traduir a judicis particulars i normatius que ens diuen com han de ser les coses en teoria, i per tant, en possibilitats per a l'acció. En aquest sentit, pensava que la responsabilitat dels fenomenòlegs era explorar aquestes possibilitats pràctiques, explicitar les conseqüències ètiques, polítiques i científiques dels conceptes filosòfics, fenomenològicament esclarits. Després, aquestes conseqüències podien o no ser assumides per polítics, tècnics i científics, però almenys estarien llestes per a qui s'hi volgués acostar. Si no ho fèiem nosaltres no podíem esperar que ho fessin altres, precisament a causa de la divisió del treball, on cadascú s'ocupa només de la seva parcel·la.

En aquell moment, el GEF havia travessat un període de certa atonia, i l'entusiasta Joan González l'havia engrescat amb el projecte d'uns "Conceptes fonamentals de la fenomenologia". Així és com, amb el temps, el grup aportaria el seu granet de sorra al coneixement d'aquest mètode al públic filosòfic català. Vaig col·laborar en aquest projecte amb un article sobre fenomenologia genètica, el qual va ser una profunda refosa de materials de la meua tesina i de materials nous que vaig anar elaborant amb els anys. L'article es va debatre en 4 sessions entre el 21 d'octubre i el 12 de desembre de 2008. Com a complement d'aquest article, i per respondre algunes qüestions i dubtes que havien sorgit en la discussió, vaig elaborar un esborrany sobre el concepte d'estètica transcendental, el qual va ser discutit el 27 de febrer de 2009. La forma de treball que el grup havia adoptat contemplava que els textos es discutissin dues vegades. En la primera ronda es recollien les crítiques, suggerències i comentaris, i en la segona es presentaria la versió corregida i millorada del text, prèvia a la seva publicació. Aquesta reelaboració dels textos sobre la fenomenologia genètica es va discutir els dies 7 i 14 de febrer de 2012. Finalment, l'article es va titular *Gènesi*, i es va

publicar en el número XXIII de l'*Anuari de la Societat Catalana de Filosofia* (Garcia Querol 2012d). Aquest text va ser desenvolupat i ampliat amb els anys, sobretot durant el 2014 i 2015, i va donar lloc a una part del capítol de la tesi "Frontisses de les cultures" i a algun paràgraf del capítol "Estètica transcendental".

Jo veia que una de les aplicacions de la filosofia era l'ensenyament; i que la filosofia tenia més sentit a l'escola pública, on arribaria a una gran majoria, que no pas a la universitat, on només arribava a una minoria i on travessava una gran crisi, com havia demostrat l'exposició de la tesina. Així, vaig fer el Curs d'Aptitud Pedagògica per poder ser professor, i durant el 2008 i 2009 vaig estar fent diverses substitucions a primària, a Canovelles i a Vilanova i la Geltrú. El xoc amb el món infantil va ser brutal. Possiblement, el primer curs que em va tocar fos especialment complicat, com tothom em deia. Però també està clar que els meus hàbits d'intel·lectual universitari no eren adequats per tractar una canalla increïblement diversa, amb tot tipus de problemàtiques psicològiques, familiars i socials. Vaig pensar que aquesta feina em venia gran, que potser no servia per a ella. Després vaig saber que això també ho havien pensat de si mateixes les tutores anteriors del curs, i em vaig dir que tot just havia començat i que el que passava era que havia d'aprendre. Els companys em van ajudar molt. Em veien com un professor treballador i implicat; parlava molt amb les famílies i em preocupava pels nans; però els nens em veien com el professor més irascible i cridaner que haguessin tingut mai. Era l'única estratègia que havia trobat per imposar la meua autoritat a l'aula, però es contradia de forma flagrant amb els motius filosòfics que m'havien impulsat al món de l'ensenyament. Llavors vaig llegir diversos llibres de pedagogia i em va cridar l'atenció Paulo Freire, especialment la seva obra *Pedagogia per a la llibertat* (2008), que em semblava el paradigma del que jo volia fer. Freire no s'adscribia explícitament al corrent fenomenològic, però la seva obra sintetitzava amb coherència aspectes de fenomenologia, existencialisme, marxisme, estructuralisme... I a mi em semblava un exemple perfecte del mètode fenomenològic tal com Husserl el plantejava a *Renovació*: una descripció del fenomen (Brasil després de la dictadura, amb el repte de fer una educació per a la democràcia); una ontologia basada en aquesta descripció (la distinció entre "ser en el món" com un objecte passiu, i "ser amb el món" com a subjecte actiu); i una aplicació tècnica d'aquests conceptes a l'àmbit educatiu (educació que parteix del "ser amb el món" de l'alumne, que el fa actiu, i que per tant, l'empodera per participar en democràcia). La recerca d'aquest ideal ha inspirat la meua praxis pedagògica fins al

moment, i també la meua concepció de la filosofia: la filosofia ha de partir dels fenòmens, crear conceptes i desenvolupar tècniques i formes de fer racionals.

Això és el que vaig desenvolupar en el meu següent assaig. Els dies 10 a 13 de novembre de 2009, la Sociedad Española de Fenomenología (SEFE) va programar el *IX Congreso Internacional de Fenomenología y II Jornadas Ibéricas de Fenomenología sobre "Fenomenología y Política"*. El Grup d'Estudis Fenomenològics es va bolcar en aquest esdeveniment, i això va motivar l'elaboració de diversos treballs sobre la relació entre fenomenologia i política. Jo vaig fer un text que va ser presentat al grup el 16 d'octubre de 2009, i que va ser la base de la meua ponència en el congrés. Després de moltes reelaboracions i transformacions, es va publicar amb el títol de *Dar forma a todo lo humano*, a la revista *Investigaciones Fenomenológicas*, monográfico 3: "Fenomenología y Política", 2011 (García Querol, 2011a). Aquí vaig presentar les idees que he esmentat abans sobre la correlació entre descripció d'un fenomen, elaboració de conceptes i aplicació pràctica. La pregunta que em feia era quines condicions es requerien per a una societat racional on els seus membres poguessin pensar i actuar des de si mateixos. Donada la relació entre la facultat de pensar i la de controlar els estats anímics, començava amb una descripció de les correlacions entre consciència externa i consciència de si mateix, que havia après de Reich. Explicava quin tipus de relació requeria l'actitud racional, de diàleg i d'obertura a l'altre. D'aquí extreia algunes regles ontològiques sobre una societat racional, i feia algunes propostes concretes per poder aplicar aquestes regles. En general segueixo estant d'acord amb el contingut d'aquell assaig, tot i que corregiria alguna que altra confusió. Però amb els anys m'he adonat que la filosofia no és qüestió només de continguts, no n'hi ha prou amb escriure idees lògicament correctes. Aquell text no se'l llegiria ningú que no fos un especialista en filosofia; amb la qual cosa, les meves pretensions de donar regles vàlides per a una societat racional picaven ferro fred. En el fons, érem un grup de filòsofs que parlàvem entre nosaltres del que havien de fer els polítics, els científics i els ciutadans de carrer; en això érem molt tecnocràtics i jeràrquics. Mirant-ho fredament, fèiem el mateix que el Fons Monetari Internacional o el Banc Central Europeu amb els estats. Amb la diferència que en el congrés no hi havia ni polítics ni científics ni ciutadans de carrer, i això demostrava la nostra ingenuïtat i manca de realisme. Amb Freire vaig aprendre que no es tractava d'imposar sinó de confluïr; no es tractava de modelar un material humà a partir d'uns currículums escolars predeterminats, sinó d'intentar mediar entre aquests currículums i les persones que tenia a l'aula; possibilitar que trobessin els continguts a

partir de les seves pròpies experiències. També la filosofia havia d'aprendre a no ser tan autoritària, tan tecnocràtica, ni tan ingènua: havia d'aprendre a progressar a partir de l'interlocutor, com en els diàlegs de Plató. I el que faltava en aquell congrés i en tots els altres que he assistit és això: un interlocutor.

§3. La recerca d'un model, una perspectiva i un llenguatge nous

Per la meua part, l'interlocutor el vaig trobar gràcies al Francis García Collado, que em va convidar a participar en els cicles de filosofia a les biblioteques de Barcelona, una de les activitats que organitza l'Associació d'Estudis Filosòfics (AEΦ). He d'agrair a aquesta associació l'oportunitat que em va donar de trobar-me amb la gent del carrer, per debatre i discutir amb ells els temes que m'importaven, i d'anar experimentant per trobar la forma d'una filosofia democràtica. El que sempre m'ha agradat especialment d'aquest cicle de xerrades és el debat amb el públic. El Francis ja m'havia avisat que era la part més interessant i divertida, i tenia raó. Hi havia gent de totes les edats: homes, dones, joves, grans, adolescents, jubilats, treballadors, estudiants, aturats... tots i totes amb un interès genuí per la filosofia. I això em va fer adonar que una filosofia emancipadora ha de ser així: no tancar-se en congressos i revistes per a especialistes sinó connectar amb la gent, arribar al carrer i permetre que la gent s'hi acosti. El primer treball per a aquest projecte va ser discutit en el Grup d'Estudis Fenomenològics el 15 de gener de 2010. Aquest text era l'esborrany de la conferència que vaig fer a la biblioteca Guinardó-Mercè Rodoreda, el 21 de gener de 2010. Durant els anys següents em vaig dedicar a desenvolupar l'esborrany, i una síntesi de tot aquest treball va ser publicat amb el títol *Emancipació o despotisme? El model del coneixement com a problema polític*, dins del volum col·lectiu *Pensar en temps d'incertesa*, coordinat per Francis García i Pol Capdevila (García Querol 2011c). Aquest assaig primerenc posava en pràctica la capacitat de la fenomenologia de fer dialogar disciplines diferents. I això, curiosament, em portava a alguna crítica a Husserl, o a la concepció que en aquell temps en tenia. En efecte, influït per la ciència natural moderna, Husserl definia l'essència de la natura com a mera matèria en l'espai, posant entre parèntesi tots els sentiments i emocions de l'observador; però de Reich havia après que fins i tot per reduir les coses a mera extensió necessitem utilitzar l'afectivitat. Així, vaig descriure la gènesi de la concepció moderna de la natura a partir de l'experiència infantil i primitiva. Aquest és el primer germen del capítol "Frontisses de la natura" de la tesi. Aquest treball em va ensenyar que també l'antropologia, la psicologia o la història ens poden ensenyar

aspectes del fenomen que estan ocults al filòsof. I d'aquí va sorgir un qüestionament del concepte de sistema piramidal que havia utilitzat en articles anteriors, on la filosofia seria la ciència mare que guia les altres; i em va portar al tema d'un concepte democràtic de sistema, basat en el diàleg transdisciplinar, que després desenvoluparia a la tesi en el "Primer Llindar. Del sistema piramidal al sistema de frontisses". Però aleshores hi havia un altre problema: què li importaven a persones de carrer com s'havien de relacionar els especialistes? És que ells podien fer res al respecte? És que els afectava aquesta qüestió? Què tenia a dir-los a ells en la seva situació concreta? Ara tenia un interlocutor; però seguia parlant com si em dirigís a especialistes. Havia de trobar un contingut, un llenguatge i una perspectiva adequades al meu interlocutor.

La meua recerca va avançar un pas més gràcies a les *Jornades filosòfiques: Què se n'ha fet de la veritat? Què se n'ha fet de la revolució?* El company del GEF Xavier Bassas Vila n'era el coorganitzador, i es van celebrar del 14 al 16 de juny de 2010 a l'Arts Santa Mònica de Barcelona. Hi vaig assistir com a públic i vaig gaudir de diverses aportacions sobre el concepte de veritat, revolució, violència, o sobre la situació política i social del moment. Però alguna cosa grinyolava, em costava fluir amb les ponències, i contínuament em veia empès a prendre distàncies amb la situació. Això em permetia captar el fenomen que se'm mostrava, i contrastar el que sentia amb el que veia: taules altes sobre una tarima, plenes d'experts llençant discursos amb un llenguatge d'especialistes sobre un públic atent i silenciós... No era gaire diferent del que feien els professors magistrals a les seves aules, els tertulians als seus platós de televisió, els capellans a les esglésies, els polítics als seus mítings o les estrelles de rock i pop al seu públic entregat... Aquests esdeveniments tan aparentment diferents tenien una estructura similar: un protagonista que emet missatges i un públic passiu que els rep; un que parla des de dalt, des del micròfon, que té visibilitat, i altres que escolten des de baix, invisibles, despersonalitzats en el públic i referits al protagonista. La pregunta que em venia era si això és revolucionari, si una filosofia revolucionària només es distingeix d'un altre tipus de filosofia pel contingut del seu discurs, o si també s'hauria de distingir per una posta en escena que empoderés els seus participants. Aleshores em vaig adonar que el Francesc Perenya tenia més raó del que em pensava: ni la fenomenologia ni cap tipus de filosofia pot en si mateixa tenir efectes pràctics. Però també em vaig adonar del motiu: en part és per la divisió del treball, i en part pels formats acadèmics convencionals. Vaig plantejar als ponents si una filosofia es podia catalogar com a revolucionària senzillament pels seus objectius o si també eren

importants els mitjans; i si, en aquest cas, una filosofia revolucionària hauria de transcendir els formats de treball acadèmics. En Fernández Buey va respondre que, durant la dictadura franquista, alguns intel·lectuals marxistes treballaven a la SEAT per solidaritzar-se amb el proletariat i conscienciar-lo; però que despertaven més desconfiança i recels que altra cosa; i per tant, el filòsof ha de mantenir el seu lloc com a intel·lectual i no ha de voler anar del que no és. Vist així em semblava assenyat; però la qüestió, llavors, era què és ser filòsof; si és o no el mateix que ser intel·lectual; i si només hi havia una forma de fer treball intel·lectual (l'acadèmica), o si hi hauria altres formes que concordessin més amb els fins emancipadors de la filosofia.

Havia trobat una regla: els mitjans han de concordar amb els fins, la forma ha de concordar amb el contingut. Calia seguir estirant aquest fil. La noció salvatiana d'un lloc i una hora em portaven a la noció nietzscheana de l'etern retorn del mateix; i la noció d'un empoderament col·lectiu em portaven a Marx. Així, vaig començar a treballar en la conferència que havia de realitzar a la Biblioteca Xavier Benguerel de Barcelona, l'11 de gener de 2011. Es va publicar sota el títol de *Narcís i les filadores. Modernitat, filosofia i democràcia a partir de Marx i Nietzsche*, dins del volum col·lectiu *La modernitat de la filosofia*, coordinat per Francis Garcia i Pol Capdevila, 2012 (Garcia Querol 2012a). Els materials preparatoris d'aquest assaig desenvolupen una interpretació de Nietzsche i Marx des de la perspectiva de la fenomenologia genètica. El problema era que l'intel·lectual es presenta com algú especialment conscient de les necessitats d'una comunitat en una època determinada; per tant, assumeix el paper de líder espiritual, i en això s'assembla al profeta i al sacerdot. En aquest sentit, tant Marx com Nietzsche, malgrat les seves enormes diferències, havien desenvolupat estratègies per suspendre les jerarquies i les dependències entre líders i seguidors. En Marx i Alfred Sohn-Rethel vaig aprendre que l'actitud teòrica és hereva dels hàbits organitzadors de les classes dominants, i que, per tant, pressuposa una societat jerarquitzada. A més, el fet d'especialitzar-se en teoritzar implicava una escissió en la persona, la qual s'escindia en intel·lecte i cos. D'aquesta manera, la jerarquia que hi havia en la societat s'introjectava en l'interior dels seus membres, i la filosofia es revelava com el producte d'una societat jerarquitzada i deshumanitzada. I doncs, és que el fruit pot transformar l'arbre que el produeix? I què germinarà de les seves llavors, sinó un arbre del mateix tipus? El problema, doncs, ja no era com el filòsof podia contribuir a humanitzar la societat; el problema era el filòsof en si mateix, com humanitzar-se de nou, com recuperar la seva pròpia plenitud i el contacte amb les

dimensions no intel·lectuals del seu ésser. I si la persona que introjecta les escissions de la societat i s'especialitza en l'intel·lecte dóna lloc a la filosofia, la superació d'aquestes escissions comportaria deixar enrere la filosofia; o almenys, una determinada concepció d'ella. Aquesta plenitud, en Marx, passava per recuperar el contacte amb els altres, formar una associació autènticament humana, reconciliada, sense jerarquies ni escissions. En això s'assemblava a Nietzsche. Què era l'instint dionisiac sinó una forma de transcendir les distàncies entre persones i refundar la comunitat? L'heroi de la tragèdia antiga congrega la comunitat al seu voltant; però per tal que tothom assumeixi aquesta unitat per si mateix, l'heroi ha de morir. Llavors, el filòsof, com a líder espiritual i com a heroi de l'esperit en temps de crisi, també havia de morir? No en un sentit literal, és clar; però llavors en quin?

Jo pensava que a aquesta conclusió també s'hi podia arribar des de Husserl. A *Renovació* veia que la recerca filosòfica comportava un tipus de relació interpersonal basada en el lliure enteniment mutu i en la justícia equitativa i distributiva; i que aquest era el model per a una comunitat autènticament humana. Em vaig adonar que aquest ideal concordava amb el concepte d'associació de Marx, i que, en tant que ideal, tenia un aspecte apol·lini que pressuposava una tensió dionisiaca de fons, perfectament descrites per Nietzsche. Però Husserl també parlava d'una crisi de la filosofia, del fet que la filosofia especialitzada que es feia en la seva època havia oblidat l'ideal filosòfic originari i s'havia convertit en un conjunt de disciplines especialitzades. Hi havia una relació directa entre aquest oblit i la crisi política que va portar a les dues guerres mundials. Per tant, era raonable pensar que la nostra crisi econòmica, política i social també tingués a veure amb l'oblit del sentit originari de la filosofia. Calia veure què és la filosofia, quina relació tenia amb les ciències i amb la religió, i quin tipus d'estructura social implicava l'actitud filosòfica. Vaig presentar aquest treball el 9 de novembre de 2011, al *II Congrés Català de Filosofia* a Sueca; posteriorment el vam discutir en el GEF el 27 de gener de 2012; i finalment es va publicar amb el títol de *La consciència de crisi actual des de la fenomenologia genètica de Husserl*, dins de *II Congrés Català de Filosofia. Joan Fuster, In Memoriam*, coordinat per Enric Casaban i Xavier Serra, 2012 (Garcia Querol 2012c). Els desenvolupaments posteriors d'aquest treball van donar lloc a una part substancial del capítol "Frontisses de les cultures" de la tesi, que descriu la gènesi de les tres estructures socials possibles implicades en tota forma de cultura: la comunitat jeràrquica tancada, la comunitat religiosa igualitària i oberta, i la comunitat filosòfica igualitària i oberta. Així podia comprendre l'essència de la intencionalitat de

les cultures animistes, politeistes, henoteistes, monoteistes, fins a la moderna cultura científica, des del seu origen fins a la seva crisi en els segles XX i XXI. No obstant, haver descobert la gènesi i les contradiccions d'una forma de fer filosofia no significava fer una filosofia diferent. Sabia què volia, però encara no sabia com realitzar-ho. Seguint la metàfora de Nietzsche, jo ja no era el camell que carrega amb la seva vida pel desert amb acceptació i sacrifici; era el lleó que lluita per la seva voluntat contra els imperatius de l'exterior; però encara no era el nen que flueix innocent. Lluitar pel que vols no és fer el que vols, és lluitar; i jo estava enredat amb tota mena de lluites internes i externes.

§4. Canvi d'orientació. Transmutar el filòsof per transmutar la filosofia

Eren els anys més durs de la crisi. Durant el 2010 i 2011 encara vaig poder fer alguna substitució a Reus i Tarragona, aquest cop ja com a professor de filosofia a Batxillerat. Però a partir d'aleshores, el Departament d'Ensenyament va reduir moltíssim les substitucions. Amb les retallades històriques que s'estaven produint, un atur general del 25% i un atur juvenil del 50%, les expectatives no eren gaire bones; i efectivament, vaig estar el 2012 i 2013 sense una feina regularitzada. Em van entrar tots els dubtes i angoixes pròpies de l'aturat de llarga duració, vaig qüestionar totes les decisions que havia pres a la vida buscant on m'havia equivocat. Seguia participant a les reunions del GEF, però anar i tornar de Reus a Barcelona m'esgotava físicament i també psicològicament, ja que, al capdavall, la lectura i discussió tecnicista de textos feia temps que no em satisfia. I malgrat no tenir un lloc de treball regular, pràcticament no tenia temps lliure: els matins me'ls passava buscant ofertes de feina, estudiant i prenent apunts per a la tesi; i a les tardes feia classes de reforç a alumnes de primària i batxillerat. No tenia horitzons de futur, estava atrapat en uns llimbs dels quals no sabia quan ni com en sortiria. Molts vespres passejava pel Camí dels Morts, als afores de Reus, i pensava en una curiosa sincronia: el Camí dels Morts era el meu lloc de passeig habitual, sobretot al capvespre, allà meditava sobre la idea de la mort del filòsof, i jo mateix passava per una mena de mort personal. Amb el temps vaig aprendre a veure que m'estava coent a foc lent; que m'havia de purificar de tot el que no era essencial; i que l'única manera era passar per un túnel estret, ple de privacions i dificultats, que m'obligava a desfer-me de les meves ambicions i pretensions. Aquest despreniment era dolorós, tristíssim, però també feia créixer en mi una serenitat nova. A vegades, camí de la biblioteca, passejava pel Carrer del Vent entre la gentada, sense esperar res del futur,

però intensament ancorat en el present. Els vianants no veien res especial en mi, però jo sí que els veia especials, fluint entre ells en aquell moment únic i irrepetible; ocell nedant amfibi en les aigües recollides d'un lloc i una hora... Era una sensació familiar (una soprano ambulat, una persiana dels suburbis, un vers de Salvat...); però després havia desaparegut i l'havia buscat durant molt de temps en va, potser per mitjans equivocats. Em semblava que aquesta experiència reactivava una saviesa antiga, més que tots els apunts que prenia a la biblioteca.

En un documental sobre la seva trajectòria, el guitarrista Paco de Lucía deia que ell mai havia planificat res, que mai s'havia proposat arribar enlloc, i que tot el que havia fet li havia anat portant la vida. ¿Potser jo també havia de deixar de planificar grans projectes de reforma de la filosofia i de la societat, que només semblaven importar-me a mi, i fluir més amb la vida? Sempre havia suposat que filosofar era deixar de fluir, prendre distàncies, contemplar les coses des de l'aire; i ara, per tornar a entrar en el joc, per tornar a capbussar-me, necessitava reactivar uns hàbits que havia oblidat. En aquella època era molt aficionat al cinema i m'identificava amb *Persona* d'Ingmar Bergman, amb el seu conflicte entre el distanciament reflexiu de l'Elisabeth Vogler i l'espontaneïtat ingènua de l'Alma. Una volia ser autèntica i vertadera, però s'adonava que tot era impostura, contradicció, falsedat, i per això decidia deixar de participar en el joc de la vida. L'altra s'adonava que fins i tot aquesta renúncia és impostura, contradicció i falsedat, ja que «la vida s'escola per tot arreu». La lluita superba entre les dues personatges reflectia el conflicte entre la filosofia i la vida, que arrossegava des de la meua època d'estudiant. Ambdues estan separades, però entrescades; i això conduïa a múltiples apories. Lars von Trier també posava el dit a la llaga a cada pel·lícula, i tant *Dogville* com *Manderlay* sintetitzen de forma insuperable les apories amb què es troba l'intel·lectual de bona voluntat que vol fer el pas a la praxis: jo no volia caure en el despotisme dels salvadors del món, ni en el cinisme dels que avantposen els fins als mitjans, ni en el ressentiment dels que s'han sentit incompresos pels qui volien salvar. Andrei Tarkowski, per la seva banda, em semblava un d'aquells buscadors sublimes que saben donar respostes simples a grans preguntes. L'art és un mitjà obert que diu coses diferents a persones diferents. En el meu cas, enfrontant-me a aquestes pel·lícules des de la meua problemàtica, vaig descobrir que la mort de l'intel·lectual significava que havia de renunciar a allò amb què m'havia identificat fins al moment: l'intel·lecte. Aquest sacrifici era la condició per tal d'obrir-me al desconegut, a allò que ens podria salvar a tots: l'amor. Es tractava d'un immens

acte de voluntat espiritual pel qual el miracle podia tenir lloc, i que estava a l'abast de qui menys s'espera: una esposa abnegada, com a *Stalker*, o un actor prestigiós que es torna boig, com a *Sacrifici*, o un nen que es converteix per ell mateix en mestre campaner, com a *Andrej Rublev*. Potser l'intel·lectual que jo era havia de morir, i això significava convertir-me en alguna cosa que desconeixia. A *Solaris*, el científic no assoleix el seu moment cim com a científic, sinó com a fill que es reconcilia amb el seu passat. Jo tampoc l'assoliria com a intel·lectual sinó com a... encara no ho sabia, aquest era l'enigma.

De tota aquesta reflexió van sortir diversos esborranys sobre cinema que estaven guardadets en el meu ordinador. Llavors, el Francis García Collado em va demanar si tenia alguna cosa sobre estètica per publicar a la revista on col·laborava. Vaig refer un d'aquells esborranys i li vaig enviar *Regresión al Edén. Horror, consciencia y naturaleza en Antichrist de Lars von Trier*, que va ser publicat en el número 12 de la revista *Las Nubes*, l'any 2011 (García Querol, 2011b). Reflexionant sobre aquesta obra del director danès, em vaig adonar que la contraposició entre filosofia i vida, entre líder espiritual i societat, o entre la ment i la dimensió amorosa del nostre ésser, tenia a veure amb altres contraposicions que apareixien en la pel·lícula: la que hi ha entre home i dona, entre terapeuta i pacient, entre científic i bruixa, i entre consciència i natura inconscient. Totes aquestes contraposicions definien la nostra societat moderna, i són aspectes del mateix conflicte originari: el que hi ha entre les nostres pors i els nostres desigs més profunds. Vaig relacionar aquest conflicte amb el que havia après en l'obra de Reich i en una altra obra fascinant: *El mite de la Deessa*, de Baring i Cashford (2005). Llavors vaig comprendre que es remuntaven a l'origen del patriarcat i als traumes que encara arrosseguem des d'aquella època. A la base d'aquest conflicte intern hi havia una forma de sentir-se un mateix que tenia a veure amb la forma com sentim l'alteritat. Per una altra via, doncs, connectava de ple amb el tema del present treball, el de l'estètica transcendental, que és precisament l'estudi de la relació entre les nostres sensacions i els nostres conceptes. Així, més tard em va semblar pertinent incloure tota aquesta reflexió en els "Llindars". La conclusió era que havia de prendre contacte amb les meves sensacions, que havia d'aprendre a relacionar-me amb mi mateix d'una altra manera: com a home, havia de reconnectar amb la feminitat; com a intel·lectual, amb la meva part emocional; com a il·lustrat racionalista, havia de deixar de reprimir les potències intuïtives de la meva natura interna. Elles eren més elementals, més originàries; i tenien el seu propi *logos*, més antic i de més abast que la lògica de

l'intel·lecte. Dit amb el llenguatge de la pel·lícula: si el científic que hi havia en mi no es volia convertir en inquisidor, s'havia de reconciliar amb la bruixa.

En això em va ajudar molt la Montse Bastús. Ella m'ha iniciat en el reiki, en la meditació, i en l'art de viure. D'ella he après a pensar amb el cor i no només amb la ment. En els llibres de filosofia he après a discutir sobre conceptes, a un nivell merament intel·lectual; però amb ella he començat a explorar els estats espirituals, a arrelar-me en el present, a connectar amb el meu centre, a sentir l'energia de les pedres, l'aigua, el sol, la lluna, les èpoques de l'any i els llocs tel·lúrics. També em va ajudar molt el Charlie, que és un ésser de llum canalitzat per Toni Ives. Les converses amb ell m'han donat la força i la confiança per fer el que em sortia de dins. He d'agradir als Mestres ascendits, als guies i éssers de llum, el consell que un dia em van donar per camins inescrutables: «tothom és el meu mestre». Amb la Montse i el Charlie, doncs, vaig obrir-me a tot un conjunt d'experiències tradicionalment marginades per la filosofia. Vaig comprovar que la consciència normal té accés a un espectre determinat de fenòmens, però que hi ha altres estats de consciència que ens obren a altres tipus de vivències; i tots són fenòmens, i per tant, tenen el seu fonament sensorial (o estètic) i la seva constitució genètica, tal com he investigat en les "Frontisses de l'ànima".

L'accés a un tipus de fenòmens nous per a mi significava una ampliació de la teoria husserliana de les diverses actituds amb què ens podem dirigir al món. A *Idees II* es detalla que, quan estem oberts als altres en un context social determinat, estem en l'actitud personalista, i d'aquí sorgeix la perspectiva de les ciències socials. Quan posem entre parèntesi els aspectes socials de la realitat i ens centrem en els aspectes materials, estem en l'actitud naturalista, i d'aquí sorgien les ciències naturals. I quan referim tant els aspectes socials com els materials a vivències subjectives, aleshores estem en l'actitud psicologista. Encara hi ha una actitud fenomenològica, que posa entre parèntesi la realitat de les nostres creences i ens obre al mer fenomen. Però la novetat era que hi havia una altra actitud amb la qual podíem jugar creativament amb la nostra relació amb els fenòmens, i atorgar fe a les nostres imaginacions; cosa que m'endinsava en l'actitud màgica primitiva i em permetia reactivar des de mi mateix una gran varietat de coneixements antropològics. Tot era un joc entre consciència i realitat, entre forma d'obrir-se i aspecte d'allò que s'obre.

Això també va aportar claredat al mètode que havia de seguir per trobar una filosofia emancipadora. La primera regla era que el fi s'ha d'encarnar en el mitjà; que no podem esperar un fi si els mitjans el contradueixen. En efecte, oposar violència al

carrer a la violència institucional i sistèmica només generava més violència; i la violència no crea res nou. Si llences una pedra al mar, l'aigua s'obre i es mou de lloc; però com que no hi ha res que la pugui substituir, la mateixa aigua que s'ha desplaçat cobreix el buit que ha deixat, i tot queda com abans. El que passa és que no és tan fàcil transcendir els impulsos violents; els portem a dins, els hem introjectat amb cada telenotícies, amb cada tertúlia, amb cada pel·lícula o sèrie que veiem, i amb cada esdeveniment de la nostra educació com a ciutadans decentes. I si tant els fins com els mitjans surten de la persona que actua en el món, la segona regla era: tal com sigui l'individu, això és el que aportarà a la societat. Si l'individu és un intel·lecte escindit del seu ésser, els seus mitjans participaran d'aquesta escissió i seran inofensius davant les escissions de la societat; si no ha pres consciència de tota la violència que ha introjectat, això és el que retornarà compulsivament a l'exterior. En canvi, si aconsegueix una reconciliació i una plenitud noves, les transmetrà a la seva activitat, de forma que els seus mitjans ja seran una realització dels seus fins. Aquesta regla és la clau dels llibres VIII i IX de la *República* de Plató, que descriuen de forma magistral com cada part de l'ànima es fa senyora de la persona i dona lloc a un tipus de règim polític: els esclaus dels seus desigs creen una societat corrupta on governa la massa (una societat democràtica, en el mal sentit de la paraula, que era l'únic que Plató coneixia); els ambiciosos donen lloc a una societat oligàrquica, on uns pocs decideixen sobre la resta; i només els savis, que dominen la seva voluntat i els seus impulsos, podrien donar lloc a una societat aristocràtica, on, segons el sentit etimològic de la paraula, governa el millor, independentment de família, patrimoni i contactes. En definitiva, allò que cadascú aporta al seu entorn és senzillament allò que ja és. I aquesta idea va passar de Plató als articles sobre *Renovació* de Husserl: una persona pot servir els seus interessos professionals, la seva vocació o el seu ideal ètic; i en funció de la seva tria contribuirà o no a una societat més autèntica.

Doncs bé, amb la Montse i el Charlie vaig descobrir que la llei hermètica «tal com és a dalt, és a baix» és una formulació simbòlica de l'analogia platònica entre ànima i societat; amb la peculiaritat que, a més de ser aplicable als fenòmens ètics i socials, també és extensible a altres fenòmens abastament estudiats i documentats per la psicologia transpersonal. El principi «Tot és u, tot és consciència» ve a ressaltar que cada individu és el centre de l'ésser, en la mesura que el percep i actua en ell des de si mateix. Cadascú de nosaltres està inclòs en la realitat en una actitud, però també portem tota la realitat en el nostre ésser si adoptem una altra actitud. És com aquell mariner

d'en Salvat-Papasseit que anava a la cacera d'estels, i quan li pregunten si n'ha caçat algun «us senyala enlaire / i us diu que un dels estels és el seu propi cor, / que tots els tripulants i caçadors d'estels / tenen la fi mateixa: / i ell en dir-vos això / enllumena son rostre de claror / i veieu els estels dansar a la seva vora» (Salvat 2006, p. 97). Estem en la perifèria de l'ésser, sempre buscant a fora; però com el vell mariner, podem canviar d'actitud i col·locar-nos en el centre de l'ésser, convertint-nos així en allò que busquem. Qui persegueix ideals (qui vulgui caçar estels) tard o d'hora descobrirà que ha de deixar d'enredar-se en lluites amb l'exterior, i transmutar allò que de la realitat hi ha dins seu, per encarnar ell mateix el seu ideal. L'abast d'aquesta transformació no s'ha de subestimar. D'aquesta manera és possible destruir-ho tot sense que ningú se n'adoni; la resta se seguirà per si sol i de forma natural d'aquest treball humil i ocult. Com en el *Conte* de Rimbaud: «¡Hom pot arribar a extasiar-se en la destrucció, rejuenir-se en la crueltat!», i no obstant, «El poble no murmurarà. Ningú no prestà el seu testimoniatge acusador» (Rimbaud 2000, p. 105). Només qui realitzi aquesta transmutació fluirà com un nen en comptes de lluitar com un lleó.

Com dic, tot en mi és ple de contraposicions i nivells que es mouen a velocitats i ritmes diferents. Mentre m'endinsava en aquest camí de mort i resurrecció particular, seguia treballant en formats filosòfics convencionals, com el GEF o els cicles de filosofia a les biblioteques. Encara no ho sabia fer d'una altra manera, i la forma d'intentar salvar la contradicció era precisament ressaltant-la: filosofar de forma convencional sobre les contradiccions de la filosofia convencional. Aquest cop, però, vaig intentar ser conscient del meu interlocutor i dirigir-me a ell en el seu llenguatge i la seva perspectiva. Així, vaig fer una conferència a la Biblioteca Sant Antoni-Joan Oliver de Barcelona, el 8 de febrer de 2012. Es va publicar amb el títol de *La responsabilitat de la filosofia en temps de crisi. A propòsit d'Edmund Husserl*, dins de *Mentida, control i utopia. Reflexions sobre el present*, coordinat per Francis García i Pol Capdevila, 2013 (García Querol, 2013). Aquest treball recuperava la idea que la responsabilitat de la filosofia era oferir conceptes racionals (que qualsevol pugui veure i comprendre per si mateix) a tot tipus de científics i tècnics; però sobretot a persones de carrer, que són els nostres interlocutors naturals. A més, aquesta racionalitat no s'havia de cenyir als aspectes lògics o epistemològics sinó també als ètics i socials. En aquest sentit, la nostra responsabilitat era combatre el cinisme i l'escepticisme dels que s'adapten a una societat en crisi, mostrant així la possibilitat d'un ideal vers el qual caminar i orientar els nostres esforços. Al seu torn, això ho havíem de fer de forma èticament racional: des del lliure

enteniment mutu, i sense despotismes tecnocràtics. I aquest era el repte que la crisi ens presentava: trobar la manera de comunicar-nos entre experts i profans. La meua aportació consistia a experimentar amb una forma d'expressió escrita diferent de la que solia, tan tècnica, seriosa i tensa. Ara gaudia més de l'escriptura, era més planer, més irònic, més lleuger. I penso que un dels requisits de la nova escriptura filosòfica que requereix el nostre temps és retornar la vida a la paraula, desesclerotitzar-la, destecnificar-la. L'humor és essencial per trencar barreres entre persones, això ho vaig aprendre amb el Charlie, i també amb la Sandra Reguer, que va dirigir un *Taller de creativitat* el 4 de juliol de 2013, al centre de coworking VaporLab de Reus. Allà em vaig adonar que el meu projecte de diàleg transdisciplinar podia tenir cert interès en el meu cap, però que no era fàcil d'explicar ni de realitzar. L'essència d'aquell taller estava en la forma de l'activitat: persones diferents en interessos i inquietuds treballant juntes en un mateix projecte; era com un treball transdisciplinar a petita escala, amb problemes similars de comunicació i de comprensió mútua. I no obstant, allà estàvem tots junts, rient i aportant idees. Allà vaig veure que una de les condicions d'un treball així és l'humor i un ambient festiu que acosti les persones i les uneixi en una tasca comuna.

Això connectava amb el que se'm mostrava per altres mitjans. Jo tocava la guitarra elèctrica i havia passat per diversos grups que ens movíem pel Camp de Tarragona; i el mateix que em passa amb la filosofia també em passa amb la música: no em puc identificar amb un corrent, tinc tendència a relacionar, a unir, a veure semblances on els altres només veuen diferències. Els aficionats al metall solen estar orgullosos de la música que els agrada, perquè la consideren més autèntica i menys comercial que altres estils com el pop. Però totes aquelles cares pintades, aquelles disfresses, aquells videoclips depriments i mòrbids, aquelles lletres apocalíptiques, aquelles expressions amenaçants... Al final feien la mateixa comèdia i el mateix màrqueting que els grups de pop que odiaven. Uns explotaven el bon rotllo, degradant els instints eròtics a una cursileria banal; i altres el mal rotllo, convertint els instints destructius en una màscara igual de banal. En el fons, la indústria de la música havia aconseguit crear un mercat per a tots. I em venia la mateixa pregunta que en aquell congrés sobre la idea de revolució: una música autèntica es mesura pel seu contingut o també la forma té alguna cosa a veure? Jo sentia la música de Sepultura, Pantera, Led Zeppelin o Moonspell d'una forma anàloga a com podia sentir la pintura abstracta d'un Pollock o un Kandinski: un conjunt de frases i ritmes que no sempre tenien un sentit

figuratiu (una melodia en el sentit convencional) però que a vegades constituïen intensitats, ruptures, línies de fuga; altres vegades territoris i atmosferes; que motivaven intenses catarsis en mi. En aquest aspecte, em semblava una música dionisiaca, ja que podia fondre els límits de l'individu aïllat i fer-lo entrar en comunió amb dimensions més profundes d'ell mateix. Reconeixia aquest component en altres estils, sobretot el flamenc i la psicodèlia. Les sessions d'improvisació que feia amb l'Agustín Miranda em van descobrir una forma de fer música diferent, completament boja i sense jerarquies prefixades. No hi havia ordre ni planificació. Senzillament ens penjàvem les guitarres i ens anàvem resseguint l'un a l'altre com orenetes al vol; o com drip-paintings sonors, estridents, surrealistes, bellíssims, que es feien i es desfeien com mandales tibetans. Tornava a nedar en les aigües primigènies del lloc i l'hora! I a mi em semblava que aquí hi havia un model per a aquesta filosofia emancipadora que estava buscant: no es tractava tant de fixar alguna cosa que durés en el temps per mitja de l'escriptura (això era mirar des del cel), sinó de crear llandars temporals fugaços però significatius.

Amb tota aquesta experiència, vaig dissenyar un *Taller de filosofia viva* en el Centre Cívic Ponent de Reus, que es va celebrar el 19 i 26 de novembre i el 3 i 10 de desembre de 2013. La meva intenció era fer per fi el tipus de filosofia que volia, i no cenyir-me a dir com havia de ser la filosofia. El que volia era que els assistents tinguessin una participació activa, com en els cicles de xerrades a les biblioteques de Barcelona; que la reflexió no fos abstracta sinó que partís d'una situació vital, com en la pedagogia de Freire; que, partint de les experiències que anàvem imaginant i vivint, fundéssim els conceptes, com en la fenomenologia genètica de Husserl; que creés una associació entre iguals on el mitjà fos el fi, com en Marx; que la figura de l'heroi-filòsof morís i permetés al grup assumir el seu empoderament, com en Nietzsche i Tarkowski; en definitiva: que convertís l'aula en un lloc i una hora, més que en un espai en el temps, com feia la poesia de Salvat; i que el protagonista fos la paraula viva, i no el text. Buscava la frontissa del quadre d'Escher, on cada figura podia ser ella i l'altra, on cadascú es podia transmutar en peix o en ocell, segons la seva necessitat interna. He d'agrair a la Rosa Ruiz, la directora del Centre Cívic Ponent de Reus, la seva receptivitat a una proposta tant inusual. Als meus germans i cunyada: David, Víctor i Carme, que em van ajudar en els assaigs. I sobretot a les persones que van participar en el taller: la Mònica Callau, l'Antònia García, el Josep Martí, l'Elisabet Màrquez, l'Ignacio García i la meva mare Laura Querol. Aquest taller és una de les formes de fer filosofia que he desenvolupat des del "Cos viu de plenitud". N'hi ha diverses, però per

motius d'espai i d'exposició no les he inclòs aquí. He preferit que aquest treball mostrés la via cap al cos de plenitud, i reservar per una altra presentació els diversos formats filosòfics que he desenvolupat des d'aquest estat.

§5. Darrers treballs, problemes i reptes pendents

Mentrestant, el 31 d'agost de 2013 se'm va assignar mitja plaça d'interí com a professor de filosofia a Falset. Això em va treure del pou de l'atur i em va ajudar a recuperar l'autoestima. I també em va obligar a buscar la manera de conciliar la filosofia més o menys acadèmica dels currículums de batxillerat; la relació descripció-concepte-aplicació que era crucial per a una filosofia que volgués anar més enllà de l'erudició; la necessitat d'un llenguatge viu i accessible per a adolescents; i una posta en escena que empoderés els seus participants i els alliberés dels seus rols passius i adaptats a les dinàmiques del sistema educatiu. No puc dir que ho hagi aconseguit, però aquest és l'ideal que inspira el meu treball com a professor i com a filòsof. Havia de fer les assignatures de Filosofia i Ciutadania, Història de la Filosofia, i Psicologia i Sociologia. Jo no era psicòleg, però podia plantejar l'assignatura de forma fenomenològica, introduint l'alumne en diverses perspectives sobre l'ànima, els seus rendiments pràctics i el seu fonament experiencial. Aquests estudis van ser la base de la conferència *Les idees de cos i ànima en la formació d'Europa*, que va tenir lloc a la Biblioteca Poblenou-Manuel Arranz de Barcelona, el 26 de febrer de 2013. El text preparatori d'aquesta xerrada va ser desenvolupat i transformat substancialment, i va ser publicat dins *L'aventura d'Europa: Filosofia i acció*, coordinat per Francis García i Pol Capdevila, 2014 (Garcia Querol, 2014). Aquest text, juntament amb els extensos esborranys preparatoris, van constituir el nucli del capítol de la tesi "Frontisses de l'ànima", que és un diàleg sobre les diverses concepcions de l'ànima i de la ment, des dels presocràtics, a Plató i Aristòtil fins a Freud i Reich, passant per Descartes, els místics cristians, taoistes i tibetans, els poetes Maragall i Rimbaud, etc.

Llavors va arribar el terrible Nadal de 2013, quan, entre febrades i mals de cap, em vaig passar diverses setmanes sense sortir de casa, escrivint i corregint papers de treball que constituïrien els "Llindars" de la tesi. Aquest frenesí mental va coincidir amb l'acabament d'una relació de parella de més de 10 anys. Els "Llindars", que significaven la superació d'una forma de fer filosofia, coincidien amb la superació de la meua vida tal com pensava que seria sempre. He d'agrair a l'Elisabet el suport que em va donar en tot el que he fet: quan pensava que no me'n sortiria, ella em sabia

transmetre confiança en mi mateix; va portar amb mi el pes d'aquest treball a les seves esquenes, i va compartir les renúncies que vaig haver de fer. En aquest canvi em va ajudar molt el Charlie. D'ell va ser la idea d'escriure en un format diferent de l'acadèmic, i d'aquí va sorgir un diari que vaig començar a partir de la Setmana Santa de 2014, i que va constituir una font d'idees permanent per a tots els capítols del treball. No incloc el diari en aquest text per no excedir una extensió raonable i també per dubtes que sigui adequat des de molts punts de vista, expositius i personals. Només diré que la principal motivació per escriure'l va ser la Mercè, la meva parella en el tram final d'aquest projecte. Amb ella he començat a explorar situacions i sensacions noves que m'han fet adonar de la possibilitat de constituir un cos viu nou des d'on viure i filosofar d'una altra manera.

Per altra banda, seguia filosofant de forma convencional sobre les contradiccions de la filosofia convencional. En aquest cas, en ocasió de la ressenya de *Racionalidad y relativismo. En el laberinto de la diversidad* (López y Díaz [eds.] 2012), en què hi participaven coneguts fenomenòlegs com Francesc Perenya, Javier San Martín, Pedro Alves, César Moreno, Jesús Díaz i M^a Carmen López. El text es va publicar sota el títol: *Recensión de "Racionalidad y relativismo. En el laberinto de la diversidad"*, dins de *Investigaciones Fenomenológicas*, n. 9, Madrid, 2012 (García Querol, 2012b). Aquesta tesi comparteix moltes de les idees d'aquests autors sobre les condicions d'una filosofia crítica, ni dogmàtica ni relativista. Però la ressenya també em va donar ocasió de constatar les contradiccions que hi ha entre la filosofia acadèmica, que és democràtica en el contingut, tecnocràtica en la forma, i profundament ingènua en la pràctica. Això em va portar a una reflexió més profunda que vaig desenvolupar en el *X Congreso internacional de la Sociedad Española de Fenomenología "Fenomenología, experiencia y razón. En el centenario de Ideas I"*, que es va celebrar entre el 27 i el 29 de novembre de 2013. Vaig participar-hi amb una ponència que es va publicar amb el títol de *Juguemos a Ideas en tiempos de crisis. Una filosofía democrática para una democracia filosófica*, dins de *Investigaciones Fenomenológicas*, monogràfic 5, 2015 (García Querol, 2015). Aquests dos textos són un resum dels "Llindars", i en el segon hi ha una part del que després seria el capítol "Fenomenologia" de la tesi. L'objectiu era mostrar les contradiccions performatives de la filosofia acadèmica convencional, i extreure regles sobre la forma d'una filosofia democràtica, a partir de tot el que havia après en altres treballs sobre l'ideal filosòfic originari. La discussió d'aquest darrer text

en el Grup d'Estudis Fenomenològics va significar la meua darrera participació fins a la data.

L'escull amb què sempre m'he trobat, i amb què potser es trobi el lector d'aquestes pàgines, és veure o no veure el problema de la relació entre filosofia i vida. Jo havia experimentat aquesta escissió en la meua pròpia pell, i una de les motivacions de fer una tesi era afrontar-la. Però a la majoria de professors i companys, que no tenien ni la mateixa experiència ni la mateixa situació que jo, els era molt difícil veure-ho com un problema. Aquesta incomprensió havia estat causa de moltes tensions amb el meu tutor, que amb el temps he après a veure de manera constructiva. En els seus millors moments, en Francesc Perenya es comporta com un filòsof de tipus més aviat socràtic, el seu talent sobresurt en l'anàlisi i la crítica, en la pregunta més que en la resposta. És finíssim trobant problemes i contraexemples a les construccions conceptuais. Així, malgrat que les seves crítiques m'exasperaven i em ferien l'orgull, eren el que necessitava per progressar com a filòsof. D'ell vaig aprendre a examinar amb més calma, a no precipitar-me en les conclusions (o a precipitar-me menys que abans), a reforçar les meves opinions amb proves textuais, i sobretot (quin remei!) a no dramatitzar amb les crítiques i a prendre-me-les amb esportivitat i bon humor. En aquell moment sentia que només em posava pals a les rodes, que no m'ajudava en el meu projecte; però vist amb perspectiva, m'adono que la seva actitud escèptica i provocativa va ser un gran estímul per a mi. I la seva comprensió i generositat van ser claus per poder tirar endavant el treball en el tram final. Pel que fa al GEF, com més perspectiva tinc sobre el meu pas pel grup, més creix el meu agraïment per tot el que vaig aprendre amb aquella petita família fenomenològica. Penso especialment en el Xavier Escribano, el Joan González, el Pau Pedragosa, la Rosa Sala, la Marta Jorba, la Carlota Serrahima, el Pere Abril, el Carles Serra, el Fran Conde, el Xavier Bassas, el José Manuel Romero i la Karolina Enquist. Amb ells vaig aprendre a debatre amb respecte i calma, i a progressar tots junts cap a una millor comprensió dels textos i del sentit de les diverses variants de la fenomenologia.

Els cicles de conferències a les biblioteques de Barcelona seguien, i em donaven ocasió de presentar materials que anava elaborant. Vaig exposar un treball amb el títol *Tots som físics, poetes, dements i monstres*, a la Biblioteca Sant Antoni-Joan Oliver de Barcelona, el 8 de febrer de 2014. En ell desenvolupava la correlació entre descripció, regla i aplicació tècnica, aplicada a l'estudi de les ciències naturals. El text mostra com transitar entre diversos paradigmes i actituds per mitjà de la descripció fenomenològica.

El següent treball es titulava *La nostra relació amb la Terra. Un diàleg entre ciència i mite amb Kubric, Husserl i Eliade*, que va ser presentat a la biblioteca Ignasi Iglesias-Can Fabra de Barcelona, el 26 de gener de 2015. Allà feia el mateix exercici de diàleg entre la concepció copernicana de l'univers, que veia la Terra com un objecte entre altres en l'espai, i les concepcions premodernes que atorgaven a la Terra un caràcter central i fins i tot sagrat. Els textos preparatoris d'ambdues conferències van ser corregits i modificats un cop i un altre (seguint el meu costum exasperant per a mi i per la gent que m'envolta), i finalment van passar a formar part del capítol de la tesi "Frontisses de la natura".

Reflexionant sobre tots aquests treballs que havia realitzat de forma més o menys intuïtiva, m'adonava que es podien ordenar en un pla coherent. *Frontisses i Llindars* és resultat del procés d'ordenació, racionalització i revisió d'aquests materials, que vaig dur a terme durant tot el 2015. Així, en la primera part d'aquest treball ("L'estètica transcendental en la fenomenologia genètica de Husserl") ens proposem comprendre el sentit i el valor del mètode fenomenològic; investigar les regles de la gènesi del sentit en la consciència; i mostrar el fonament sensible de tot concepte. En la segona part ("Frontisses per a una democràcia filosòfica") ens proposem explorar aquesta gènesi del sentit en diversos paradigmes sobre ciència natural, psicologia i ciències socials. I en la tercera part ("Llindars per a una filosofia democràtica") investiguem com aquests coneixements s'han de transformar per poder contribuir a la formació de persones lliures per a una societat autènticament democràtica i madura. La regla és que el fi ha de concordar amb els mitjans, de manera que si la filosofia aspira a l'emancipació, la seva forma ha de ser emancipadora en si mateixa. I per tal que sigui així, el treball filosòfic ha de comportar alguna cosa més que un esforç intel·lectual en l'àmbit d'una professió especialitzada; ha de ser un esdeveniment que ressoni amb tot l'ésser dels participants: ha de constituir un cos viu nou, un cos de plenitud.

Si en tot plegat hi ha alguna novetat, consisteix en relacionar coses que altres separen. I és que el fet de buscar camins nous per a la filosofia no significa menysprear l'estudi intel·lectual tradicional. Això seria una contradicció, perquè aquests camins nous han sorgit de l'estudi intel·lectual. Però també han sorgit amb la pretensió de retornar-li el contacte amb el seu ideal originari i amb la societat on s'inscriu. Per posar una comparació, la planta absorbeix la llum del sol, l'aigua i minerals del terra, ho elabora, ho transmuta i produeix flors i fruits; i així és com l'essència de la terra i de la llum arriba a persones i animals que no poden alimentar-se directament de terra i de

llum. Igualment, l'estudi intel·lectual és l'aliment del filòsof, i es tracta de transmutar aquest aliment en formes de fer creatives que portin l'essència de la filosofia a persones que viuen en un medi diferent dels intel·lectuals. Igual que l'art contemporani ha après a veure art a tot arreu i no només en els museus, també la filosofia ha d'aprendre a veure filosofia a tot arreu i no només en les aules i els llibres. I no obstant, per produir fruits la planta necessita terra fèrtil i llum, igual que per crear formes de fer noves el filòsof necessita l'estudi expert de les tradicions filosòfiques. Així, els treballs que presentem aquí tenen el valor d'haver mostrat la necessitat i la possibilitat d'un camí nou en filosofia; i d'haver-ho fet sense menysprear la tradició, sinó reactivant la tradició fenomenològica i filosòfica. Però el tros recorregut és només un començament i deixa obert tot un horitzó infinit per explorar. D'entrada, les frontisses són transdisciplinars, però són el resultat d'investigacions individuals. Mostren la possibilitat de conciliar perspectives diferents en general, però no ensenyen a conciliar aquestes perspectives en un treball en equip real sobre problemes concrets. Cada frontissa és com obrir una porta, com entrellucar un camí possible per al pensament i la investigació; però el lector potser tindrà la sensació que passem de seguida a una altra porta sense acabar amb prou feines d'aprofundir en l'anterior. A més, és possible que l'elecció dels temes li semblin arbitraris. Sobre això només puc dir que els temes responen als meus interessos i a les qüestions amb les quals m'he trobat al llarg de tots aquests anys. L'única necessitat a què responen és que jo necessitava abordar-los, i confio que aquest interès, en tot o en part, és compartit per altres.

§6. Consideracions metodològiques

Ara que he parlat de la gestació del treball, serà bo que parli de la seva redacció. Com he dit, la primera secció és un estudi sobre Husserl. Però quin sentit té fer un estudi sobre un autor? Per què comentar i interpretar les paraules d'un altre? És que elles soles no són suficients per expressar el que volen dir? I com comentar el que diu algú sense utilitzar les mateixes paraules, és a dir, sense parafrasejar? Aquí ens surten al pas alguns problemes de comunicació: en català podem consensuar què farem per dinar, i també podem analitzar un problema matemàtic o un text de Husserl. En el primer cas, qualsevol parlant competent ens seguirà, en els altres no és tant clar. El català té parles, dialectes, argots tècnics com els de les ciències; són la mateixa llengua, però llenguatges diferents; i tots s'ensenyen i s'aprenen utilitzant-los. Per això expliquem filosofia comentant i parafrasejant textos, perquè la forma d'aprendre un llenguatge és utilitzar-

lo, igual que la forma d'aprendre un joc és jugar-hi. No obstant, aquest fet ens aboca a una aporia: si algú ja s'ha familiaritzat amb un autor, no necessita intermediaris, i els nostres comentaris no li aportaran res; i si el desconeix, els comentaris no li serviran de gaire perquè solen procedir per paràfrasis; és a dir: utilitzen el mateix llenguatge que haurien d'explicar. Aleshores, quin sentit té comentar i interpretar l'obra d'un autor? Quin sentit tindria aquesta part del treball?

Potser és que la pràctica de comentar textos no és tan neutra com sembla. En la selecció de les cites ja hi ha una interpretació sobre què és important i destacable. En cas que fem l'esforç desitjable de reactivar els textos amb un llenguatge diferent del que utilitza l'autor, ja ens allunyem de la pràctica de la paràfrasi i ens internem en el terreny de la traducció, amb tot el component interpretatiu que aquesta comporta. No em refereixo només a la traducció de l'alemany al català, sinó que, a banda d'aquesta traducció en les cites, n'hi ha una altra en els comentaris que va del català tècnic de la filosofia al català comú del llenguatge natural. Sabem que en tota traducció hi ha esllavissaments i desplaçaments de sentit, que traduir no és copiar sinó recrear en una altra llengua, i que això comporta necessàriament una transformació. Naturalment, hi ha interpretacions i traduccions més rigoroses i consistentes que altres; però ser rigorós també és acceptar que no hi ha lectures asèptiques i neutres, que els textos no són dades unívocues d'un sol sentit. Per dir-ho fenomenològicament: mai no tenim la comprensió total i absoluta d'un text, sinó que sempre en comprenem cares, aspectes, que ressonen en nosaltres d'una forma única. Així doncs, el nostre treball com a comentaristes necessàriament aportarà criteris personals i subjectius de selecció, exposició i interpretació d'un material, així com un treball de traducció al nostre llenguatge i a la nostra experiència. Ser conscients d'aquest fet ineludible ens ha d'empènyer a alguna cosa més que a enunciar-lo i prou, ens empeny a ser conseqüents amb ell: si el nostre treball no és més que una paràfrasi i un resum segons criteris escolars dels textos husserlians, aleshores no val la pena llegir-lo i el lector farà millor anant directament a l'autor sense intermediaris. Però si el nostre treball val la pena de ser llegit per ell mateix, ha d'aportar coses que no estan en l'autor, o que no són fàcils de trobar.

Per exemple, una dificultat de l'enorme obra de Husserl és que els arbres impedeixen veure el bosc; que l'extensió i el detall de les seves anàlisis dificulten veure el lloc que tenen en el conjunt del seu projecte. Si consultem les seves obres completes, veurem que es pot passar centenars, milers de pàgines analitzant la percepció, l'experiència del temps o les diferències entre percepcions, records i imaginacions.

Davant d'aquesta ingent quantitat de material, és normal que l'estudiós es perdi en els detalls d'aquestes anàlisis i descuidi el sentit que tenen en el conjunt del projecte husserlià. Llavors és important tenir en compte les introduccions a la fenomenologia que el nostre autor va publicar en vida, que és on ens explica el seu projecte sencer i el lloc que cada àmbit d'anàlisi ocupa. Des de fa uns anys s'estan llegint les seves obres publicades a la llum del seu llegat pòstum, cosa que ha permès superar alguns tòpics i estereotips esbiaixats. Però també és interessant fer l'exercici invers: llegir el llegat pòstum a la llum de les seves obres publicades. És per això que he decidit exposar el mètode genètic a partir de l'esquema que sobre la fenomenologia es dibuixa a *Idees*, decisió que justificaré més endavant (§12). El que passa és que, en mostrar la relació entre ambdues (entre fenomenologia genètica i el projecte *Idees*) apareix una característica peculiar del pensament de Husserl: que no està pensat per ser comentat sinó per ser aplicat. El seu objectiu no era generar literatura secundària sobre si mateix sinó generar noves investigacions sobre lògica, ciències naturals i ciències socials. Per tant, malgrat que el meu treball comença amb un estudi sobre l'obra de Husserl, sóc conscient que l'estudi i el comentari de textos és un mitjà que queda enrere immediatament després d'haver-lo utilitzat: el seu fi és reactivar un coneixement que prové de la tradició escrita, i deixar-lo llest per tal que aquest coneixement pugui ser transmès, comprès i aplicat. Això és el que em proposo en les següents parts del treball, que he titulat respectivament *Frontisses* i *Llindars*: aplicar aquest coneixement dels textos husserlians al debat d'aspectes concrets sobre la natura, l'ànima, la societat i la filosofia. Això ha requerit investigacions metodològiques particulars que estan exposades en el "Primer llindar" pel que fa a les *Frontisses*, i en els altres *Llindars*. El repte era trobar una metodologia apta per al treball transdisciplinar en un cas, i per a un pensar democràtic en l'altre. El que falta, com he dit abans, és com combinar aquestes dues metodologies.

Un altre problema dels estudis husserlians és el seu llenguatge altament tecnificat i la seva complexa sintaxi. Respecte de la sintaxi, m'he proposat evitar alguns vicis del llenguatge escrit, com les subordinacions i el recargolament formal, i he intentat apropar-me tant com he pogut al llenguatge directe i senzill de l'oralitat. Sobre els tecnicismes de la filosofia, els especialistes treballeu directament amb expressions tècniques; i (a vegades) ens entenem entre nosaltres perquè (a vegades) hem experimentat la transformació del sentit de les paraules. Però els conceptes filosòfics tenen molta història; estan tan carregats de pressuposicions i connotacions que el seu

significat és vague i confós, i això dificulta sovint la comunicació fins i tot entre especialistes. La solució no és renunciar al llenguatge tècnic en favor del natural, ni renunciar al natural en favor del tècnic; més aviat es tracta de traçar ponts entre els dos. És important desfer el prejudici que considera que hem de triar entre una metodologia que faci prevaler la pedagogia i una altra que faci prevaler el rigor conceptual. Aquesta dicotomia és profundament antifilosòfica i és la principal causa de falta de rigor de la filosofia especialitzada. En efecte, des de Plató i Aristòtil constatem que la metodologia pedagògica és la mateixa que la filosòfica: aquella que avança des del més proper al més llunyà, des de l'experiència quotidiana fins al principi filosòfic. En paraules d'Aristòtil:

«El camí natural del coneixement es dona a partir del més cognoscible i més clar per a nosaltres cap al que és més clar i més cognoscible en si. I és que no és el mateix el que és cognoscible per a nosaltres i el que és cognoscible en termes absoluts. Per això és necessari procedir de la manera següent: partir del que és menys clar en si, però més clar per a nosaltres, fins arribar al més clar i cognoscible en si» (Aristòtil, *Física* I, 1, 184a15).

Aquesta forma de fer és la més rigorosa perquè permet desfer les confusions pròpies de qui utilitza un llenguatge tècnic sense haver-lo reactivat. De fet, Husserl en diu, a la introducció d'*Idees I*, que aquesta és la forma com es creen els termes tècnics en fenomenologia. No pas prescindint del "llenguatge històric de la filosofia"; però tampoc pressuposant en aquestes "expressions tècniques" una definició predeterminedada, rígida i fixa; sinó referint-les a expressions del llenguatge natural, perfilant-les i dotant-les d'un sentit específic, metafòric, que és el que esdevindrà el seu sentit tècnic:

«No és admissible escollir expressions tècniques que se surtin totalment del marc del llenguatge històric de la filosofia; i sobretot, els conceptes fonamentals no es poden fixar en definicions per mitjà de conceptes que en tot moment es puguin identificar sobre la base d'intuïcions immediatament accessibles; més aviat, llargues investigacions han de precedir el seu esclariment i determinació definitiva. Per tot això, amb freqüència són indispensables les locucions compostes que posen en fila diverses expressions de la parla corrent, les quals són usuals en un sentit aproximadament igual, destacant terminològicament algunes d'elles. En filosofia no es pot definir com en matemàtiques; tota imitació de la forma de procedir de la matemàtica en aquest sentit és no només infecunda sinó errònia i de les més nocives conseqüències» (Hua III/1, introducció, p. 9; 2013, p. 83).

Per tant, si el llenguatge tècnic de la fenomenologia és una elaboració del llenguatge natural, el llenguatge que introdueixi a la fenomenologia haurà de repetir el camí fet, i partir novament del llenguatge natural. Per això m'he proposat utilitzar constantment comparacions, analogies i exemples, per tal que el lector tingui elements per experimentar el significat de les paraules tècniques. He de dir que aquesta decisió no m'ha evitat esforços, més aviat al contrari: totes les complicacions que he intentat estalviar al lector les he carregat sobre mi com a escriptor. I és que el fàcil és escriure difícil, tal com raja, com si escrivíssim per a nosaltres sols o com si ens dirigíssim a un lector ideal i omnisapient que no necessités esclariments. Però aquest lector ideal no existeix, tot lector és una persona concreta, de carn i ossos, amb el seu horitzó vital obert però finit, que li permet comprendre moltes coses però que el deixa lluny de moltes altres que cauen fora del seu horitzó. Per tant, una escriptura filosòfica conscient i realista consisteix en acompanyar el lector amb cura i empatia des de l'horitzó comprensiu que li podem suposar fins a un horitzó nou. O en intentar-ho! Perquè també aquest és un ideal infinit.

En aquest esforç per reactivar el sentit de cada cosa que diem, un dels mètodes que utilitzem és el de la traducció del llenguatge tècnic al llenguatge natural. Però també practiquem la traducció entre diversos llenguatges tècnics. Per exemple, podem reactivar un concepte d'Adorno amb el llenguatge de Husserl (§26) o de Heidegger (§50), i viceversa. Apuntem que les comparacions entre autors es redueixen a les qüestions que es comenten a cada lloc, i que no pretenem eliminar les diferències entre ells. És només que ens sembla més interessant fer dialogar les seves aportacions positives, que discutir les crítiques i "superacions" que es fan els uns als altres, on quasi sempre pixen tots fora de test. No ens interessen els autors en si mateixos, ni les seves rivalitats escolars, sinó el que ens poden ensenyar sobre la cosa que investiguem.

I ja que esmentem els autors que citem, val la pena una reflexió sobre les cites i referències. La meva experiència, després d'anys de bregar amb llibres especialitzats, és que sovint s'abusa de les notes al peu de forma no sempre justificada. En la immensa majoria de casos, la informació que aporten podria anar perfectament en el cos del text; i en no fer-ho, trenquen la lectura i la fan fatigosa i incòmoda. A vegades les notes s'utilitzen per introduir pensaments laterals de difícil encaix, però no estic segur que aquesta sigui raó per expulsar-los del text. Em sembla més interessant deixar que el discurs es mostri unitari i complex, malgrat les seves tensions internes, en comptes d'escindir-lo de forma esquizoide en un discurs principal (el text) i un discurs secundari

(les notes). Aquesta forma de procedir està justificada quan hi ha la intenció filosòfica i literàriament responsable de trencar el discurs, com en el cas de Kierkegaard; o quan es tracta de donar feixuga informació filològica, bibliogràfica o de crítica textual que, si no fos per les notes, també podria rebentar el discurs (en aquest cas, de forma totalment irresponsable). El nostre treball, però, no té aquestes característiques. És clar que podria haver conservat les notes per posar les referències de les obres citades, però la forma de citar analítica ens permet introduir-les en el text de forma senzilla i neta. El problema d'aquesta forma de citar és que omple el discurs de fórmules inintel·ligibles per al profà. Jo he intentat utilitzar-la de la forma més intuïtiva possible, però fins i tot així hi ha alguns codis que convé conèixer, i que el lector no familiaritzat trobarà breument explicats en la nota que encapçala l'apartat bibliogràfic. Per tots aquests motius he decidit prescindir de notes. L'objectiu és que el lector tingui sempre tota la informació a la pàgina on està, i que la lectura sigui el més concentrada, àgil i còmoda possible. És una decisió perfectament responsable i meditada. En el treball hi ha cites, referències, esclariments i discussions com per posar un gran aparell de notes, però he preferit exposar aquesta informació amb la màxima cura, senzillesa, simplicitat i claredat. El contingut del treball hauria estat el mateix en un cas que en l'altre, però l'experiència de lectura és radicalment diferent.

Precisament l'experiència de lectura és una de les coses que més m'ha preocupat en la redacció. El text està escrit perquè pugui ser seguit per lectors no necessàriament experts, i també per poder ser llegit de diverses maneres. La lectura seguida de principi a final és una d'elles, i m'he esforçat molt a fer-la possible, formant un conjunt literàriament unitari i coherent. Però no és l'única possibilitat. Podem captar cada part, capítol i paràgraf com fragments d'un tot ordenat; com unitats independents en si mateixes; i també com fragments lliures que poden entrar en constel·lacions diverses amb altres segons les decisions del lector. Per exemple, els capítols "frontisses de la natura", "frontisses de l'ànima" i "frontisses de la cultura", ens podrien fer pensar que en cadascun es tracta separatament de natura, ànima i cultura. Però el desenvolupament de les exposicions mostra que hi ha correlacions entre la concepció de la natura, de l'ànima i de la societat. Igualment, el fet de titular una secció com "l'estètica transcendental en la fenomenologia genètica de Husserl" no significa que només parlem d'aquests temes en aquella secció. Tot el treball es podria titular així perquè en tots els capítols i paràgrafs parlem de fenomenologia genètica, d'estètica transcendental i de

Husserl. Però en la secció esmentada fem un estudi sobre Husserl i el seu mètode, i en les altres utilitzem Husserl i el seu mètode per estudiar altres qüestions.

Per acabar, m'agradaria dirigir unes paraules al lector. L'escriptura d'aquest treball va ser un dolorós procés de lluita i despreniment, ple de resistències i dubtes; i seria bona senyal que la seva lectura es convertís també en això. Una de les conclusions d'aquest treball és que hi ha una concordança entre la forma com les coses se'ns mostren i la forma com ens obrim a elles. Així, com més personal és l'acostament a aquestes pàgines, més personal es torna el text; més s'obre, com si s'alliberés; i més ressonàncies produeix en nosaltres, com si també ell ens alliberés. Per tant, lector, et convido a vèncer els teus recels davant d'allò que no confirma la teva forma de vida sinó que et proposa formes de ser i de mirar diferents. ¡Reactiva aquella capacitat per suportar la perplexitat, per perdre't en ella amb angoixa, amb por, com Teseu en el seu laberint! Com ell, a vegades ens preguntarem qui ens va llençar a l'aventura; i a vegades ens direm que ens hi hem abocat nosaltres sols i que l'hem assumit amb plena consciència. El crit del Minotaure ferit ressonarà tronador en les nostres entranyes, veurem atònits com passa desapercebut per la resta, i tot estarà bé, perquè, com ens va revelar un dels nostres: «Res no és mesquí / ni cap hora és isarda, / ni és fosca la ventura de la nit» (Salvat 2006, p. 95). Així acomplim la nostra responsabilitat com a força viva i activa del present: obrir i mantenir obertes tantes vies com sigui possible, per tal de no tancar possibilitats al futur. Pel que fa al passat, només puc agrair a tothom que he esmentat i als qui, sense esmentar, us heu creuat d'alguna manera per la meva vida. M'heu proporcionat les innumerables experiències significatives que estan a la base d'aquesta obra. Ara jo l'escric en el paper i la signo. Però abans d'això, vosaltres l'heu anat escrivint en mi. Per tant, reconeixeu-vos en aquestes pàgines, inspireu-les, doteu-les de cos (d'un cos per ser real!), amb carn i sang a les venes, i una ànima impetuosa i plena d'entusiasme!

L'ESTÈTICA TRANSCENDENTAL
EN LA FENOMENOLOGIA
GENÈTICA DE HUSSERL

Fenomenologia

§7. La tradició fenomenològica ha ocultat el sentit originari de la fenomenologia

Una forma de començar a parlar d'un concepte és a partir de la seva etimologia. En grec, *logos* significa “discurs”, i “fenomen” és allò que es mostra. La “fenomenologia”, doncs, seria un discurs sobre com es mostren les coses amb independència del que en digui la nostra tradició particular (ja sigui religiosa, filosòfica, científica, etc). Si volem aprofundir més, l'opció habitual és estudiar la tradició fenomenològica, entrar en els debats sobre què és el “fenomen” per a cada autor, o sobre quin és el mètode adequat per accedir a «les coses mateixes». Aleshores distingirem entre fenomenologia transcendental, hermenèutica, existencialista, etc., les quals, des d'un punt de vista extern, se'ns mostraran al mateix nivell, com tipus de filosofia. Però aquest camí ja s'ha recorregut moltes vegades en les històries de la filosofia convencionals, i aquí ens agradaria seguir-ne un altre. No ens interessa tant la història de les discussions sobre tesis, crítiques d'un autor a l'altre, debats erudits, etc., sinó la seva història essencial; és a dir, quin és el sentit de la fenomenologia en cada fase de la seva evolució. Dit d'una altra manera: ens proposem aplicar el mètode genètic al mateix concepte de fenomenologia, i que ella mateixa es mostri en acció mentre s'autoexplicita. I és que la qüestió que ens proposem no és tan evident com sembla. Com passa amb tot, el sentit de les coses es va modificant al llarg del temps, sovint s'encobreix i és necessari que sigui reactivat.

D'entrada, m'agradaria ressaltar que els primers deixebles de Husserl entenien la fenomenologia com una filosofia. En paraules de Heidegger al §7 d'*Êsser i temps*: «Ontologia i fenomenologia no són dues disciplines distintes que pertanyen juntament amb altres a la filosofia. Aquests dos noms caracteritzen la filosofia mateixa pel seu objecte i pel seu mètode» (2000, p. 49). Així, l'objecte de la filosofia és la investigació sobre l'èsser de les coses, sobre la seva essència o les seves condicions de possibilitat. “Discurs” és *logos*, “les coses” són *onta*; per això la filosofia és *ontologia*. La fenomenologia, doncs, seria una forma de fer filosofia (de fer ontologia) que es diferenciaria de les altres per partir dels fenòmens mateixos i no dels conceptes que ens han arribat de la tradició filosòfica, els quals sovint contenen confusions i obscuritats. D'aquesta manera, autors originals i creatius com Heidegger, Merleau-Ponty, Sartre, Lévinas, etc., van assumir a la seva manera alguns elements de la proposta husserliana, i

paral·lelament a les seves pròpies anàlisis, desenvoluparen una crítica a la concepció husserliana de la fenomenologia. Per altra part, també els detractors de Husserl realitzaren la seva crítica particular en contrast amb la seva pròpia filosofia creativa (Adorno, Marcuse, Habermas, etc). El que uns i altres tenen en comú és una concepció basada en les primeres obres publicades en vida de Husserl, que són “introduccions a la fenomenologia” i no tant “fenomenologia” en sentit estricte. I malgrat que aquestes obres contenen indicis importants per fer-se una idea global del seu mètode, no el desenvolupen en tota la seva riquesa i complexitat. Per això la idea que de la fenomenologia husserliana ha quallat en molts manuals i treballs actuals és, en primer lloc, la d’una filosofia; i en segon lloc, la d’una filosofia moderna de la subjectivitat i de la consciència, al costat de Descartes i de Kant, amb tots els problemes que la contemporaneïtat filosòfica associa a ells (Welton 2000, “Appendix: The Standard Interpretation”).

Un altre estadi en l’evolució del concepte de fenomenologia comença amb la publicació del seu llegat a Husserliana. Això va possibilitar que en els àmbits especialitzats s’anés forjant una altra imatge que qüestionava l’anterior. Algunes fites importants dins d’aquest procés de redescobrim i reinterpretació del llegat husserlià són les obres dels autors que apareixen a *The New Husserl* (Welton [ed.] 2003), també l’obra del mateix Welton: *The Other Husserl* (2000), o la de Steinbock: *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl* (1995). A nivell català, se situa en aquesta línia el projecte del Grup d’Estudis Fenomenològics *Conceptes fonamentals de la fenomenologia* (2012 i següents). En tots aquests treballs se’ns mostra la fenomenologia de Husserl com una filosofia molt més sofisticada, plenament vigent i al nivell de les més actuals. Però una cosa seria la fenomenologia de Husserl, que seria una “filosofia” creativa com la de Heidegger, Merleau-Ponty i altres; i una altra cosa diferent seria el treball que fan els husserlians, que ja no consisteix en anàlisis originals sinó que es redueix a comentaris interpretatius dels seus textos. Així, en paraules de Lester Embree: «la majoria de la investigació anomenada “fenomenològica” és merament exegesi històrica en un corrent de pensament d’inicis del segle XX, és a dir, només una especialitat erudita [...]. Avui en dia, la “fenomenologia” és, per repetir-ho una altra vegada, erudició o filologia més que no pas fenomenologia *stricto sensu* [en sentit estricte]» (Embree 2011, p. 55).

Malgrat tot, aquest treball escoliasta té un valor innegable: conservar i transmetre un llegat, mantenint oberta la possibilitat de reactivar-lo i utilitzar-lo com

una eina viva. Aleshores apareix un altre estadi en l'evolució de la fenomenologia, on els autors compaginen la interpretació erudita amb les anàlisis originals. En definitiva, la fenomenologia torna a ser una filosofia en sentit ple. Però de nou es produeix una paradoxa. La gènesi per la qual s'ha arribat a aquest punt ha hagut de passar per la fase escoliasta, i n'ha heretat els hàbits exegetics. Allò característic d'aquests hàbits és partir de textos de referència, buscant i trobant el que a un li serveix per construir un discurs propi sobre el tema que investiga. Aquesta forma de fer dóna per suposat el llenguatge de l'autor comentat, l'interpreta tenint com a rerefons tota una tradició exegetica que el dispensa de començar de zero, i per tant, exigeix al lector conèixer aquesta tradició. A més, cal tenir en compte que en l'àmbit humanístic estem més habituats a l'anàlisi de textos, degut a una llarga tradició erudita i exegetica; però en altres àmbits es cultiven altres competències, i al problema del llenguatge hi hem d'afegir el problema de la forma del text i de les competències necessàries per seguir-lo. Així doncs, la vocació oberta i interdisciplinària d'aquest tipus de fenomenologia no és bidireccional; és a dir: no es donen les condicions per a que hi hagi un intercanvi mutu entre fenomenologia i altres disciplines. La fenomenologia les inclou en el seu discurs, però ella no es deixa incloure en el discurs de les altres; amb la qual cosa, segueix sent una filosofia exclusiva per a especialistes. En aquest sentit, la pregunta que ens fem nosaltres és si d'aquesta manera s'està fent justícia al concepte de filosofia de Husserl i a la seva concepció de la fenomenologia, i si les dues coses són el mateix o no. I per aconseguir aquest propòsit, què millor que anar a la font originària del projecte fenomenològic: el projecte *Idees*.

§8. L'ideal filosòfic originari uneix rigor teòric, visió de conjunt i compromís cívic

Husserl planteja l'epíleg d'*Idees* com una reivindicació de la seva trajectòria filosòfica. Comença el paràgraf preliminar defensant «la meua manera de concebre la meua filosofia» de les crítiques que li arriben del que anomena «filosofia de la vida», «nova antropologia» i «filosofia de l'existència» (Hua V, p. 138; 1993, p. 372; 2013, p. 465). De moment, res més natural que un filòsof defensi la seva filosofia. Així i tot, en el §7 d'aquest epíleg, ens sorprèn dient que des del principi ha renunciat «a l'ideal del filòsof de compondre d'una vegada per totes una lògica, una ètica i una metafísica sistemàticament tancades» (Hua V, p. 159-160; 1993, p. 393; 2013, p. 487). ¿És que aquí es dóna per suposat que el que fa un filòsof és teoritzar sobre ètica, lògica i metafísica, les quals, des dels grecs, són les principals branques del venerable arbre del coneixement? Però si Husserl diu que no ha fet això, aleshores no hauria elaborat cap

filosofia; i llavors ens assalten dues preguntes: a què es refereix amb l'expressió «la meua manera de concebre la meua filosofia»? I si amb aquesta expressió no es refereix a la fenomenologia, aleshores què és la fenomenologia?

Respecte de la primera qüestió, el nostre autor immediatament esclareix que ell no ha creat res de nou sinó que ha recuperat de l'oblit una cosa molt antiga. Es tracta d'allò que, en el paràgraf preliminar de l'epíleg d'*Idees*, anomena «la idea originària de la filosofia, que, des de la seva primera gran formulació en Plató, és la base de la nostra filosofia i ciència europea» (Hua V, p. 139; 2013, p. 466). En aquesta frase no s'estan subscriuint les tesis de cap personatge de Plató, ni es defensa cap hipotètica relació entre aquestes i les de Descartes, Galileu o Kant. Més aviat s'està reconeixent un parentiu entre tots aquestes autors; un "ideal" que es manté ferm al llarg dels segles, més enllà de les tesis i sistemes concrets de cadascú. En el mateix lloc del text, Husserl ens descriu aquest ideal amb dues característiques que contenen certa tensió interna: per una part, la filosofia és l'aspiració a un coneixement absolut on tots els seus pressupostos estiguin explicitats, a la base del qual no hi hagi «res considerat comprensible de per si, ja sigui predicativament o pre-predicativament»; i per altra part, la filosofia és la convicció que aquesta idea «només és realitzable en l'estil de vigències relatives, temporals, i al llarg d'un procés històric infinit» (Hua V, p. 139; 2013, p. 466). L'ideal filosòfic, doncs, és la pretensió d'arribar a coneixements segurs, malgrat que aquests no puguin ser definitius ni eterns.

Però si no són definitius no seran tan segurs, podem objectar. Bé, seran prou segurs per a nosaltres en aquest moment, donades les nostres circumstàncies, vivències i interessos. Sempre vivim en un context concret; no ens és donada la perspectiva simultània i definitiva de totes les coses. Això implica que nous contextos històrics i pragmàtics poden aportar noves vivències que permetin revisar, matisar i ampliar velles conviccions. I no obstant, aquesta possibilitat futura no impedeix que ara mateix confiïem en la seguretat i evidència dels nostres coneixements. Més aviat introdueix un punt d'humilitat i obertura de mires, cosa molt sana i necessària per tal que aquesta seguretat i confiança no es converteixin en estupidesa. Les dues actituds, confiança i obertura, es necessiten mútuament si volem ser filòsofs. I com diu Husserl al tercer article de *Renovació*, ser filòsof (aspirar a pensar i actuar de forma racional en tot moment de la vida) no és en essència una professió ni una vocació: és l'ideal de vida ètica, autènticament humana (Hua XXVII p. 33; 2002, p. 34). I és que «cada filosofia dibuixa la imatge de l'ésser humà autèntic com a imatge del filòsof; com a ésser humà

que prescriu la norma justa al conjunt de la seva vida, de forma autònoma, per la mera raó. I tot ésser humà aspira a ser vertader filòsof, reconeix aquest ideal d'humanitat, almenys pel que fa a la forma, i aspira a realitzar-ho en la seva persona» (Hua XXVII, p 89; 2002, p. 97). Al capdavall, la filosofia és una forma de vida i d'interrelacionar-se basada en «l'esperit d'autonomia» (Hua XXVII, p. 240). És a dir: una vida basada en la decisió de rebutjar qualsevol norma externa (heteronomia) i de regir-se per les normes que un mateix es dóna (autonomia) dialogant lliurement amb si mateix i amb els altres, a partir d'evidències compartides. Aquesta unió innegociable entre responsabilitat teòrica i compromís cívic és la idea de filosofia que Husserl reconeix en Plató, Aristòtil, Descartes, Kant, i en els inicis de la ciència moderna.

Amb tot, aquest compromís i aquesta responsabilitat no poden quedar-se flotant en un núvol de bones intencions buides de contingut. S'han d'encarnar en un cos de coneixements sobre el món i en una actitud coherent amb ells. El filòsof (l'ésser humà autèntic) s'ha d'arriscar, entrar a la brega, reflexionar críticament sobre les teories i creences que troba. I si detecta confusions i pressupostos sense esclarir, ha de proposar nous fonaments que acompleixin l'ideal de rigor al qual s'ha consagrat. La recerca de coneixement, doncs, porta a la construcció d'un sistema de proposicions, i llavors comencen els problemes. El que Husserl admira de la tradició antiga i moderna és l'ideal al qual aspiren. El que no accepta són els sistemes de proposicions que ens han llegat, i aquest espectacle aclaparador de crítiques, contracrítiques, superacions i retorns.

Així, en aquell particular nou principi que fou la modernitat, Husserl troba tant el perill com la salvació de l'ideal filosòfic. Al llarg del segle XVI va aparèixer una noció del rigor científic basat en l'evidència matemàtica. Aquest paradigma es va desenvolupar tant que va anar deixant enrere aquelles altres qüestions, també filosòfiques, dels fonaments del coneixement. El motiu és que no es tractaven de fets comprovables empíricament i reductibles a evidència matemàtica. Però amb aquest criteri, també les qüestions ètiques i socials se li van tornar estranyes, ja que versen sobre realitats que no són estrictament materials, i que, per tant, tampoc són matematitzables. Així, la ideologia positivista i científicista del segle XIX va degenerar en una mena de càlcul merament instrumental, sense responsabilitat teòrica ni compromís cívic. Com que aquest científicisme es va arrogar tots els drets sobre l'ideal de rigor teòric, i com que allí no cabien preguntes sobre els problemes vitals de l'ésser humà, va aparèixer com a reacció un moviment anticientíficista. Es tracta de les mencionades filosofies de la vida i de l'existència de principis del segle XX. Aquestes,

segons la part preliminar de l'epíleg d'*Idees*, «volen distingir entre ciència rigorosa i filosofia» (Hua V, p. 140; 2013, p. 467). Husserl no esmenta a qui es refereix exactament, però ho podem saber si anem al primer paràgraf d'una conferència del mateix any (1931) titulada *Fenomenologia i antropologia*. Allà ens diu que «durant la darrera dècada, en la jove generació de filòsofs alemanys hi ha hagut una creixent i ràpida orientació cap a una antropologia filosòfica. [...] L'anomenat “moviment fenomenològic” ha caigut presa de la nova tendència, que al·lega que la vertadera fundació de la filosofia rau en l'ésser humà sol, i més específicament, en la doctrina de l'essència del seu existir [*Dasein*] concret mundà» (Hua XXVII, p. 165). Per tant, les crítiques de la “nova antropologia” i la “filosofia de l'existència”, de les quals Husserl es defensa, són les de Heidegger i Scheler. Ells van recuperar el compromís cívic, la preocupació pel sentit de la vida humana; però rebutjaren la idea d'un coneixement basat en el rigor científic, tal com Husserl propugnava. Així, la fenomenologia husserliana era etiquetada com a «intel·lectualisme o racionalisme», en sentit despectiu (Hua V, p. 138; 2013, p. 466). Deixem de banda la qüestió de si aquests altres plantejaments tenen la seva legitimitat filosòfica intrínseca, independentment del que pensin sobre Husserl, o del que aquest pensí sobre ells. La qüestió és que, des de la perspectiva del projecte husserlià, l'ideal filosòfic originari es va perdre, ja que els seus dos pilars (rigor teòric i compromís cívic) es van separar i van donar lloc a disciplines diferents. I el problema és que si es perd aquest ideal també es perd l'ideal ètic i polític que se sustentava en ell: «l'esperit d'autonomia», la possibilitat d'una vida en comú basada en el diàleg a partir de raons.

No obstant, en aquells inicis de la modernitat que van entronitzar l'evidència matemàtica com a criteri de veritat, Husserl també percep una possibilitat de rehabilitar el vell ideal filosòfic. A grans trets, el moll de la qüestió vindria a ser el següent: les matemàtiques no es van convertir en el model de les ciències per ser exactes, o no només per això, sinó perquè cadascú les podia intuir i entendre per si mateix. Les matemàtiques són evidents perquè cadascú pot veure per si mateix la seva veritat, a diferència dels vells conceptes escolàstics i dels dogmes de la tradició. Així doncs, aquest intuir i comprendre per si mateix és el sentit autèntic i originari de la modernitat: el deixar enrere les abstraccions, les ideologies i els tecnicismes que enfosqueixen la nostra percepció del món, i tornar la mirada a l'experiència en primera persona. Aquesta és la clau del mètode cartesià, del seu dubte metòdic i de la seva reducció de tot el que hi ha a la pròpia consciència. Aleshores ens adonem que l'evidència no es redueix a les

matemàtiques, que també les qüestions ontològiques tenen la seva evidència, com les qüestions ètiques i polítiques. Resumint: dels grecs, Husserl va recuperar la concepció holística de la filosofia com un ideal de vida que combina rigor teòric amb una praxis dialògica i emancipadora. I dels moderns va assumir la necessitat de fonamentar aquest ideal partint de zero, des de la consciència de la pròpia experiència. Per això va concebre el que va anomenar *fenomenologia*.

§9. La fenomenologia possibilita el diàleg entre cosmovisions, paradigmes i disciplines diferents

Per comprendre el sentit originari de la fenomenologia, haurem de canviar de tema i passar de l'epíleg a la introducció d'*Idees I*. Allà ens la defineix com «la ciència fonamental de la filosofia» (Hua III/1, p. 3; 2013, p. 77). Això ens suggereix que no es tracta d'un nou corrent filosòfic que competeixi amb altres tendències de moda. El fet que en l'actualitat sí que s'hagi convertit en això ens indica fins a quin punt el seu sentit originari s'ha desviat per a nosaltres. En efecte, la fenomenologia no és una nova tendència sinó una part de la filosofia, que se suma a les tradicionals lògica, ètica, estètica i ontologia (entenen l'ontologia com a reactivació i transformació de l'antiga metafísica). Així i tot, no es tracta simplement d'una part més, sinó de la «fonamental». Com a tal, no està al costat de les altres sinó sota de totes elles, en tant que el seu fonament. Husserl, doncs, no pretenia que els filòsofs s'especialitzessin en fenomenologia, com avui en dia s'especialitzen en ètica o lògica. Més aviat pretenia que, independentment del camp que un estudiés i del paradigma filosòfic al qual s'adcrivís, sempre que treballés temes de lògica, ètica, estètica o ontologia ho fes de forma fenomenològica: mostrant que els seus conceptes no responen a idiosincràsies particulars sinó a vivències a l'abast de tothom. Així, si entenem la filosofia com un saber ontològic (com feia Heidegger), conclourem que la fenomenologia husserliana és una cosa diferent: «Aquí serà bo tornar a afirmar expressament que en les nostres consideracions es manté l'absoluta independència de la fenomenologia respecte de les ciències eidèticomaterials, així com respecte de totes les altres ciències» (Hua III/1, §60, p. 129; 1993, p. 139; 2013, p. 215). És a dir, que la fenomenologia és independent de totes les ciències empíriques (que Husserl anomena "eideticomaterials"), i també de totes les altres disciplines filosòfiques (entre les quals hi hauria la lògica, l'ontologia, l'ètica, etc).

I malgrat ser diferent de totes les ciències, està a la base de totes. Quin nom

donarem a aquesta pretensió de mostrar allò comú que hi ha en tot? La paraula “interdisciplinar” designa els discursos que integren conceptes i perspectives de disciplines diferents, per exemple: història i antropologia, sociologia i economia, matemàtiques i física, psicologia i pedagogia, etc. La característica d’allò interdisciplinar és que cada disciplina roman diferenciada de l’altra, i en un moment puntual s’estableix un diàleg, un intercanvi, cadascuna mantenint els límits de la seva especialitat. Però no podem utilitzar aquesta paraula per allò que sobrepassa els límits de qualsevol especialitat, per allò que ja de per si està present en tot discurs (Casanueva i Méndez 2010, p. 48-49). La filosofia, per exemple, no té gaire sentit com a *disciplina* especialitzada que pugui entrar o no en un diàleg *interdisciplinar* amb altres, com a vegades es pretén. Les seves parts (l’ètica, l’ontologia, la lògica) ho travessen tot, són els fonaments de tot discurs i de tota praxis. Per tant, no constitueixen un coneixement *disciplinar* sinó *transdisciplinar*. Anàlogament, una filosofia pot dialogar amb qualsevol altra filosofia: la teoria crítica, l’existencialisme, l’estructuralisme, etc., i enriquir-se mútuament intercanviant experiències, conceptes i plantejaments. Però això no ho pot fer amb la *fenomenologia*, perquè la fenomenologia husserliana no està al mateix nivell que elles, no pertany a la categoria *filosofia*. Dir que una filosofia dialoga amb la fenomenologia és tan absurd com dir que dialoga amb l’ètica, l’ontologia o la lògica. Tota filosofia és un conjunt de judicis sobre ètica, ontologia, lògica, els quals ja sempre es basen en pressupostos fenomenològics, en vivències evidents per a la persona que els pensa i els diu. Els coneixements fenomenològics, doncs, són els més *transdisciplinars* i *transculturals*. Estan a l’abast de tot el món i són la base de tot diàleg i de tot treball col·lectiu.

La noció d’un treball transdisciplinar és en part vella i en part moderna. És antiga perquè la filosofia grega fins a l’època hel·lenística involucrava estudis sobre lògica, sobre la natura, sobre el llenguatge, i implicava també una actitud davant la vida, una posta en escena, un sentit ètic i polític. Però la noció de transdisciplinarietat també és moderna, perquè allò modern és la divisió en disciplines especialitzades de tot allò que pels grecs eren aspectes de la mateixa cosa. Davant d’aquesta divisió, han aparegut diverses formes de restablir la unitat original. Descartes i els seus successors pretenien unificar totes les disciplines en un sistema, a la base del qual estaria la filosofia. Però, com hem vist, les ciències corren més que la filosofia, i a principis del segle XX, els positivistes lògics van abandonar la idea de sistema i van concebre la idea contrària: la reducció d’unes disciplines a altres (Peláez 2012, p. 74). Per exemple, explicant els

fenòmens històrics i culturals en termes de psicologia, aquests en termes de biologia, aquests en termes de química, i finalment aquests en termes de física. Com a reacció, des de les disciplines humanístiques, sovint es tracta de reduir l'objectivitat científica a criteris culturals i antropològics. És un tipus de reduccionisme de signe oposat al fisicalista, però idèntic en essència. En canvi, el model fenomenològic és diferent del model reduccionista. Parteix del fet que la diversitat de vivències respon a una diversitat d'actituds davant del món, de formes de dirigir-nos a les coses. I de la mateixa manera que l'experiència humana és essencialment diversa i no es pot reduir a una sola actitud, tampoc les diverses disciplines són reductibles unes a altres. En aquest sentit, la fenomenologia vindria a ser una teoria i una praxis, una ciència i un art: la ciència de les diverses actituds possibles i de com es mostra el món en cadascuna d'elles; i l'art de transitar d'una actitud a l'altra i d'ensenyar a l'interlocutor aquest trànsit.

Tornant al §7 de l'epíleg d'*Idees*, Husserl diu que la fenomenologia no és una nova filosofia: el seu sentit és permetre'ns elaborar noves teories, però també discernir què hi ha de valuós entre tot «l'embolic de filosofies ja existents» (Hua V, p. 162; 1993, p. 395; 2013, p. 489). Per tant, no té sentit ni equiparar-la ni contraposar-la a les filosofies subjectivistes de la modernitat, a la teoria crítica, a l'hermenèutica, a l'existencialisme, a la psicoanàlisi o a la neurociència. Al contrari, totes aquestes teories parlen de realitats (ment, societat, text, món, inconscient, cervell). En canvi, l'anàlisi fenomenològica se situa en un nivell més fonamental: parla de les vivències en què es dóna qualsevol realitat possible, sense prejutjar res sobre elles. Això significa que totes les disciplines filosòfiques i científiques, teòriques i pràctiques, la poden usar com a frontissa, com a eina de reflexió i crítica dels seus pressupòsits i com a marc de diàleg entre elles. De fet, al llarg dels tres volums d'*Idees*, el curs de les descripcions de vivències porta Husserl a establir contínues connexions i associacions amb conceptes filosòfics i científics de tota la tradició europea. Són mencions ràpides, sense desenvolupar, però si les pot fer és perquè ha guanyat un camp comú entre tots ells des d'on ressalten les similituds i els contrastos. D'aquesta forma, la fenomenologia possibilita l'ideal filosòfic originari, entès com un diàleg lliure a partir d'evidències a l'abast de tots.

§10. Presentació del mètode fenomenològic a partir de la descripció dels diversos actes de consciència: valorar, fer, teoritzar, reflexionar i imaginar

Fins ara hem explicat el sentit de la fenomenologia dins del projecte filosòfic originari. Però encara no hem dit res sobre el seu mètode, sobre com podem accedir als fenòmens mateixos. En primer lloc, tots els fenòmens tenen una cosa en comú, i és que els vivim d'alguna manera, es presenten en nosaltres per mitjà de vivències. Per tant, una primera forma d'accedir-hi serà donant compte dels diversos tipus d'actes i vivències que tenim.

Per exemple, entro a les fosques al garatge de casa, percebo un objecte indefinit que sobresurt de la paret, i constato que és una bicicleta: això és un acte teòric. L'hàbit de mirar el món amb una actitud teòrica i de realitzar judicis sobre ell és el que anomenem ciències. És una bici pesant a causa dels materials de què està feta, rovellada a causa de la humitat, amb les rodes gastades pel fregament continuat en camins i carreteres... si emeto judicis d'aquest tipus sobre l'aspecte material de la bici, faig *ciències naturals*. Aquesta bici, però, m'ha permès desplaçar-me per aquestes contrades sense necessitat de cotxe, quedar amb els amics quan era més petit, viure les meves petites aventures, fer els meus primers viatges més o menys arriscats... si emeto judicis sobre el paper social i cultural de la bici, faig *ciències socials*. Ara pujo a la bicicleta i arrenco, això és un acte pràctic. Sento desplaer per les sensacions en pedalejar, és un acte valoratiu i estètic. Constato que la bicicleta no va bé, un altre acte teòric. Això em causa perplexitat perquè ahir funcionava sense cap problema, i examino la bicicleta a veure com es mostra; quan converteixo la perplexitat en hàbit abandono l'actitud natural i m'endinso en l'actitud transcendental. Però normalment, la perplexitat dura poc, torno a l'actitud natural, i m'adono que no he gaudit del passeig i que tinc una bici espatllada: un acte reflexiu. Llavors m'enfado amb la situació, que és un acte emotiu. Sobre aquest mal humor, jutjo que avui és un mal dia, que és una acte teòric. I a partir d'aquest judici, decideixo deixar la bici a un costat del camí i passejar una estona, que és una acte pràctic. El passeig em causa plaer, que és un acte estètic i emotiu. El plaer em canvia l'ànim i jutjo que no n'hi ha per tant, que és un acte teòric. Llavors m'adono que a vegades tinc daltabaixos, i que passejar m'ajuda a equilibrar-me emocionalment; això és un acte reflexiu. En constatar aquests daltabaixos i l'efecte terapèutic del passeig, em sorrenc de la meua manera de ser i m'examino amb més deteniment: un acte de perplexitat. Torno al camí, i en veure la bici, recordo quan hi he pujat al principi de tot, que és un acte reflexiu. L'objecte de la reflexió és una representació, en aquest cas, un

record; ara modifico aquesta representació i m'imagino revisant la bici abans de pujar, això és un acte de fantasia. M'adono que aquesta revisió hauria pogut evitar la meua decepció, cosa que és un acte teòric. Decideixo que el pròxim dia així ho faré, això és un acte de voluntat. Però de moment torno a peu a casa, que és un acte pràctic.

Com veiem, quan Husserl descriu l'actitud natural no ens descriu només una actitud, sinó una xarxa de diverses actituds diferents: la teòrica, la valorativa, la pràctica i la reflexiva. Sobre les tres primeres, ens diu que «l'actitud temàtica de l'experiència i la investigació experimental del científic de la natura és l'actitud dòxico-teòrica. Enfront d'ella hi ha altres actituds: l'actitud valorativa (que valora allò bell i allò bo) i l'actitud pràctica» (Hua IV, §2, p. 2; 2005, p. 32). Aquest text és interessant per debatre una coneguda crítica heideggeriana. Segons ella, l'actitud natural de Husserl es redueix a l'actitud teòrica, a la percepció de les coses, i passaria per alt formes d'estar en el món més originàries: «a la forma de ser de l'útil, en la qual aquest es fa patent des de si mateix, l'anomenem “ser a la mà” [...]. El simple “dirigir la vista teorèticament” a les coses no té la comprensió del “ser a la mà”» (Heidegger 2000, §15, p. 82). Però com hem vist, Husserl és plenament conscient que en el nostre dia a dia no només mirem com són les coses, sinó que també hi interactuem, i que la nostra relació amb elles no és la mateixa. Així, la distinció de Heidegger en el §15 de *L'èsser i el temps* entre “ser a la mà” i “ser a la vista”, la podem reconèixer en la distinció husserliana entre actitud pràctica i actitud teòrica respectivament: «en la consciència de l'objecte [actitud teòrica], l'objecte està allí, és objecte en l'atendre. En la presa de posició [actitud pràctica], l'objecte també està allí, és “per si” conscient, destacat, delimitat, apercebut, però inadvertit» (Hua IV, §61, p. 278; 2005, p. 326).

El peculiar dels actes teòrics, que són els perceptius i els intuïtius, és que observem les coses i constatem com són; i això fa que siguin actes creatius. Entenguem-nos, no fan res ni modifiquen les coses del món, com els actes pràctics, però creen un tipus d'objectes que no estan en el món: les idees. En efecte, en els actes teòrics «l'objecte no està merament allà davant per al jo, sinó que el jo està dirigit a l'objecte adonant-se, pensant, posant activament, i al mateix temps, captant. En tant que jo teòric, és objectivant en el sentit actual» (Hua IV, §3, p. 4; 2005, p. 34). Els actes teòrics, doncs, consisteixen en esdevenir conscients d'allò fet, valorat o percebut; per tant, pressuposen que les coses ja són de determinada manera per a nosaltres, i que ens limitem a constatar-ho: «L'objectivitat de què es tracta ja està, abans d'aquests actes teòrics, constituïda conscientment mitjançant certes vivències intencionals [...], i això no

vol dir que la mirada de l'esmentar específic pròpia dels actes teòrics passi a través d'elles» (Hua IV, §4, p. 4; 2005, p. 34). És a dir, que en l'actitud natural hi ha un moment preteòric en què ens relacionem amb les coses valorant-les, volent-les i interactuant-hi, i és allà on elles adquireixen el seu sentit per a nosaltres. I quan adoptem l'actitud teòrica, ens adonem d'aquest sentit que ja estava constituït. En constatar-lo, però, el que fem és crear un concepte d'aquella cosa (l'objectivem, creem una "objectivitat categorial"), i això sí que és nou. La novetat que proporciona l'acte teòric no és el sentit sinó la consciència del sentit, el concepte en què aquest sentit s'objectiva. Així doncs, en l'acte de teoritzar «es constitueixen objectivitats categorials, les quals, per la seva banda, només es constitueixen en objectes teòrics quan el subjecte teòric s'orienta a elles [...]. Preteòricament ja hi ha objectes constituïts, és només que no són assenyalats en el sentit teòric esmentat» (Hua IV, §4, p. 5 i 6; 2005, p. 35 i 36).

Resumint, l'actitud natural no és només teoritzar; també hi ha una actitud natural preteòrica, en la qual interactuo amb les coses, i en la qual em relaciono amb elles segons els meus interessos i valoracions. Per exemple, quan escolto una música que m'agrada no estic merament percebent sons, sinó que els percebo en actitud de gaudi. Són dos actes units però diferents: la mera percepció d'una obra d'art com a cosa, i la percepció estètica de l'obra. Un acte és la percepció de l'obra, un altre acte és l'actitud de gaudi que adopto sobre aquesta percepció, i un tercer és la consciència teòrica d'aquesta obra per una banda i del meu gaudi per l'altra (Hua IV, §4, p. 8; 2005, p. 38). I si valoro d'alguna manera aquesta obra és perquè en la mera percepció hi ha un «component que pertany a l'esfera emotiva. La més primigènia constitució de valor s'executa en l'emoció, en tant que abandonament en el gaudi preteòric del subjecte-jo sensible» (Hua IV, §4, p. 9; 2005, p. 39). Per tant, captar el valor d'una cosa és sentir que val, sentir una emoció de gaudi mentre la percebem. Per altra part, l'altre tipus d'actes que hi ha en l'actitud preteòrica són els actes de voluntat i les accions. Aquestes pressuposen les nostres valoracions i les nostres consideracions sobre com són les coses, i a partir d'aquí és quan prenem decisions i actuem. Per exemple, si la percepció de l'obra d'art m'aporta gaudi, puc voler tornar a contemplar-la, adquirir-la o interessar-me per altres obres del mateix autor: «podem viure en la resolució volitiva o en el fer que la duu a terme: llavors estan pressuposats certs actes representatius, eventualment actes de pensament de diferent nivell, i actes valoratius. Però en conjunt són actes que no estan executats en el sentit assenyalat. L'execució pròpiament dita radica en el voler i en el

fer. L'actitud canvia i es torna teòrica quan llencem una mirada teòricament captant a la resolució i a l'acció similars» (Hua IV, §4, p. 10; 2005, p. 40).

Dintre de l'actitud natural hi ha una altra actitud: podem sentir els objectes, interactuar amb ells i jutjar sobre ells. Però també puc reflexionar sobre aquests actes i ser conscient que sóc jo qui els fa. Així, l'actitud reflexiva és «una altra actitud teòrica molt més notable i pertanyent per principi a tots els actes [...]. En l'actitud teòrica de la reflexió no puc trobar predicats objectius sinó només predicats relatius a la consciència» (Hua IV, §6, p. 15; 2005, p. 44). És l'actitud amb la qual fem psicologia, i és també la del “jo penso” cartesiana. En la nostra actitud adulta i racional, tendim a creure que el jo reflexiu és el jo en l'actitud originària i fonamental. Però, com hem vist, és més aviat al contrari. Aquí és interessant la contraposició entre viure (actes prereflexius) i reflexionar (actes reflexius). Estan contraposats en la mesura que són actituds diferents, i que reflexionar implica una ruptura amb l'actitud teòrica i preteòrica; però «el jo que es constitueix en la reflexió remet a un altre [...] al subjecte que es desenvolupa vivint; que no s'experimenta primàriament a si, sinó que constitueix objectes de la natura, coses de valor, eines, etc». El jo reflexiu, doncs, es constitueix sobre les altres actituds teòriques i preteòriques, el que Husserl anomena «l'esfera prereflexiva». En primer lloc hi ha el jo que viu, i que no és conscient de si, que senzillament interactua amb el món. Aquesta interacció produeix «associacions» i sentits «prefigurats», que són les que en l'actitud teòrica reconeixem com l'ésser de les coses, i que en l'actitud reflexiva reconeixem com el nostre caràcter i idiosincràsia. Per tant, la forma de vida, l'estructura social, conforma la percepció de si i la percepció del món:

«Què s'organitza en l'esfera prereflexiva? Segurament es formen “associacions”, es desenvolupen indicacions prospectives i retrospectives com en el cas dels “rerafons” sensibles i còsics desatesos. Així doncs, allí ja hi ha una composició, i en la reflexió posterior, en el record, puc i he de trobar quelcom prefigurat. Aquesta és la pressuposició per a [...] aquella identificació del jo en referència a les seves circumstàncies en la qual el jo es constitueix “pròpiament” com a unitat personal-real. [...] Però fins i tot prescindint dels nexes associatius, el jo que es constitueix en la reflexió remet a un altre: primigèniament [...] sóc el subjecte de la meua vida, i el subjecte es desenvolupa vivint; no s'experimenta primàriament a si, sinó que constitueix objectes de la natura, coses de valor, eines, etc.» (Hua IV, §58, p. 252; 2005, p. 299-300).

Ara bé, per què Husserl posa tots aquests actes teòrics i preteòrics, reflexius i prereflexius, sota el mateix rètol “actitud natural”? Què tenen en comú? En el §3

d'*Idees II* diu que l'actitud natural es caracteritza pel fet que els seus actes són "dòxics", això vol dir que el subjecte creu en la seva realitat (*doxa* vol dir opinió, creença, en grec). Si faig una acció, una valoració, un acte teòric o una reflexió, crec que el meu acte constitueix una relació real amb el món. En canvi, encara hi hauria un altre tipus d'actes que no contenen aquest pressupòsit. Per descriure'ls, podem partir de la representació. La representació de la bici, com a forma de reflexió, pretén presentar una realitat en forma de record al jo. Però si variem els continguts d'aquest record, per exemple, canviant-li el color i la forma, el nostre acte ja no pretén presentar aquests continguts nous com una realitat viscuda, i llavors estem fent una fantasia. Hem dit que l'actitud natural pressuposa la creença en la realitat, posa un món real, i el subjecte es posa a si mateix com a realitat en el món. Però la fantasia no implica aquesta creença, i per això Husserl anomena aquests actes "no dòxics". Llavors la pretensió de realitat de l'objecte de l'acte es neutralitza, i Husserl diu que es produeix una "modificació de neutralitat". No obstant, la fantasia aconsegueix un paper crucial en la vida de la consciència: ens indica possibilitats, variacions a partir de les representacions que tenim en la reflexió, i això ens permet crear solucions a problemes nous. Del fet que jo faig, se'n desprèn que jo puc fer el que faig; i viceversa, del fet que jo puc fer, se'n pot desprendre una acció. Per tant, constantment utilitzem la fantasia, no només per evadir-nos del món, com quan ens avorrim a classe; sinó també per buscar possibilitats teòriques, valoratives i pràctiques dintre del món, com quan imagino com puc canviar la roda de la bici que s'ha punxat. Allò que és representable en sentit ampli, que és imaginable, és possible. Pot ser que existeixi o no, però almenys idealment pot existir i pot ser vertader. En canvi allò imaginable, com un cercle quadrat, és impossible que existeixi i ni tan sols té sentit. Allò que la nostra capacitat imaginativa considera possible, pot esdevenir fi de la nostra acció, i el que és impossible no. I allò que pot esdevenir fi de la meua acció, ho puc voler o no, i en cas de voler-ho, ho puc realitzar o no. En paraules de Husserl:

«Tota modificació de neutralitat de l'esfera dòxica admet un gir a una consciència dòxica de possibilitat [...]. Igualment, de tota modificació de neutralitat "pràctica" se'n pot desprendre una possibilitat pràctica. Així doncs, hi ha una correlació intuïtiva entre representar (intuir-intuir neutralitzat) i ser (o ser representable, ser possible). Igualment, entre fer i quasi fer; acció i acció possible; fet i fet possible; meta de l'acció (com el seu resultat) i resultat pràctic possible. De la part del subjecte, jo faig i jo puc fer; jo crec, jo tinc per possible» (Hua IV, §60a, p. 263; 2005, p. 310).

Com veiem, hi ha una concordança entre l'ésser, la nostra capacitat de representació i la nostra capacitat d'acció. El que hi ha fàcticament és només una de les possibilitats de l'ésser possible, tot ésser possible està a l'abast de la nostra capacitat representadora, i per això el pensament és capaç d'entrellucar novetats que l'acció pot implantar en el món. Així, abans hem dit que viure es contraposava a reflexionar, en el sentit que, quan estem en les coses, no som conscients del jo, i viceversa. Doncs ara veiem que a vegades val la pena deixar de viure, estar en la reflexió i variar les nostres representacions imaginativament, per després poder tornar a les coses amb més criteri, i realitzar actes teòrics, valoratius i pràctics més vertaders i justos. La fantasia, doncs, és qui respon la qüestió de què és possible i què no. No atrofiem la fantasia, cultivem-la, i les possibilitats del nostre món es multiplicaran!

§11. Per comprovar la correcció dels actes valoratius, teòrics i pràctics necessitem nous tipus d'actes: la reducció transcendental i la intuïció eidètica

Hem discriminat el que és possible del que és impossible. Doncs bé, ara falta distingir, dintre del possible, què és vertader i què no; falta saber quina és la possibilitat que es correspon amb el fet que tenim davant. En aquest exemple de Husserl hi ha la regla que ens ho diu: «jo no puc representar-me intuïtivament que jutjo amb evidència que $2 \cdot 2 = 5$. Així i tot, em puc representar que jutjo que $2 \cdot 2 = 5$ sense claredat, confusament» (Hua IV, §60a, p. 264; 2005, p. 311). Vertader és allò evident, allò que manté la coherència d'un instant a l'altre sota la nostra atenta mirada. En aquest cas, $2 \cdot 2$ no és coherent amb 5, per això jutgem que aquesta proposició no és certa. Però per decidir la qüestió de la veritat o la falsedat de les nostres creences no podem estar en l'àmbit de la veritat o la falsedat; hem de fer un pas enrere, suspendre la creença, i des d'aquesta actitud podem fer les comprovacions necessàries. Aquesta operació, que sembla tan complexa de descriure, és molt senzilla de realitzar si la comparem amb una actitud que coneixem prou bé: la perplexitat. La capacitat de sorprendre'ns de les coses fa que posem entre parèntesi allò que suposadament són i les observem com per primer cop. Diguem que la perplexitat és la suspensió de l'actitud natural, en la mesura que suspenem la creença o no creença en els nostres judicis, valoracions i decisions. Igualment, la reducció transcendental també significa la suspensió de la creença en la realitat d'allò teoritzat, valorat o actuat. Però la diferència està en el fet que la perplexitat sovint és un estat passiu (no ens hi endinsem conscientment sinó que ens hi veiem immersos), i no afecta tots els actes de la persona sinó només alguns; en canvi, la

reducció transcendental és una actitud activa (ens hi endinsem i la mantenim per pròpia voluntat), i abraça tots els actes de la consciència. Així doncs, en el pas de l'actitud natural a l'actitud fenomenològica, el subjecte passa d'estar existencialment implicat en els seus actes (dubtant, suposant, negant, esperant, etc.) a *modificar* aquesta actitud i adoptar una relació *neutra* respecte d'ells. Per això, Husserl anomena aquest canvi d'actitud "modificació de neutralitat", i és la condició per poder-nos preguntar per la legitimitat racional dels nostres actes:

«Les noesis pròpiament no neutralitzades estan per la seva essència subjectes a una "legitimació per la raó", mentre que per a les neutralitzades la qüestió de la raó o la desraó no té cap sentit. Igual passa amb els noemes. Tot allò caracteritzat noemàticament com a existent (cert), com a possible, conjecturable, qüestionable, nul, etc., pot estar caracteritzat en forma "vàlida" o "no vàlida", pot ser que en realitat sigui "possible", "no ser res", etc. El mer pensament d'una realitat, una possibilitat, etc., no "pretén" res. No s'escau ni reconèixer-ho com a correcte ni refusar-ho com a incorrecte» (Hua III/1, §110, p. 249; 1993, p. 259-260; 2013, p. 344).

Ara bé, la reducció transcendental és un tipus de modificació de neutralitat completament diferent de la fantasia: «la fantasia és de fet una modificació de neutralitat [...]. I no obstant, l'hem de distingir de la modificació universal de neutralitat» (Hua III/1, §111, p. 250; 1993, p. 261; 2013, p. 345). La fantasia és modificació de neutralitat perquè en aquests actes l'objecte «no està ni com a existent ni com a no existent, ni en cap altra modalitat de posició». Però la diferència és que, quan creem representacions fantàstiques, «la percepció fantasieja» sense abandonar l'actitud natural: «normalment estem bolcats cap al món, però al "percebre en la fantasia" només hi estem bolcats quan "reflexionem en la fantasia"». És a dir, que fins i tot si m'imagino un món irreal, no deixo d'estar en el món real, és un acte entre altres que faig en ell. Per exemple, estant a classe puc deixar-me anar en la fantasia i imaginar-me situacions irreals; però això ho faig estant a classe, i mentre imagino, jugo amb el bolígraf i escolto de fons les explicacions del professor, és a dir, estic en el món. Però el meu acte d'imaginació no posa cap realitat en el món, i per tant, no és dòxic. La modificació de neutralitat, doncs, en aquest cas només abraça l'acte de fantasia, no la percepció de la classe que corre paral·lela a ell. En canvi la reducció transcendental abraça tots els actes, inclosos la fantasia, suposa una ruptura respecte de l'estar en el món, respecte del viure natural. Una altra diferència és que la fantasia es pot acumular, podem imaginar fantasies dintre de fantasies, mentre que la reducció transcendental no es pot acumular:

«la modificació de fantasia, com a representació que és, és reiterable (hi ha fantasies de qualsevol grau, fantasies de fantasies), mentre que la repetició en la “operació” de neutralitzar està essencialment exclosa» (Hua III/1, §112, p. 252-253; 1993, p. 263; 2013, p. 348).

Hem dit que la reducció transcendental és una ruptura amb el món. Què significa això? Husserl s'esforça a diferenciar aquesta operació del dubte metòdic, tal com Descartes l'exposa en la primera de les *Meditacions Metafísiques*. En efecte, el fet que sovint ens equivoquem ens pot motivar a dubtar de totes les nostres creences, i a creure que tot el que sabem i vivim és una il·lusió: «Suposo, doncs, que tot el que veig és fals; estic persuadit que res del que la meua memòria plena d'enganys em representa ha existit mai; penso que no tinc sentits, que el cos, la figura, l'extensió i el moviment són ficcions del meu esperit. Així doncs, què podré considerar vertader?» (Descartes 1999, II, p. 133-134). Aquests judicis estan fets en l'actitud reflexiva, en la qual el jo es relaciona amb les seves representacions i no amb els objectes a què es corresponen. Per això ens podem preguntar si aquestes representacions remetent a alguna realitat fora de la nostra ment. Però tan aviat com deixem de reflexionar i tornem a l'actitud natural, el que tenim ja no són representacions del món sinó el món mateix. Així, Descartes pot dubtar de tot només mentre reflexiona, no mentre viu. I no obstant, en tant que subjecte reflexiu, ja s'està posant a si mateix, ja s'està pressuposant com a realitat, encara que sigui la realitat immaterial dels mers processos psicològics. Dubtar de la realitat en l'actitud reflexiva, doncs, ja pressuposa alguna realitat. Però la perplexitat fenomenològica és diferent del dubte cartesià. En ella no dubtem ni neguem ni afirmem ni suposem ni res de res. El que fem és obviar la realitat o la irrealitat del món, la seva veritat o falsedat, els nostres dubtes o les nostres certeses; i un cop fet això, el que no podem obviar és el fenomen “món” que segueix allà davant nostre, correlat de la meua consciència. Ambdós, consciència i fenomen del món, són evidents i indubtables. Però el món com a real o irreal, com essent així o aixà, com a segur o dubtós, queda “aniquilat”, entre parèntesi, fora de consideració.

TIPUS D'ACTES DE CONSCIÈNCIA POSSIBLES		
<i>Actitud natural</i> (actes dòxics, posicionals, tètics. Estem en el món Afirmem, creiem, dubtem, neguem, suposem)	<i>Modificació de neutralitat</i> (Actes no dòxics, no posicionals, no tètics No estem en el món Ni afirmem ni creiem ni dubtem ni neguem ni suposem)	
Actes reflexius. Objecte: representacions del jo (actes teòrics, valoratius i pràctics) Ciència: Psicologia	Actes de fantasia Objecte: algunes representacions del jo. Estan variades de contingut Disciplina: art	Actes de perplexitat (reducció transcendental) Objecte: totes les representacions del jo. No estan variades de contingut. Ciència: fenomenologia transcendental
Actes teòrics. Objecte: conceptes i judicis Ciències naturals, socials, formals		
Actes valoratius Objecte: valoracions i emocions Ciència: estètica i ètica		
Actes pràctics Objecte: acció segons els actes valoratius, teòrics i reflexius No és teoria ni reflexió sinó vida		

Ara bé, per què tant d'esforç per descriure un acte de consciència? Què ens importa que la perplexitat fenomenològica (o reducció transcendental) sigui diferent de la fantasia i del dubte? Doncs bé, ja hem dit que l'interessant de la perplexitat fenomenològica és que ens proporciona la distància necessària per decidir entre les nostres fantasies, els nostres dubtes i les nostres creences. Abans hem constatat el cercle entre la forma de vida, la constitució del món i la del subjecte reflexiu. Semblaria, doncs, que no hi ha marge per distanciar-se i veure les coses de forma diferent a com sempre les hem viscut. Però això precisament és el que ens permet la reducció transcendental. En llenguatge fenomenològic diríem que permet atendre el que es mostra per una banda (el noema), i la forma com ho captem per l'altra (la noesi), per veure si concorden. En l'exemple de Husserl, podem pensar que "2·2=5", encara que no amb evidència. De fet, a vegades ens confonem a l'hora de pagar, i actuem com si dues cerveses de dos euros costessin cinc euros, o millor, sis euros. Aquest fenomen té un material preonat que són les dades de sensació, també anomenades *hyle* o material sensible: un conjunt de formes i colors que ressalta sobre un fons, i que s'assembla molt a un altre conjunt de formes i colors que està al seu costat. El que «anima» o dota de «forma» aquest material, donant-li el caràcter de vivència intencional, és la *noesi*: cada conjunt de formes i colors el capto com a recipient que conté un líquid molt apreciat per nosaltres, al qual associo el valor de 2 euros (Hua III/1, §85, p. 194; 1993, p. 205; 2013, p. 284). I el sentit que aquest material té en conjunció amb la noesi és el noema: heus aquí dues esplèndides cerveses que m'han costat 6 euros (Hua III/1, §88, p.

203; 1993, p. 214; 2013, p. 294). Gràcies a la reducció puc distingir el que se'm mostra del sentit amb què el capto. Per això puc adonar-me que hi ha una incoherència entre el preu vertader i el que jo atribueixo.

Hem dit que els judicis que descriuen els fenòmens en actitud transcendental són fenomenologia: per exemple, tot el que hem dit sobre els colors de l'ampolla, les idees sobre el preu que hi hem associat, etc. Aquestes descripcions són eidètiques, la qual cosa vol dir que constitueixen una idea, una regla per aquell tipus de fenòmens. Però mentre ens mantenim en l'actitud de perplexitat fenomenològica, encara no estem afirmant res sobre el món, sinó només sobre el fenomen al qual estem referits. Així, quan tornem a l'actitud natural, aleshores tenim en ment no el fenomen sinó el fet al qual atribuïm algun tipus de realitat. Però tot el que hem constatat en l'actitud fenomenològica ens dóna regles sobre el fet. I quan tornem a l'actitud natural, en comptes de dirigir-nos de nou al fet ens podem dirigir a les seves regles, a la seva essència; i aleshores, les mateixes afirmacions que abans eren fenomenològiques ara esdevenen ontològiques (Hua V, §16, p. 85; 2000, p. 98): en aquest cas, tota ampolla, com a objecte material, té necessàriament extensió, color, forma, i en tant que mercaderia, un preu. Quan deixem de dirigir-nos a les essències i passem a dirigir-nos a la forma dels judicis, aleshores fem lògica formal: si a un objecte el classifiquem com a x , aleshores té la propietat a , i no la m ; i si té la m , aleshores no és x . Finalment, tant l'ontologia com la lògica proporcionen regles per jutjar la situació empírica; que és quan ens dirigim, no al fenomen ni a l'essència ni a la forma de la proposició, sinó al fet experienciable que els correspon en la percepció natural: aquesta cervesa estava boníssima, però valia 2 euros cadascuna; per tant, havia de pagar 4 euros, no 6. I si el preu és correcte és que no valien 2 euros sinó tres, o que no me n'he begut dues ampolles sinó tres; i per Dionís que em roda el cap!

«Tota llei logicoformal es pot convertir en una llei ontològicoformal equivalent. En comptes de jutjar sobre judicis, jutgem sobre estats de coses; en comptes de jutjar sobre membres de judicis (com significats nominals), jutgem sobre objectes; en comptes de jutjar sobre significats predicatius, jutgem sobre notes, etc. Tampoc parlem ja de la veritat o validesa de les proposicions judicatives, sinó de l'existència dels estats de coses, del ser dels objectes, etc.» (Hua III/1, §148, p. 343; 1993, p. 353-354; 2013, p. 446).

D'aquesta manera es constitueixen les diverses ciències en mi: a partir de les dades fenomenològiques anem veient les implicacions ontològiques, lògiques i

empíriques. Naturalment, també podem fer el viatge invers: partir de les ciències empíriques i anar veient les implicacions lògiques, ontològiques i fenomenològiques d'un mateix contingut. La casella de partida és indiferent; l'essencial és que cada casella concordi amb les altres, i que per passar d'una casella a l'altra adoptem l'actitud corresponent (§32). Així, fenomen, essència i fet són objectes intencionals diferents perquè sorgeixen d'actes intencionals diferents (reducció, intuïció i inferència sobre la percepció), els quals donen lloc a discursos diferents (fenomenologia, ontologia i ciència). Però cada objecte intencional és un aspecte de la situació, cada acte intencional una forma d'obrir-nos-hi, cada discurs una perspectiva complementària; i per tant, tot ha de concordar. Si la fenomenologia fa prevaler la perspectiva fenomenològica és només perquè és la més elemental, la més lliure de pressuposicions, i la que, per aquest motiu, permet començar des de zero. En efecte, el material sensible preonat (*hyle*) és la base de tota la constitució de la consciència; i els actes que duem a terme sobre la sensació al llarg del temps (*noesi*) donen lloc als objectes tal com els captem (*noema*). Aquesta diversitat d'actes no dona lloc a molts objectes i molts subjectes, sinó que hi ha un sol objecte («pel cantó noemàtic») i un sol subjecte («pel cantó noètic») que es constitueixen a través de molts actes de molts tipus. Puc repassar la seva constitució, veure si per algun dels dos cantons hi ha alguna confusió. Però per realitzar aquest repàs, he de veure la relació entre «jo, acte i objecte» (entre jo, noesi i noema). I això només ho puc fer des de la perplexitat sostinguda, des de la reducció fenomenològica, en la qual tot se'm mostra «essencialment concertat» i «inseparable»:

«La coincidència de tots els actes en el centre-jo numèricament idèntic se situa en el cantó noètic. [...] La coincidència dels actes en la referència al mateix objecte [...] no concerneix al cantó noètic sinó al noemàtic [...]. Per altra banda, jo-acte-objecte estan essencialment concertats; en idea no poden separar-se» (Hua IV, §25, p. 105-106; 2005, p. 142-143).

El quadre següent representa un esquema de tot això. Cada acte de consciència és un fil que teixeix tant el subjecte com l'objecte. I aquest filar permanent té lloc en el corrent del temps, de manera que els actes anteriors influeixen en els posteriors. Doncs bé, aquí tenim el principi bàsic de la fenomenologia genètica: tot el que es mostra té la seva història interna, el seu procés de constitució que s'ha anat sedimentant al llarg del flux temporal, i que queda registrat en el fenomen, com estrats geològics. Husserl ens proposa un mètode per desentrellar aquest procés, cosa que ens permet solucionar

algunes carències del mètode estàtic. Per exemple: el mètode estàtic ens permet detectar incoherències entre l'objecte i la nostra comprensió. Doncs bé, el mètode genètic ens permet constatar que algunes incoherències es deuen al fet que la nostra comprensió de les coses està plena de sentits que s'hi han sedimentat al llarg del temps i que l'han tornat confosa. De tal manera que, si reactivem la gènesi de la nostra comprensió, podrem comprovar si manté o no la coherència amb l'objecte.

CONSCIÈNCIA TRANSCENDENTAL				
SUBJECTE	NOESI		NOEMA	
<i>Ego</i> (jo)	<i>Cogito</i> (acte intencional)		<i>Cogitatum</i> (objecte intencional)	
Jo	Reflexiono (penso, crec, dubto, imagino, etc.)	Acte 1	Aspecte 1	Això
		Acte 2	Aspecte 2	
		Acte 3	Aspecte 3	
	Actuo	Acte 1	Aspecte 1	
		Acte 2	Aspecte 2	
		Acte 3	Aspecte 3	
	Decideixo	Acte 1	Aspecte 1	
		Acte 2	Aspecte 2	
		Acte 3	Aspecte 3	
	Desitjo	Acte 1	Aspecte 1	
		Acte 2	Aspecte 2	
		Acte 3	Aspecte 3	
	Valoro	Acte 1	Aspecte 1	
		Acte 2	Aspecte 2	
		Acte 3	Aspecte 3	
	Percebo	Acte 1	Aspecte 1	
		Acte 2	Aspecte 2	
		Acte 3	Aspecte 3	

Fenomenologia genètica

§12. La fenomenologia estàtica, genètica i generativa en el marc del projecte *Idees*

En la bibliografia especialitzada se solen senyalar diverses etapes en l'obra de Husserl. Ell mateix distingeix entre una fenomenologia descriptiva, vinculada a *Investigacions Lògiques*, i una fenomenologia transcendental, a partir d'*Idees*. Però els investigadors han trobat múltiples referències textuais que permeten elaborar altres classificacions complementàries. Mario Presas, per exemple, distingeix diversos camins en fenomenologia: «a més de la radicalització de l'assaig cartesià [*Idees* i *Meditacions cartesianes*], caldria assenyalar el camí que porta a la fenomenologia passant per la crítica de la lògica formal [*Lògica formal i transcendental* i *Experiència i judici*], el camí que recorre primerament la psicologia fenomenològica, i el camí de la crítica de les ciències que retrocedeix al món de la vida [*La crisi de les ciències europees*]» (Husserl 2006, p. 10, nota del traductor 4). Paral·lelament, Donn Welton distingeix entre una fenomenologia estàtica a *Idees I* i una fenomenologia genètica durant els anys 20, al llarg dels cursos i materials que envolten obres com *Renovació*, *Lògica formal i transcendental* o *La crisi de les ciències europees* (Welton [ed.] 2003, p. 261). I finalment, Anthony Steinbock afegeix una darrera etapa generativa durant els anys 30 (Welton [ed.] 2003, p. 292).

Aquestes classificacions es recolzen en estudis rigorosos dels textos de Husserl, i gràcies a ells hem pogut evolucionar en la comprensió de la fenomenologia husserliana i en la superació dels tòpics sobre ella. Però no ens les hem de prendre massa seriosament, igual que no ens prenem gaire seriosament les línies del mapa quan caminem per la muntanya. Són orientacions ideals per moure'ns en un territori immens, complex i divers; però les línies estan en la nostra ment, no en el territori. Entenguem-nos: és evident que hi ha una evolució en l'obra de Husserl; no obstant, el moment clau d'aquesta evolució va ser el descobriment de la reducció transcendental i de la consciència transcendental, que adopta la seva forma més acabada en el projecte *Idees*. I malgrat que Husserl no va culminar el projecte, aquest va constituir el marc teòric de referència de la resta de la seva obra. Tots els altres descobriments tenen lloc dins l'àmbit de la consciència transcendental: com la diferència entre anàlisi estàtica i genètica, la qüestió de la intersubjectivitat i del món de la vida, o la qüestió de la crítica de les ciències i de la lògica. Per tant, els tipus o etapes de la fenomenologia que abans

hem relacionat amb cadascuna d'aquestes qüestions no constitueixen ruptures sinó aprofundiments i exploracions de les diverses direccions i possibilitats d'aquest àmbit inesgotable. El que farem tot seguit és mostrar la relació entre el projecte *Idees* i la resta d'obres de Husserl, per veure quina relació hi ha entre la reducció transcendental i les qüestions genètiques que investigarem en aquest treball.

12.1. El pla original del projecte *Idees*

En la introducció d'*Idees I* se'ns explica el pla original d'aquest ambiciós projecte (Hua III/1, *Introducció*, p. 7-8; 1993, p. 11).

1/ El primer volum exposa el mètode de la reducció transcendental, descriu la consciència pura en els seus diversos aspectes, i esmenta els diversos àmbits que queden fora de consideració per tractar-se d'una introducció (molts dels quals tenen a veure amb la fenomenologia genètica).

2/ El segon llibre havia de tenir dues parts: la primera havia de descriure la constitució dels diferents objectes en la consciència; és a dir: com es mostren els fenòmens naturals, culturals i lògics. La segona part s'havia de consagrar a les relacions entre fenomenologia, psicologia, ciències naturals, ciències de l'esperit i "ciències apriòriques" com l'ontologia, la lògica, etc.

3/ Per últim, el tercer i darrer llibre havia d'estar dedicat a la idea de la filosofia i al seu desenvolupament històric; el seu fil conductor havia de ser la convicció que el descobriment de la consciència transcendental aconsegueix una tendència latent en els grans filòsofs de la història.

Però la realitat va canviar els plans originals de Husserl. L'únic volum que respon al pla inicial és el primer. En canvi, el volum dos es va quedar amb el tema de la constitució dels objectes en la consciència; mentre que el de la relació entre fenomenologia i ciències va constituir el volum tres. Així, el tema de la idea de la filosofia, que havia de ser el volum tres del pla original, va caure fora del projecte *Idees*. En qualsevol cas, els temes de cadascun dels tres volums no van quedar esgotats sinó que van ser reelaborats i aprofundits en obres posteriors; de manera que podem traçar una continuïtat profunda entre el projecte *Idees* i la resta de l'obra de Husserl.

EVOLUCIÓ DEL PROJECTE <i>IDEES</i>				
	<i>Idees I</i>	<i>Idees II</i>	<i>Idees III</i>	<i>Fora del projecte Idees</i>
<i>Pla original</i>	Mètode i problemes	1/ Constitució dels objectes en la consciència. 2/ Relació entre fenomenologia i ciències.	Idea de la filosofia (relació entre història de la filosofia i fenomenologia).	
<i>Pla realitzat</i>	Mètode i problemes	Constitució dels objectes en la consciència.	Relació entre fenomenologia i ciències	Idea de la filosofia (relació entre història de la filosofia i fenomenologia).

12.2. Idees I i els desenvolupaments posteriors

Marly Biemel ens diu que Husserl va exposar la reducció transcendental per primer cop a les lliçons recollides a *Idea de la fenomenologia* de 1907. Els seus estudiants i companys l'animen a desenvolupar sistemàticament aquest descobriment, i d'aquí sorgeix el projecte d'*Idees per a una fenomenologia pura i una filosofia fenomenològica*, que havia de ser la gran introducció programàtica de la fenomenologia (Hua IV, p. XIII; 2005, p. 19). Dels tres volums que havia planejat, Husserl només va publicar el primer l'any 1913, que és el que es dedica pròpiament a l'exploració de la reducció transcendental i dels fenòmens als quals ella dóna accés. José Gaos ens diu que aquell mateix any Husserl va començar a anotar comentaris i correccions en un exemplar; hi ha una segona tongada d'anotacions que poden datar, per les referències del propi Husserl, de fins a 1922, i que són anteriors a la segona edició de l'obra; i encara hi ha noves tongades d'addicions i correccions que van des de 1923 fins a 1930 (Husserl 1993, p. 445). El tema de la reducció transcendental, doncs, és la clau d'aquesta obra, i també apareix en totes les altres introduccions a la fenomenologia publicades per Husserl: *Meditacions Cartesianes* i *La crisi de les ciències europees*. Tant és així, que, en l'epíleg a l'edició anglesa de l'obra, de 1931, Husserl reivindica un cop més la reducció transcendental com el mètode de la filosofia genuïna. I la seva darrera obra publicada, la *Crisi*, encara conté una nova exposició d'aquest mètode.

12.3. Idees II i els desenvolupaments posteriors

Segons Marly Biemel, del segon llibre d'*Idees* se'n coneix un primer manuscrit de 1912 que abraçava els dos temes inicials: la constitució dels diversos tipus d'objectes i la relació entre fenomenologia i ciències. Però a partir de 1913 Husserl comença a centrar-se més en el primer tema amb un manuscrit sobre *Natura i esperit*. A partir

d'aleshores, podem conèixer l'evolució del seu treball seguint les redaccions que els seus assistents van anar fent de l'obra. La redacció de Stein de 1916 ja separa les dues parts com a corresponents a llibres diferents: el llibre II serien les anàlisis sobre la constitució; i la relació entre fenomenologia i ciències es convertiria finalment en el llibre III (desplaçant el llibre III del pla original i deixant-lo sense execució). Així, el nou llibre II (el manuscrit sobre *Natura i Esperit*) no va parar de créixer: hi ha una segona redacció de Stein de 1918 amb ampliacions i nous materials; una nova redacció de Landgrebe de 1924-25 amb nous textos a l'apèndix; i sobre aquesta versió, Husserl encara va afegir complements, annexos i anotacions fins a 1928, que va transcriure Stephan Strasser (Hua IV, p. XV-XIX; 2005, p. 21-25).

Un dels objectius d'aquest segon volum era abordar el problema de la intersubjectivitat, qüestió crucial per a una fonamentació del coneixement objectiu: si allò que val per a mi ha de valer per a l'altre, però el que val només ho puc fonamentar a partir de mi mateix, aleshores l'altre també s'ha de mostrar en mi d'alguna manera. Dit d'una altra forma: la qüestió és com puc veure per mi mateix que el que val per a mi també val per a l'altre. Això no estava del tot resolt en el primer volum, com Husserl mateix reconeix a l'epíleg d'*Idees*:

«Confesso que en el capítol esmentat [*Idees I*, Llibre I, Secció II, Capítol II] l'exposició pateix d'imperficcions. Encara que en allò realment essencial és inatacable, li manca una presa de posició explícita davant del problema del solipsisme transcendental o davant la intersubjectivitat transcendental: davant la referència essencial del món objectiu vàlid per a mi als altres vàlids per a mi. Els complements els havia d'aportar el segon volum» (Hua V, *Epíleg*, §5, p. 150; 2013, p. 477).

Però finalment, Husserl va deixar el segon volum sense acabar, insatisfet de nou davant la solució que donava al problema de la intersubjectivitat, i sentint-se en aquell moment incapaç de millorar-la. Antonio Ziriòn ens proporciona dades que apunten a aquesta direcció:

«Alfred Schutz informa que l'any 1934 Husserl li va dir que “va deixar inèdit el segon volum de les *Idees* perquè no havia trobat en aquell moment la solució satisfactòria per al problema de la intersubjectivitat” [...]. I Dorion Cairns relata que en una de les converses que va tenir amb Husserl, aquest li va mencionar un “sentiment d'incompetència per a la seva tasca”, que li “va fer impossible acabar el segon volum d'*Idees*”» (Husserl 2005, p. 6, nota al peu 3).

Així, la qüestió de la intersubjectivitat el va ocupar molt abans i molt després del projecte d'*Idees*. En una nota a l'epíleg, Husserl ens explica els desenvolupaments posteriors:

«Vaig donar un primer esbós de la meua teoria transcendental de l'empatia, o de la reducció de l'existència humana en el conviure mundà a la intersubjectivitat transcendental, en algunes lliçons a Gotinga durant el semestre de 1910 a 1911. Això s'ha de completar amb les extenses descripcions de la secció V de *Méditations Cartésiennes*, de propera aparició. Una breu però precisa indicació sobre el seu curs està en la meua *Lógica Formal i Transcendental*, 1929, §96» (Hua V, *Epíleg*, §5, p. 150, nota al peu; 2013, p. 477).

I és que, juntament amb el problema epistemològic esmentat (la justificació de l'objectivitat del coneixement) també hi havia altres problemes que tenien a veure amb el tema de la intersubjectivitat. Per exemple: la constitució de la raó de ser de l'evolució de l'univers i de la història. Contemplem la formació de l'univers, dels planetes, de la Terra, de les primeres molècules, el salt cap a la vida, l'aparició d'organismes pluricel·lulars, el salt cap a la consciència en els animals més complexos, el pas cap a la consciència pensant en l'ésser humà, i la creació de tot un món de significats culturals, d'ideals ètics cap als quals dirigir els esforços... Sembla que el món està «morfològicament ordenat». És a dir, que uns àmbits estan connectats amb els altres, que tot està relacionat, tot forma una unitat, i l'estudi conjunt de cada àmbit forma un sistema unitari. I si hi ha ordre i sentit (*logos*), podem pensar que també hi ha finalitat (*telos*); per això Husserl diu que «en tot això hi ha una meravellosa teleologia» (Hua III/1, §58, p. 110; 2013, p. 210). Així, ens podem preguntar per «la raó de ser» de tot plegat. Però això no significa preguntar-nos per la “causa material” de tot plegat; no es tracta de preguntar-nos pel “Creador” de l'univers. Quan pensem en un “Creador” estem pensant en termes de “cosa causal”, en termes de relacions causa-efecte entre coses materials; i aquesta seria una ampliació de la perspectiva de la ciència natural, la qual s'ha d'atendre als fenòmens materials (el «factum en general»). En canvi, totes les qüestions de sentit remetent a la consciència que capta els fenòmens materials i qualsevol altre tipus de fenomen («el factum en tant que font de possibilitats i realitats de valor que creixen fins a l'infinit»). Així, Husserl diu que en la pregunta per la raó de ser de la consciència que constitueix el món, i que veu ordre, sentit i finalitat en ell, hi ha un «motiu racionalment fonamentador» de la consciència religiosa. I si aquesta raó

de ser és un ésser diví, hauria de ser «transcendent» respecte del món i de la consciència pura:

«L'exploració sistemàtica de totes les teleologies que podem trobar en el món empíric no queda despatxada amb les explicacions científiconaturals (per exemple: l'evolució fàctica de la sèrie dels organismes fins arribar a l'ésser humà; i en l'evolució de la humanitat: el desenvolupament de la cultura amb els seus tresors espirituals, etc). Més aviat, el trànsit a la consciència pura per mitjà del mètode de la reducció transcendental porta necessàriament a la qüestió de la raó de ser de la facticitat de la consciència constituent que ara es mostra. No el *factum* en general, sinó el *factum*, en tant que font de possibilitats de valor i realitats de valor que creixen fins a l'infinit, imposa la qüestió de la “raó de ser” –que, naturalment, no té el sentit d'un origen de cosa causal. Passem per alt allò que, en la forma d'un motiu racionalment fonamentador, encara pot conduir al mateix principi per part de la consciència religiosa. Després d'indicar diversos grups de fonaments racionals per a l'existència d'un ésser “diví” exterior al món, el que ens interessa és que aquest seria transcendent no merament respecte del món sinó també respecte de la consciència pura» (Hua III/1, §58, p. 111; 2013, p. 210).

Se'ns està dient, doncs, que estem abocats a preguntar-nos per la raó de ser de la realitat i de la consciència, però que aquesta raó de ser ens remet a quelcom transcendent. És transcendent respecte del món (per tant, no és res material ni ideal); i és transcendent respecte de la consciència (i per tant, no és una vivència que remeti a cap fenomen). Però això és un problema, perquè si no està a l'abast de la consciència, no es mostra en ella, i aleshores no es pot conèixer fenomenològicament, quan la fenomenologia se suposava que era el mètode per tractar qualsevol tema. És llavors quan Husserl s'adona de la necessitat d'un altre mètode per poder-lo pensar, que no seria ni el mètode estàtic ni el genètic, sinó el mètode generatiu. Per això exclou la qüestió del programa d'*Idees*:

«Un Déu mundà és evidentment impossible, i la immanència de Déu en la consciència absoluta no es pot prendre en el sentit de ser com a vivència (la qual cosa no seria un contrasentit menor). Per això hi ha d'haver en el corrent de la consciència absoluta i les seves infinituds altres maneres de manifestació de transcendències» (Hua III/1, *Nota* [després del §51], p. 96; 2013, p. 193).

Husserl diu que aquestes “altres maneres de manifestació” s'han de buscar en les «infinituds» de la consciència absoluta. En efecte, en tot acte de consciència, des de la mera percepció fins als actes més complexos de la vida social, hi ha una pretensió de correcció teòrica, pràctica i ètica que mai no se satisfà plenament; per això la vida conscient és permanent apuntar a un fi, a un *telos* infinit. És en aquesta infinitud ideal

on hi hauria la qüestió de Déu, ja que la idea de Déu és el referent intencional de totes les perfeccions. És la raó de ser de la consciència, la seva condició. Però no apareix en ella; ja que la consciència és finita, mentre que aquest pol transcendeix tota finitud; mai l'assolim, sempre està més enllà de qualsevol facticitat:

«Si avancem fins al límit ideal, fins al *limes* en termes matemàtics, ressalta, per sobre de l'ideal *relatiu* de perfecció, l'ideal *absolut*. No és altre que l'ideal de la perfecció personal absoluta: absoluta perfecció teòrica, ètica i en tots els sentits de la raó pràctica. [...] El *limes absolut*, el pol que transcendeix tota finitud, al qual totes les aspiracions autènticament humanes es dirigeixen, és *la idea de Déu*» (Hua XXVII, p. 33-34; 2002, p. 35).

El subjecte perfecte al qual tendixo intencionalment, però al qual mai arribo (mai se'm mostra en la consciència ni com a jo ni com a ningú altre), no és un individu aïllat, sinó la convergència ideal i final amb tot altre individu: «també això és exigència categòrica: el millor ser i el millor voler i obrar possibles de l'altre formen part del meu propi ser, voler i obrar, i a la inversa» (Hua XXVII, p. 46; 2002, p. 50). La raó de ser de la història i de l'evolució de l'univers, doncs, té a veure amb la convergència progressiva de tota consciència amb tota altra. A això tendim en els nostres actes més ínfims; i per això el tema de la intersubjectivitat implicava qüestions que no es podien resoldre sota el projecte *Idees*, i que implicaven la pregunta sobre un límit absolut més enllà de la consciència. Husserl abordarà els diversos aspectes del problema de la intersubjectivitat des de la perspectiva epistemològica, ètica, històrica i teleològica en diversos fragments i obres: les lliçons sobre *L'ideal d'humanitat de Fichte* de 1917 (Hua XXV); alguns textos de *Sobre fenomenologia de la intersubjectivitat*, que van des del 1905 al 1935 (Hua XIII, XIV i XV); la cinquena de les *Meditacions cartesianes* de 1931, que és un resum dels resultats a què va arribar en tot aquest periple (Hua I); i els articles de *Renovació* de 1922-24 (Hua XXVII).

Però pensar aquest infinit transcendent i absolut, aquesta raó de ser última de la consciència constituent, requeria clarificar la relació de la consciència amb el temps. Els volums I i II d'*Idees* contenen referències als punts principals a què Husserl havia arribat en les *Lliçons de fenomenologia de la consciència interna del temps* de 1905-10 (Hua X). El nucli d'aquell treball consisteix a reconèixer l'entrescament que hi ha en tot instant actual entre passat i futur immediats (entre retenció, present viu i protenció). No obstant, Husserl renuncia a anàlisis més detallades per la dificultat del tema i perquè aquesta omissió no afectava el rigor de l'obra:

«Aquest “absolut” transcendental [la consciència transcendental], que hem preparat mitjançant les reduccions, no és en realitat allò últim; és quelcom que es constitueix a si mateix en cert sentit profund i del tot peculiar, i que té la seva font originària [o protofont] en un absolut últim i vertader. Per sort, podem deixar fora de joc els enigmes de la consciència del temps en les nostres anàlisis preparatòries, sense posar en perill el seu rigor. Només amb prou feines els tocarem [...]» (Hua III/1, §81, p. 182; 2013, p. 271-272).

Més tard, Husserl confessa la seva insatisfacció amb aquells resultats, perquè analitzaven el temps en abstracte, sense tenir en compte els canvis i les sedimentacions que pateix el subjecte al llarg d'aquest flux temporal. Així, reprèn el tema en els anomenats *Manuscrits de Bernau* de 1917-18 (Hua XXXIII), i en els diversos cursos aplegats com a *Anàlisi sobre la síntesi passiva i activa*, que va dictar els anys 1920-21, 1923 i 1925-26 (Hua XI). Aquest desenvolupament va donar lloc a un aprofundiment en la concepció de la subjectivitat transcendental. A *Idees I*, el subjecte es concebia com un «jo pur» que unifica el corrent de vivències: «prescindint dels seus “modes de referència” o “modes de comportament”, [el jo pur] està totalment buit de components essencials, no té cap contingut explicitable; és en si i per si indescriptible: jo pur i res més» (Hua III/1, §80, p. 179; 2013, p. 269). Després, a les *Meditacions Cartesianes*, Husserl s'adona que potser sí que el jo té algun “contingut explicitable”. I és que el subjecte també és afectat pel corrent de vivències: jo no sabia què eren les galetes; però un dia me les van donar per menjar, i des d'aleshores veig les galetes com a menjar, i no com a material de joc. I no perquè no es puguin fer servir per jugar; és només que tinc l'hàbit de percebre les galetes d'una manera i no d'una altra. Per tant, el meu jo pur té una història i uns hàbits que es constitueixen genèticament: «cal observar que aquest jo centralitzador no és un pol d'identitat buit (cap objecte ho és) sinó que, en virtut d'una legalitat pròpia de la gènesi transcendental, guanya una propietat nova i permanent gràcies a cada acte d'un sentit objectiu nou que irradia d'ell» (Hua I, §32, p. 100; 2006, p. 89).

12.4. *Les qüestions de la fenomenologia generativa*

Les anàlisis sobre el temps estan a la base de la fenomenologia genètica, però només des de la fenomenologia generativa copsem el seu sentit últim. En les esmentades lliçons sobre el temps de 1905 Husserl escriu: «encara avui, tothom qui s'ocupa del problema del temps ha d'estudiar profundament els capítols 14-28 del llibre

XI de les *Confessiones* [en llatí a l'original]» (Hua X, Introducció, p. 3-4; 2002, p. 25). Efectivament, en aquests capítols, Agustí d'Hipona constata que, en cantar una cançó, tota la cançó sencera està en el meu present; igualment, quan ens sabem part de la humanitat i de la història, tota la humanitat i la història passada i futura també estan en mi: «el que passa amb la cançó completa passa també amb cadascuna de les seves parts i amb cadascuna de les seves síl·labes. I el mateix passa amb una acció més llarga, de la qual aquella cançó pogués formar part. I així amb tota la vida dels humans, de la qual totes les seves accions són parts. I així també amb tota la història de la humanitat, de la qual la vida de cadascú és una part» (*Confessions* XI, 28; Sant Agustí 1999, p. 323). Doncs bé, quan concebo tota la història de la humanitat, no capto tots els seus moments, totes les seves parts, sinó la síntesi final de totes elles, el seu sentit últim. I aquest sentit últim de la història és aquella convergència teleològica en l'evolució de la natura i de la cultura, que era la “raó de ser” de la consciència. Aquí hi ha la noció d'una eternitat en el present, fruit de la identificació de la consciència individual amb la humanitat, que Husserl explorarà en alguns fragments esparsos dels anys 30 (Hua XV).

Com veiem, Husserl afirma que també es pot parlar amb rigor de temes que transcendeixen l'experiència, encara que amb un altre mètode: ja no *desconstruint* les sedimentacions donades en l'experiència actual (mètode genètic) sinó modificant-la amb actes «analògics» que *reconstrueixin* imaginativament allò que per definició no és experienciable (Hua XV, Annex XLVI, p. 608). Així, el mètode generatiu permet abordar les següents qüestions:

1/ Per contraposició a la vida conscient, l'estat previ al naixement i posterior a la mort s'ha d'anomenar 'inconscient', i només és copsable per mitjà d'experiències anormals (§59) o d'analogies amb el son profund sense somnis (§52 i §61).

2/ Un cop hi ha consciència, s'ha d'explicar en què es diferencia l'experiència humana de l'animal. Això només es pot fer mitjançant l'empatia: comparant analògicament les respectives estructures corporals i l'estructura perceptiva que es relaciona amb cada cos.

3/ Dintre del fenomen pròpiament humà, hi ha la qüestió de la relació entre el món cultural propi i l'estrany. Les idiosincràsies nacionals són sedimentacions de sentits propis i particulars a partir de tipus experiencials més generals: “Europa” (o “Occident”), “la Índia”, “la Xina”, el “món antic”, les “cultures indígenes”. Cadascun és com una esfera primordial tancada, els seus membres prenen com a referència la seva pròpia esfera i comprenen les altres indirectament, amb analogies basades també en

l'empatia: «aquí, jo i la meva cultura som allò primordial enfront de tota cultura estranya. Aquesta última m'és accessible a mi i als que pertanyen a la meva cultura, mitjançant una mena d'*experiència de l'altre*, mitjançant una mena d'empatia de la humanitat cultural estranya i de la seva cultura» (Hua I, §58; 2006, p. 176).

4/ Finalment, hi ha l'esmentada qüestió del fi de la història. El conjunt de la història desborda la nostra experiència possible i per això se'ns escapa el seu sentit últim. Malgrat tot, hi ha una forma indirecta, analògica, de copsar la totalitat de la història i el seu sentit. És la que hem apuntat breument en parlar de la idea de Déu i de la identificació en el present viu entre l'individu i tota la humanitat.

Així doncs, el problema de la intersubjectivitat, que va quedar fora d'*Idees I* i que és propi d'*Idees II*, està relacionat amb el problema del temps i amb el problema de la història, que van ser tractats per Husserl molt més endavant, amb mètodes genètics i generatius.

12.5. Idees III i els desenvolupaments posteriors

Per altra part, ja hem dit que l'actual *Idees III* no es correspon amb el llibre III del pla original, sinó amb la segona part del pla original del llibre II. En efecte, l'actual *Idees III* (Hua V) és el manuscrit de 1912 sobre les relacions entre fenomenologia i ciències, el qual ha arribat a nosaltres sense modificacions essencials. Aquest tema no era nou en l'obra de Husserl, estava ja en el centre dels *Prolegòmens a una lògica pura* de 1900 (Hua XVIII), i era també el tema de l'important assaig de 1911 titulat *La filosofia com a ciència estricta* (Hua XXV). Era lògic, doncs, que ocupés un lloc important en el projecte *Idees*. Però aquest tema també es va deixar inacabat per ser desenvolupat en obres posteriors, sobretot a la llum del desastre de la Primera Guerra Mundial i de la crisi de la cultura que implicava. Des d'aquell moment, la relació entre fenomenologia i ciències ja no es plantejava només com un problema teòric sinó com un problema polític i ètic de primera magnitud: era l'única manera de recuperar l'antic ideal de cultura filosòfica. En efecte, la manca de fonament de les ciències modernes, després la Gran Guerra, i més tard, l'auge del feixisme, palesen una crisi encara vigent de la cultura filosoficocientífica:

1/ De la unitat original entre filosofia i ciències s'havia passat a una multitud de disciplines especialitzades sense relació entre elles.

2/ El compromís eticosocial originari havia sucumbit a la ideologia de la neutralitat ètica de les ciències modernes, que les feia incapaces d'articular el conjunt de la cultura i de combatre les seves tendències deshumanitzadores.

3/ La claredat intuïtiva originària es va perdre per les "substruccions" dels llenguatges tecnificats, és a dir: les idealitzacions que el discurs científic incrusta en la percepció, allunyant el discurs científic i l'experiència natural. Per exemple: quan utilitzem fórmules algebraïques per parlar de la natura, o quan parlem de freqüències d'ona per referir-nos als colors.

Tot plegat és el que Husserl anomena "positivisme" en un sentit ampli del terme, que no es refereix a un corrent filosòfic del segle XIX sinó a tota una actitud davant les ciències que encara avui és vigent: creure que la racionalitat pot fer abstracció de les consideracions ètiques; i que els constructes teòrics ens ofereixen la veritat sobre el món, per sobre de la nostra experiència en primera persona. Però renunciar a pensar en primera persona és renunciar a la filosofia, i per tant, renunciar a una societat basada en la llibertat i la racionalitat. L'alternativa, doncs, passava o bé per abandonar l'ideal filosòficocientífic i entregar-nos a «l'irracionalisme tan celebrat que se'ns proposa» (Hua VI, §6, p. 14; 2008, p. 60); o bé per reactivar la claredat intuïtiva de les teories científiques: traçar frontisses entre elles i el que és pensable i experimentable en primera persona. I és que, prèviament a la constitució de teories i tipus culturals, tots estem referits a un mateix món; per això sempre s'ha de poder traçar la gènesi de tota proposició a partir de les intuïcions més evidents i quotidianes, i reconstruir les idealitzacions que s'hi han incrustat a sobre. Husserl ho fa amb els conceptes de les ciències socials i la política a *Renovació* de 1922-24 (Hua XXVII); amb la lògica a *Lògica formal i transcendental* de 1929 (Hua XVII) i a *Experiència i judici* (apareguda pòstumament el 1938); i amb la física matemàtica a *La crisi de les ciències europees* de 1936 (Hua VI).

Però què se'n va fer del tema que havia de ser tractat originalment a *Idees III*? Aquest tema era el de la idea de la filosofia, la convicció que el descobriment de la consciència transcendental aconsegueix un *telos* latent en les millors intuïcions de Plató, Descartes, Hume i Kant:

«Es comprèn així que la fenomenologia sigui, per dir-ho així, l'anhel secret de tota la filosofia moderna. Es tendeix cap a ella ja en la meravellosament profunda meditació fonamental de Descartes; després, dins del psicologisme de l'escola de Locke, Hume torna a trepitjar sobre els seus dominis, però

aquest cop a cegues. Kant la divisa molt més, i les seves majors intuïcions només ens resulten comprensibles quan hem esclarit, en un treball del tot conscient, la peculiaritat del domini fenomenològic [...]. Però amb això estem anticipant exposicions que encara han de venir (les del tercer llibre d'aquest treball)» (Hua III/1, §62, p. 118-119; 2013, p. 219).

Doncs bé: aquestes exposicions es van desenvolupar fora del projecte *Idees*: primer en les *Lliçons de Londres* de 1922 i el curs d'*Introducció a la filosofia* de 1922-23 (Hua XXXV); per culminar en les lliçons de *Filosofia primera I* de 1923-24 (Hua VII), que juntament amb la *Crisi* és la gran confrontació de Husserl amb la història de la filosofia (Hua VI).

12.6. Continuïtats i ruptures en l'obra de Husserl

El fet que el projecte *Idees* quedés inacabat fa que a vegades se'n parli com una etapa en la filosofia de Husserl superada per la seva obra posterior. Però la breu gènesi de la seva obra que acabem de traçar matisa molt aquesta afirmació. El treball husserlià dels anys 20 i 30 es basa en el marc que estableix *Idees I* per a la fenomenologia transcendental. Alguns afegits i correccions del primer i segon volums daten de fins al 1928, i són contemporanis d'obres habitualment classificades en una etapa diferent (per exemple: genètica en oposició a estàtica, o logicotranscendental en contraposició a cartesiana). Així doncs, el format *Idees* com a tal es va abandonar, però les grans obres posteriors en són un clar desenvolupament i aprofundiment, no una ruptura; i per la seva part, els resultats assolits en aquestes obres en què Husserl treballava donaven lloc a les múltiples correccions i afegits que anava fent sobre els exemplars d'*Idees I* i els esborranys d'*Idees II*. Aquesta forma de treballar sembla que era habitual en Husserl: 1913 és l'any de la publicació d'*Idees I* i és també el de la reedició de les *Investigacions Lògiques*, que canviava aspectes substancials respecte de la primera, però que també significava una continuïtat en altres aspectes no menys essencials. Igualment, l'any 1931 publica les *Meditacions cartesianes*, on presenta al públic clars desenvolupaments d'una fenomenologia genètica i d'una fenomenologia del món de la vida; però també és l'any de l'important epíleg a la traducció anglesa d'*Idees I*, on reivindica la plena vigència de les línies essencials del projecte *Idees*: «Allò que les *Idees* ensenyen és – com segueix sent la meva convicció– un començament de treball efectiu que des d'aleshores m'he esforçat constantment en ampliar» (Hua V, *epíleg*, p. 140; 2013, p. 467). Per tot això, penso que és més interessant veure la ingent obra de Husserl com un

permanent investigar i aprofundir que li obria nous horitzons sobre els anteriors, que no pas com un conjunt d'etapes i de ruptures; encara més tenint en compte que es tracta d'una obra inacabada i en gran part programàtica.

Tot plegat justifica la decisió de delimitar els materials investigats, deixant fora de consideració obres anteriors a *Idees* com les *Investigacions Lògiques*. Aquesta decisió està justificada pel fet que, com hem mostrat, el projecte *Idees* és el marc de referència natural dels temes que ens interessen en aquest treball: fenomenologia genètica, reactivació del sentit de les ciències i anàlisi del món de la vida.

§13. Pensar és una activitat del jo conscient que s'expressa a través del llenguatge

Recapitem breument la clau de la fenomenologia tal com l'hem exposat fins ara. En la vida quotidiana ens trobem amb situacions i problemes que ens fan reflexionar; i quan compartim les nostres reflexions, veiem que persones diferents pensen coses diferents davant del mateix: les teories científiques es contradueixen, les ideologies polítiques estan enfrontades... llavors sorgeix la pregunta per la relació entre els meus pensaments subjectius i la veritat intersubjectiva. Com que la qüestió és precisament què és veritat, no podem pressuposar res del que creiem. Per això deixem de dirigir l'atenció a les coses tal com les percebem, amb totes les projeccions que hi fem, i redirigim l'atenció a la manera com se'ns mostren les coses, a la mera consciència del fenomen. D'aquest gir de la mirada, Husserl en diu "reducció", perquè la paraula llatina *reductio* significa exactament el que hem dit: reconducció, redirecció. Ara bé, per què l'atenció es redirigeix des de la cosa a la consciència del fenomen? Doncs perquè la consciència és la condició de possibilitat de tot ésser, sigui vertader o fals, real o il·lusori: tot el que és, té el seu ésser en relació a nosaltres; per tant, l'aspecte que una cosa adopta per a la consciència és el fonament del seu ésser. I com que en la tradició filosòfica moderna, la condició de possibilitat d'una cosa es designa amb el mot llatí *transcendental*, Husserl anomena aquest gir de la mirada "reducció transcendental". A partir d'aquí, designarem com a vertaders aquells fenòmens que s'han constituït de forma coherent. Per entendre la paraula "constitució" l'hem de referir al seu significat llatí original: la *constitutio* és la regla fonamental d'un estat, la seva organització, la forma com s'erigeix (*statuere*) davant nostre. I aplicat a l'estudi de la consciència, la constitució d'un fenomen també és la forma com s'erigeix davant nostre, és a dir, com se'ns mostra. Doncs bé, si la descripció obvia la formació dels fenòmens en la consciència al llarg del temps, és estàtica; si la inclou, és genètica. Aquesta gènesi, però,

té un punt de partida predonat: la mera sensació; és el que es coneix com a “estètica transcendental”. Així doncs, en aquest capítol estudiarem la dimensió temporal de la consciència, la seva gènesi, fins arribar al seu fonament últim.

Per veure la gènesi de les nostres creences pot ser interessant centrar-nos en la qüestió de la lògica. Hem vist que les ciències són el producte d’actes teòrics que ens diuen com és el món, els quals, per altra part, pressuposen les regles de la lògica. Aquestes són considerades les regles del pensament a priori, un mètode per discriminar allò racional d’allò irracional. I segons Husserl a *Lògica formal i transcendental*, la raó és la «facultat de pensar correctament». Però si volem claredat radical en tots els passos que fem, primer caldrà esbrinar què és pensar. Si entenguéssim pensar com a activitat anímica, en el sentit més ampli, diríem que pensar és «ser en el temps». Husserl remarca que el fenomen del pensament està estretament vinculat al del llenguatge, ja que aquest és la forma com el pensament s’expressa (Hua XVII, p. 357). Així doncs, el pensament ja no és concebut en sentit ampli sinó que es restringeix a facultat discursiva. Més encara, seria la facultat de no només dir paraules sinó de produir el sentit que les paraules expressen. La qüestió és que no totes les paraules tenen sentit (pensem en un lloro), mentre que el llenguatge, per poder ser racional, ha de tenir significat. Llavors “pensar”, en aquesta accepció més restringida, «té a veure amb les vivències psíquiques en què consisteix l’acte de significar» (Hua XVII, p. 360). Dit d’una altra manera: pensar és «aquella vivència en la qual el sentit a expressar és constituït en la consciència [...] sigui un judici, un desig, una volició, un qüestionament o una suposició» (Hua XVII, p. 361). I si avancem una mica més cap al tret essencial de totes aquestes vivències, és que són «actes del jo» (Hua XVII, p. 362); és a dir, vivències que tenen lloc en la vida conscient desperta sempre que parlem, escoltem o prestem atenció al nostre entorn: jo jutjo, jo desitjo, jo vull, jo suposo, jo escolto (Hua XVII, p. 366).

En resum, pensar és el mateix que constituir un sentit en la consciència, cosa que està estretament vinculada al fenomen del llenguatge; tant, que podríem dir que és lingüístic per naturalesa. Les paraules no són un afegit posterior a l’acte de pensament, no són un segon acte del jo executat sobre el primer, com si primer penséssim i després parléssim. Més aviat, els pensaments es van concretant a mesura que ho fa la seva expressió lingüística. Vacil·lar en l’expressió indica falta de claredat o de determinació en allò que algú té en ment. En aquest sentit, les paraules ens dirigeixen directament cap a allò que signifiquen, cap a allà on el jo centra la seva atenció i el seu interès. Les paraules en tant que paraules només es tematitzen quan l’atenció del jo es posa sobre

elles, com en el cas del gramàtic; però quan les vivenciem originàriament, remetent al sentit que expressen. Una altra cosa és si aquest sentit s'interpreta com a objecte de la ment (concepció idealista), com a objecte extern (concepció referencialista) o com a acció (concepció pragmatista). El que de moment Husserl ens diu sobre la relació entre pensar i expressar és molt més originari i està pressuposat en totes aquestes teories sobre el llenguatge.

Hem parlat d'actes del jo, referint-nos als actes de pensament. És que hi ha actes del jo? Certament, no n'hi ha; l'activitat és pròpia del jo, en el sentit que ara exposarem. El que sí podem dir és que en la consciència hi ha un àmbit íntimament relacionat amb el jo, però que cau fora del seu abast. En la vida de la consciència distingim entre vivències conscients, en les quals el jo participa activament (judicis, pensaments, accions, desigs...); i vivències inconscients que no formen part del jo actiu, ja sigui perquè la seva atenció ha passat a una altra cosa o perquè encara no s'hi ha fixat (Hua XVII, p. 363). Per exemple, ara veig la taula, ara veig la porta, ara la paret, i quan miro la porta deixo de veure la taula, i viceversa, però encara no m'he fixat en l'armari. Allò en què em fixo és conscient, i allò en què no em fixo és inconscient. El jo aglutina al seu voltant una sèrie de vivències, esdevé atenció, s'estreny i es concentra en unes obviant-ne d'altres que estan més enllà del seu camp d'atenció. Tot allò que realitza el jo, els seus judicis, creences, accions, conviccions, els seus aprenentatges al llarg de la vida... és impossible que ho tingui present tot alhora. Necessita delimitar el seu camp d'atenció, i això obliga a tota la resta a convertir-se en "inconscient". No és que desaparegui, senzillament passa a un estat de latència des d'on exerceix la seva influència sobre el jo. Així, el jo conscient està format pels judicis, creences, accions en què visc ara mateix; en canvi, l'inconscient està format per tota l'activitat del jo que aquest va deixant enrere (hàbits apresos, decisions assumides o conviccions instaurades en un moment donat) i per tot un conglomerat de «tendències», «vivències instintives» i sensacions que «s'entrellacen amb el rerafons» (Hua XVII, p. 364). I tot aquest conglomerat inconscient conforma determinades maneres d'estar, de trobar-se, d'estats afectius, que condicionen el jo conscient.

Aquí, com en tants altres llocs, hi hauria un nou punt de diàleg entre Husserl i Heidegger, en la mesura que, com fa Don Welton, podem utilitzar el terme alemany heideggerià *Befindlichkeiten* per referir-nos als estats afectius, a la presència i influència del rerafons en el jo. I és que el subjecte no és una entitat abstracta, un mer punt de referència lògic per a les seves representacions, sinó que té un gruix, una història, una

peculiaritat única, i això en dos sentits: en el context historicocultural i en el rerafons vivencial personal. L'entrellaçament entre les dues densitats constitueix l'horitzó de la consciència, el seu món de la vida. Aquesta historicitat és el tema de l'anàlisi genètica: «bolcant-se cap a l'horitzó mateix i entenent-lo com a temporal, l'anàlisi genètica estudia el desenvolupament i entrellaçament de rerafons i context sobre el qual i en el qual l'experiència es desplega» (Welton 2003, p. 277).

§14. Les regles del llenguatge constitueixen la lògica formal. L'explicitació de la gènesi d'aquestes regles és la lògica transcendental

Per dir-ho senzillament, els actes del jo són aquella franja de la consciència que aclapara la meua atenció, en oposició a aquella altra franja que s'escapa de la meua atenció però que és el seu rerafons. Són susceptibles de ser expressats lingüísticament, i per tant, són susceptibles de ser correctes o no, racionals o no. En conseqüència, aquests actes són els que anomenem “pensar” en el sentit restringit que ens interessa. I aquí és on se'ns ofereix la possibilitat d'un primer mètode crític: com que els actes de pensament s'exterioritzen i es fan visibles a través del llenguatge, serà fixant-nos en la seva expressió lingüística com podrem analitzar-los i criticar-los. Entenguem-nos: no podem accedir a les representacions i a les associacions que l'altre realitza mentalment, però sí a les seves expressions lingüístiques, que objectiven el seu pensament i el posen al nostre abast. Això val tant per analitzar el pensament de l'altre com el meu propi. S'entén, d'aquesta manera, que els primers gèrmens de la ciència que ha de fonamentar tot discurs i tot coneixement fossin anàlisis formals del llenguatge; anàlisi i classificació de les formes dels judicis i dels arguments, els quals havien de respectar certa legalitat per poder ser, almenys formalment, vàlids:

«No podem afegir arbitràriament proposicions a deduccions, o formes de proposició a formes de deducció. És evident que deduccions de certes formes són en principi falses i que, des del punt de vista de la veritat, només certes formes de deducció són admissibles. Tota deducció amb la forma *si tot A és B, i tot B és C, tot A és C* és correcta respecte de la seva conseqüència. En canvi, si aquesta digués *no tot A és C*, la deducció seria falsa» (Hua XVII, p. 372).

Així apareix la lògica formal que ens ha arribat d'Aristòtil, dels estoics, i també de les aportacions de Leibniz, Frege i els lògics i matemàtics contemporanis. Tots ells ens proporcionen una sèrie de proposicions i de lleis sobre el pensament correcte que tot

discurs ha de respectar. En aquest sentit, és una disciplina d'una validesa universal, això Husserl no ho qüestiona. El que sí que fa és posar l'atenció en algunes insuficiències epistemològiques, en el fet que no expliciten d'on ve la validesa de les seves regles. Certament, la lògica tradicional s'ha mantingut en l'àmbit de l'abstracció i del pensament formal, però s'ha de poder explicitar la condició de la possibilitat d'aquesta abstracció i aquest formalisme, el seu *a priori*. Això ho podem veure en aquest text que es refereix a la lògica aristotèlica:

«[Fou un] primer intent històric de teoria universal de la ciència [...] [però] estava confinada a una unilateralitat que és natural, ingènua, encara que arrelada en fonaments essencials. D'altra banda, un *a priori* pertanyent a la teoria de la ciència era contínuament mencionat. Però en la seva profunditat (que estava oculta al pensament natural), no només romangué durant milers d'anys inaccessible a una investigació teòrica sistemàtica sinó que ni tan sols entrava dins del camp de visió de la lògica» (Hua XVII, p. 7).

Aquesta deficiència perdura en les formacions lògiques més sofisticades del segle XX. Per això, des d'un punt de vista filosòfic, elles estan al mateix nivell primerenc que la lògica formal aristotèlica, encara que tècnicament la seva sofisticació sigui incomparable (Woodruff Smith 2007, p. 50). Per tant, sabem que amb la lògica formal hem arribat a unes regles universals, vàlides per a tot objecte, però encara no hem arribat a la seva fonamentació última. En tant que objectivitats ideals, les proposicions de la lògica formal tenen una intencionalitat que és explicitable, i tota intencionalitat remet a la vida de la consciència. La lògica formal és un *a priori* per a tot discurs, sí; però ella, al seu torn, remet a un *a priori* encara més essencial: el de la vida perceptiva de la consciència. Per això, una lògica en el sentit autèntic, tal com Husserl reclama, no es pot conformar amb aquest tipus d'anàlisi formal lingüística. Ha d'atendre la semàntica, el seu sentit intencional, i no només la sintaxi, com fan les lògiques fenomenològiques (Woodruff Smith 2007, p. 89).

Com hem vist, els judicis reflecteixen una part important de la vida conscient, però aquesta part està fundada en un rerafons i un bagatge perceptiu que s'ha de treure a la llum, que cal investigar: «l'objectivitat, en tant que ésser vertader de qualsevol tipus, es forma com una realització en la subjectivitat de la vida de la consciència [...]. Allò que estava davant nostre com a realització del pensament i que podia mostrar-se lingüísticament descansa sobre profundes realitzacions de la consciència» (Hua XVII, p. 373). És a dir, la lògica transcendental investiga d'on treuen el seu sentit les nostres

idees, com han arribat a constituir-se en la consciència. Com diu Husserl, aquesta no seria «una segona lògica» diferent de la formal, «sinó tan sols una lògica ella mateixa radical i concreta» (Hua XVII, p. 256). No ens aportarà regles diferents, més aviat ha de venir a esclarir el sentit de les que ja tenim i a justificar d'on surten. En efecte, es tracta de fer una *investigació del sentit* dels conceptes abstractes, de fer evident allò que les abstraccions i els formalismes pressuposen: «Investigació del sentit [*Besinnung*] és l'intent de produir el sentit mateix, el qual és un sentit que està suposat o pressuposat en el significat. Dit d'una altra manera: és l'intent de convertir el sentit entès, vagament flotant davant nostre, apuntat de forma poc clara, en el sentit clar, plenificat; procurant-li així l'evidència de la seva clara possibilitat» (Hua XVII, p. 9). Les regles de la lògica formal, com tot cos de coneixements (tota teoria científica, tota afirmació històrica sobre el ser de les coses) no deixen de ser proposicions, judicis que el subjecte emet o té en compte. Però en tant que judicis, han d'haver estat constituïts en la consciència, no han estat revelats des d'un altre món. Per això la lògica transcendental ha d'atendre el problema de la constitució del judici. I sobre aquesta base, el problema de la constitució dels conceptes i de les universalitats formals expressades en judicis.

§15. Podem investigar el sentit de qualsevol discurs o ciència investigant el sentit dels seus judicis, però aquest remet a un àmbit anterior a l'acte de jutjar.

Diferència entre anàlisi estàtica i genètica

Un judici és dir alguna cosa sobre una altra cosa, per exemple, que la taula és quadrada. En el llenguatge de Husserl, diríem que acabem de realitzar un acte del jo que uneix un subjecte (la taula) i un predicat (és quadrada). El sentit dels judicis es manté més enllà de l'acte que els ha creat, esdevenint intersubjectius, accessibles a qualsevol altre subjecte que compregui la llengua i el context. Això passa sempre que parlem: parlar és situar-se ja d'entrada en un món de significats ideals accessibles a altres subjectes. Quan emetem o captem un judici, doncs, no només expressem una idea sinó que tenim experiència evident i original d'aquesta idea. Dir que la taula és quadrada és, al mateix temps, intuir la taula com a quadrada, tenir experiència d'ella. És el que dèiem abans: tot acte del jo (tot sentit creat en la consciència) és expressable lingüísticament; i viceversa, aquesta expressió lingüística remet a actes de la consciència, i és d'elles d'on rep el sentit. En paraules de Husserl:

«Aquí hi ha en qüestió dues intencionalitats i donacions de quelcom en si mateix: l'activitat de jutjar, com a originalment generadora del judici en ell mateix (merament en tant que judici), es combina, amb necessitat essencial, amb l'activitat de formar originalment (de fer evident) l'objectivitat categorial en si mateixa [...]: l'estat de coses predicativament format en el mode experiència» (Hua XVII, p. 276-277).

Si ara ens proposem analitzar aquest sentit, ens trobem que hi ha dues maneres de fer-ho: l'estàtica i la genètica. Husserl ens diu que «l'anàlisi estàtica és guiada per la unitat de l'objecte suposat», «pren el sentit de l'objecte, i a partir de les seves maneres de donació, investiga i explica el sentit propi i actual» (Hua XVII, p. 277 i 279). Aquesta cita ens dóna tres característiques d'aquest mètode fenomenològic: ens dirigim a la cosa com una unitat ja formada i acabada, no com un procés en formació; consisteix en descriure el sentit "propi i actual" que té per a nosaltres ara mateix, no el que podia tenir en altres moments; i això es pot investigar "a partir de les seves maneres de donació", que serien tant la percepció com el record o la fantasia. Per exemple, la taula quadrada se'm mostra com una unitat de sentit, distingible d'altres unitats com la cadira o l'ordinador; el seu sentit propi i actual és el d'un objecte material, artificial, de tipus moble, amb aquests colors i formes determinats, que serveix per treballar; i aquest sentit se'm dóna en el mode de la percepció, tot i que demà se'm donarà en el mode del record; i al lector que no ha estat mai en aquesta casa se li donarà en el mode de la imaginació; i malgrat ser modes de donació diferents, el sentit seria el mateix. Fixem-nos que captem la taula com el que és ara mateix per a nosaltres, com un objecte de treball; i des d'aquesta perspectiva no accedim al sentit que tenia quan de petit jugava a amagar-me sota seu, que era molt diferent del que és ara. Així, doncs, l'anàlisi estàtica es fixa en allò que està donat a la consciència tal com actualment es mostra.

Però si ens fixem una mica més, veiem que en el sentit de la percepció hi operen elements que no estan donats actualment en ella. Mirant la part de davant d'una taula ens podem fer una idea aproximada de com és per darrera, encara que no l'haguem vist mai abans. Com pot ser això? Al respecte, Husserl diu que «aquí certament hi ha problemes palesos, com genialment Hume reconegué» (Hua XIV, p. 113 [16-17]); problemes que ens obren la porta a la raó de ser de l'anàlisi genètica. El fet que pugui fer anticipacions fiables sobre aspectes d'un objecte desconegut, o encara més, el fet que identifiqui un objecte com una unitat, tot i que el que realment se'm dóna és un conjunt d'aspectes, vol dir que estic utilitzant un saber que no prové de la percepció

actual de l'objecte. Aquest element de la intencionalitat actual que apunta cap al passat és el tema de l'anàlisi genètica. En aquest cas, aquesta taula no és la primera cosa que veig a la meua vida. Sé que les coses tenen diversos aspectes i que hi ha, en principi, una continuïtat entre aquells que es veuen i aquells que no es veuen. Això forma part de cert bagatge acumulat per la consciència al llarg de la seva història, i que opera en cada nova percepció: «el fet que objectivem coses físiques, i que fins i tot les copsem d'una ullada, [...] ens remet retrospectivament, en el curs de les nostres anàlisis genètiques, al fet que el tipus *experiència d'una cosa física* tingué el seu origen en una gènesi primerenca, originàriament instauradora, i que la categoria *cosa física* fou així instituïda per a nosaltres amb el seu sentit inicial» (Hua XVII, p. 278). Precisament perquè tinc experiència prèvia de coses físiques, sé que tenen volum; i d'acord amb la part visible de l'objecte, puc fer estimacions sobre la part invisible.

En resum: l'anàlisi genètica, per diferenciar-la de l'estàtica, s'ocuparia no tant del "ser" actual de l'objecte, com del seu "esdevenir", o "arribar a ser"; no tant del "què" de l'objecte, sinó del "com" (Welton 2003, p. 260). Diguem que amb l'anàlisi genètica Husserl dóna resposta a certes carències de la fenomenologia tal com l'havia plantejat a *Idees I*, introduint-hi un element que havia bandejat conscientment dels seus anàlisis anteriors: la temporalitat (Hua III/1, §81, p. 182; 2013, p. 271). Però la temporalitat en fenomenologia té dos aspectes: un és el fet que els fenòmens se'ns donen sempre en aspectes parcials un rere l'altre, que ara en veig un aspecte, ara en veig una altre, i el sentit de l'objecte es constitueix en una síntesi a través de tots els aspectes que se'm donen en el flux temporal (Hua XI, p. 3 [25-33]). D'alguna manera això ja estava contemplat en l'anàlisi estàtica: aquesta és conscient que unifico una pluralitat d'aspectes sota un sentit unitari; però l'anàlisi genètica es pregunta per l'origen d'aquest sentit unitari. Així doncs, l'aspecte que s'obre a l'anàlisi genètica és la historicitat de cada experiència, el fet que el seu sentit remet a una història individual i col·lectiva. D'aquesta manera, la qüestió del temps es torna fonamental en fenomenologia; i el subjecte concret, i ja no només el subjecte abstracte impersonal, passa a ser el seu objecte d'estudi.

§16. La gènesi del sentit evoluciona amb cada nou acte del jo. La gènesi activa

Passem a veure els actes del jo concret des d'una perspectiva genètica. D'això Husserl en diu "gènesi activa" perquè tracta de l'activitat del jo i de les seves formacions: els judicis. Però haurem de fer referència a tot un seguit de vivències que tenen lloc abans del judici i que són claus per constituir-lo. D'entrada veiem que se'ns ha constituït una unitat en la consciència: "la taula quadrada"; i veient les coses que hi ha a sobre (llibres, ordinador, fotocòpies, apunts) constitueix una altra unitat: "espai per treballar". Això, en la meua vida actual està vinculat a llibres, ordinadors, apunts; mentre que per a un altre està vinculat a factures, comprovants, albarans, telèfon; i per a un altre a màquines, eines, soroll, uniformes de treball, etc. Aquests dos sentits se'm mostren units en la consciència, i així ho expresso en el judici "la taula quadrada serveix per treballar". Acte seguit segueixo observant l'habitació, prestant atenció a altres objectes que hi trobo. Mentre obtinc noves percepcions, m'adono que encara tinc present la taula quadrada que serveix per treballar. Ja no la percebo, però la marca que ha deixat en la meua sensibilitat no s'ha esborrat de cop, sinó que es va apagant, va perdent intensitat. D'aquest *ser encara conscient* de l'objecte percebut, fins i tot un cop acabada la percepció, Husserl en diu "retenció". Es tracta d'una «modificació intencional en virtut de la qual la modalitat primitiva *donació en el present* es converteix, en una síntesi contínua, en la forma modificada *el mateix que era fa poc*» (Hua XVII, p. 279).

Però arriba un moment que la retenció perd la seva força i la consciència de la taula desapareix del camp d'atenció del jo. Això vol dir que l'interès del jo, la seva atenció, està totalment ocupada per altres coses. De totes maneres, això no vol dir que el sentit constituït hagi desaparegut del tot. Si fos així no hi hauria coneixement, ja que tots els aprenentatges desapareixerien un cop el subjecte anés a dinar, això suposant que recordés què és dinar, o qui és ell mateix. A més, hi ha una experiència que ens mostra que el que desapareix del camp d'atenció no desapareix de la consciència: el simple fet que alguna cosa ens recorda aquella taula i ens hi remet, fent-la conscient de nou; per exemple, la necessitat de deixar les claus que portem a les mans. D'aquesta manera, aquella objectivitat torna a centrar l'interès del jo; ara, però, en la modalitat del record. Això ens suggereix, com hem vist en el capítol anterior, que l'interès del jo no esgota l'àmbit de la consciència. A banda d'aquell, hi ha un *inconscient* on les formacions de sentit que el jo ha abandonat romanen latents en espera de ser rescatades de nou. Aquest inconscient, «lluny de ser un no-res fenomenològic, és ell mateix la modalitat-límit de la

consciència. La completa gènesi intencional es refereix retrospectivament a aquest substrat de prominències sedimentades que, com un horitzó, acompanya tot present viu i mostra el seu propi sentit contínuament canviant quan es desvetlla» (Hua XVII, p. 280).

Fixem-nos que la noció “taula quadrada que serveix per treballar” ha canviat en la seva manera de donar-se. En constituir-se per primer cop, deu la seva aparició a la passivitat del jo, que capta colors, formes al llarg del temps; i en un moment donat el jo capta aquestes formes i colors com un objecte concret (aquest és el procés de la gènesi passiva que estudiarem més endavant). Un cop el jo comprèn aquestes formes i colors com a “objecte material”, comença a sedimentar-hi sentits a sobre: primer el sentit “taula”, després “que serveix per treballar”. Cada afegit se sedimenta sobre els altres, i tots junts formen un conglomerat. Així, quan la nostra atenció passa a una altra cosa i al cap d’un temps torna a la taula, ja no la veiem com al principi, com un mer objecte físic, sinó que la veiem amb totes les sedimentacions que s’hi han afegit després: la captem com una eina de treball. El que abans eren moments diferents, ara es mostren dins d’una unitat. Com veiem, tota la gènesi que hem descrit apareix en la percepció actual, igual que tots els estrats dels sediments geològics i arqueològics apareixen en la mirada actual de l’investigador, per molt que s’hagin format al llarg d’èpoques diferents. Aquests estrats successius formen l’horitzó de sentit de la meua percepció actual. L’anàlisi estàtica ho capta tot junt com una unitat feta i acabada; la genètica, en canvi, distingeix cadascun dels seus moments.

Un aspecte important del que estem descrivint és el següent: que per molt modificat que sigui el seu caràcter, per més que s’hi hagin afegit sedimentacions, la nostra intencionalitat reconeix la cosa com la mateixa que abans. Gràcies a això es constitueix en la consciència la identitat de les coses del món. La taula que he percebut és la mateixa que he recordat i la mateixa que he percebut de nou quan m’he girat a deixar les claus. Si no tingués aquesta certesa no m’atreviria mai a deixar les claus enlloc, per por que tot canviés d’identitat al meu darrera. Així doncs, al llarg de totes les vegades que rescato els meus judicis del rerafons inconscient, el seu sentit serà idèntic a si mateix. I recordem que aquesta és la primera regla de la lògica formal: $A=A$. Hi ha una identitat entre allò que és conscient, allò que passa a l’inconscient i el que retorna de nou a la consciència. Aquest inconscient de què parla Husserl és el límit de la consciència. Som conscients de la taula, passem a altres coses, la taula flota vagament en el rerafons, i en un moment donat desapareix en l’inconscient. En principi, tot el que cau en l’inconscient es pot rescatar a través del record. Però quan això és fa difícil,

degut a múltiples associacions i confusions que s'han sedimentat, aleshores entrem en la noció d'inconscient de la psicoanàlisi. Per tant, l'inconscient husserlià és el que ens permet reactivar el sentit de l'inconscient freudià (§48).

De moment, això obre la porta a successives elaboracions de la formació de sentit constituïda. Totes elles són síntesis actives, realitzades les unes sobre les altres. Ja n'hem vist algunes: “la cosa”, “la cosa quadrada”, “La taula quadrada”, “la taula quadrada que serveix per treballar”, “la taula quadrada que serveix per treballar i on he deixat les claus”, etc. Ara bé, si en un moment donat vull berenar ràpid mentre segueixo treballant, em puc trobar amb la resistència de la meva companya, que em recorda que aquella taula no és per menjar, sinó per treballar, i que la taula de menjar és la de la cuina. ¿Qui necessita una reactivació del sentit de la noció de taula: la meva companya perquè no entén la meravellosa i rica versatilitat que poden tenir les coses? ¿O jo, perquè no entenc la no menys meravellosa funció específica de cada objecte? Aquest exemple quotidià dóna idea del tipus de confusions que tenen lloc quan l'activitat de les persones es converteix en hàbits rígids. El costum fa que sempre ens dirigim a les coses amb la mateixa intencionalitat, i aquesta es torna rígida, es cosifica, s'independitza del context d'on va sorgir, de manera que l'ésser perd l'ambivalència essencial que li pertany. Això és un problema teòric, però també pràctic; perquè ara mateix, amb aquesta comprensió de les coses, m'hauré de posar el plat a la falda. Només si faig una investigació del sentit d'aquella taula, descobriré que la vaig començar a utilitzar per treballar per les seves característiques materials, les quals serveixen per treballar-hi a sobre; però també serveixen per a tot el que les seves característiques permetin: posar-hi claus, plats, seure-hi al voltant, etc. És clar que la meva companya ja ho deu saber tot això, i potser si faig l'esforç de reactivar el sentit de la seva posició veuré un altre aspecte de la qüestió. És evident que les taules poden servir per moltes coses, però també els costums tenen el seu sentit. I per exemple, si al llarg del temps hem adquirit el costum de menjar en una taula i treballar en una altra és per una qüestió pragmàtica, per la comoditat de no tacar els llibres d'oli ni de vessar la sopa sobre l'ordinador. Per no parlar de la higiene mental que suposa canviar d'activitat i d'espai. Les dues postures tenen el seu sentit, i són els interessos en joc en el context els qui decideixen la que preval. Per tant, l'objecte té una riquesa de potencialitats que cap judici pot restringir, i és important reactivar el seu sentit per no malinterpretar-les, veient com es van constituir per primer cop, que és la base i l'origen de les sedimentacions posteriors.

§17. Abans de la nostra activitat, el sentit de les coses ja està constituït de forma passiva en el nostre horitzó històric. Però la transmissió passiva de les tradicions fa perdre el seu sentit originari

Així, ens veiem conduïts a eixamplar la mirada cap al nostre horitzó històric i social. Igual que els nostres judicis depenen de les generalitzacions que hem fet a partir de la nostra experiència personal, també es fan sobre altres generalitzacions que hem rebut del nostre entorn. El món és un gruix, un sòl de significats ja formats i en contínua formació entre els quals sempre s'està movent el jo. Només en néixer, ingressem en aquest gruix i ens comencem a teixir amb els materials que ens proporciona. Això fa que, d'alguna manera, l'horitzó s'erigeixi en condició de la consciència, en el doble sentit següent: que un món és inherent a tota consciència, i que el com sigui aquesta consciència remet a com sigui aquest món. Husserl ho expressa així a la *Crisi*:

«[...] Som constantment conscients del món, tant si ens hi fixem com si no, conscients d'ell com a horitzó de la nostra vida, com a horitzó de coses [...], dels nostres interessos i activitats possibles i reals. En l'horitzó mundà sempre ressalta l'horitzó dels nostres congèneres. [...] En qualsevol cas, sóc conscient d'ells com "els meus" altres, com aquells amb qui puc establir connexió empàtica actual i potencial, immediata i mediata, entendre'ns mútuament i relacionar-m'hi sobre el fonament d'aquesta connexió, contraure amb ells formes especials de comunitarització i un saber habitual d'aquest ser comunitaritzat» (Hua VI, annex III, p. 369 [17-33]).

El món és el meu horitzó vital, un horitzó que està mediatitzat per una comunitat humana, una pluralitat de persones més o menys organitzada en una cultura, tradicions, formes de vida, discursos i institucions socials. Totes elles vertebrèn la vida dels seus membres i li donen forma. Amb ells «hi puc establir connexió empàtica». Això significa que no estic tancat en mi mateix, que estic obert als altres i que ens podem entendre. Encara més, això vol dir que estic obert a les influències que poden exercir sobre mi i jo sobre ells. En aquest sentit, la humanitat és «una comunitat empàtica i lingüística» (Hua VI, annex III, p. 371 [1-3]). És a dir, una comunitat en la qual la transmissió de coneixements, actituds, valors i formes de vida es fa a través del llenguatge (parlat o escrit) i de l'empatia, que és la capacitat de reactivar en nosaltres allò que l'altre sent, pensa i fa. I sobre la base empàtica i lingüística de l'ésser humà s'aixequen «formes especials de comunitarització», o sigui, de compartir, transmetre i assimilar estructures culturals, habituals, interpretatives. D'això se'n diu una tradició: un cos de costums, coneixements, proposicions o pràctiques que s'assumeix com a normal pels membres de

la comunitat i que s'ha anat enriquint al llarg del temps amb aportacions diverses. En aquest sentit, allò que és propi de tot horitzó i de tota tradició és el seu caràcter històric, el seu caràcter fundat i originat en el passat, transmès fins a nosaltres en el present, i a través de nosaltres, al futur. Per tant, els sentits dels nostres judicis en el present impliquen tota una sèrie de sedimentacions que han tingut lloc al llarg de tota la història de la nostra cultura.

Ara bé, les modificacions que al llarg del temps sofreix una tradició pot soterrar-ne el sentit. La primera d'aquestes formes d'encobriment té a veure amb la forma de transmissió del bagatge acumulat. La forma més originària de transmetre coneixements és l'oralitat, explicant el que un sap a l'altre en una conversa. En l'oralitat ben entesa, gràcies a l'empatia i a la comunicació tu a tu, un pot transmetre els seus continguts intencionals a l'altre; i a través de la conversa, ambdós poden polir conjuntament i determinar més clarament el sentit del qual parlen. Un pot "ensenyar" a l'altre, explicar-li els passos que ha de fer per formar un concepte concret; i també pot aprendre d'ell, de les seves incomprendions i objeccions.

En canvi, el problema de l'escriptura és que no hi ha possibilitat de rèplica, i el lector es queda sol davant signes muts que poden voler dir moltes coses. A més, per escrit se solen deixar més aviat els resultats de l'activitat conscient, i no el procés. S'escriu el teorema, la regla, la definició, però no les experiències fundadores que ens porten a la seva evidència intuïtiva. En els inicis de l'escriptura filosòfica, Plató ja fa aquestes advertències: «és oblit el que causaran en les ànimes d'aquells qui les aprenguin [les lletres], per descuit de la memòria; ja que refiant-se de l'escriptura assoliran els records des de fora, en virtut de caràcters aliens, i no des de dins, per si mateixos i en virtut de si mateixos» (*Fedre*, 275a). I alguna cosa d'això hi ha en les següents paraules de Husserl: «En les classes de geometria elemental i en els seus manuals hi veiem com té lloc la tradició viva de formació del sentit dels conceptes elementals. El que allà realment aprenem és a procedir amb un mètode estricte amb conceptes i proposicions ja acabades. La il·lustració sensible del concepte en les figures del dibuix substitueix la generació efectiva de les idealitats originàries» (Hua VI, annex III, p. 376 [19-25]). En aquesta cita hi ha una crítica a la forma tradicional d'ensenyar ciències, que podem estendre a la forma d'ensenyar en general. D'aquí podem extreure regles per desenvolupar una tècnica pedagògica fenomenològica (i d'alguna manera, tot aquest treball es pot llegir en aquesta direcció; aquesta és una de les seves diverses línies de força). No obstant, a pesar d'aquestes contrapartides (i a falta de mitjans),

l'escriptura és el millor mitjà per a la comunicació intergeneracional i interpersonal, ja que permet superar les barreres del temps i l'espai. Avui en dia també tenim mitjans audiovisuals, i està clar que han introduït molts canvis en la funció de l'escriptura i en la percepció dels individus. Però en qualsevol cas, la importància de l'escriptura com a mitjà de comunicació segueix sent enorme:

«La important funció de l'expressió lingüística documentada, escrita, és que possibilita la comunicació sense discurs personal mediat o immediat; és, per dir-ho així, comunicació esdevinguda virtual. A través d'ella, la comunització de la humanitat s'eleva a un nivell nou. Els signes escrits són, contemplats des d'un punt de vista purament corporal, experienciables sensiblement i, en possibilitat permanent, experienciables intersubjectivament en una comunitat. Però en tant que signes lingüístics desvetllen, precisament com els sons de la llengua, els significats que li són familiars. El desvetllar és una passivitat [...]» (Hua VI, annex III, p. 371 [26-34]).

Les darreres línies de la cita ens suggereixen que hi ha dues maneres de rebre uns coneixements: «per una banda la comprensió passiva de l'expressió, i per l'altra el fer evident que reactiva el sentit» (Hua VI, annex III, p. 372 [3-4]). La reactivació del sentit consisteix en repetir per un mateix (en primera persona) el procés que porta des de l'experiència originària al concepte elaborat. Això requereix un esforç per part del receptor, una actitud activa per recrear el sentit del missatge des de si mateix. Quan no hi ha aquesta esforç estem en la recepció passiva: «Això [la reactivació d'allò llegit, el tornar-ho a fer evident] no és necessari, ni de fet, tampoc és el normal. També ell [el lector] pot entendre sense fer-se càrrec més enllà de la coacceptació, sense activitat pròpia. Es comporta de forma passivoreceptiva» (Hua VI, annex III, p. 372, nota al peu). L'assimilació passiva no reactiva conscientment el sentit del que sent o llegeix, sinó que ho interpreta de la forma més simple, a partir de les associacions i els "significats que li són familiars". I és que, «en general, la passivitat és el regne de les connexions i fusions associatives, en el qual tot sentit emergent és una formació conjunta passiva» (Hua VI, annex III, p. 372 [8-10]). És curiós l'exemple que fa servir Husserl del rebre passiu: la lectura acrítica i superficial d'un diari (Hua VI, annex III, p. 374 [19-23]). De fet, així és com assumim la majoria de les nostres opinions, hàbits i ideologies. I aquesta forma de recepció passiva és la responsable del soterrament del sentit d'una tradició. Ens referim a «un tipus de pensar en passivitats admeses de forma merament receptiva, que només administra significats adquirits i compresos passivament» (Hua VI, annex III, p. 372 [3-8]).

Per exemple, a mesura que s'estudien els uns als altres, els investigadors van desenvolupant les teories. Fan ciència, però no en el sentit autèntic «de pensament dirigit a l'obtenció de veritats i a evitar la falsedat» (Hua VI, annex III, p. 372 [27-28]). Més aviat fan créixer la ciència de manera quantitativa, seguint només les regles de la lògica formal, sense reactivar el sentit del que s'està fent (que seria lògica transcendental). El pressupòsit d'aquesta actitud és que la ciència, en primer lloc, ha de dominar el seu objecte, i ja no merament comprendre'l (§33). Així, el pensament deixa de ser desig de saber, de comprendre a través de conceptes; i esdevé aplicació tècnica, irreflexiva i ingènua d'aquests conceptes. A *Lògica formal i transcendental* ho trobem expressat així:

«La ciència, en la forma de ciència especial, ha esdevingut una mena de tècnica teòrica. Aquesta, igual que la tècnica en el sentit usual, depèn de "l'experiència pràctica", que s'acumula a partir de l'activitat pràctica tal com s'exerceix habitualment, més que no pas en l'evidència i en la raó de la seva producció aconseguida —és el que, en el regne de la pràctica, s'anomena intuïció, agafar el truc o tenir un bon ull pràctic» (Hua XVII, p. 3).

I a *La crisi de les ciències europees* tornem a trobar la mateixa idea en aquests termes:

«[Ens referim] la seva enorme, encara que incompresa, utilitat pràctica [...]. D'aquí vénen els perills d'una vida científica que es lliura totalment a l'activitat lògica. Ells [els perills] rauen en les progressives transformacions del sentit a les quals aquest tipus de ciència tendeix [...]. L'herència de proposicions i del mètode poden constituir lògicament sempre noves proposicions, noves idealitats, [...] mentre que la capacitat de reactivar el principi original, és a dir, la font del sentit de tot allò posterior, no s'ha heretat» (Hua VI, annex III, p. 376).

Com veiem, aquesta manera de fer ciència comporta alguns avantatges pel que fa al progrés tècnic ininterromput, per exemple, en el camp de les enginyeries. En el cas dels ordinadors, és molt pràctic saber quins botons has de prémer per tal que s'engegui i faci el que vols; i en canvi, seria molt molest haver de comprendre els processos electrònics que tenen lloc en la màquina. Però dels avantatges d'aquesta tècnica instrumental en què s'ha convertit la ciència natural en surten també els seus problemes, són les dues cares de la mateixa moneda. De fet, a *Lògica formal i transcendental*, Husserl definia aquesta situació com «la profunda i gravíssima tragèdia de la moderna cultura científica» (Hua XVII, p. 353 [44-45]). Allò vertaderament preocupant és el

«desarrelament de les ciències, el qual és un desarrelament de principi [...]. Es tracta d'una penúria que persistiria fins i tot si una increïble mnemotècnica i una pedagogia guiada per ella ens possibilités un coneixement enciclopèdic dels respectius descobriments teòrics objectius en la totalitat de les ciències» (Hua XVII, p. 354 [8-13]). És a dir, allò que Husserl denuncia no té a veure amb el creixement quantitatiu del saber ni amb la limitació humana per aprendre-ho tot. Més aviat es refereix a la contradicció interna de les ciències modernes: pretenen erigir-se en explicació última de la realitat mentre es distancien de l'experiència originària, que és el que donaria legitimitat a tota explicació. L'optimisme davant del poder tècnic que aportaven les ciències matemàtiques de la natura va encegar l'època moderna sobre la seva manca de fonaments; i es va considerar que els avantatges que ens aportava aquesta situació compensaven els inconvenients. Al cap d'uns segles, però, aquest càlcul no és tan clar, i la manca de relació entre subjectivitat i teories, entre la consciència en primera persona i els discursos fàctics, ha esdevingut un problema de primer ordre. Doncs bé, la fenomenologia que Husserl reclama ha de relligar una i altra. Donat que tot coneixement ho és en tant que pertanyent a una consciència i validat per ella, cal tornar a relacionar les ciències amb les fonts cognoscitives de la consciència.

§18. El sentit originari d'una tradició es conserva quan hi ha una transmissió activa, és a dir, una reactivació. I això és possible perquè tots tenim la mateixa experiència originària del món i podem empatitzar amb les expressions lingüístiques del present i del passat

Tota cultura és resultat de moltes sedimentacions, és a dir, de molta gent que ha creat sentits nous sobre els que han rebut d'altra gent. I per entendre el que tenim ara, el que hem de fer és un “desentrellament històric”, no en la línia de veure la seva història fàctica, sinó de veure com s'ha anat gestant el sentit de determinada institució o tradició. Si podem respondre aquesta pregunta sense recórrer a la ciència històrica és perquè la resposta està en nosaltres, en la nostra pròpia intencionalitat. Quan treballo sobre aquesta taula faig el mateix a petita escala que quan actuo com a membre d'un estat o d'una confessió religiosa, quan faig geometria o vaig al banc: estic activant uns conglomerats de sentit que tenen moltes sedimentacions al darrere, i totes estan en mi, aquí i ara. Husserl, a *La crisi*, posa l'exemple de la geometria i el fa extensiu a tot tipus de fets culturals:

«L'actual formació cultural viva de la geometria seria tradició [en llatí, *traditio* és allò transmès], i en la mateixa mesura, seria transmissora [...]. Ella i tot fet predonat cultural en general entenen la seva historicitat, és a dir, en són conscients, encara que “implícitament”. Això, però, no són paraules buides: és totalment vàlid per a tot fet donat sota el títol de “cultura”, ja es tracti de formes bàsiques de cultura o de la més alta cultura (ciència, estat, Església, organitzacions econòmiques, etc.). [...] Elles serien formacions sorgides d'un modelar humà. [...] Tota explicació i tota conversió de l'esclariment en un fer evident [...] no és res més que desentrellament històric; en si mateix és essencialment quelcom històric, i porta en si, com a tal necessitat essencial, l'horitzó de la seva història. Amb això estem dient que tot el present cultural, entès com a totalitat, “implica” tot el passat cultural, en una generalitat indeterminada, però estructuralment determinada» (Hua VI, annex III, p. 379 [24-46]).

Aquesta darrera frase és clau per comprendre la fenomenologia genètica: tot el passat està implicat en tot el present; però d'una manera indeterminada, i alhora, determinada. El que és determinat és el sentit de les sedimentacions que els fets històrics han anat llegant a les generacions posteriors i que han arribat fins a mi; el que és indeterminat són els fets històrics en si mateixos i els seus protagonistes. En el cas de la geometria, el que en l'anàlisi genètica apareix com a determinat són les regles per tal d'arribar a la constitució d'un triangle a partir de les formes de la natura; el que és indeterminat és qui i com va descobrir aquests passos, i qui i com els va transmetre a cada generació fins a nosaltres. Però el que és determinat és que aquesta transmissió s'ha realitzat i que ha cristal·litzat en la nostra intencionalitat, conservant fins i tot el seu ordre. La qüestió del qui i el com va fundar aquests sentits seria tema de les ciències humanístiques (història, antropologia, etc); i sobre això, la fenomenologia no pot aportar gaires evidències empíriques ni documentals. Però pot guiar la investigació proporcionant una “comprensió indeterminada” de les motivacions i de les circumstàncies històriques concretes, a partir de la “comprensió determinada” de la nostra intencionalitat.

Naturalment, el que es diu de la geometria es pot fer extensible a tot fenomen cultural. Tots els nostres “sabers” també tenen la forma d'una tradició històrica que, a base d'elaboracions successives, ha produït un cos de proposicions sobre un camp concret de l'experiència (la natura, la història, l'art, la literatura, etc). Això implica dues coses: que els conceptes que utilitzen aquestes ciències (com els números, els elements de la geometria pura, les paraules o les metàfores) tenen també la seva història i la seva gènesi. I que els objectes sobre els quals versen aquests sabers (la natura, l'ànima o la cultura) no són independents de la història a través de la qual s'han format; més aviat

remeten a una comunitat i un horitzó històric concret. En el cas de la ciència, podem recordar els diversos paradigmes que s'han anat succeint al llarg de la història, en íntima relació amb els esdeveniments socials i culturals. I encara més, dintre d'un mateix paradigma, d'una mateixa tradició científica, els canvis i les modificacions del sentit es produeixen contínuament:

«La nostra geometria, tal com l'hem rebut de la tradició (l'hem après dels nostres mestres precisament així), l'entendem com una adquisició total de realitzacions espirituals, que s'eixampla a través del treball progressiu en nous actes espirituals, a través de noves adquisicions. Sabem de les seves formacions antigament transmeses, de les quals ella ha sorgit, però en cadascuna d'elles es repeteix la referència a formes anteriors (òbviament, hagué de sorgir d'una primera adquisició, d'una primera activitat creadora). Nosaltres entenem el tipus de ser que li és propi i que es manté [en cadascuna d'aquestes formacions]: no un moure's progressiu d'adquisició en adquisició, sinó una contínua síntesi en la qual segueixen valent totes les adquisicions; totes elles formen una totalitat, de tal manera que, en cada present, l'adquisició total és premissa total per a adquisicions de nou nivell. [...] El mateix val per a cada ciència» (Hua VI, annex III, p. 367, [1-13 i 17]).

Aquest text ens explica el mecanisme de la gènesi històrica i cultural. Si ens hi fixem, l'esquema és el mateix que el que hem vist en la gènesi del judici en la consciència individual. Hi ha un moment en què es crea un sentit, un altre moment en què sobre aquest sentit se n'hi afegeix un altre, i un altre, i un altre, i totes les modificacions formen una unitat. No és que una substitueixi l'altra, sinó que la modifica, la fa créixer; però la modificació no pot eliminar ni ocultar el substrat previ al qual s'afegeix. Husserl diu que «segueixen valent totes les adquisicions», i que aquest conjunt està pressuposat en tota altra modificació: «és premissa total per a adquisicions de nou nivell». Diguem que tots els sentits que conformen la nostra vida quotidiana tenen una aparició i un desenvolupament històric, des dels més elementals (gestos de salutació) fins als més sofisticats (ciències, opinions, ideologies, institucions). Cada generació s'apropia d'allò heretat, ho modifica i ho transmet a la següent; de manera que, al final, el que rebem és un tot, una síntesi del que han aportat uns i altres. En l'anàlisi estàtica se'ns mostra aquest tot ja acabat i format tal com ens ha arribat a nosaltres ara mateix. Però podem resseguir la seva gènesi analitzant la nostra pròpia intencionalitat, perquè ella està constituïda de tots aquests estrats i sedimentacions.

Com diem, tota tradició té un origen, i rep el seu sentit de la relació amb aquest origen; de la consciència viva de les motivacions que dugueren a la seva "instauració

originària” (en alemany *Urstiftung*). Així, per tal de reactivar el sentit de la geometria, Husserl ens diu que «no hem de dirigir la mirada a la geometria acabada tal com ens ha estat llegada. [...] Hem de qüestionar-nos retroactivament pel sentit originari de la geometria llegada». És a dir: hem de realitzar «una pregunta retroactiva pels principis originaris soterrats de la geometria, tal com necessàriament hagueren de ser en tant que fundadors originaris» (Hua VI, annex III, pp. 365 [3-10] i 366 [13-15]). El sentit de la geometria, doncs, està en el seu origen, en la seva instauració primera. I com que els éssers humans formem una comunitat lingüística i empàtica, ha de ser possible empatitzar amb el que van pensar i escriure els nostres avantpassats. De fet, les sedimentacions que s’han acumulat de generació en generació no desapareixen sinó que són la condició de la possibilitat de cada nova modificació; això vol dir que cada modificació està present en el sentit actual. Si parlem de la geometria, cada sedimentació que ha tingut lloc al llarg de la història es conserva en la geometria tal com existeix actualment; per tant, podem anar resseguint els estrats de la seva formació en nosaltres fins a l’origen. Però en l’origen no hi havia geometria sinó mera percepció de les coses. Això significa que el primer geòmetra va crear un concepte ideal a partir de la mera percepció natural. I si ell ho va fer, i això és el que ens ha llegat, nosaltres també ho podem repetir i comprendre per nosaltres mateixos. De fet, això precisament és el que fèiem les primeres vegades que dibuixàvem la Lluna amb un cercle o les muntanyes amb un triangle: idealitzar les formes de la natura. A les classes de geometria, doncs, l’únic que fem és deixar d’atendre les representacions de les formes originals de la natura i atendre les seves idealitzacions. És el que Husserl anomena “canviar d’actitud”: passar de referir-nos a un objecte percebut a referir-nos a la seva corresponent idea. El que pot passar és que oblidem que els cercles són idealitzacions de la Lluna i de les taronges de l’hort, la qual cosa fa que oblidem la relació entre la ciència abstracta i la vida quotidiana. Per això és útil la reactivació de sentit, per recuperar la relació entre una i altra. Naturalment, això que podem fer amb la geometria i amb la ciència natural, també ho podem fer amb la psicologia i amb els conceptes de les ciències socials.

§19. La fenomenologia genètica és diferent de la psicologia, la història o les memòries personals. Té les seves lleis pròpies i la seva base és l'estètica transcendental

Fem un darrer aclariment sobre la naturalesa de l'anàlisi genètica. Per descriure la gènesi de l'experiència, la fenomenologia no es pot basar d'entrada en cap discurs científic com la psicologia, la neurociència, la història o l'antropologia. Naturalment, els pot utilitzar per accedir a fenòmens: ja hem dit que fenomenologia, ontologia i ciències han de concordar, i que podem passar de qualsevol d'elles a qualsevol altra per mitjà d'un canvi d'actitud. Però si partim d'alguna teoria científica, el fenomenòleg ha de sotmetre aquests resultats a les diverses reduccions fenomenològiques: reducció a l'experiència en primera persona (reducció fenomenològica) i reducció a fenomen de la meua consciència (reducció transcendental). Aleshores, tant si partim dels resultats de les ciències com del sentit comú quotidià, accedim a l'experiència originària precientífica; copsem allò concret que se'ns mostra en intuïcions evidents i directes que seran el fonament de les ciències particulars esmentades.

Seguint aquesta línia, veiem que hi ha sedimentacions en el fenomen tal com se'ns mostra; apercepcions que s'han instaurat les unes sobre les altres, i per tant, unes després de les altres. Des d'un punt de vista psicològic, la prova del fet que l'experiència té la seva gènesi és que els nadons no veuen ni distingeixen objectes, sinó que reaccionen davant feixos de colors i de formes. És a mesura que interactuem amb aquests estímuls que aprenem a agrupar-los en conjunts que més tard anomenarem "mama", "papa", "taula" o "cadira". Ara bé, des d'una perspectiva fenomenològica podem afirmar que, si les coses han anat així, hem de trobar evidències d'aquesta formació analitzant la percepció del papa, de la mama, de la taula o de la cadira; igual que el geòleg troba evidències de la història del terreny a simple vista, sense que ningú li retregui on era ell en el paleozoic. La diferència rau en el mètode: El psicòleg evolutiu estudia in situ nadons i la forma com interactuen amb l'entorn, per tal de diferenciar fases en la seva evolució. El mètode fenomenològic i genètic, en canvi, no es dirigeix a l'exterior, no és l'investigador observant altres subjectes. Més aviat reflexiona sobre si mateix: és l'investigador analitzant la seva pròpia vivència (o empatitzant amb la d'un altre) i distingint estrats, formacions que pertanyen a distintes èpoques de la seva vida. Així i tot, també hem de distingir aquesta autoreflexió d'aquella altra que consisteix en recordar i rememorar el curs de la pròpia vida. Fixem-nos que en el paràgraf anterior hem desglossat la gènesi de la percepció de l'edifici i de la persona a partir del present, i

que no hem fet referència a la primera vegada que recordem haver vist un edifici o una persona. Més aviat aquests records estan continguts en la percepció present, i si apareixen és perquè estan actius, formen una constel·lació amb les dades actuals. Per tant, la descripció de la gènesi dels fenòmens es diferencia tant de la psicologia evolutiva com dels exercicis de memòria de tipus autobiogràfic o històric. Per dir-ho curt i ras: la psicologia és una teoria en tercera persona que versa sobre la gènesi de realitats empíriques com les persones; l'autobiografia és una narració en primera persona que versa sobre la gènesi de la realitat empírica que sóc jo mateix; i la fenomenologia genètica és una teoria en primera persona que versa sobre la gènesi de tot fenomen (inclosos els altres o jo mateix) abans d'afirmar res sobre la seva realitat. Husserl ho explica així a *Meditacions cartesianes*:

«Amb raó es diu que en la primera infantesa vam haver d'aprendre primer a veure coses en general, i també que, de la mateixa manera, [això] havia de precedir genèticament tots els altres modes de consciència de coses. El camp perceptiu preonat en la primera infantesa no conté res que pugui ser explícit com a cosa en la mera mirada. Així, sense retrotraure'ns al sòl de la passivitat ni fer ús de la consideració externa psicofísica de la psicologia, podem, l'ego que medita *pot* trobar referències intencionals que condueixen cap a una *història*, a través de penetracions en el contingut intencional dels fenòmens experiencials mateixos, dels fenòmens d'experiència de coses i de tots els fenòmens restants» (Hua I, §38, p. 112-113; 2006, p. 105).

Segons el text, no naixem veient un món de coses, sinó que aprenem a veure coses, a captar-les, a distingir-les unes de les altres. I per descobrir això no cal una “consideració externa” com la de la psicologia. Només cal atendre com se'ns mostren les coses i estirar el fil de la seva intencionalitat: veure que en la captació d'un objecte com la taula ja hi ha en acció molts aprenentatges previs; i que uns condueixen a uns altres, uns s'aixequen sobre els altres, apuntant així a una “història”. Amb això podem resumir ja algunes regles de l'anàlisi genètica:

1. Tot fenomen present porta en ell tot el passat, encara que aquest romangui indeterminat.
2. Res desapareix, sinó que cada modificació queda conservada en les modificacions posteriors.
3. Si una modificació està implicada en una altra, però no al revés, és genèticament més primitiva.

4. L'ordre de les sedimentacions en la meua intencionalitat (que són determinades) es correspon amb l'ordre dels esdeveniments històrics que les han fundat (que són indeterminats des del punt de vista fenomenològic, però determinables per la investigació històrica i antropològica). En paraules de Husserl: «aquest és el curs necessari del seu desenvolupament, i aquest ha estat a la vegada el seu curs històric» (Hua XXVII, p. 81; 2002, p. 89).

És per això que l'anàlisi genètica pot guiar la investigació en les ciències humanes. De la mateixa manera, el geòleg i l'arqueòleg consideren que els estrats que apareixen més amunt són més nous i que com més excavem més antic és el que trobem, mentre que allò que trobem en un mateix nivell pertany a la mateixa època. Tot plegat és el que Husserl anomena «lleis de compossibilitat: regles del ser fàcticament un amb l'altre de forma simultània o successiva, i del poder-ho ser» (Hua I, §37, p. 109; 2006, p. 100). Per exemple, si puc percebre el meu veí com a tal és perquè abans l'he conegut, i això no seria possible si no hagués après a distingir persones de coses; al seu torn, això no seria possible si abans no hagués après a percebre coses; el qual es deu al fet que en un moment donat vaig aprendre a distingir entre jo i el món entorn; cosa que va passar al mateix temps que vaig aprendre a copsar l'espai circumdant; fruit d'haver seguit els impulsos i tendències que em provocaven les meves sensacions espontànies. Per tant, en la mera percepció del meu veí hi estan actuant com a mínim tots aquests estrats: veí, persona, cosa, món entorn, els quals ressalten sobre un fons preonat de colors, formes i estímuls. Tots aquests elements estan en el meu present, però s'han anat formant progressivament i s'han sedimentat en la meua percepció. I el que ens venen a dir les lleis de compossibilitat és que l'ordre d'aquesta formació, d'aquesta gènesi, no és arbitrari sinó que segueix regles universals.

Ara bé, si jo puc reactivar en mi mateix el procés que va tenir lloc en la consciència del primer geòmetra, o del físic quàntic que entrevisten a la tele, o de qualsevol personatge històric, o de qualsevol membre de qualsevol cultura i de qualsevol època, és que tots compartim una mínima experiència del món. Entenguem-nos: amb això no neguem que hi hagi diferències culturals, més aviat al contrari; les donem per suposat i les intentem explicar. Les diferències hi són perquè són el resultat de sedimentacions històriques diferents. Però si aquesta sedimentació es pot reactivar és perquè hi ha una base compartida. En cas contrari, no podríem comprendre res:

«El món circumdant humà és essencialment el mateix, avui i sempre. I sobre la pregunta per la instauració originària i la tradició estable, així és com podem, en el nostre propi món circumdant, mostrar en alguns passos i només a les palpentes allò de més immediat que hi hauria a meditar sobre el problema de la instauració originària idealitzadora de la formació del sentit *geometria*» (Hua VI, annex III, p. 386, [24-29]).

Tota consciència humana, doncs, parteix de la mateixa experiència bàsica del món; això és el que Husserl anomena l'essència "món en general". I el que canvia en cada cultura no és el punt de partida sinó el punt d'arribada. Per això, del que es tracta és de veure com partint del mateix punt arribem a llocs diferents. Insistim que el que ens interessa no és com s'ha format en la història de la cultura aquesta o aquella tradició, qui i quan va fer aquesta aportació, qui i quan aquella altra. Això és el que estudiaria la "disciplina història" convencional. A la fenomenologia li interessa una altra història: la del sentit que es constitueix en la consciència de cadascú. L'actitud del fenomenòleg seria aquesta: donat que la tradició ens ha llegat aquesta teoria, vegem quines vivències s'han d'anar sedimentant en mi (i en qualsevol altre subjecte) des de la percepció ingènua fins a la teoria acabada tal com és ara. Això és el que Husserl anomena "fenomenologia genètica". Però aquesta gènesi no és infinita, s'origina en la percepció sensible. En efecte, «la sensibilitat és el subsòl anímic de l'esperit en tots els seus nivells concebibles: des dels ínfims [...] fins als suprems actes de raó del pensament teòric, l'actuació artística o l'actuació eticosocial» (Hua IV, annex XII, I, §2, p. 334; 2005, p. 386). Per tant, l'estudi del «món circumdant humà idèntic avui i sempre» ens porta a l'estudi de la sensibilitat originària: l'estètica transcendental.

Estètica transcendental

§20. Fenòmens de la gènesi passiva en la percepció (associació, captació i record)

Recapitem la varietat dels fenòmens genètics a través d'un altre exemple quotidià, que és com els conceptes cobren vida. Surto al carrer i veig un edifici. Sé que l'edifici conté el balcó, les finestres, la façana, i no al revés. Però ara deixo d'atendre l'objecte percebut i em centro en l'acte de percebre'l. Veig que mai no se'm dona tot l'edifici de cop sinó només una cara, i una altra, i una altra: «És impensable que una percepció externa esgoti el seu objecte en el seu contingut de cosa sensible, és impensable un objecte de la percepció que pugui ser donat universalment en el sentit més estricte, en la totalitat de les seves característiques intuïtives sensibles, en una percepció tancada» (Hua XI, §1, p. 3). I no obstant, malgrat que cada percepció és parcial i fragmentària, el sentit que té per a nosaltres és complet. Veiem un tros d'edifici, però diem que veiem un edifici, no un tros. Com s'explica això?

La clau està en el temps. El rellotge i el calendari ens donen una imatge del passat, el present i el futur com perfectament distints i separats; un minut conté 60 segons, i un segon no pot contenir un minut. Però en aquest concepte "objectiu" del temps ja hi ha un distanciament respecte de l'experiència originària. En efecte, la vivència primigènica del temps, allò que Husserl anomena el "present viu", s'assemblaria més a un quadre cubista: ressegueixo l'edifici amb la mirada, els detalls ja percebuts es mantenen presents, s'enllacen amb els detalls que percebo ara mateix i es van esvaïnt a mesura que la percepció avança, com un estel fugaç i la seva cua. Encara em falta veure la part de darrera de l'edifici; però m'espero un moment i m'adono que en mi hi ha una idea global de tot el que he estat percebent, la qual inclou una expectativa sobre el que encara no he vist, una tendència a esperar percepcions que concordin amb les dades acumulades. Per tant, juntament amb les "retencions" del passat immediat, el present viu també consta de "protencions", prefiguracions d'allò immediatament vinent. Des del punt de vista del temps objectiu del rellotge, aquest instant d'espera forma part d'un procés més ampli (el tot conté la part); però des del punt de vista de la vivència en primera persona, aquest instant conté tot el procés anterior i posterior (la part conté el tot).

Amb la descripció d'aquesta vivència podem concloure que la intencionalitat cap al passat i el futur immediats completa la percepció actual, sense ella no tindria

sentit: «els aspectes, com veiem, no són res per ells mateixos; ells són aparicions-de només gràcies als horitzons intencionals inseparables d'ells» (Hua XI, §1, p. 6). Això no succeeix de forma arbitrària sinó que hi podem constatar algunes regularitats; per exemple, sempre que hi ha similitud entre una percepció present i una de no present s'estableix una *associació*:

«Si ens hem familiaritzat amb una cosa i en el nostre cercle visual hi entra una segona cosa, la qual, pel que fa a la cara pròpiament vista, coincideix amb la primera cosa coneguda, llavors, d'acord amb una llei essencial de la consciència (per obra d'un recobriment intern amb la primera que es desvetlla a través d'una "associació per similitud"), la cosa nova pren la prefiguració cognitiva completa de la primera. Com se sol dir, és apercebuda amb les mateixes propietats invisibles que l'altra. I encara aquesta prefiguració, aquesta adquisició de tradició interna, està a la nostra lliure disposició en forma de percepció que s'actualitza» (Hua XI, §3, p. 10-11).

Dintre de l'associació distingim diversos tipus d'actes: el primer són els *records* (aquell noi que ve de cara em recorda el veí). El detonant del record és qualsevol similitud (la forma de caminar o la constitució física) que desperta un sentit ja constituït en la consciència. En el record hi ha el que percebo per una banda i el que recordo per l'altra. Passem a les *apercepcions* o *captacions* quan ambdós elements passen a identificar-se: revesteixo l'aspecte parcial que se'm mostra actualment amb el sentit evocat. No és que allò associat substitueixi o encobreixi allò percebut. Les dades perceptives segueixen allà tal com són, però s'hi sobreposa un sentit que hi associem (efectivament, és el veí). Aquesta "sobreposició", "recobriment" o "revestiment" (*Deckung*) són els horitzons no fàctics d'allò fàctic; gràcies a ells la percepció té sentit complet. A partir d'ara espero trobar en allò present les mateixes característiques d'allò evocat, de forma que podem fer *anticipacions* (ara em farà una mirada ràpida i em saludarà mecànicament, com sempre).

Com veiem, un tret essencial de l'experiència és que forma una "tradició interna". Els sentits que emprem remetent a sentits constituïts prèviament, i aquests a uns altres encara més anteriors, fins a arribar a una "fundació primordial o originària" (*Urstiftung*). Aquesta seria el cor, el nucli que es desperta per similitud amb allò actual (en un moment donat vaig adquirir la noció de persona, més tard, la de veí, i després, la d'aquest veí en concret). Doncs bé, aquesta tradició interna, que en cada subjecte remet a la seva pròpia història, és el que contínuament s'està associant amb el present viu per completar-lo i donar-li sentit. Però el curs perceptiu no s'atura. Constantment està

aportant aspectes nous, matisos, petites sorpreses que no estaven prefigurades en l'anticipació, ja que aquesta té un punt d'indeterminació i ambigüitat essencials (vaig veient millor aquell noi, no és el veí). Ara tenim dos sentits diferenciats, la persona percebuda i la recordada, sense recobriment o revestiment d'una sobre l'altra. L'apercepció s'ha desfet. L'estranyesa m'espolsa la son del matí, i de seguida busco determinacions que recobreixin aquesta percepció. En això no parteixo de zero, malgrat que el concepte de veí ja no em val, segueix valent el de persona, i a partir d'ara segur que aquesta que veig la reconeixeré. Però les fundacions de sentit també poden ser recreació de sentits vells (mentrestant, mai no m'havia fixat en la llum groguenca dels fanals, que crea una atmosfera especial i personalitza encara més la meva experiència acollidora del lloc, modificant-la i enriquint-la). I quan aquest sentit s'actualitzi de nou (demà faré el mateix trajecte a la mateixa hora) serà més complex, amb més tradició, enriquit per tots els aspectes que s'han agregat en cada nova experiència.

El passat, doncs, no resta immòbil, rígid, sinó que intervé en la configuració del present viu i en l'anticipació del futur; i aquestes mateixes intervencions l'enriqueixen, el modifiquen i el transformen. El bagatge experiencial batega, respira i creix; no pas acumulativament (com si cada vivència estigués separada de les altres) sinó orgànicament (ja que totes s'integren en un tot personal). Això s'explica perquè els continguts nous van associant-se amb els vells, creant continuïtats, vincles, estructures de sentit habituals: «síntesi en les seves diverses formes en tant que unificació universal de la vida d'un jo = associació en el sentit més ampli». Com diu Husserl, cada nova percepció “ressona” amb tot el rerafons; i d'aquí surten a la llum similituds i contrastos, possibilitats i impossibilitats que conformen els horitzons del propi món (Hua XI, Annex XVIII, p. 405-406). Per això podem parlar d'una *gènesi* de l'experiència i de diferències individuals i culturals en aquesta gènesi.

Amb tot, si puc dir que la meva experiència i la de l'altre són diferents és perquè interactuem i constatem aquestes diferències; i si podem interactuar és perquè vivim en un món comú. Aquesta és una evidència pragmàtica que sovint queda encoberta per les actituds dogmàtiques, les quals fan que els propis paradigmes culturals, filosòfics, científics o ideològics es mostrin com cosmovisions tancades en si mateixes. Per això recorrem a la teoria del coneixement, per veure què és el coneixement objectiu; però la pretensió de fonamentar-lo en la psicologia, en la ment o en els seus processos cerebrals, segueix obviant aquell món comú de què parlem. Així, el problema de la intersubjectivitat s'origina pels reduccionismes i confusions que tenen lloc en l'actitud

teòrica: «com a home natural, puc preguntar-me seriosament i amb sentit transcendental com puc sortir de l'illa de la meva consciència. En captar-me a mi mateix com a home [o dona] natural, ja he captat d'antuvi el món espacial, m'he captat a mi mateix trobant-me en l'espai on jo tinc un enfora. En el mateix plantejament de la qüestió no està pressuposada la validesa de la captació del món? [...] (Hua I, §41, p. 116; 2006, p. 110). Ara bé, la *reducció transcendental*, o reconducció de l'atenció al fenomen tal com és viscut, fa retrocedir la mirada fins a un punt des d'on es veu com es constitueix la transcendència. Així, les estructures bàsiques de l'actitud natural, inherentment intersubjectives (el jo personal, els altres i el món de la vida) deixen de ser pressuposicions ocultes i passen a ser el centre d'atenció. Husserl anomena *mònada* el conjunt d'aquestes estructures que apareixen com a correlat de la meva atenció. La mònada és el jo, però «agregant-li tot allò sense el qual aquest jo no podria existir concretament»; és a dir: «un món circumdant» amb objectes coneguts i un «horitzó d'objectes desconeguts» (Hua I, §33, p. 102; 2006, p. 91 i 92). I donat que tot en la consciència remet a apercepcions i hàbits, ha de ser possible resseguir-ne la gènesi fins a la seva fundació. Per tant, la fenomenologia ens permet comprendre tant el fet que la meva experiència sigui personal (aquests carrers que per a mi són especialment acollidors, a l'altre li semblaran vulgars) com el fet que alhora sigui intersubjectiva (aquests carrers ens acullen a tots dos quan ens creuem, i malgrat ser desconeguts, cadascú forma part del món de l'altre).

Doncs bé, l'objectiu de l'estètica transcendental és determinar clarament en què consisteix aquest món comú, originari, sensible, previ a les sedimentacions que ens separen. En realitat, ja fa estona que hem començat a parlar d'estètica transcendental, i en tot el que segueix no deixarem de parlar de qüestions genètiques. I és que els fenòmens estètics estan presents en tots els moments de la gènesi, igual que les sedimentacions de la gènesi s'incrusten en la mera sensibilitat, com veurem. Així, la separació entre aquests dos capítols, “fenomenologia genètica” i “estètica transcendental”, respon únicament a raons expositives. Continuem, doncs, el nostre particular viatge al centre de l'experiència.

§21. La idea d'estètica transcendental en Kant i Husserl

En el paràgraf anterior hem redirigit l'atenció des de les coses a la manera com se'ns mostren (reducció transcendental). Ara podem fer una altra reducció des d'allò que se'ns mostra a les dades sensibles que apareixen en la percepció. Amb la primera

reducció, la transcendental, passàvem de percebre una persona a reflexionar sobre la meua percepció d'aquella persona, la manera com se'm mostra a mi. I amb aquesta segona reducció passem de captar la meua vivència d'aquesta persona a captar els colors, les formes i els sentiments que hi ha a la base de la vivència. Ara ja no hi ha ni veí ni edifici ni ordinador amb què escric; la nostra vida es torna un conjunt d'afeccions, sentiments i impulsos que flueixen en el temps. Es tracta del mateix àmbit que en el llenguatge d'*Idees* s'anomenava *hyle* o matèria de la vivència (Hua III/1, §85, p. 192; 2013, p. 282). I com que el material sensible (*aisthesis*) és la condició de tota experiència possible (*transcendental*), Husserl també ho anomena *estètica transcendental* en homenatge a Kant (Hua XVII, conclusió; Hua I, §61; i Hua XI, secció 3, cap. 1). Més enllà de la nomenclatura que utilitzem, es tracta d'allò absolutament donat, anterior a qualsevol experiència de la vida i a qualsevol concepte après. Podem pensar que això és el que deu captar un infant en els primers estadis del seu desenvolupament. No obstant, ha de quedar clar que no es tracta d'hipòtesis reconstructives, ja que tot està en el present viu: el nen encara roman en nosaltres, recobert per les sedimentacions que conformen la personalitat adulta, però formant la seva base. Husserl ens presenta la idea de l'estètica transcendental amb les següent paraules:

«[Aquestes investigacions] tracten el problema eidètic d'un món possible en general com a món d'experiència pura, tal com precedeix totes les ciències en el sentit més alt. En correspondència amb això, [l'estètica transcendental] emprèn la descripció eidètica de l'*apriori* omniabarcant sense el qual cap objecte podria aparèixer unitàriament en la mera experiència prèvia a accions categorials (en el nostre sentit, que no s'ha de confondre amb el kantian). I per tant, sense aquest apriori no podria constituir-se la unitat d'una natura, la unitat d'un món, com una unitat passivament sintetitzada. [...] Com un nivell fundat en el logos del món estètic emergeix el logos del ser objectiu mundà, i de la ciència en el més alt sentit: el logos de la ciència que investiga, sota la guia de les idees de ser estricte i veritat estricta, i que desenvolupa correctament teories estrictes» (Hua XVII, p. 256-257).

Com veiem, les investigacions de l'estètica transcendental són la base de tot, ja que investiguen la forma d'un "món en general": els trets essencials bàsics que fan que un món sigui món, més enllà de la diversitat fàctica de móns possibles. Aquesta investigació es fa sobre la mera sensibilitat, i per això aquestes investigacions s'anomenen "estètiques". Com diem, tota gènesi del sentit parteix de l'experiència natural i va realitzant sedimentacions a sobre, fins a crear les més complexes

abstraccions i institucions, com les ciències, les religions i els estats. Així doncs, l'origen comú de totes elles està en les afeccions i sensacions originàries. Per això es tracta de veure com se'ns mostra el món en aquesta «experiència pura» abans de tota activitat creadora del jo «prèvia a accions categorials». Aquesta darrera expressió diu que s'ha d'entendre en un sentit diferent del que té en Kant. En el llenguatge de Husserl, les “accions categorials” són qualsevol tipus de judicis; mentre que en el de Kant, les “categories” són un tipus de conceptes que s'expressen en un tipus concret de judicis: els sintètics a priori, que en Husserl equivaldrien als judicis eidètics o ontològics. Per tant, el que Husserl pretén treure a la llum no és només l'apriori de l'ontologia o de les ciències sinó el de qualsevol discurs. I és que, sobre aquest món de la sensació pura, se sedimenten els sentits del món de la vida de cadascú, i encara sobre ell, el món de les teories abstractes («el logos del ser objectiu mundà i de la ciència», respectivament).

Ja que Husserl mateix compara la seva estètica transcendental amb la de Kant, pot ser interessant desenvolupar una mica més aquesta contraposició. Kant introdueix aquest concepte a la *Crítica de la raó pura* per referir-se a la «sensibilitat», a la capacitat de «ser afectats per objectes»; i també contraposa l'àmbit de la sensibilitat a l'àmbit de l'enteniment. Traduït al llenguatge husserlià, això significa que l'àmbit de la pura donació es contraposa al de l'activitat del jo. A més, Kant afirma que els conceptes de l'enteniment han de fer referència a intuïcions, igual com Husserl ens diu que totes les apercepcions i idealitzacions prenen com a base el material sensible. I en aquest sentit, Kant aspira a un coneixement *a priori* sobre la sensibilitat que anomena «estètica transcendental»:

«La capacitat (receptivitat) de rebre representacions, en ser afectats per objectes, s'anomena sensibilitat. Els objectes ens venen, doncs, donats mitjançant la sensibilitat, i ella és l'única que ens proporciona intuïcions. Per mitjà de l'enteniment, en canvi, els objectes són pensats, i d'ell procedeixen els conceptes. Però en definitiva, tot pensar ha de fer referència, directa o indirectament, mitjançant certes característiques, a intuïcions, i per tant (entre els humans), a la sensibilitat, ja que cap objecte se'ns pot donar d'altra forma. [...] La ciència de tots els principis de la sensibilitat a priori l'anomeno estètica transcendental» (KrV, B33-35; Kant 2002, p. 65-66).

En una nota al peu al paràgraf citat, se'ns explica que el terme “estètica” prové de Baumgarten, qui en aquella època va ser dels primers a utilitzar-la en la «crítica del gust» o crítica artística. El terme es justifica perquè el judici estètic es basa en el que captem pels sentits, els quals, en grec, es deien *aistheta*. Però les regles de la sensibilitat

que pretenia extreure Baumgarten eren empíriques. Per això Kant proposa en primer lloc introduir una perspectiva transcendental en aquesta disciplina, és a dir, buscar principis *a priori*. En el llenguatge de Husserl, l'estètica passa de ser una disciplina empírica a una d'eidètica o ontològica. I en segon lloc, Kant es proposa independitzar aquest terme de la crítica artística i restituir-li el seu sentit originari, que era el de la contraposició entre sensibilitat i conceptes, o «*aistheta kai noeta*». Amb Kant, doncs, l'estètica es converteix en una disciplina filosòfica.

Amb tot, l'estètica transcendental husserliana es concep a si mateixa com un aprofundiment i una radicalització de la kantiana. Kant restringeix l'àmbit de l'estètica transcendental a l'estudi de les formes *a priori* de la percepció: espai i temps. En canvi, Husserl considera que en la percepció pura, a banda de la constitució de l'espai i del temps, s'hi entreteixeixen altres síntesis passives. Ens referim principalment a les diverses síntesis associatives (amb les seves modalitats i tipus que hem vist), gràcies a les quals ens és donat un món comú, només pel fet de percebre. A més, l'estètica transcendental kantiana està pensada en relació a les matemàtiques i la ciència natural moderna, com deixa ben clar en la introducció de la seva obra; en canvi, per a Husserl també és la base dels sentits ètics i morals. I és que, mentre per a Kant, la sensibilitat pura només conté dades dels sentits, per a Husserl, una de les condicions *a priori* de la sensació és que s'hi entresquen estats afectius, sentiments, instints i tendències, que són el fonament estètic de les valoracions morals i de les nostres decisions i accions en el món. Finalment, una altra diferència essencial és que, segons Husserl, «l'única síntesi estètica que Kant té a la vista és la que actua en els estrats superiors de la constitució de coses» (Hua IV, §9, p. 21, nota al peu; 2005, p. 50). L'estètica transcendental kantiana ens parlaria de la capacitat de tenir representacions empíriques d'un món ja constituït en la subjectivitat transcendental. En canvi, per a Husserl, hi ha un procés purament passiu que ens porta des del material sensible més elemental fins a la constitució d'aquest món comú intersubjectiu. L'estètica transcendental husserliana, doncs, ens parla de la gènesi d'aquest món i de la constitució de la intersubjectivitat; ambdós temes pressuposats però no explicitats en Kant.

En resum: Kant fa una ontologia de la percepció, mentre que Husserl fa una fenomenologia de la percepció que fonamenta l'ontologia de la percepció de Kant. Les anàlisis de Husserl mostren que hi ha una donació del món originària, i que aquesta és distingible de tot el bagatge històric, cultural i personal que projectem a sobre en l'actitud natural. D'aquesta manera guanyem una base per començar a garbellar els

discursos que conformen el nostre món i que guien la nostra vida; ja que tot el que diem sobre el món pressuposa aquest nivell estètic i hi ha de concordar. Per això és possible reactivar tot coneixement, perquè el seu fonament sensorial és comú a tot ésser humà. Podríem pensar que és impossible percebre alguna cosa sense caracteritzar-la d'alguna manera, que en percebre ja estem jutjant allò percebut i que hi estem adjudicant un concepte. Però l'estratègia de Husserl no és intentar treure a la llum un món sense conceptes, sinó veure quins conceptes apareixen actuant en la sensació quan abstraïem d'ella els conceptes de l'actitud natural. La pressuposició d'aquesta estratègia no és la possibilitat de no utilitzar conceptes, sinó precisament la contrària: que ho fem com ho fem sempre estaran ressaltant conceptes. Precisament per això, la inhibició d'uns permetrà l'aparició dels altres, com en un joc de molles i ressorts en què la pressió sobre unes fa saltar les altres. Tot el joc de reduccions està encarat a fer sorgir els conceptes que en l'actitud natural estan ocults pels sentits amb què ens veiem atrafegats. Per això, la suspensió radical de totes les nostres creences i judicis sobre el món o les coses no ens mostra un món sense determinacions, sinó les determinacions d'un món sensorial sense les creences i els judicis de l'actitud natural.

§22. Primer pas per accedir al fonament sensible: reducció de l'atenció al corrent del present viu

Per descobrir els diversos elements que estan actuant en la mera sensibilitat, primer cal accedir precisament a una cosa així com la "mera sensibilitat", la sensació pura sense judicis. Això no és pas el mateix que la percepció, però forma part d'ella. Així, un primer pas consisteix en atendre la percepció actual; pujar a primer pla de la nostra atenció el present viu, el moment present. I és que allò que queda després d'aturar l'activitat conscient normal, la que opera en la transcendència i contínuament està anticipant el futur i rememorant el passat, són les vivències que tenen lloc en *el meu ara*. "Meu" vol dir immanent, referent a la subjectivitat transcendental, la qual s'entén que és en cada cas la pròpia, ja que cadascú arriba a la subjectivitat transcendental per mitjà del seu jo personal, amb la corresponent modificació de l'actitud reflexiva: «l'objecte primer i únic d'aquesta ciència només pot ser el meu ego transcendental, és a dir, el de qui filosofa» (Hua I, §13, p. 69; 2006, p. 43). De la mateixa manera, "ara" vol dir el moment actual precís tal com l'estic vivint jo. D'aquí ve l'expressió «consciència interna del temps», que significa la vivència del temps tal com es produeix *internament*, o sigui en la immanència, un cop hem fet la reducció transcendental; i no *externament*,

en la transcendència, en l'actitud natural. A més, també hem utilitzat (sempre seguint Husserl) l'expressió "present viu fluent". Això vol dir que el present, el flux temporal immanent, no és res rígid que es pugui congelar, com sí que es pot aturar un cronòmetre o la imatge d'un vídeo. El temps no s'atura per molt que ens centrem en el nostre ara, sinó que flueix i constitueix a cada instant l'ara mateix, que sempre és únic i irrepetible. En aquest sentit, els instants de temps no són com els fotogrames d'una pel·lícula, on cadascun és un moment congelat, independent i absolutament separable; sinó més aviat com un quadre amb elements cubistes i futuristes, on les percepcions de fa un moment i les fantasies expectants se superposen feblement amb les percepcions actuals; i on l'estela retencional que deixen els cossos un cop s'han mogut s'entresca amb l'horitzó protencional de la tendència del seu moviment. Diguem que l'instant fotogràfic és un instant mort, congelat, mentre que l'instant del present viu respira, té una intencionalitat cap al passat i el futur més immediats, per mitjà de la retenció i la protenció: «en el corrent del present viu plenificat amb concreció, ja tenim el present, el passat i el futur units en cert mode de donació» (Hua XI, §27, p. 125).

Ara bé, això és només la forma del present viu, del corrent vivencial. Falta per determinar el contingut, o sigui, *què* es mostra en l'ara mateix, *què* perviu en la retenció, *què* està prefigurat en la protenció. El joc de retencions i protencions «no tindria sentit, si no hi hagués cap despertar [associatiu], ja que les retencions són buides i s'enfonsen en el rerafons retencional indiferenciat» (Hua XI, §27, p. 125 [14-19]). Segons això, el temps és la forma del present, de la consciència en tots els seus moments; però tota forma té un contingut, i en aquest cas el contingut és el material sensible que afecta al jo. El present, en tant que corrent vivencial, és un desvetllar-se i enfonsar-se de continguts que ressalten. Husserl ens avisa que només abstractament es pot concebre el temps sense les objectivitats que conforma. Durant molts anys havia provat d'analitzar la forma temporal al marge del seu contingut material, fins que es va adonar que aquest camí havia de ser insatisfactori d'entrada: «la mera forma és, en veritat, una abstracció, i així, l'anàlisi intencional de la consciència del temps i les seves realitzacions és, des dels inicis, una anàlisi abstractiva» (Hua XI, p. 128 [9-11]). Aquesta cita té un doble sentit. En primer lloc és un avís sobre l'artificiositat d'allò que s'està duent a terme, així com una orientació sobre l'adequada comprensió de les relacions entre temporalitat i sensibilitat. En segon lloc, representa una autocrítica a les seves primeres anàlisis de la consciència del temps, les quals patirien d'aquesta abstractivitat pel fet de concebre la forma temporal al marge del contingut. Es tracta de les *Lliçons de fenomenologia de la*

consciència interna del temps, aparegudes l'any 1928, encara que recull investigacions que van des del 1893 a 1917 (Hua X). Per tant, hem d'entendre que el joc de retencions i protencions és la forma del temps; i que el contingut serien les dades sensibles i les síntesis entre elles que tot seguit analitzarem. Sobre tot això es desperten associacions, records i captacions que recobreixen les dades sensibles i les constitueixen en coses d'un món entorn ple de sentit per a mi.

§23. Segon pas per accedir al fonament sensible: reducció de l'atenció al camp sensorial

De moment hem reduït l'atenció al present viu, però en ell encara es mantenen alguns objectes ja constituïts per l'activitat del jo, com la taula quadrada que serveix per treballar, l'edifici de davant de casa i el veí amb qui em topo. El següent pas és la reducció al camp sensorial, que implica precisament posar entre parèntesi aquesta activitat del jo, aquests sentits ja constituïts. Llavors desapareixen les objectivitats transcendents i apareixen els fenòmens primordials, que són el seu germen. A *Experiència i judici*, Husserl reconeix que es tracta d'una operació abstracta i del tot artificial: «copsem, doncs, el camp de les dades passives en la seva originalitat; el qual, òbviament, pot ser establert només abstractivament; és a dir, fent cas omís de tota qualitat de familiaritat, de confiança digna, d'acord amb la qual tot allò que ens afecta està ja allà per a nosaltres sobre la base d'experiències prèvies» (Husserl 1999b, §16, p. 74-75; 1973, p. 72). Aquesta operació implica un exercici de desconstrucció, o literalment, de desmuntatge de l'experiència (§27), per tal d'abstraure's de totes les significacions sobre ella sedimentades i assolir així el sòl sensorial pur sobre el qual s'aixequen. D'aquest sòl, en direm "camp sensorial". En alemany, Husserl en diu *Sinnesfeld*. *Feld* significa "camp", però *Sinn* té la mateixa ambivalència que en català: vol dir "sentit" en tant que percepció dels òrgans sensorials, i també "sentit" en tant que significat de la percepció i dels judicis. En la mesura que posem entre parèntesi l'activitat significativa del jo, aquesta accepció queda fora de joc, i per tant, l'accepció a què ens referim és la primera. Per això parlem de "camp sensorial" o "sensible" i no de "camp de sentit", per deixar clar que ens referim a aquell àmbit merament sensible, predonat i previ a tot judici.

En aquest camp sensorial ens trobem davant d'afeccions de la sensibilitat sense que aquestes hagin ja constituït un sentit, una percepció. Recordem que una percepció d'objectes particulars «és el producte d'una operació objectivadora de l'ego» (Husserl

1999b, §15, p. 74; 1973, p. 72), i nosaltres ens volem situar en un nivell previ, més elemental que el de l'activitat del jo habitual. Per tant, en aquest camp sensorial no tenim encara objectes constituïts, encara no hi ha percepció. Però això no implica un "caos", un batibull indiferenciat, sinó que s'hi poden distingir continguts clarament, dades que ressalten d'un fons i que segueixen unes regles: «és un camp d'una estructura determinada, estructura de prominències i particularitats articulades» (Husserl 1999b, §16, p. 75; 1973, p. 72). Anem a veure en què consisteix aquesta estructura. Com tot exercici fenomenològic (com la reducció transcendental, la reducció eidètica, la reducció a l'esfera primordial, etc.), la reducció al camp sensorial està a l'abast de tothom, amb tal que realitzi els passos adequats. La mirada fenomenològica, com la filosòfica en general, no deixa de ser una modificació dels hàbits atencionals quotidians; modificació que s'aprèn, s'exercita i es perfecciona amb la pràctica. En aquest cas estic percebent la taula, la paret, els objectes sobre la taula, tot situat en l'espai i en el corrent del meu present viu. Els objectes en què em fixo tenen els seus límits plenament identificables. Això és una taula, això és un ordinador, això un got, etc. Però procedint així ja estic realitzant actes del jo, estic identificant sensacions amb conceptes, ho expressi en judicis o no. El que jo vull, en canvi, és captar el que tinc davant fent abstracció d'aquests judicis, posant-los entre parèntesi. Ja no veig una taula, un got, un ordinador; tinc al davant una superfície de formes i colors, i faig esforços per vèncer el costum de captar-los de la forma habitual. Això implica que, per dir-ho així, la meua mirada s'estupiditza, ja que bloquejo els ressorts, les habitualitats que automàticament s'engegarien en la vida quotidiana. Però ho faig justament per accedir a l'àmbit de la passivitat i veure com funciona, ja que en ell es constitueixen les objectivitats i els sentits que pressuposem en la nostra vida activa.

El camp sensorial és l'estrat més elemental de la percepció que em queda quan he practicat aquestes operacions reductives. He dit que està constituït per formes i colors. Això és així si ens cenyim al camp sensorial visual, però també podríem parlar del camp sensorial auditiu, format per sons, remors i silencis; o del tàctil, format per rugositats, superfícies, variacions de temperatura, etc. En realitat, hi hauria un camp sensorial global que seria la síntesi de tots els camps sensorials parcials, els quals estan formats per les afeccions de cadascun dels respectius òrgans sensorials: «tot allò visual és connectat a través de l'homogeneïtat visual, tot allò tàctil a través de l'homogeneïtat tàctil, allò acústic a través de l'homogeneïtat acústica, etc.» (Hua XI, p. 138 [13-15]). La forma com tots se sintetitzen conjuntament en la percepció és la forma ja mencionada de

tot material sensible: «la temporalitat del present viu» (Hua XI, p. 138 [17-18]). En el temps immanent se sintetitzen els diversos camps sensorials com pertanyents a un instant concret en una consciència concreta. Davant meu ressalten formes i colors, alhora que ressalten sons i olors. Totes aquestes dades apareixen unides en la mesura que pertanyen al mateix instant de temps. El present viu de la consciència és el que les sintetitza, malgrat que per si mateixes es mostren diferents les unes de les altres, ja que un so es diferencia radicalment d'un color. Per facilitar l'anàlisi, Husserl decideix centrar-se en un d'aquests camps, i seguint la tradició occidental que prioritza el sentit de la vista sobre els altres, escull el camp visual: «un camp de sensibilitat –un camp de dades sensibles, òptiques, per exemple- és el model més simple on podem estudiar aquesta estructura» (Husserl 1999b, §16, p. 75; 1973, p. 72-73). A més, el que passa en ell és el mateix que passa en tots els altres: «allò que val per al camp visual val per al tàctil» (Hua XI, p. 137 [4]). Tots el que ens interessa, doncs, ho podem trobar en el camp visual.

Presto atenció al que tinc davant. Poso entre parèntesi el fet que sigui una taula, un ordinador, unes estovalles, i redirigeixo l'atenció (*reductio* = reconduir) a allò que està donat abans de la constitució de tots els sentits, a allò que està predonat. El camp no és uniforme en totes les seves zones, sinó que ressalten colors, formes i efectes visuals que diferencien unes zones de les altres. En circumstàncies normals (sense reduccions) aquests efectes visuals serien els que donarien la sensació de perspectiva, de relleu; però ara mateix aquestes apercepcions estan bloquejades i només copso variacions de to lluminós i color. Així i tot, en copsar les diferències entre un color i un altre, entre un to i un altre, de nou estic objectivant aquestes dades; les delimito, hi confereixo certa unitat que les distingeix entre elles i les destaca d'allò que tenen al voltant: «per exemple: taques roges sobre un rerefons blanc. Les taques roges contrasten amb la superfície blanca, però harmonitzen l'una amb l'altra sense contrast. No de tal manera que fluïssin una dins de l'altra, sinó en una mena de lligam en la distància pel qual poden coincidir l'una amb l'altra com a similars» (Husserl 1999b, §16, p. 76; 1973, p. 73). D'aquesta manera tornem a reproduir l'estructura de la consciència activa, l'estructura *atenció del jo — rerefons desatès*.

Això dona idea de com de forçat és el que ens proposa Husserl. És gairebé impossible neutralitzar per complet l'activitat del jo, com a molt la podem reduir a la seva mínima expressió, que és la captació de relacions, semblances i diferències en el material sensible absolutament predonat. És a dir, la presa de consciència dels colors i

formes diferents, semblants, homogènies o idèntiques, que tenim davant, al marge de si corresponen a parts o a objectes diferents en la transcendència. És el que Husserl anomena «síntesis primordials» (Hua XI, p. 129 [12]), o «fenòmens primordials» (Hua XI, p. 134 [1]), i és del que tractarem en analitzar el camp sensorial. Per ara és important tenir present que la mirada expressament estupiditzada, que s'esforça a no desvetllar els sentits i judicis quotidians perquè s'obstina a mantenir-se per sota de l'activitat del jo, no aconsegueix mai començar l'anàlisi. Aquest només s'inicia quan el jo procedeix a realitzar actes, a establir diferències, matisos. Diferències i matisos que ja estan allà predonats en el camp sensorial, que no els introdueix el jo, sinó que l'únic que aquest fa és reconèixer-los: «només podem arribar a veure [a percebre], a copsar directament, allà on tenim quelcom que ressalta [*abgehobenes*] per si mateix» (Hua XI, p. 129 [13-14]). I fixem-nos que en el mateix moment que apareix el reconeixement d'un contingut com a diferent de les resta, apareix l'estructura atenció-rerafons; i aquesta estructura requereix la participació d'un jo que centra la seva atenció en una dada i no en una altra (Hua XI, p. 133 [13-16]). Aquí ja hi ha intencionalitat, dirigir-se a un contingut i ser afectat per aquest. En la mesura que ens dirigim a quelcom, hi ha objecte de la consciència; en la mesura que som afectats per ell, hi ha consciència, hi ha jo. Així doncs, si el jo pot reconèixer identitats i diferències en el material predonat, és que ja hi ha certa activitat.

Però alhora, aquesta activitat pressuposa dos elements purament passius: un material predonat (les dades sensibles que apareixen en el camp sensorial) i el fluir del temps pel qual aquestes dades se sintetitzen. Per exemple, aquella superfície acolorida al llarg del temps es mostra com a unitat igual a si mateixa, i com a unitat diferenciada de la superfície acolorida del costat. La mera duració del que es mostra en el camp i les diferències que ressalten al llarg del temps constitueixen les primeres síntesis primordials, els primers continguts de la consciència. En definitiva, el temps és la clau de tot: «les dades sensorials són ja el producte d'una síntesi constitutiva que, en tant que el nivell més baix, pressuposa les operacions de la síntesi en la consciència interna del temps» (Husserl 1999b, §16, p. 75; 1973, p. 73). Fixant la percepció sense moure el cos, de tal manera que el camp sensorial es mantingui unitari i sense canvis, podem constatar que les diferències de tonalitat i color es consoliden d'un instant a l'altre, això permet que les puguem reconèixer com a unitats, i per tant, genera l'estructura atenció-rerafons. Primer es constitueix la identitat en el temps del contingut material sensible, i després la reconeixem quan ens hi fixem. Si, pel contrari, ens estiguéssim movent contínuament o

el camp sensorial no restés mai en repòs, llavors difícilment es podria acomplir la unitat sintètica. Llavors sí que estariem parlant d'un caos de sensacions indiferenciades, perquè no hi hauria continuïtat temporal en el flux perceptiu. La continuïtat és el que permet realitzar la síntesi: identificar una dada com a idèntica al llarg del temps, i en conseqüència, diferenciar-la d'altres dades. Aclarim-ho: el flux temporal sempre té continuïtat, perquè és condició necessària de la percepció i de la vida conscient i inconscient. Però si els continguts que apareixen en ell desapareixen bruscament sense repetir-se o sense almenys certa progressió, llavors s'està impedit que en el flux temporal es constitueixin objectivitats. Tota objectivitat necessita duració temporal per constituir-se, i és sobre la base d'aquesta duració que el jo pot realitzar l'acte de reconèixer quelcom com a idèntic a si mateix i com a diferenciat de la resta del camp sensorial: «Una unitat concreta, la d'una dada immanent, és només concebible com la continuïtat d'un contingut en i gràcies a la continuïtat d'una extensió, d'una duració» (Hua XI, p. 141 [9-11]).

§24. Gènesi i varietat dels fenòmens estètics originaris

Procedim a la descripció i classificació dels diversos tipus de fenòmens originaris que tenen lloc en la sensació. Partim del treball de Husserl en el paràgraf 29 de les *Anàlisis sobre la síntesi passiva* (Hua XI). Ara mateix estic escrivint amb l'ordinador, i mentre escric practico la reducció al camp sensorial de la percepció del teclat (amb algunes intermitències per anotar el que se'm mostra). Ara, allà on veia tecles negres amb lletres i símbols pintats de blanc, hi ha zones, formes i tonalitats negres. Les síntesis o fenòmens primordials (en alemany: *Ursynthesen* o *Urphänomene*, respectivament) no són res més que la constatació de les prominències del camp sensorial, d'allò que destaca per si mateix, que és rellevant. Aquí, la paraula “rellevant” té el sentit literal de “tenir relleu respecte d'un fons irrellevant” (recordem el joc atenció-rerafons). Ens referim al fet que els continguts es distingeixen per si mateixos, i que per tant, exerceixen certa afecció sobre el jo. Sobre aquest terme val la pena fer un breu comentari tècnic: en alemany, *Abgehobenes*, allò que es distingeix, ve de *sich abheben*, que vol dir distingir-se. El substantiu, doncs, seria allò que es distingeix, allò distintiu. Però com que el verb alemany també té a veure amb elevar, m'ha semblat interessant traduir la substantivació d'aquest verb per la paraula “prominència”, “rellevància”, o la perífrasi “allò que ressalta”. Així recollim en català

(com fa el terme alemany) l'elevació fenomenològica de tota dada atesa respecte d'un rerafons desatès.

Segueixo analitzant el material sensible predonat en la meva percepció del teclat. La primera d'aquestes prominències és la qualitat sensible que al llarg dels instants es mostra ella mateixa com a *unitat*, en el sentit que la identifico i la distingeixo del seu entorn: aquesta forma negra quadrada (que en la percepció normal seria la tecla) es manté idèntica mentre mantinc la posició i la perspectiva. Però les prominències que destaquen del camp perceptiu no són només unitats objectives en si mateixes, sinó també relacions entre aquestes unitats. En aquest sentit, el primer que podem constatar és que en el camp sensorial hi ha una multiplicitat de prominències situades espacialment unes al costat de les altres, les quals es poden mantenir o no al llarg del flux temporal. Veig colors i formes allà on abans veia un ordinador amb tecles, lletres, pantalla. Aquestes formes i colors ja no són aspectes d'objectes coneguts, però no romanen indiferents entre elles sinó que estan relacionades; primer de tot perquè *coexisteixen* en mi, comparteixen lloc en el meu "ara". Per tant, això és una primera unificació o síntesi elemental de tot allò que es mostra en el camp. Significa que les prominències ja estan en relació, encara que sigui pel mer fet d'ocupar un lloc dins del flux temporal immanent: «no hi ha diverses temporalitats corresponents a diversos objectes. Només hi ha un temps en el qual corren el seu curs tots els cursos temporals dels objectes» (Hua XI, §27, p. 127). I sobre la base d'aquesta primera relació s'aixequen d'altres: puc constatar que algunes formes són absolutament iguals, que unes altres són absolutament diferents, i que n'hi ha que comparteixen similituds i mantenen diferències. Així és com arribem a les primeres síntesis primordials: homogeneïtat, similitud i diferència. Fixem-nos que parlem de "síntesis". També podríem parlar de "fenòmens", però això no canviaria res, ja que tot fenomen és una síntesi en el temps. Això vol dir que aquestes relacions no neixen en el jo d'una peça, sinó que es generen i es confirmen en la *successió* d'un present a un altre. D'aquesta manera, el tret més general del camp és que, sigui quin sigui el contingut del «meu ara», tindrà el caràcter de la «coexistència i la successió de tots els objectes immanents en relació recíproca» (Hua XI, p. 126 [31-34]). I un tret destacable ja és una prominència, i per tant, un fenomen primordial.

Filem una mica més prim. Lentament, passo la mirada de banda a banda del que en la percepció normal seria el teclat, i que ara és només un conjunt de dades sensibles. Al principi veig una forma quadrada negrosa amb una figura blanca (la tecla amb el seu

símbol). Segueixo passant la mirada a la dreta fins a la següent prominència i em trobo amb una forma quadrangular brillant més estreta (una altra tecla, que en l'actitud natural jutjaríem que és quadrada, però que mostra variacions en la figura per efecte de la perspectiva). El primer que ressalta és la *diferència* en la forma i coloració, i el *contrast* que suposa trobar una altra prominència. Segueixo passant la mirada i em trobo amb una altra forma quadrangular, també amb un símbol blanc, en la qual immediatament reconec *similituds* amb la primera forma quadrada. Dic similituds perquè, tot i que en la forma i el color són homogènies, es diferencien en la figura blanca que porten. Segueixo passant la mirada i em trobo de nou amb una forma quadrangular homogènia respecte de la primera, tant en el color com en la forma. Si segueixo avançant, veig que les formes quadrades i quadrangulars s'alternen ara una, ara l'altra. En aquest alternar-se es produeix una síntesi *d'homogeneïtat* respecte de la forma i color dels quadrats, i una síntesi *d'heterogeneïtat* respecte de la figura blanca que contenen. A més, a mesura que el recorregut avança puc copsar certa *gradació* en la lluminositat, que fa que uns quadrats siguin foscos i uns altres cada cop més brillants. Al final del recorregut constato que aquestes formes geomètriques, que com ja he dit se'm mostren com unitats prominents per elles mateixes, estan ordenades en fileres, o sigui que presenten un *ordre*. Probablement sigui l'únic fenomen d'ordre en l'habitació (de fet, el *desordre*, com a tal, també és una prominència perquè ressalta lamentablement del rerafons sense que el jo hagi de realitzar cap activitat). A més, si m'allunyo puc veure com les formes es van empentint, mentre que si m'apropo veig que augmenten de mida. Fins i tot, depenent de l'angle de visió, les formes quadrades es van acostant a la forma d'un rombe, és a dir, que hi ha una *variació* en les característiques de les prominències al llarg del curs perceptiu. Però a pesar d'aquestes variacions, constato *identitat* en les formes que varien; són idèntiques entre elles per molt que els aspectes a través dels quals se m'ofereixin presentin variacions qualitatives; en aquest cas, degudes a la perspectiva.

Així, en el curs de la percepció del teclat, les prominències quadrades i quadrangulars formen unitats que capto com cadascuna de les tecles; les quals estan ordenades en fileres; ordre que també es manifesta com a unitat, formant el conjunt del teclat. També la gradació de lluminositat es correspon amb el flux lluminós que ve del llum de taula i de la finestra. El mateix passa amb totes les prominències del camp sensorial, les quals es van sintetitzant formant unitats més complexes, reconstruint la percepció natural. Ara bé, si em fixo una mica més, veig que no estic mirant tota

l'estona el teclat, sinó que vaig alternant la mirada del teclat a la pantalla i de la pantalla al teclat. Per tant, el corrent vivencial en què se'm mostra el camp sensorial corresponent al teclat no és seguit, no és continu. Forma una *seqüència* que està entrelaçada amb una altra seqüència de sensacions en què se'm mostra el camp sensorial corresponent a la pantalla. I entre les dues seqüències constatem un *entrellaçament*: de manera que una fase d'una seqüència segueix a una fase d'una altra seqüència; la qual està seguida de la següent fase de la primera seqüència; seguida, al seu torn, de la següent fase de la segona seqüència. Ara veig el teclat i ara escric el que veig, ara miro la pantalla i comprovo que està ben escrit; torno al teclat, torno a la pantalla; i així successivament. Però el que també constato és que, al llarg dels talls entre les seqüències, reconec i distingeixo una seqüència de l'altra, de forma que hi ha una síntesi d'identificació: una seqüència forma el camp sensorial del teclat, l'altra forma el de la pantalla. Ara bé, també entre aquestes dues seqüències es produeix una conjunció, ja que el fet de veure en la pantalla allò que escric m'indueix a pensar que estan relacionades; que una i altra seqüència formen part d'una unitat més gran: l'ordinador; i que aquest encara forma una altra unitat amb mi i amb la meva activitat actual.

Seguim explorant aquest àmbit de donació absoluta. A més dels colors i les formes del camp visual que associo amb les tecles de l'ordinador, sento sons que m'atabalen. És la ràdio del veí amb les notícies a tot drap; però en aquesta reducció de la mirada posem entre parèntesi el fet de si és la ràdio del veí i de què parla, i ens centrem només en el so, en la seva qualitat, en les sensacions que ens produeix. El so té un ritme ràpid, un caràcter eixordador, un to monòton, transmet seriositat i crispació. De fons també se sent la veu dolça de la veïna parlant amb els fills. De nou, ara ens és igual qui és, amb qui parla i què diu. Ens centrem en el fet que és un so més agut, calmat, ondulant, graciós, que transmet un estat de tranquil·litat molt més atractiu que l'anterior. També tenim sensacions visuals, com la tovalla de la taula on treballo; però ara no em centro en si és una tovalla sinó en els colors, en les formes, en com el vermell ressalta sobre el blanc, en com el que serien les fulles punxegudes són més estridents que el que serien les cireres circulars, i com el verd és més serè i suau que el grana. També noto que la lluminositat de la sala té un focus, i això em crida l'atenció. Vaig cap al que seria la finestra, però ara no importa si és la finestra, sinó només el fet que és un focus que irradia llum, i d'on provenen sensacions visuals especialment intenses. També d'allí provenen sensacions tàctils; és el que seria la brisa del matí, tot i que ara això no

importa. Com veiem, de tot plegat podem concloure que les meres sensacions no ens deixen indiferents. No ens tanquem en nosaltres mateixos sinó que les sensacions ens produeixen impulsos i afeccions que ens mouen d'aquí cap allà. Dintre de l'àmbit de l'estètica transcendental no només hi ha dades sensorials sinó també impulsos, instints i estats afectius estretament lligats a les dades sensorials:

«La sensibilitat originària [o protosensibilitat] són les dades sensibles, les dades de color en el seu camp sensorial visual [...]. Igualment, els sentiments sensibles fundats en aquestes dades sensorials, i també les dades sensibles de l'impuls: els impulsos no com a coses suposades transcendents a la consciència sinó com a vivències originàries, sempre pertanyents a la composició del subsòl anímic» (Hua IV, Annex XII, I, §2, p. 334; 2005, p. 386).

Aquesta constatació és important perquè en ella hi ha el fonament dels actes morals, dels actes valoratius en general, així com de les motivacions que ens impulsen a actuar en la vida quotidiana. Per altra part, l'estudi dels impulsos i de les afeccions de sentiment que tenen lloc en el camp sensorial ens permetrà comprendre el pas entre diversos paradigmes de la natura en el §37.

En resum, hi ha tres tipus de fenòmens primordials o prominències en la mera sensació: fenòmens de qualitat, de forma i de relació. 1/ Els fenòmens de qualitat són les *unitats objectives*, les formes espacials i colors que ressalten del rerafons; encara que també podríem afegir els impulsos i tendències afectives que les acompanyen. 2/ Aquestes unitats tenen en comú el fet que es constitueixen en el temps; per tant, la "forma" d'aquests fenòmens d'unitat és el *flux temporal*, que és la successió dels instants i la relació entre abans i després. En el seu transcórrer formen síntesis sempre obertes a modificacions, correccions i confirmacions. Aquest flux perceptiu té la seva pròpia prominència, formant *seqüències i entrelaçaments de seqüències*. 3/ Finalment, les relacions entre aquests fenòmens al llarg del temps també són prominències, són els fenòmens de relació: *coexistència, successió, homogeneïtat, similitud, diferència, contrast, ordre, variació* (també els seus contraris són fenòmens primordials: *desordre, invariabilitat*, etc). Tot seguit veurem com, a partir d'aquestes dades originàries es va constituïnt un món. Primer un món egològic, individual, i després un món comú i intersubjectiu.

§25. Pas del camp sensorial a l'esfera egològica i al món intersubjectiu. Els impulsos originaris com a fonament estètic de l'amor

Hem dit que juntament amb les sensacions primordials hi han impulsos i afeccions. Aquests impulsos ens mouen endavant, ens giren cap als costats, ens tornen enrere, i tots aquests moviments instintius funden una consciència de l'espai circumdant. Aquí apareix la consciència que jo i el meu entorn no som el mateix, que jo em puc moure lliurement per l'espai, i que el centre de tot és el meu propi cos:

«El meu cos físic orgànic, en tant que referit a si mateix, es dona en el mode de l'aquí central. Tot altre cos físic, igual que el cos físic de l'altre, té el mode de l'allí. En virtut de les meves cinestèsies, aquesta orientació de l'allí pot ser lliurement canviada. Al mateix temps, en el canvi de les orientacions, es constitueix en la meva esfera primordial la natura espacial única, i precisament es constitueix com una referència intencional a la meva corporalitat orgànica en tant que aquesta funciona perceptivament» (Hua I, §53, p. 146; 2006, p. 154).

Quan ens movem d'aquí cap allà veiem que les sensacions experimenten canvis: el cercle grana que serien les cireres de les estovalles s'aprima i s'enfosqueix a mesura que m'allunyo, i es fa més alt i més fosc a mesura que m'apropo. Canvia l'aspecte al llarg del temps, però es manté com un grup de sensacions més o menys constant, diferent del verd de la fulla i del focus lluminós de la finestra. Les sensacions, doncs, formen grups que es comporten seguint regles constants, i quan m'adono d'això, aquests grups de sensacions es constitueixen en objectes. No les capto com estímuls sense relació uns amb altres, sinó que les capto com conjunts unitaris. Per tant, aquest camp de sensacions primordial conté impulsos que ens mouen, i els nostres moviments instintius transformen la manera de relacionar-nos amb les nostres sensacions: els nostres moviments funden la consciència que aquest camp de sensacions es correspon amb un món espacial que ens envolta i que està format per objectes. Simultàniament, en aquestes vivències experimentem una continuïtat entre abans i ara. Sóc jo qui avança i retrocedeix, qui mira cap aquí o cap allà. Aquesta continuïtat entre passat, present i futur immediats, és l'origen de la consciència del jo. Encara més, hi ha un grup de sensacions que ressalta especialment sobre les altres, que constantment canvia però que constantment es mostra com un conjunt unitari amb el qual ens sentim especialment identificats. Es tracta del propi cos. Allà on estic, m'adono que sempre hi ha un conjunt de sensacions i afeccions que m'acompanya. Totes les altres sensacions, i per tant, el món i els objectes a les quals corresponen, s'organitzen al voltant del meu cos.

La unitat al llarg del temps entre jo, el meu cos i el món espacial (amb els seus horitzons, el seu sòl i els seus objectes) és el que Husserl anomena “esfera primordial” o “esfera egològica”. Aquí només hi ha consciència d’un cert estar en el món, un món objectiu per a mi, però encara no intersubjectiu. Malgrat això, determinats grups de sensacions ens atreuen més que altres: el que seria una figura i una veu humana ens demana una atenció diferent del que seria una cadira, ressalten més. Aquesta preeminència, segons l’anàlisi husserliana, seria absolutament predonada i forma part de l’àmbit de l’estètica transcendental. Husserl es refereix a aquesta tendència cap a l’altre com un “instint originari”: «Les societats simbiòtiques, el viure junts motivat per instints originaris, per un obscur <estar> entrescats amb els seus iguals, per un desig de coexistir amb altres i enyorar-los quan no hi són» (Hua XIII, Annex XX, p. 107). Aquest fet és important en els nivells superiors del desenvolupament de la persona, perquè possibilita l’amor ètic (§66). Però en aquest nivell, de moment, només hi ha un cúmul de sensacions i afeccions que són la base afectiva i sensitiva (estètica) del que serà l’amor. Els diversos cossos que apareixen en el meu camp perceptiu actuen de forma mútuament concordant; per exemple, si estem a punt de topar, instintivament ens esquivem. Per tant, el fet que hi hagi un món objectiu per a mi implica estar ja comptant amb els altres d’alguna manera, implica que totes les mònades sempre estan «en comunicació originàriament instintiva» (Hua XV, Annex XLVI, p. 609). L’acte de *despertar* a la intersubjectivitat pròpiament dita, doncs, només es produeix quan aquesta intercomunicació instintiva adquireix una altra dimensió. I això succeeix quan es produeix una nova fundació de sentit: la constitució de l’altre. Aquest esdeveniment s’efectua novament en virtut de la llei d’associació. El meu cos es mou en resposta als impulsos i actes del meu jo, i quan veig un cos davant meu que es mou de forma similar, estableixo una associació i el capto com animat també per un jo. Això és l’empatia. Només a través d’actes empàtics puc prendre consciència de l’altre. Aleshores l’estructura de la meva consciència experimenta una transformació radical: el meu món deixa d’existir només per a mi, i passa a ser un món comú entre diversos individus. Husserl els anomena “mònades”, la qual cosa significa que els captem com individus que també tenen el seu món; i igual que ells apareixen en el meu, jo aparec en el seu: «el món dels altres, el món pertanyent als seus sistemes d’aparició [subjectius] ha de ser experimentat com el mateix món dels meus sistemes d’aparició [subjectius]. La qual cosa implica una identitat dels respectius sistemes d’aparició» (Hua I, §55, p. 154; 2006, p. 164-165).

§26. Gènesi del coneixement a partir de l'activitat intersubjectiva: l'individu concret, la captació perceptiva i l'essència ideal del coneixement superior

Amb aquesta descripció hem reactivat en el present els diversos estadis de la vida infantil que tots portem en nosaltres. Tots ells s'han esdevingut per mitjà d'una "síntesi passiva": per les associacions que es produïen en les dades sensibles al llarg del flux temporal. A partir d'ara ja entrariem en el nivell de la "síntesi activa": la constitució d'un món de significats lògics, pràctics, personals, socials, que, partint d'aquest bagatge *passiu*, es formen pels *actes* del jo que interactua amb altres. Un cop tenim un món d'objectes constituïts passivament, el jo se'l troba com a donat. Aleshores té la possibilitat de realitzar síntesis actives, de captar aquests objectes de formes noves que se sedimentin sobre les anteriors. Així és com en tota època i a tot arreu s'originen els coneixements sobre la realitat objectiva. I com que el substrat sensible (estètic) és el mateix, així s'explica que en diversos llocs i èpoques es pugui arribar als mateixos coneixements, expressats en altres llenguatges i assolits per altres vies. Allà on hi ha alguna similitud, la percepció la detecta i constitueix una síntesi de similitud; allà on hi ha diferència, una síntesi de diferència. Per exemple, quan percebem un cos líquid amb un moviment ondulant, transparent, fresc a la boca, aleshores parlem d'aigua. I sempre que trobem característiques similars rescatem aquest concepte i recobrim les sensacions amb aquest concepte. El mateix hem fet al principi d'aquest capítol amb l'edifici o amb el veí que veiem en sortir al carrer. Husserl anomena aquest fenomen amb el terme "apercepció", que també es pot traduir com a "captació".

Al capdavant de totes aquestes anàlisis descobrim una cosa fonamental, i és que el món, al marge dels significats històrics i personals amb què el comprenem i el captem, està predonat. La consciència ja se'l troba constituït, i l'únic que fa l'anàlisi fenomenològica és res més (ni res menys) que constatar i seguir la seva constitució, la seva gènesi al llarg del temps. El món primordial, doncs, es mostra com un teixit de continguts sensibles ja sempre donats que apareixen allà davant nostre, i que al llarg del temps exhibeix les seves característiques, les seves prominències. A mesura que la percepció transcorre, cada prominència es revela com part d'un mateix conjunt: l'objecte. Aquest sempre és únic, almenys pel que fa a la seva individualitat, ja que els fils temporals i espacials que el constitueixen són únics i irrepetibles: «tot objecte participa d'aquesta irrepetibilitat. Cadascun és ell mateix i únic en tant que objecte del seu sistema espaciotemporal, el qual pertany al [sistema espaciotemporal] universal del

temps únic» (Hua XI, p. 143 [14-17]). Per exemple, cada tecla, al marge de la forma blanca pintada, és idèntica a qualsevol altra, però es única per la posició espacial que ocupa en un instant determinat. Com veurem tot seguit, aquesta irrepetibilitat de l'individu, el seu *factum*, presenta alguns problemes, ja que no es deixa copsar pel llenguatge ni per l'activitat de la consciència (que com sabem, està fortament lligada al llenguatge). Com es relacionen un i altre terme, allò i això, essència i facticitat?

Des del punt de vista genètic, primer és l'individu que es mostra aquí i ara. Està predonat, i formava part del món objectiu abans que la consciència el captés perceptivament i el constituís. L'essència, en canvi, neix i es constitueix a partir de les activitats que la consciència realitza sobre els diversos individus ja captats; la seva objectivitat és ideal i s'expressa en judicis. Ara bé, també és cert que l'individu es presenta com un exemple de la seva essència, i per això s'entén que l'essència és epistemològicament, que no genèticament, anterior a l'individu. Des del punt de vista del coneixement, allò general és el que compta; i per això l'individu apareix en tant que portador d'allò general, de la seva essència (o idea). A *Meditacions cartesianes*, Husserl diu que el «factum de cada cas és irracional; [...] el *factum* mateix, la seva irracionalitat, és un concepte estructural en el sistema de l'apriori concret» (Hua I, §39, p. 114; 2006, p. 108). És a dir, que el nostre sistema de conceptes (el sistema de l'apriori) pressuposa allò que es mostra aquí i ara (el factum), però no ho pot reduir a ell (és irracional). Per exemple, l'únic que ens interessa d'aquesta aigua que estic bevent és que és aigua, allò que té de general amb altres aigües fàctiques (liquiditat, frescor, humitat, poder hidratant, etc); però allò que té d'específic, d'únic i irreductible, és impossible de captar en conceptes, se'ns escapa. Sabem que aquesta aigua que ens esquitxa un cop és diferent de la que ens esquitxa una altra cop; però és impossible dir en què es diferencien, si no és pel fet que a una li correspon una posició en l'espai i el temps i a l'altra una altra posició. El factum (el fet, allò donat aquí i ara) està regulat per lleis, però no és cap llei; i en aquest sentit, Husserl diu que és irracional. Això només vol dir que l'individu concret, més enllà del seu concepte, no és determinable com a individu fàctic, sinó només com a exemple d'una idea general. Aquesta regla Husserl la porta a l'extrem en la fenomenologia genètica. En ella es proposa precisament investigar la gènesi d'allò concret, i el que en resulta d'aquest esforç són novament lleis aprioriques que regeixen la constitució d'allò concret. És a dir, noves generalitats, d'un tipus diferent, però generalitats al cap i a la fi. Per això Husserl diu que en cada fenomen viscut en el present es conserva tot el passat de forma determinada dintre de la seva indeterminació

(§19). Perquè allò determinat és la forma, la regla, la sedimentació que hi ha en el fenomen, mentre que allò indeterminat serien els fets històrics concrets que han donat lloc a aquest sedimentació.

De forma semblant s'expressa Hegel a la *Fenomenologia de l'Esperit*, recordant que fins i tot el gest de senyalar allò concret és un gest abstracte; un universal que és aplicable a qualsevol objecte, escapant-se-li, per tant, la individualitat i singularitat com a tals: «l'això sensible suposat és inassequible al llenguatge, el qual [el llenguatge] pertany a la consciència, a allò universal en si. Per tant, sota l'intent real de dir-lo, es desintegraria. [...] Allò que s'anomena l'inexpressable no és sinó allò no-vertader, allò no-racional, senzillament suposat» (*Fenomenologia*, A. I. 3; Hegel 2000, p. 70). L'*aquí i ara*, l'això, no es poden recollir lingüísticament, ja que el llenguatge usa les mateixes expressions per a diversos contextos. Fins i tot el gest de senyalar és el mateix per a això que per a allò; mentre que la singularitat i el context es pressuposen, s'entenen de per si, però no es poden expressar.

Utilitzant l'expressió d'Adorno a *Dialèctica negativa*, la facticitat com a tal és allò negatiu que el concepte no recull. És la diferència, allò no-idèntic respecte del concepte; però necessita l'essència per mostrar-se, precisament, com el seu "negatiu": «la cosa mateixa no és de cap manera un producte del pensament; sinó més aviat allò no-idèntic a través de la identitat. Aquesta no-identitat no és una idea, però sí quelcom adjunt» (Adorno 2005, pp. 179). Així, hi ha una tensió entre les dades sensibles, el concepte i la pura facticitat. Tot participa en la constitució de l'objecte, però l'objecte no es redueix a elles: «l'objecte és més que la pura facticitat; i al mateix temps, el fet que la facticitat no es pugui eliminar impedeix a l'objecte conformar-se amb el concepte i amb la seva decocció, les dades sensibles protocol·làries» (Adorno 2005, p. 178). Traduït al llenguatge de Husserl, malgrat les distàncies, diríem que el sentit de la cosa («l'objecte») no és res determinable absolutament sinó que apunta a un límit infinit; per això el sentit de la cosa («l'objecte») és més que el seu aspecte actual («la pura facticitat»). Però com que sempre tenim aspectes nous i sempre en tindrem («la facticitat no es pot eliminar»), el sentit de la cosa («l'objecte») no es pot reduir a una essència eidètica («el concepte») ni a les seves dades sensibles corresponents («les dades sensibles protocol·làries»).

La conclusió de tot aquest joc de traduccions entre llenguatges filosòfics és que tot el nostre sistema de conceptes ens mostra la realitat, ens la presenta, però no la pot substituir. Hi ha una irreductibilitat entre concepte i fenomen, i al mateix temps hi ha

una dependència mútua. Aquesta tensió és l'objecte d'estudi del "Primer Llinar. Del sistema piramidal al sistema de frontisses". No obstant, el fet és que a vegades això és el que passa, que eliminem la tensió, cometem reduccions del fenomen a conceptes. Tot seguit veurem el procés que porta de la constitució de conceptes sobre la realitat a la substitució de la realitat per ells, és a dir, a la substrucció. Per altra part, més endavant també veurem la possibilitat contrària: la presència de l'objecte des de si mateix, al marge de conceptes (§43).

§27. Quan l'acumulació de conceptes ens oculta el fonament sensible: de la captació a la idealització i a la substrucció

Podem distingir tres formes amb què la consciència reelabora el món preonat, purament estètic, sensible: la captació, la idealització i la substrucció. La "captació" és un mecanisme normal de la percepció, i té lloc quan captem el sentit d'unes dades sensibles. Per exemple, quan captem els colors i formes preonats ara mateix en la sensibilitat com un lloc espacial ple d'objectes familiars: taula, ordinador, finestra. A partir d'aquest espai familiar, el geòmetra realitza "idealitzacions", estilitzacions de les formes; i aleshores crea objectivitats ideals com línies, punts, triangles, és a dir: l'espai geomètric. Llavors tenim dos espais: el de la vida quotidiana que percebem i el geomètric que idealitzem. El segon espai s'origina per l'activitat del jo sobre el primer; és una elaboració de segon ordre, i per tant, es refereix al mateix espai de forma diferent. Però el científic de la natura realitza una tercera operació: incrusta l'espai geomètric sobre l'espai de la percepció i del món empíric, eliminant la diferència entre els dos, entre facticitat i concepte. Llavors diu que en realitat l'espai vertader no és el percebut sinó l'idealitzat; i quan això passa diem que està "substruint".

Val la pena fer un comentari sobre aquesta paraula. A vegades es tradueix la paraula alemanya *Substruktion* per "sostracció" (vegeu Husserl 2008, p. 169), però "sostracció" seria traducció literal de *Substraktion*, mentre que Husserl diu *Substruktion*. Aquesta paraula no surt a cap diccionari alemany que he consultat, és un neologisme. Si algú utilitza un neologisme és perquè vol expressar alguna cosa per a la qual no hi ha paraules al diccionari; i per tant la traducció ha de reproduir aquest moviment del llenguatge. Per entendre què significa, doncs, cal anar a l'etimologia de la paraula, que segons el *Nuevo diccionario latino-español etimológico* ve de *sub* i *structio*, i vindria a significar «els fonaments d'un edifici, la part inferior d'un edifici» (de Miguel 2000, p. 896). *Struktio* ve del verb *struo*, *is*, *ere*, un dels sentits del qual és

“amuntegar”. “Substrucció”, doncs, seria tot el que es “construeix per sota” del nivell del sòl en un edifici, com quan es fan els fonaments. I Husserl emprà aquesta paraula metafòricament quan es refereix a la “substrucció” de les ciències: “el fonament de l’edifici” de les ciències seria l’experiència, i substruir seria construir en ella, amuntegar sentits abstractes en ella, de forma que ja no percebem les coses tal com es mostren sinó a través del prisma de les construccions conceptuals de la investigació científica. Aquesta interpretació vindria corroborada per la conclusió de *Lògica formal i transcendental*, on es diu que «la física “exacta” sencera opera amb aquestes “idealitats”, i posa sota [*unterlegt*] de la natura efectivament experienciada de la vida actual, a la natura com a idea, com a norma ideal regulativa, com el seu logos en un sentit més alt» (Hua XVII, p. 296). *Substruktion*, doncs, seria el resultat de *unterlegen*, de posar sota; i per tant, l’hauríem de traduir com a “incrustació” de construccions intel·lectuals en la percepció. És significatiu que la paraula “substrucció” sigui de la mateixa família que “construcció” (muntar, amuntegar), i “des-trucció” o “des-construcció” (desmuntar, desacumular). Totes elles són paraules habituals en l’argot fenomenològic, formades utilitzant el mateix mecanisme i la mateixa arrel *structio*: acumulació, estructura.

Així, en les cultures religioses, el llenguatge i la percepció del món estan plenes de substruccions mítiques, com quan es diu que un esperit o un déu ha provocat determinat esdeveniment: «el tret més característic de l’*Odissea* és la forma com els seus personatges atribueixen tota mena d’esdeveniment mental i físic a la intervenció d’un daimon, déu o déus» (Dodds 2006, I, p. 24). Igualment, la cultura popular constantment apel·la a l’acció de Déu, dels sants o del dimoni per explicar esdeveniments sorprenents. Llegendes que podien tenir un sentit simbòlic, però que en interpretar-les de forma literal introduïen causes no naturals en la natura. Com a reacció contra aquestes substruccions va sorgir la nostra cultura moderna, que és de tipus científic. Però en ella, l’experiència quotidiana també està plena de substruccions. Per exemple, si percebem sons, l’explicació científica diria que aquests sons en realitat són freqüències d’ona; no em sento cansat sinó que em falta ferro; no bec vi sinó que consumeixo alcohol; no m’ofego sinó que em falta oxigen; el meu jardí no fa 10 passes de llarg sinó 8 metres; no ha passat un dia sinó 24 hores; etc. En la percepció natural no hi ha freqüències d’ona, ferro de la sang, alcohol, oxigen, ni el sistema de mesura internacional; tot això són idealitzacions, resultats de la investigació científica. I quan parlem d’aquesta manera, el que fem no és descriure el que percebem, sinó incrustar en

la percepció unes construccions intel·lectuals derivades d'ella, com si realment estiguessin allà davant nostre.

La substrucció és un procediment normal del coneixement humà, i no és negatiu en si mateix; però té conseqüències negatives si perdem la consciència del que estem fent, si deixem que el concepte substitueixi la facticitat. Precisament si les ciències s'han tornat un problema en la modernitat és perquè les seves substruccions provoquen una confusió entre allò que és fenomen i allò que no ho és; i perquè la vida quotidiana arriba a un punt de tecnificació en què costa separar els dos nivells epistemològics, el que percebem de forma natural i quotidiana i el dels conceptes que incrustem en allò percebut. Per donar resposta a aquests «immensos problemes» va néixer la fenomenologia, i concretament, la seva vessant genètica. Si la nostra percepció de les coses és resultat d'una gènesi, analitzant com se'ns mostren les coses descobrirem la seva història. Dit en llenguatge fenomenològic: si ens atenem al «sentit noemàtic» de les coses, al sentit que tenen per a nosaltres, constatarem com s'han constituït «noèticament», quines captacions, idealitzacions i substruccions estan funcionant en elles:

«Aquí hi rauen immensos problemes per a una autocomprensió radical i una crítica transcendental del coneixement natural “exacte” -problemes, òbviament, d'una investigació fenomenològica que parteix de l'exposició del sentit noemàtic com a fil conductor, que revela noèticament la constitució “subjectiva”, i a partir d'allà, ha de portar a les qüestions últimes de sentit, a la determinació crítica del seu “abast”» (Hua XVII, p. 296-298).

Aquest problema no és exclusiu de les ciències naturals. El mateix es pot fer amb «les ciències de l'esperit», que és el nom que en el món germànic es dona a les ciències socials i humanes. De totes maneres, Husserl ens avisa que malgrat poder animar el nostre treball científicosocial «d'intencions similars», aquestes no poden ser «de cap manera iguals». I és que el problema en aquestes ciències no consisteix tant en incrustar idealitzacions en la percepció com en la pèrdua d'un horitzó ètic i «normatiu» que ens permeti jutjar els processos socials. És a dir, que l'element normatiu (les «idees regulatives» com els fins i el sentit ètic de les accions i els processos) forma part essencial dels fenòmens socials. I el que Husserl critica de les ciències de l'esperit és que obvien aquest aspecte del fenomen i es limiten a la mera descripció neutra i pretesament imparcial de fets. La substrucció, en aquest cas, consistiria en la concepció èticament neutra del fet social, cosa que contradia el fenomen social originari:

«Fins a quin punt intencions similars, tot i que de cap manera iguals, poden entrar en el sentit de les ciències de l'esperit? Quines idees regulatives són necessàries per a elles i quin mètode han de seguir conscientment per inculcar-hi, no pas l'exactitud científiconatural, però sí conceptes normatius (desenvolupats a partir d'ells mateixos) per a la seva més alta logicitat? Tot això són altre cop preguntes noves que indiquen nous àmbits d'investigació per a una "lògica"» (Hua XVII, p. 296-298).

No obstant, un cop d'ull als paradigmes científicosocials del segle XX pot fer pensar que també en aquest àmbit hi ha un gran nivell d'idealització, i fins i tot substruccions anàlogues a les de la ciència natural. En política catalana i espanyola sentim parlar molt de la "nació", però aquest concepte sovint s'incrusta en el fenomen i s'utilitza de forma partidista; en alguns discursos sociològics s'utilitza el concepte de "sistema" com una mena de programa informàtic que ho predetermina tot; i la sociologia afí al poder neoliberal abusa sovint del concepte de "civilització", tant per parlar de "xocs" com "d'aliances". Aquests conceptes són construccions intel·lectuals complexíssimes que sovint s'incrusten en els fenòmens quotidians, i una vertadera comprensió requereix esclarir la relació entre aquests conceptes i la facticitat: veure en quin sentit i quan s'utilitzen de forma legítima i en quin sentit i quan no. Doncs bé, en els següents capítols estudiarem com es formen els conceptes de la natura, de la psicologia i de les ciències socials. Veurem més clarament alguns processos de captació, idealització i substrucció. I també veurem la tensió que hi ha entre la facticitat natural, psicològica i històrica per una banda, i els conceptes a què sovint els reduïm per l'altra. Per això realitzarem exercicis de fenomenologia genètica ajudant-nos del treball fet per Husserl: desmuntarem els conceptes fins arribar a la frontissa, a la mera sensació; i des d'allí reconstruirem paradigmes diferents en cada àmbit. És clar que, abans, haurem de fer encara una nova consideració metodològica.

Primer llinar. Del sistema piramidal al sistema de frontisses

§28. La pregunta per la relació entre les diverses disciplines a través de l'analogia entre individu i societat. Els actes de coneixement individuals: descripció-intuició-deducció

Fem una primera aturada en el camí. En els capítols següents sortirem dels límits estrictes de la disciplina fenomenològica per entrar a dialogar amb diversos tipus de ciències, i és important ser conscients del que anem a fer. En el §9 hem vist que la filosofia s'ha concebut tradicionalment com la "ciència primera", i que la fenomenologia és la «ciència fonamental de la filosofia». Per tant, la fenomenologia es concep a si mateixa com la base del sistema del saber, com la pedra mestra que fonamenta les diverses ontologies i les diverses ciències empíriques. Ara bé, com interpretarem aquesta afirmació en les següents pàgines? Vull dir: ¿Aquesta relació de fonamentació entre unes i altres disciplines imposa una relació de jerarquia entre elles? ¿El fet que la fenomenologia fonamenta l'ontologia, i aquesta les ciències, significa que unes estan per sobre de les altres? I si fem una extrapolació de l'àmbit epistemològic al social: ¿El fenomenòleg ha de dirigir i orientar el treball del filòsof, aquest el del científic, aquest el del tècnic, aquest el del polític, i aquest el del ciutadà de carrer? ¿O potser determinada concepció tancada de la idea de sistema seria irracional, i per tant, hauríem de reactivar el sentit fenomenològic d'aquesta idea?

Per respondre aquestes preguntes, el millor seria anar al fenomen, a l'origen de la qüestió. Les ciències es fan en l'actitud natural, que és aquella en la qual confiem en la realitat del món; i la fenomenologia es fa en l'actitud transcendental, que és aquella en la qual suspenem la nostra fe en la realitat i ens centrem en el mer mostrar-se dels fenòmens. Així, per descriure les relacions entre ciències i fenomenologia en la societat, primer cal veure les relacions entre l'actitud natural i l'actitud transcendental en la vida de la consciència. Es tracta d'una aplicació més o menys versàtil del principi que Plató va descobrir a la *República*, segons el qual tot el que a petita escala hi ha en l'individu es correspon a gran escala amb el que hi ha en una comunitat (*República* II, 368e-369a). Una regla que Husserl reactiva a *Renovació*: «l'analogia individu-col·lectivitat no és més que l'expressió d'una apercepció quotidiana que sorgeix amb naturalitat de

situacions reals de la vida humana» (Hua XXVII, p. 5; 2002, p. 3). Per tant, el tipus de persona racional, lliure i emancipada, ens proporcionarà el model per a una societat així.

Ens despertem, obrim els ulls i ens topem amb una realitat constituïda de determinada manera: el món. A *Idees I*, Husserl defineix el món com el conjunt d'objectes i fets als quals accedim per percepció empírica o a partir de la percepció empírica (Hua III, §1, p. 11; 1993, p. 18; 2013, p. 88). Com siguin aquests fets és contingent; són com són, però podrien ser diferents. Els cossos materials, en lloc de caure en línia recta podrien caure per naturalesa en espiral, però la qüestió és que cauen en línia recta, i aquesta caiguda compleix sempre una sèrie de regularitats. Si la caiguda fos en espiral, les regularitats que compliria serien unes altres, però en tots els casos sempre hauríem de parlar d'un comportament regular dels fets del món, siguin com siguin. Podríem dir que la manera com siguin els fets és contingent, però el que sí és necessari és que siguin d'alguna manera, que tinguin un comportament regular. Aquesta manera de ser de les coses és el que Husserl anomena "essència". Per tant, als fets «els és inherent tenir una essència, un *eidós* que cal copsar en la seva puresa, i aquest *eidós* [idea, essència] està subjecte a veritats essencials de diversos graus d'universalitat. [...] Un 'això d'aquí' té, en tant que constituït d'aquesta o aquella manera, una sèrie de predicables essencials que han de convenir-li» (Hua III/1, §2, p. 12; 1993, p. 19; 2013, p. 89). És a dir, podem no saber què és això, però sabem que és alguna cosa, i que ha de ser d'alguna manera. Per tant, té un caràcter propi, i el podem determinar classificant l'objecte en una sèrie de conjunts i subconjunts: taula és un objecte, és material, és artificial, és un moble, és petita, etc. En canvi, hi ha altres predicats que no li poden escaure de cap manera: taula no es un ésser viu, no té consciència, no sent. I com que cada tipus d'objecte té la seva manera de ser, podem fer ciència de qualsevol cosa.

Resumint: fer ciència és establir un conjunt de proposicions que diuen què és això o allò, quin és el sistema de caselles conceptuals que donen compte de la seva manera de ser. Ara bé, per estar segurs que coneixem bé l'objecte, hem de conèixer la seva essència: el conjunt de predicats que li escauen. És a dir, per estar segurs que aquesta taula no té consciència ni voluntat, hem d'estar segurs de quina és l'essència "taula". I en la mesura que la classifiquem dins del grup dels objectes materials, si convenim que aquests són aliens a fenòmens com la voluntat i la consciència, aleshores la taula concreta que tenim davant també ho serà. Per tant, a part de fer ciència dels objectes fàctics, també podem fer ciència de l'essència d'aquests objectes. La diferència entre una i altra perspectiva és que la primera estudia relacions fàctiques d'objectes

concrets, mentre que la segona se centra en les generalitats que han d'acomplir tots els objectes del mateix tipus.

Dit això, cal tenir en compte que les essències no són fets, no es perceben empíricament, no són coses del món; i per tal de copsar-les, cal modificar la direcció de la mirada: apuntar no al fet, sinó a la comprensió del fet, al seu sentit per a nosaltres. Això implica un tipus d'acte intencional diferent dels que tenen lloc en la percepció empírica: la intuïció eidètica. Aquesta és una activitat que contínuament duem a terme sempre que passem de parlar d'un exemplar concret al tipus general. Per exemple, sovint diem que ningú és perfecte. Aquesta proposició expressaria un aspecte de l'essència humana, i a partir d'aquí podem concloure que ni tu ni jo som perfectes, ja que els dos som éssers humans. Això és el que podríem anomenar una deducció: tenim un tipus general, i a partir d'ell deduïm com són els individus. Però com sabem que ningú és perfecte? Com arribem a constituir el tipus general? La resposta a aquesta qüestió és el que determinaria la nostra concepció sobre el mètode científic. Tenim diverses possibilitats.

Podríem passar revisió a individus concrets durant molta estona, i quan ens canséssim podríem donar el nostre veredict. En efecte, penso en persones que conec, una darrera l'altra, i totes poden millorar alguna cosa de la seva personalitat, jo el primer. Per tant, suposo que les altres persones que no conec també podrien fer-ho. Això seria una inducció. El problema és que la validesa d'aquesta inferència seria molt feble, ja que és impossible passar revista a la totalitat d'individus existents i existits, i amb aquest mètode no puc assegurar que totes les persones que no he examinat seran iguals que les que he examinat. Així, una consideració de l'essència humana feta de forma inductiva tindria una validesa molt minsa, merament hipotètica. És com quan se'ns diu que l'ésser humà és egoista per naturalesa, i que per això les utopies de tipus democràtic i pacifista són impossibles. O com quan ens trobem davant prejudicis racistes o xenòfobs que condicionen la nostra actitud social: aquests prejudicis solen ser induccions fetes a partir d'unes quantes experiències convertides en regla general, que són ràpidament refutades per una simple intuïció eidètica.

Aquesta intuïció consisteix en centrar-nos en un ésser humà concret i veure com es mostra, constatar què és propi d'ell com a ésser humà. Ens el podem imaginar home, dona, infant, vell; blanc, negre, groc, mestís; més guapo, més lleig, més intel·ligent, més ximple; ens el podem imaginar egoista, però també solidari; esclau de les seves passions, però també mestre de si mateix; demoníac en la seva capacitat de destrucció i

angèlic en la seva capacitat de renovació; ens el podem imaginar degradat, cada cop pitjor, enfangat en la seva pròpia ceguesa; però també elevant-se, cada cop millor, més bell pel seu aspecte i les seves accions. L'únic que no podem fer és imaginar-lo com absolutament perfecte ni com absolutament perdut. Sempre que tenim un ésser humà en ment, té la possibilitat de millorar en algun aspecte. Si no, ja no seria humà: hauria traspassat el límit superior, que seria el déu, el sobrehumà; o el límit inferior, que seria el monstre, el subhumà. D'aquesta essència que hem captat a través de la intuïció podem deduir, ara sí, que aquesta o aquella persona concreta és imperfecta, però no perquè provingui d'aquest o aquell país, sinó pel simple fet de ser humà. No calia passar revista a tota la humanitat, només calia explicitar la nostra comprensió del predicat "humà".

Així, la intuïció, la inducció i la deducció són actes intencionals diferents: la intuïció parteix del fet percebut i canvia l'actitud per captar l'essència del fet, per explicitar-ne la nostra comprensió implícita. La inducció parteix dels fets i fa generalitzacions sense canviar d'actitud, per tant, no capta l'essència dels fets sinó que només parla a partir de l'experiència fàctica. I finalment, la deducció parteix de l'essència ja constituïda i canvia d'actitud per referir-se als fets.

Podem matisar que la intuïció d'essències no requereix començar per una percepció empírica, sinó que es pot dur a terme a partir de records o d'imaginacions. Però també els records tenen el seu origen en percepcions, i també les imaginacions agafen el seu model d'allò experienciat. En aquest sentit, el mètode de la variació eidètica impedeix que el resultat contradigui el punt de partida. Prenem una imaginació o un record i comencem a variar-lo imaginativament per tal de veure quins trets comuns es conserven al llarg de les variacions; i la regla és que les variacions han de ser concordants amb l'exemple inicial. Si parteixo d'una taula he de fer variacions sobre la taula sense que deixi de ser taula. Si parteixo de la meua comprensió del concepte de natura o d'ésser humà, he de fer variacions d'aquests conceptes sense que aquestes variacions deixin de ser compatibles amb l'exemple inicial, i l'essència serà això que es manté al llarg de les variacions. D'aquesta manera, es veu clar que no podem concloure res que no estigui contingut en la comprensió inicial, ja que qualsevol desviació seria trencar la regla de la variació eidètica. Com hem dit abans, les essències no són fets, ni la intuïció d'essències és percepció de fets; però les essències tematitzen la comprensió dels fets, i aquests, com a essent així i no d'una altra manera, remetent a les seves

essències. Fet i essència són objectes diferents que procedeixen d'actes intencionals diferents, però es remeten l'un a l'altre i per això han de concordar.

§29. El sistema tradicional de les ciències és piramidal: fenomenologia-ontologia-ciències empíriques

Com que els diversos actes de consciència individual donen lloc a les diverses ciències, la relació entre les ciències en el si de la societat hauria de concordar amb la relació entre els actes en el si de la persona. Així, la forma com una persona interpreta els fets es basa en la forma com entén l'essència d'aquells fets; i igualment, també les ciències de fets (o empíriques) s'han de basar en les ciències d'essències (o ontologies). D'aquesta manera, a la psicologia empírica li correspon una ontologia de l'ànima; a les diverses ciències naturals, una ontologia de la natura; i a les ciències culturals, una ontologia de la cultura; totes elles amb les seves corresponents subdivisions. Ara bé, quina relació hi ha entre cada grup de ciències? L'àmbit de la investigació natural té alguna relació amb el de la investigació social? I què passa amb l'ètica? Pertany a una esfera però no a l'altra o a totes per igual? Totes aquestes preguntes també formen part del camí de la fenomenologia.

Cap al 1934, coincidint amb la nazificació d'Alemanya, Husserl constata un cert desencany respecte de les esperances que s'havien dipositat en la tradició científica. Aquesta es revela incapaç de millorar la cultura, de fer-la més humana, de liderar-la; més aviat al contrari. Els investigadors, tant de la natura com de la cultura, treballaven en tots els camps teòrics i tècnics i produïen resultats "objectius", "científics", però sense preocupar-se dels fins i aplicacions de les seves investigacions. D'aquesta manera, sobretot en les ciències naturals i les enginyeries, van col·laborar amb el règim nazi amb la seva passivitat, com si la cosa no anés amb ells. Com diu Amparo Gómez a *Ciencia y Fascismo*: «la creença en la neutralitat de la ciència, en el fet que la racionalitat científica i tecnològica no s'ocupava dels fins sinó dels mitjans, i que una cosa és la ciència i l'altra els seus usos, va permetre als científics separar netament la ciència de la política i de la ideologia, mentre col·laboraven en els projectes nazis. L'acomodació al règim no vulnerava la professionalitat ni la científicitat» (Gómez 2009, p. 35-36). Aquesta falsa neutralitat de la praxis científica no era pas nova, era un tòpic bastant assentat en l'autoconcepte de la ciència que va facilitar, molt abans de l'ascens nazi i encara avui en dia, la col·laboració entre poder politicoeconòmic i treball intel·lectual. El primer assigna objectius a canvi de finançar investigacions, i el segon busca mitjans

teòrics i tècnics als objectius marcats des del poder, sense entrar en qüestions que caurien fora de la seva estricta competència professional. Husserl ho expressava de manera gairebé aforística a *La crisi*: «meres ciències de fets fan mers éssers humans de fets» (Hua VI, §2, p. 4; 2008, p. 50). És a dir, que l'hàbit de posar entre parèntesi els ideals i els valors crea homes i dones als quals no els interessa la política ni l'ètica, sinó només els fets.

Per la seva part, les ciències de l'esperit també compartien aquesta concepció positivista de la ciència com una cosa pura i neutra, que només es fixa en fets i que no jutja sobre valors sinó que es manté al marge de la política: «es diu que el seu rigorós caràcter científic exigeix que l'investigador exclouï amb cura tota presa de posició valorativa, tota pregunta per la racionalitat i irracionalitat de la humanitat que és tema d'estudi, i de la seva configuració cultural» (Hua VI, §2, p. 4; 2008, p. 50). Així, si una sociologia positivista, un dret positivista o una economia positivista, no ens poden dir res sobre què és racional o irracional en la societat, en dret o en economia, aleshores haurem de buscar respostes fora de la ciència: «el canvi de valoració pública fou inevitable, sobretot després de la guerra [la Primera Guerra Mundial], i en la generació jove es va transformar en un sentiment hostil. Per a la nostra indigència vital –sentim a dir– aquesta ciència no té res a dir-nos» (Hua VI, §2, p. 4; 2008, p. 50). Les ciències naturals i humanístiques, doncs, van propiciar la barbàrie per omissió i oblit de la seva tasca cultural. Com que no es van voler ocupar d'investigar com ha de ser una cultura autènticament humana, com que no van oferir crítiques i propostes basades en intuïcions evidents, es van autoexcloure de la discussió política. D'aquesta manera, la política europea va acabar regida, com sabem, per consideracions merament ideològiques de tipus racial, nacionalista, imperialista i mercantilista.

Per a Husserl, no obstant, les ciències socials també havien de poder fer propostes polítiques; i pel que fa a les ciències naturals, també els seus objectius i aplicacions havien de ser sotmesos a reflexió rigorosa segons principis últims. Les ciències naturals i socials no estan aïllades les unes de les altres, sinó que fins i tot entre elles hi ha relacions i dependències: l'activitat científiconatural ha d'estar supeditada a consideracions ètiques i polítiques de les quals s'ocupen les ciències socials i les seves corresponents ontologies. Tot l'àmbit de l'acció, sigui científicotècnica o política, individual o col·lectiva, ha de ser objecte de deliberació racional i ha d'estar regit per un imperatiu últim: «la ciència estricta també té la missió bàsica d'investigar totes les fites i rendiments de l'acció humana, sigui individual o col·lectiva, segons els seus gèneres i

formes fonamentals. I de determinar tant els seus principis normatius com les seves figures normatives, examinant així els diversos dominis possibles de la cultura i les seves formes típiques» (Hua XXVII, p. 56; 2002, p. 60). La ciència estricta, doncs, no és només ciència de fets sinó també de valors; i ens ha de proporcionar criteris per distingir entre els diversos ideals que hi ha hagut al llarg de la història, així com els que hi ha en la societat actual.

Per això era necessària la fonamentació dels conceptes i mètodes de totes les ciències: per tal de fer-los fiables, segurs, plenament racionals, i evitar així la inclusió de consideracions ideològiques que poguessin espatllar l'objectivitat i fiabilitat dels seus resultats. Aquest és el paper de la fenomenologia. Com hem vist, ella clarifica els resultats i procediments de les ciències, delimita les essències de cadascuna i discrimina què és racional i què no, tant en ciències naturals, psicologia o ciències socials. I com tots aquests àmbits de la realitat i totes aquestes activitats són correlats del subjecte que percep, la fonamentació última consistirà en veure com es constitueixen en ell. I és que tant les intuïcions eidètiques com les inferències a partir de fets són actes de la mateixa consciència, correlats del mateix subjecte. Per això, igual que les ciències de fets es fonamenten en les d'essències, tant una com l'altra es fonamenten en la ciència de la consciència.

El problema ara és a què anomenem consciència. Al nostre jo empíric? A la nostra personalitat concreta que té el seu rol en el món? És que la meua consciència concreta no és un conjunt de fets constatables empíricament? Això podria fer-nos pensar que les essències són fets psicològics que responen a lleis psicològiques. Però això seria caure en el mateix error que havien comès els psicòlegs contemporanis de Husserl i els nostres neuròlegs. Com exposa a *La filosofia com a ciència estricta*: «el naturalista no veu res més que natura, i en primer lloc, natura física. Tot el que és, o bé és físic i pertany al complex unitari de la natura física; o bé, si és psíquic, és una variable dependent del físic» (Hua XXV, p. 9; 1999, p. 56). Segons aquesta lògica naturalista, que en un llenguatge més modern podríem anomenar “cientificista”, els nostres pensaments sobre l'essència de les coses dependrien del funcionament del nostre organisme, i en especial, del nostre cervell. Però si el fonament de les ciències de fets (com la psicologia, la física, la biologia) són les ciències eidètiques (la filosofia de la ment, de la natura, de la vida), no pot ser que el fonament d'aquestes ciències eidètiques sigui de nou una ciència de fets com la psicologia o la neurologia. Seria caure en un cercle del tot absurd.

Per altra part, la filosofia moderna no és gaire més conseqüent. Ella sap que la consciència es pot captar com una realitat natural: com expressions i disposicions d'un cos que reacciona de determinades maneres. Però també es pot captar com una realitat estrictament psíquica: el fet que jo sento de determinada manera davant determinats estímuls, i el fet que jo sento que l'altre sent de determinada manera davant dels mateixos o altres estímuls. Aquests fenòmens ja no són cos; pressuposen el cos, però no es redueixen a ell: són ànima, ment. I la ment també té una essència, una manera de ser. Per tant, la psicologia empírica s'ha de poder fonamentar en una ciència eidètica: la psicologia fenomenològica, que és com Husserl anomena la filosofia de la consciència dels segles XVII i XVIII. Així, a l'Article "Fenomenologia" de l'*Enciclopèdia Britànica* de 1927, Husserl ens diu que Locke, Descartes o Hume prengueren la psicologia eidètica, el "jo penso, jo sento, jo imagino, jo vull" i tot l'àmbit de l'experiència interna, com a fonament últim de tota realitat possible, tant fàctica com eidètica. Però per molt que aquest plantejament parli de l'essència de la consciència i no merament de la meua consciència fàctica, no deixa de referir-se a realitats, en la mesura que les essències són realitats ideals. I una ciència que aspiri a fonamentar la realitat no pot pressuposar realitats, ni fàctiques ni ideals, perquè llavors estaria pressuposant allò que vol fonamentar: «la psicologia, en totes les seves disciplines empíriques i eidètiques, és "ciència positiva", ciència en l'actitud natural, en la qual el terreny temàtic és el món senzillament present» (Hua IX, p. 290; 1999, p. 149).

Per això l'acte definitiu de fonamentació de tota realitat possible consisteix en abstrure la condició de real a allò percebut. Quan s'abstrau la realitat d'allò percebut, el que queda és allò percebut, exactament igual, però com a merament conscient, ja no com a real. Llavors l'horitzó perceptiu passa de tenir el caràcter de realitat (realitat fàctica o ideal) a tenir el caràcter de fenomen de la consciència; també el propi jo, la pròpia ment. Com sabem, d'aquesta operació se'n diu reducció transcendental, i amb ella accedim a l'àmbit d'allò transcendental. Prosseguint amb la tradició moderna, allò transcendental té a veure no amb com és quelcom (quin tipus de realitat, sigui fàctica o ideal) sinó amb les seves condicions de possibilitat. I la primera condició de possibilitat per a ser és tenir el caràcter de fenomen de la consciència. Allò que no es mostra, que no té caràcter fenomènic, no és res. A partir d'aquí, seguint el comportament concordant dels fenòmens mateixos, és possible restablir les distincions realitat-ficció, veritat-falsedat, i totes les distincions anàlogues. La ciència primera, doncs, no és ciència de realitats fàctiques (física, química, psicologia empírica, antropologia), ni de realitats

ideals (psicologia eidètica o filosofia de la consciència), sinó ciència de fenòmens: fenomenologia transcendental.

Així, totes les ciències empíriques estan fonamentades en les ciències d'essències corresponents, i totes elles estan fonamentades en la fenomenologia, que és la ciència de la consciència transcendental. Per altra part, l'interès purament teòric de tot aquest sistema de fonamentacions es basa, al seu torn, en un interès eticopolític: possibilitar l'ideal d'una cultura autèntica que permeti l'autodesenvolupament de l'individu en interacció amb els altres, a partir de l'essència evident de les coses. Aquest impuls ètic és la pedra de toc del sistema. Com se'ns diu a la *Crisi de les ciències europees*: «aquesta nova filosofia s'esforça per abastar amb rigor científic en la unitat d'un sistema teòric totes les preguntes significatives». El resultat d'aquest titànic projecte filosòfic seria «una única estructura de veritats definitives, teòricament articulades, que de generació en generació avancen cap a l'infinit», i que «hauria de donar resposta a tots els problemes concebibles, problemes de fet i problemes racionals» (Hua VI, §3, p. 6; 2008, p. 52). Per tant, la idea de sistema sembla comportar la pretensió de reduir la totalitat del que hi ha a un conjunt de proposicions; i a partir d'aquí, deduir què és cada cosa en cada situació per prendre la decisió més racional des d'un punt de vista científic, tècnic i humà. I donat que unes ciències fonamenten les altres, sembla que la imatge que millor descriu la relació entre elles sigui la piràmide, on les peces de la base suporten les superiors i les guien. La fenomenologia transcendental seria la base, com a ciència primera i fonamentadora de totes les altres. Sobre els seus resultats es constituïrien les ontologies de tot tipus (materials i formals), i sobre elles les ciències empíriques que tracten amb les coses del món. Finalment hauríem de considerar la tècnica en tots els camps (natural i social), que seria la finalitat de tot aquest treball teòric.

§30. La persona racional és oberta i conscient dels límits del seu saber: no és relativista ni dogmàtica

Analitzem amb més calma el programa d'investigació que apareix tan bon punt comprenem el que implica la intuïció eidètica. Si coneixem l'essència, coneixem tots els individus que aquesta comprèn; per tant, si coneixem totes les essències, estarem en disposició de conèixer tota realitat possible. Podran aparèixer noves situacions, però sempre seran reductibles a alguna de les essències que dominem. La pregunta que ara ens fem és si és possible que una persona acumuli tant saber com per creure que ja no la

pot sorprendre res. És a dir: si és possible que la totalitat de l'ésser es pugui reduir a un únic sistema de proposicions que es mantingui invariable al llarg del temps.

Un dels motius en contra d'aquesta idea és molt senzill i de sentit comú: els límits humans, la finitud temporal de la vida i de les coses que es poden fer en ella. Algú podria pensar que aquest problema es pot superar si tenim en compte que parlem d'un ideal a perseguir en diverses generacions: on no arribi un, hi arribaria un altre que prosseguiria el treball on el va deixar el seu antecessor, i així anar fent fins aconseguir tancar el sistema. Però Husserl mateix ens ha ensenyat com són les tradicions: avancen a base d'oblits, malinterpretacions, canvis de direcció, retorns als orígens... i el seu avenç mai és lineal, sinó que un i altre cop tornen a començar i a reinterpretar-se. No obstant, suposem que la tradició es manté fidel a si mateixa i que acumula coneixements a ritme vertiginós i continuat, de tal manera que podem esperar que un dia ho sabrem tot. És racional aquesta aspiració?

Estarem d'acord que un ideal que puguem considerar racional ha de ser lògicament possible, pensable i coherent. Doncs bé: la pretensió de reduir la totalitat de l'ésser a un únic sistema conceptual no és possible ni pensable, i per tant, és irracional. Allò que qualsevol sistema unifica és molt discutible que sigui la totalitat del que és; sembla més aviat la totalitat del que hi ha en el centre d'atenció del subjecte. Com a mínim des del *Parmènides* de Plató, sabem que els conceptes d'unitat i totalitat presenten diverses apories:

«—Si [la unitat] estigués dins d'una altra cosa, estaria envoltada per allò que la conté, i molts dels seus punts estarien en contacte amb molts dels seus punts. Però si és una i sense parts, i no participa del cercle, és impossible que tingui contacte perifèric per molts punts. —Impossible. —Per altra part, si la unitat estigués en ella mateixa, seria ella la que s'envoltaria a si mateixa. Perquè és impossible estar en alguna cosa i no estar envoltat per ella. —Impossible, en efecte. —El que envolta, doncs, seria una cosa, i una altra cosa diferent seria allò envoltat. I és que, en la seva totalitat, no podria fer i patir el mateix alhora. I així, la unitat ja no seria una, sinó dos» (Plató, *Parmènides*, 138ac).

La unitat té per essència un enfora respecte del qual es delimita, i que cau fora de la unitat. El tot, doncs, és irreductible a la unitat; i al mateix temps, només es pot concebre com a unitat, en la mesura que no hi pot haver res fora d'ell, perquè si no, ja no seria tot. Fenomenològicament ho podem expressar a partir de la tensió entre centre d'atenció i rerafons. Qualsevol pensament, teoria o sistema possible, tot això és centre d'atenció; però precisament si ho podem atendre és perquè ressalta d'un rerafons

desatès. I com que l'horitzó de la consciència és finit, però sempre obert, més enllà de la unitat formada pel sistema hi hauria encara tot un camp experiencial irreductible per desconegut. Com mostrarem tot seguit, seria precisament l'exploració progressiva i permanent d'aquest horitzó sempre obert el que podria revocar un cop i un altre algunes de les estructures del sistema.

Comencem pel nivell de la simple percepció. La fenomenologia ens ensenya que no podem copsar els objectes de cop. Entro a les fosques a casa; des del principi tinc percepció d'unes formes, uns colors, i espontàniament associo un sentit sobre ells: és la taula de casa. No veig la taula, però espero trobar-la, perquè normalment les coses solen estar al lloc on les vam deixar. A mesura que la percepció avança, la consciència produeix les seves expectatives sobre el que està apareixent. Així, el fet de captar unes dades sensibles com a taula no és un acte que culmini el procés perceptiu, sinó que l'inicia, el possibilita. No és que vegi una taula, sinó que espero la taula, i quan percebo unes formes i uns colors, els associo amb la taula sense pensar, espontàniament (en el llenguatge husserlià diríem "passivament"). Si reflexiono sobre la meua actitud passiva i miro d'explicitar-la reflexivament, el que en resultaria seria un joc d'induccions i deduccions: com que la taula sempre ha estat al mateix lloc, indueixo que sempre ha d'estar al mateix lloc. I d'aquesta inducció en faig una deducció: com que la taula sempre ha d'estar al mateix lloc, dedueixo que aquests colors i formes que ressalten en la foscor ha de ser la taula. Però com que el procés perceptiu és inesgotable i ofereix contínuament noves dades, sempre hi ha la possibilitat que nous apareixements desbordin aquest recobriment, que desmenteixin l'associació inicial entre el que es mostra i el que creiem: no és la taula, és una tenda de campanya que han muntat els nens per jugar mentre era fora, i per variar, ho han deixat tot sense recollir. Aquí es mostren els trets essencials del procés perceptiu: és interpretació, sempre hi ha un concepte preparat per recobrir les dades que se'ns donen; i és revocable, sempre hi ha la possibilitat que el que veiem sigui en realitat una altra cosa diferent.

Així i tot, podem dubtar si això que veig és una taula o una tenda de campanya. Però si és una taula, segur que tindrà determinades característiques; i si és una tenda, determinades altres. El problema no estaria en saber quina és l'essència de la taula o de la tenda, sinó en decidir si això que tinc davant és una cosa o l'altra. La percepció empírica podria fallar, però la intuïció d'essències no. Doncs bé, això que li pot passar a la percepció li pot passar a tots els actes intencionals: ens podem equivocar percebent, valorant, actuant, i també jutjant sobre l'essència de les coses. De fet, hem vist que la

intuïció d'essències és una activitat intencional diferent de la percepció, perquè no tematitza el fet empíric sinó els seus predicats essencials. Però malgrat aquest canvi d'actitud, la intuïció d'essències s'assembla a la percepció en el fet de ser un acte intencional. En un cas, el jo es dirigeix a una cosa física, en l'altre, a una idea o un concepte; però en ambdós casos, l'activitat de la consciència té lloc en el temps. Per tant, també les essències intuïdes, igual que els objectes percebuts, se'ns mostren en aspectes parcials, un després de l'altre. I com que no podem copsar d'una vegada per totes la totalitat de cap objecte, hem d'acceptar que sempre és possible copsar nous aspectes d'una essència.

De fet, el mètode d'intuïció d'essències, tal com l'exposa Husserl, es basa precisament en pensar al llarg del temps. Consisteix en anar fent variacions amb la imaginació d'allò que tenim davant. Per exemple, allò que es manté en aquestes variacions, seran aspectes de l'essència taula; i allò que es perd, sense afectar el "ser taula" del nostre objecte, serà inessencial. Així, penso en una taula com un objecte de fusta de quatre potes. Ara començo a variar aquest pensament: m'imagino la taula amb tres potes, dues, una sola, sense potes i collada a una paret, amb una superfície de fusta, de ferro, de qualsevol tipus de material, etc. Totes aquestes variacions segueixen sent taules, unes més estranyes que altres, però taules al cap i a la fi. Així arribem a la definició que ens dona el *Diccionari de l'Institut d'Estudis Catalans* (segona edició, 2007): «taula: moble que consisteix en una peça llisa i plana sostinguda horitzontalment per peus o petges». La definició d'una cosa és una forma de captar la seva essència, i en aquest sentit, tot el que cau sota aquesta definició seria taula. Però aleshores m'adono que la paraula castellana "meseta", que vol dir altiplà, ve de "mesa", que vol dir taula; i se m'acut que aquest concepte també es pot obrir a determinats objectes naturals: un accident geogràfic com la Meseta Central ibèrica o una roca plana. I de fet, alguna vegada que he estat d'excursió a la muntanya he fet servir un tronc d'arbre o una pedra plana per sostenir la motxilla. L'essència de les taules, doncs, ja no contindria el fet de ser artificial sinó només el fet de ser una superfície elevada. Però llavors també se m'acut que en els processadors de textos de l'ordinador podem fer "taules", i que aquestes no són superfícies elevades sinó senzillament graelles, espais on classificar informació. Per tant, l'essència taula ja no és ni tan sols una superfície elevada, sinó només una superfície que ressalta d'un fons, sigui de la manera que sigui (elevant-se o retallant-se) on s'hi poden distribuir objectes (paraules en el processador de textos de

l'ordinador; formatges i embotits en una "taula d'ibèrics" d'un bar; plats i gerros sobre les taules de casa; arbres, camps i pobles sobre la Meseta Central).

Com veiem, allò que consideràriem essència d'un objecte en un moment donat, queda matisat al següent; allò que es manté en una sèrie de variacions pot no mantenir-se en una altra sèrie. No obstant, tampoc podem dir ben bé que aquests canvis invalidin tot el que havíem captat abans; és només que circumscriuen la seva validesa: hi ha diferents tipus de taula, amb els seus trets essencials propis; i totes tenen alguna cosa en comú que les fa ser taules, un "aire de família", com deia Wittgenstein. En aquest sentit, l'objectiu de la variació eidètica és detectar i explicitar aquesta semblança; i com en els jocs de definicions dels diàlegs platònics, tota definició és revocable per essència.

Potser algú pensarà que filar tan prim sobre què és una taula és un exercici frívol i sense gaire interès filosòfic. Però en els següents capítols, això que hem fet amb la taula ho farem també amb la nostra comprensió de la natura, de l'ànima i de la cultura; i tot el que hem dit a propòsit de la taula ho podem aplicar a aquests casos: la revocabilitat de la seva essència, la impossibilitat de tancar el procés de pensament sobre ella i la circumscripció de la validesa de cada concepció a un horitzó d'experiències. En aquest sentit, pensar sobre un fenomen quotidià i poc problemàtic com una taula és una forma d'obtenir un model per pensar temes més complexos i filosòficament més interessants. Ens permet observar a petita escala i de forma controlable el que a gran escala sovint és difícil de controlar i de gestionar conceptualment.

De moment, el que hem vist és que, malgrat que uns tipus d'actes fonamenten els altres, en la vida d'una persona contínuament passem dels actes superiors als més fonamentals. Passem de judicis eidètics a judicis empírics, però d'ells també passem a consideracions fenomenològiques que ens fan replantejar els nostres conceptes, i així un cop i un altre. Des del punt de vista epistemològic, els actes fenomenològics són els fonamentals i sobre ells s'aixequen els altres; i per tant, tots junts formarien una piràmide jeràrquica. Però des del punt de vista vital o existencial, tots els actes formen un cercle: dels epistemològicament inferiors passem als superiors i dels superiors als inferiors. Cadascun succeeix el següent en el temps, i tots estan al mateix nivell com a activitats del jo que viu, actua i es fa preguntes. En aquest sentit, allò propi de la persona prudent és que no dóna mai el cercle definitivament per tancat. Sempre que hi hagi motius per fer-ho, estarà disposat a obrir de nou la seva mirada sobre les coses.

§31. L'ideal científic es contraposa al relativisme historicista i al dogmatisme cosmovisional (ja sigui tradicionalista, religiós o científicista)

Passem a veure quina repercussió té aquesta constatació en les relacions de les ciències en la societat. Les ciències les fan persones. Un científic pot aportar raons per defensar la seva postura enfront d'altres perspectives i creences més ingènues. I si en algun moment desconeix aquestes raons, pot confiar que hi són, que si investiga en el sistema de les ciències les trobarà. Però aquesta confiança i aquesta fe li donen dret a adoptar actituds dogmàtiques? I per reacció a elles, és legítim adoptar actituds anticientífiques i relativistes? O la racionalitat vertadera no tindria a veure ni amb una cosa ni amb l'altra?

Husserl ens diu que és possible captar essències apodícticament; que això és el que fa la ciència natural moderna, i que per això ella és el model de la ciència genuïna. En efecte, a *La filosofia com a ciència estricta* afirma que «les essències captades en la contemplació d'essència es poden fixar, almenys en bona part, en conceptes sòlids»; i que aquesta expressabilitat de les essències en conceptes «proporciona possibilitats d'enunciats sòlids, objectivament i absolutament vàlids a la seva manera» (Hua XXV, p. 33; 1999, p. 89). I doncs? Què vol dir l'expressió “absolutament vàlids”? És que Husserl estaria obviant que per parlar de coneixement absolut caldria que l'objecte ens fos donat total i absolutament? Però per altra part, ell mateix sap que no estem legitimats a parlar així: «Naturalment, les essències poden ser representades també de manera vaga, per exemple, de manera signitiva; o posades falsament –llavors només seran presumptes essències, afectades per la contradicció, tal com es veu quan contemplem la seva incompatibilitat» (Hua XXV, p. 34; 1999, p. 91). Per tant, també en l'àmbit de la investigació d'essències podem parlar de matisos i correccions, i mai podem afirmar que ens trobem davant certeses absolutament universals i eternes. I és que, en captar una certesa (tant empírica com eidètica), no tenim cap indicació de si posteriorment serà modificada o ampliada. Aleshores com interpretarem la fe de Husserl en la «possibilitat d'enunciats sòlids, objectivament i absolutament vàlids a la seva manera»?

Podem interpretar aquesta frase de forma ingènua, en el sentit que podem arribar a proposicions rígides i immutables sobre el món. Seria la nostra forma de reaccionar contra el relativisme historicista. La postura historicista es pot resumir de la següent manera: donat que al llarg de la història no hi ha hagut acord unànim sobre veritats definitives, aquestes no existirien. És a dir, que a partir de l'observació del passat fins

als nostres dies, induïm una conclusió que afectaria tot el futur. A això, Husserl respon que «extreure una conclusió sobre un futur il·limitat a partir d'un parell de segles de cultura superior no seria una bona inducció» (Hua XXV, p. 45; 1999, p. 106). D'aquí es desprèn la possibilitat que en algun moment del futur es trobin veritats absolutes, encara que en el passat no s'hagin trobat. D'acord, ara suposem que s'ha trobat alguna d'aquestes veritats absolutes. Fem-nos la mateixa pregunta que li fèiem a l'historicista relativista: posar alguns coneixements com a exemples de veritats eternes no seria també una mala inducció? Què són un parell de segles de ciència i filosofia moderna davant tota l'eternitat? Qui ens pot dir que d'aquí a cinquanta anys el contingut de tot el nostre saber no haurà canviat?

Acceptem, doncs, que les ciències evolucionen, ja que els coneixements es van acumulant de forma sistemàtica; i també que es transformen, ja que els paradigmes, els sistemes i els models de la ciència natural han canviat molt al llarg de la història, i res ens permet afirmar que deixaran de canviar en el futur. Però la natura on vivim, estiguem en el segle que estiguem, és la mateixa; i les proposicions que donen compte de la seva essència haurien de ser eternes. Doncs bé, sobre això hem de dir el següent: l'afirmació que "l'essència de la natura és matèria en l'espai i el temps" és una intuïció del tot correcta i evident; però l'afirmació que aquesta intuïció esgota les possibilitats de la natura, això no és cap intuïció; seria més aviat una inducció que té a la vista una sèrie finita de variacions que pertanyen a un horitzó experiencial concret. En efecte, les variacions poden ser infinites, i no podem saber si totes se cenyiran al nostre horitzó d'experiència actual. Per tant, com que una afirmació així no procedeix de cap intuïció, que és el mètode de la filosofia fenomenològica, no té legitimitat filosòfica. S'assembla més a la fe ingènua prefilosòfica. Repetim: la convicció de la física moderna que es poden reduir aspectes de l'essència de la natura a matemàtica, és una convicció filosòficament fonamentada, perquè es basa en una intuïció evident. Però la convicció que aquesta reducció esgota l'essència de la natura (la ideologia o cosmovisió científicista) no és filosòficament fundada, perquè no es basa en una intuïció evident sinó en una inducció.

De fet, Husserl contempla la possibilitat d'una experiència diferent de la que tenim. A *Idees I* ens diu que «encara que la lliure ficció portés, pel miracle psicològic que fos, a imaginar-se dades d'un tipus en principi nou, [...] això no alteraria en res el caràcter originari de la forma de donar-se les essències corresponents» (Hua III/1, §4, p. 16; 1993, p. 23; 2013, p. 93-94). En el següent capítol veurem que les variacions sobre

el concepte “natura” ens proporcionen diversos tipus, segons la forma com ens relacionem amb ella. Cada forma d’obrir-se a ella, d’experienciar-la, és susceptible de ser tematitzada per la intuïció, i de ser expressada en un conjunt de proposicions que descriuen la seva essència. Però això tampoc significa que les essències siguin relatives i cosmovisionals. De fet, la impossibilitat de saber si una essència és absoluta i definitiva no és una objecció contra l’essència. Una intuïció segueix mostrant-se evident, sempre i quan concordi amb les variacions realitzades sobre els fets. Si tenim en compte la primera sèrie de variacions sobre la taula, és evident que es tracta d’un moble; ho intuïm, ho veiem per nosaltres mateixos. Res ens feia pensar que sèries de variacions ulteriors farien caure aquest tret i desplaçarien l’atenció sobre aspectes encara més generals del ser taula. Mentre això no passava, aquella veritat seguia tenint validesa, des del punt de vista de la relació entre les nostres intuïcions i el nostre horitzó experiencial; el que no podíem saber era fins quan. Igualment, en el següent capítol veurem que la concepció materialista de la natura no és falsa, el que és fals és que sigui l’única concepció legítima. Podíem pensar que era possible descobrir la legitimitat de noves concepcions, però no podíem saber quan passaria.

Això ens porta al problema de com distingir entre ciència i cosmovisió, tal com ens planteja a *La filosofia com a ciència estricta*: «La idea de cosmovisió és una idea diferent per a cada època [...]. Per contra, la idea de ciència és una idea supratemporal, i això vol dir que no està limitada per cap relació amb l’esperit d’una època» (Hua XXV, p. 52; 1999, p. 115). Però si aquesta és la diferència entre ciència autèntica i cosmovisió, llavors la idea de ciència és impossible de realitzar definitivament. La ciència acabada és un ideal infinit que mai no podem pretendre haver assolit, i tots els estats històrics de la ciència són sospitosos de contenir influències cosmovisionals. Aleshores la pregunta és com hem d’interpretar aquesta frase: «una vegada la ciència ha parlat, la saviesa ha d’aprendre» (Hua XXV, p. 54; 1999, p. 118). Com pot parlar la ciència, si és una idea infinita, que mai podem afirmar haver-la realitzat? Cada cop que parla “la ciència” per fer callar altres, no està parlant, en lloc d’ella, la cosmovisió de l’època corresponent? Com podem saber que parla la ciència i no la cosmovisió? Doncs bé, potser aquesta seria la diferència essencial: les cosmovisions (siguin tradicionals o científicistes) tendeixen a creure en la seva veritat sense fissures. Per això, la manera de situar-se més enllà de la pròpia cosmovisió és reconèixer la limitació del coneixement i de la pròpia imatge del món. Dit d’una altra manera: si el sistema vol evitar caure en cosmovisió, ha de rebutjar per principi la pretensió de tancar el sistema.

Així i tot, renunciar a la pretensió de tancar el sistema no vol dir renunciar al sistema. L'aspiració d'unificar els coneixements en estructures interconnectades és inevitable. En els *Prolegòmens a una lògica pura*, Husserl ens diu que el sistema està en les coses, perquè les coses es comporten amb regularitat, encara que sigui impossible determinar exhaustivament tots els aspectes d'aquesta regularitat. La tendència a establir relacions entre fets és inevitable, i és racional:

«El sistema inherent a la ciència –naturalment a la vertadera ciència- no és invenció nostra sinó que resideix en les coses, on simplement el descobrim [...]. El regne de la veritat no és un caos desordenat; en ell hi regeix una unitat de lleis; i per això la investigació i l'exposició de les veritats ha de ser sistemàtica; ha de reflectir les seves connexions sistemàtiques i utilitzar-les com a escala de progrés per poder penetrar en regions cada cop més altes del regne de la veritat, partint del saber que ens és donat o que ja hem assolit» (Hua XVIII, *Prolegòmens*, Capítol 1, §5; 2006b, p. 43).

Però el sistema de relacions que podem establir és summament fràgil en comparació amb la immensitat de l'enfora. I la mera consciència d'aquest fet transforma un sistema tancat en un sistema obert. Un sistema obert es comporta com un organisme viu: tracta de trobar un equilibri entre les pròpies estructures internes i l'entorn. Fenomenològicament, això es podria traduir dient que el progrés infinit del coneixement és un moviment permanent des del centre d'atenció al rerafons; i que la incorporació de noves dades en el centre d'atenció pot transformar el sentit de les que hi havia abans. Aquesta és la manera de fer compatibles els coneixements nous amb els vells. Es tracta de trobar un equilibri homeostàtic entre el coneixement adquirit i el nou, reformulant contínuament els propis conceptes. De fet, aquesta és una de les característiques de la vida: la relació amb l'entorn, amb allò nou i diferent. Un organisme que pretén mantenir-se rígid, que es nega a transformar-se i a créixer, que no interactua amb l'entorn, resta tancat en si mateix, insensible a l'exterior, i acaba morint. És el que li passa a la ciència i a la filosofia que, de tant mirar-se el melic, han degenerat en cosmovisió. Per això l'única manera de fer justícia a l'ideal husserlià d'un progrés infinit del coneixement és assumint que aquest progrés és incompatible amb estructures definitives i absolutes. Per tant, una ciència i una filosofia obertes i en progrés infinit no es poden tancar a l'exploració d'altres horitzons.

Per exemple, l'essència de la natura, tal com la concep la ciència natural moderna, es basa en mirar la natura a través del prisma de la geometria i l'àlgebra. Abans hem captat l'essència de la taula fent variacions a partir de la vivència d'una

taula concreta. Doncs bé, el geòmetra també produeix els seus conceptes sobre l'espai a partir d'una sèrie de variacions realitzades sobre vivències d'espais i formes concretes. Parteix de la percepció de la taula tal com raja, del món de la vida del dia a dia, i despulla aquesta percepció d'allò que té de concret i particular, fixant-se en les formes límit a les quals apunten idealment. Llavors deixa de percebre la taula i arriba a la intuïció de les idees de quadrat, cub, línia, pla, etc. Segueix percebent la taula, però aquesta està en el rerafons, desatesa, mentre la seva atenció està en les formes ideals presents en la taula. Així, l'espai geomètric no és l'espai mundà, però és una idealització a partir d'ell. Per això a *Idees I* se'ns diu que en «la lògica pura, la matemàtica pura, la teoria pura del temps, la teoria pura de l'espai, la teoria pura del moviment, etc., [...] l'experiència com a experiència no pot tenir la funció de fonamentació». Això vol dir que, en descriure les essències pures de la lògica, les mates, l'espai o el temps, no estem tenint a la vista fets, sinó essències dels fets. En canvi, el científic empíric procedeix d'una altra manera: «aquest observa i experimenta, constata una existència empírica. L'experimentar és per a ell un acte de fundació que mai seria reemplaçable per un mer imaginar. Però pel geòmetra, que no investiga realitats sinó possibilitats ideals [...] l'acte de fonamentació última és la intuïció essencial» (Hua III/1, §7, p. 21; 1993, p. 27-28). En un camp de blat, el biòleg atindrà fets com el desenvolupament de les espigues o les relacions entre els insectes que hi conviuen; però el filòsof es fixarà en coses que no són fets, sinó idees que estan pressuposades encara que no tematitzades en els fets: l'essència natura, l'essència ésser viu, l'essència planta, l'essència espai, inherent a l'extensió dels camps de blat i de tot objecte natural, etc. La pregunta que ens fem és quin valor tenen aquestes ontologies sobre la natura. Ens donen l'essència última de la natura? O serien com els diversos conceptes de taula: aspectes de l'essència natura que responen a una sèrie de variacions, però que obvien altres sèries de variacions possibles?

Apliquem el mateix argument a la qüestió de la politització de la investigació científica. Abans hem dit que la concepció positivista de les ciències les convertia en instruments al servei del poder polític, com en temps de Husserl, o econòmic, com en el nostre temps. En canvi, les ciències i les tècniques racionals genuïnes es regeixen per un ideal ètic que aspira a l'autodesenvolupament de l'ésser humà. Però com determinarem aquest ideal? La unificació entre ciències i política, tal com Husserl la proposa, també presenta diversos problemes. A *Ciencia y Fascismo*, Margarita Santana de la Cruz ens explica que, després de la Guerra, a l'estat espanyol es va voler realitzar una reforma de

les ciències des d'una perspectiva franquista; i el que nosaltres podem constatar és que els paral·lelismes amb el projecte de Husserl són esgarrifosos. Es va considerar que la ciència havia de ser unitària i sistematitzada per la filosofia, com Husserl proposa; però aquesta filosofia no era la filosofia fenomenològica, crítica i emancipadora, sinó el nacionalcatolicisme. La funció de la ciència era servir l'interès públic; però aquest interès públic s'identificava amb l'interès de l'estat franquista i era absurd pensar que podien no coincidir. A més, igual que en el nostre pensador alemany, també es considerava que la finalitat de la cultura i de la ciència eren l'autodesenvolupament de l'individu; però això no s'interpretava com un desprendre's de conviccions confoses i adquirir conviccions noves a partir d'evidències, sinó com l'assimilació de l'individu a la ideologia ja preparada i acabada del règim, mitjançant la política educativa i propagandística (Santana de la Cruz 2009, p. 176-180).

Per descomptat, res més lluny de les intencions de Husserl que aquesta aliança vulgar i acrítica entre ideologia i ciència. Però qualsevol pot considerar que estar plenament autodesenvolupat és tornar-se partidari d'un conjunt predeterminat de conviccions morals, ideològiques i teòriques. I no canvia res pel fet que aquestes conviccions siguin reaccionàries o progressistes; ja que el problema és reduir l'essència humana, que és un ideal infinit, a uns continguts concrets, que són facticitat; de manera que allò que no concordi amb aquesta facticitat pugui ser titllat d'inhumà, inferior, desviat o anormal. La qüestió, doncs, és que la pretensió de proporcionar un sentit ètic i social al treball científic pot caure en aberracions com aquestes, convertint l'ideal husserlià en una perillosa paròdia de si mateix: en una ciència polititzada ideològicament. Però tampoc podem tornar a la separació positivista entre ciència i política, perquè ja sabem els efectes nefastos d'aquesta concepció. Llavors com es poden relacionar les ciències entre elles i amb la societat de forma racional?

§32. Un model de sistema obert, horitzontal i infinit: la frontissa

El primer que ens preguntem és si la filosofia sempre ha d'obrir el camí a les ciències empíriques i acotar els seus límits. Aquesta és la concepció piramidal, dominant en la tradició filosòfica, a la que Husserl sembla apuntar en alguns passatges d'*Idees I*. Concepció que estaria relacionada amb el que Thomas Kuhn, a *L'estructura de les revolucions científiques*, anomena *ciència normal*: «investigació basada fermament en una o més realitzacions científiques passades; les quals una comunitat científica reconeix durant un cert temps com a fonament per a la seva pràctica

posterior» (Kuhn 2001, p. 33). Així, tindríem una determinada experiència de la realitat que estaria a la base de determinada investigació sobre ella, per exemple: algunes consideracions fenomenològiques sobre el moviment de les coses en l'espai, que motiven els treballs de Galileu i la seva aplicació de la matemàtica a la física. Aquesta investigació té èxit, i a partir d'aquí, el treball de la filosofia seria formular aquesta comprensió paradigmàtica en un sistema coherent: d'aquí surten les *Meditacions Metafísiques* de Descartes i la filosofia moderna de Locke, Hume, Kant, amb la seva consideració de la natura com a extensió. El treball de les ciències seria deduir les relacions entre aquest sistema ontològic i la realitat empírica concreta, ampliar el camp d'aplicació de totes aquestes consideracions al màxim de fenòmens possible: no només a la física sinó a la química, la biologia, la psicologia, etc. D'aquí sortiria la ciència materialista dels segles XVIII, XIX i XX. I és que, allò que val per a l'essència, val per a tots els exemplars, ja que tots tenen la mateixa manera de ser. I si l'essència de la natura és ser mera extensió al marge de consideracions subjectives, aleshores a tot arreu hem de buscar extensió, partícules, àtoms, objectivitat material, com a base dels fenòmens naturals de qualsevol tipus.

El problema d'aquesta forma de fer, com hem vist, és que redueix l'atenció a una experiència determinada de la realitat i tendeix a tancar-se en ella, a voler incloure en ella tota la realitat. I quan interactuem amb el mar o amb el bosc captant-los com alguna cosa més que extensió i matèria, implicant el nostre ésser en aquesta interacció, sentim que això no té legitimitat científica, que seria més aviat poesia o una mera fantasia sense fonament racional. Per altra part, la concepció piramidal de les ciències no sembla gaire viable a efectes pràctics, ja que el model imperant d'investigació especialitzada i compartimentada dificulta la interacció entre disciplines: la filosofia es concep com una disciplina independent i autosuficient tancada dins de la seva facultat; mentre que per la seva banda, les ciències també es desenvolupen de forma autosuficient, batallant amb problemes filosòfics al marge de les aportacions que la "disciplina filosofia" ja ha fet. Així, per molt que la filosofia tingui la vocació històrica d'orientar les ciències, aquestes ni tan sols tenen notícia dels programes, de les tasques o de les crítiques que la filosofia pensa per a elles. Per tant, necessitem pensar un altre tipus de relació entre les diverses disciplines diferent de la piramidal.

Husserl mateix ens suggereix un altre camí alternatiu en les *Meditacions Cartesianes*: que siguin els diversos sabers (científics o precientífics) els que obrin el camí a la filosofia i a la fenomenologia. En les seves pròpies paraules:

«Res impedeix començar primer amb el nostre món de la vida circumdant i humà, i amb l'home mateix en tant que referit essencialment a aquest món circumdant; i per tant, res impedeix investigar de forma purament intuïtiva l'*a priori* d'aquest món circumdant en general, *a priori* que és a tot arreu ric i mai exposat; prenent-lo com a punt de partida d'una explicació sistemàtica de les estructures essencials de l'existència humana i dels estrats del món que es descobreixen correlativament en ella. [...] Se substitueix la base natural del coneixement per la transcendental. Això implica que tot allò natural, tot allò prèviament donat de manera directa, sigui reconstruït amb una nova originarietat, i no merament interpretat com quelcom ja definitiu» (Hua I, §59, p. 165; 2006, p. 180-181).

En comptes d'intentar reduir la realitat a un sistema tancat de coneixements, a un paradigma predeterminat, i jutjar des d'ell la diversitat de cultures i formes de vida, podem realitzar el camí invers: descriure les diverses maneres d'obrir-se al món que tenen les diverses comunitats humanes i mirar de descobrir els supòsits comuns de totes elles. En aquesta diversitat hi haurà regles que tots comparteixen, i això ens permetrà treure a la llum un *a priori* del món de la vida comú. Per altra banda, podem «reconstruir» la manera com cada comunitat «és referida a aquest món circumdant»; podem prendre les pràctiques i creences «prèviament donades de manera directa» i descobrir-ne la seva legitimitat transcendental. De forma que hàbits i creences precientífiques (en un sentit modern) poden revelar-se com a racionals, i eixamplar els nostres horitzons. Això significa que l'anàlisi de les innovacions científiques o dels sabers precientífics poden mostrar aspectes de la realitat inicialment contradictoris amb la cosmovisió o el paradigma vigent; però que, analitzats fenomenològicament, revelarien dades experiencials originàries, sepultades per les sedimentacions d'aquest sentit comú. Aquestes dades «mai exposades» constituïrien noves concepcions de l'essència de les coses, i per tant, noves ontologies i nous conceptes científics. És el que amb el llenguatge de Kuhn podríem anomenar *revolució científica*: «episodis de desenvolupament no acumulatiu en els quals un antic paradigma és substituït, del tot o en part, per un altre de nou i incompatible» (Kuhn 2001, cap. IX, p. 149).

El problema, tant de les noves ciències i paradigmes com dels sabers tradicionals, és que procedeixen a base de pressentiments, d'anar fent provatures sense evidències fermes. Com Husserl diu en els *Prolegòmens a una lògica pura*, els científics a vegades formulen les seves hipòtesis sense saber-se justificar del tot. Els passa una mica com a l'artista: sí que tenen un mètode i saben el que fan, però de vegades també prenen decisions que són difícils de raonar lògicament; es deixen portar

per pressentiments, per “intuïcions” en un sentit diferent del que hem utilitzat en parlar de la intuïció eidètica. Aquestes “intuïcions” pròpies del descobriment científic i de la creació artística no tenen tant a veure amb un captar i comprendre el que es mostra sinó amb un trobar camins per obrir-se al que no es mostra. Així, tant l’artista com el científic tenen dificultats per donar compte de per què fan el que fan i de per què ho fan com ho fan, ja que la seva praxis no es dedueix d’un sistema de principis predeterminat:

«L’artista no crea segons principis ni valora segons principis. A l’hora de crear, segueix el moviment interior de les seves facultats harmònicament cultivades; i en jutjar, segueix el seu tacte i sentiment artístic, finament desenvolupat. Però això no passa només en les belles arts, sinó en totes les arts en general, entenent la paraula en el sentit més ampli. Concerneix a totes les activitats de la creació científica i de l’apreciació teòrica dels seus resultats; és a dir, de les fonamentacions científiques dels fets, lleis i teories. Ni tan sols el matemàtic, el físic, l’astrònom, necessita arribar a la intel·lecció de les últimes arrels de la seva activitat, per dur a terme les produccions científiques més importants» (Hua XVIII, Cap. 1, §4; 2006b, p. 39).

Un defensor d’aquesta forma de fer és Karl Popper, qui sosté que el mètode científic és hipoteticodeductiu: «el mètode consisteix en proposar hipòtesis audaces i exposar-les a les crítiques més severes, per tal de detectar on estem equivocats» (Popper 2002, §16, p. 115). Això vol dir que el treball del científic consisteix en imaginar hipòtesis, sovint arriscades i innovadores; llavors dedueix les conseqüències empíriques que haurien de tenir lloc i altres que no podrien tenir lloc de cap manera si la hipòtesi fos certa; i finalment comprova si aquestes deduccions es compleixen. Mentre això passa, la hipòtesi segueix en peu; quan no es compleixen, la hipòtesi queda falsada i se n’elabora una altra. Però des d’una perspectiva husserliana, si la ciència vol ser coneixement vertader, ha de poder justificar la seva manera de fer. I si no podem justificar per què la física proposa unes hipòtesis i no unes altres, és que aquesta no és una ciència acabada. Per a Husserl, una ciència està acabada quan tot en ella està justificat i fonamentat, quan no hi ha res sense explicitar, cap pressuposició ingènua inadvertida.

Husserl vivia en una època de ciència revolucionària, ja que va presenciar l’esclat de la física quàntica i de la física relativista, entre altres. I des del punt de vista epistemològic (que no polític), la seva proposta podria tenir un cert regust “conservador”, en la mesura que desconfia de tot aquell ímpetu constructor de teories per aturar-se a comprendre tanta innovació des de la pròpia mirada en primera persona.

Però la fenomenologia, alliberada de la concepció piramidal de les ciències, no té aquell caràcter conservador que pot aparentar. En efecte, tot seguit mostrarem que el mètode intuïtiveductiu propi de la fenomenologia és apte per treballar en un model piramidal tradicional, propi de la ciència normal i estable; però també és perfectament vàlid i útil en un treball de tipus frontissa, propi dels canvis de paradigma.

Tornem a recordar el paper de les essències en el desenvolupament de la ciència normal. L'essència d'una taula és allò que ja compreníem en la percepció de la taula. En la percepció ho compreníem d'una forma tàcita, no explícita, confosa; la intuïció de l'essència, en canvi, ens aporta un criteri, una regla que ens ajuda a distingir què és el que tenim davant: taula és un moble format per una superfície plana i un suport que l'eleva del terra; i si ens trobem amb un fet que no es correspon amb aquesta definició, és que no és una taula. Per exemple, en entrar a casa i xocar amb una tela flonja, m'adono que no és una taula, perquè les taules no són flexibles quan xoquem amb elles; sembla més aviat una tenda de campanya. En aquest cas, el coneixement de l'essència ens permet interpretar la realitat amb més llum; ens permet distingir una cosa de l'altra; i és el punt de partida per interactuar amb la situació de forma més sensata, ja que en aquest cas, no em repenjaré en la tenda de campanya ni hi posaré plats i gots a sobre. Tenim una experiència de les coses, la formalitzem en conceptes i sistemes, i deduïm conseqüències que regulen les nostres expectatives i la nostra interacció amb la realitat.

Ara bé, passem de la ciència normal a la revolució científica quan ens adonem que l'essència de la cosa pot ser diferent del que creïem. Si anem a un bar i demanem una taula de formatges, millor que no ens il·lusionem amb una gran peça llisa de parmesà sobre potes de manxec, emmental i roquefort; ja que una taula no és només un moble, és qualsevol superfície que ressalta sobre un fons. I igual que l'essència de la taula és molt més versàtil del que semblava a primera vista, també l'essència de la natura, de l'ànima i de la cultura és més versàtil del que ens poden donar a entendre els nostres paradigmes vigents. No necessitem escollir entre ells a veure qui té la veritat absoluta; només cal que els vegem com el resultat de sèries de variacions diferents, i sent això, tenen plena legitimitat dins del seu horitzó experiencial. Igual que la definició de taula com a moble és vàlida en certs contextos i no en d'altres, la concepció de la natura com a matèria en l'espai i el temps serà vàlida en determinats contextos i situacions, i en d'altres serà més interessant un altre concepte.

Insistim que reconèixer que les nostres concepcions remetent a un horitzó concret d'experiències no és relativisme. Ja hem vist que tant el relativisme com el dogmatisme

no neixen d'intuïcions, i per tant, no són filosofia; neixen d'induccions, i per tant, són fe, creences prefilosòfiques i precientífiques. El que sí que podem afirmar a partir de les nostres intuïcions evidents és precisament que el coneixement no és ni absolut ni relatiu, sinó que pot reclamar validesa dintre d'uns horitzons. Aquests horitzons es poden desmuntar (desconstruir), de manera que des de la sofisticació i la complexitat modernes es pot accedir a altres horitzons d'experiència més antics i originaris; i també es poden construir, de forma que des d'horitzons més primitius i originaris podem accedir a l'experiència més sofisticada de les ciències modernes. Per tant, la fenomenologia, en tant que reflexió fonamentadora i crítica transdisciplinar, no ve a tancar res sinó a obrir el que estava tancat; i és una eina clau tant en períodes de ciència normal com en períodes de crisi de les ciències i de canvi de paradigma com el nostre.

La tradició filosòfica ens ha proporcionat diverses metàfores per representar una o altra forma de fer filosofia. El sistema tancat es pot representar com una piràmide on les plataformes inferiors serveixen de fonament a les superiors; o com un arbre on el tronc és la filosofia i les branques les ciències. En aquest sentit, la fenomenologia seria la base de la piràmide o les arrels de l'arbre, i en ambdós casos, hi ha una direcció unívoca des del fonament a les parts superiors. En canvi, el sistema obert es pot representar com una banda de Möbius, aquella figura curvilínia tancada que forma diversos cercles i nivells que es comuniquen entre ells sense ruptura; o també com una frontissa. Una frontissa és un punt d'unió entre dos plafons. Per parlar amb el llenguatge de Deleuze i Guattari, fer filosofia amb el model de la frontissa és una forma de treballar rizomàtica: «A diferència dels arbres, o de les seves arrels, el rizoma connecta qualsevol punt amb qualsevol altre [...]. L'arbre és filiació, però el rizoma té com a teixit la conjunció “y... y... y...”» (1994, p. 25 i 29). Cada concepte té un punt de contacte amb conceptes diferents, que provenen d'altres paradigmes o cosmovisions. La frontissa és l'exploració d'aquest punt de contacte, i al mateix temps, la creació d'aquest contacte. Des de fora veiem un munt de plafons (sistemes contradictoris, rivals, autoreferents); però sota terra, estan comunicats per multitud d'experiències, de fenòmens a l'abast. Aquesta és la fenomenologia que volem practicar en els següents capítols, una exploració arran de terra, experiencial, frontissa i transdisciplinar.

FRONTISSES PER A UNA
DEMOCRÀCIA FILOSÒFICA
(DIÀLEGS SOBRE NATURA,
ÀNIMA, CULTURA)

Frontisses de la natura

§33. 2001. *Una iniciació a l'espai. La correlació entre imatge de la natura i imatge de l'ésser humà*



Fotograma de la darrera escena de *2001. Una odissea a l'espai* (Stanley Kubric, 1968)

Tot seguit plantegem algunes qüestions filosòfiques sobre la natura a partir de la pel·lícula *2001. Una odissea a l'espai* (Stanley Kubric, 1968). La pel·lícula comença mostrant els afanys d'uns primats que lluiten per sobreviure en la prehistòria. Un bon dia, en despertar-se, troben un estrany monòlit negre rectangular i experimenten una gran excitació. Un d'ells aprèn a utilitzar un os de fèmur com a eina de combat, i utilitza l'arma en una baralla contra una tribu rival. Exultant pel triomf, llença l'os al vol, i la següent imatge és una nau espacial que té la mateixa silueta i el mateix moviment que l'os. ¿Se'ns està suggerint que hi ha una afinitat entre les primeres eines i l'última tecnologia espacial? I si les primeres eines es van captar en el context de la lluita per la supervivència i pel poder, ¿aquest sentit originari perdura en tot l'aparell tecnològic que forma el nostre món modern? Però hi ha una diferència. En la pel·lícula, alguns ordinadors d'última generació han presentat certes anomalies que han posat en perill els seus tripulants. Això ens suggereix que la tècnica ha passat de ser una eina a les mans de l'home per convertir-se en un dispositiu autònom que s'escapa del seu control. Per investigar aquestes anomalies, una expedició viatja a l'espai, però han de fer front al mateix problema en la seva pròpia nau. Més endavant, l'espectador descobreix que al darrera hi ha el mateix monòlit que aparegué a la Terra a l'alba de la humanitat. De fet, hi ha una relació en tota la pel·lícula entre la presència del monòlit i un cert despertar:

davant seu, els primats aprenen a captar els objectes com a eines; a prop seu, els ordinadors superintel·ligents de les naus espacials experimenten una presa de consciència de si mateixos. És quan això passa que l'astronauta ha d'abandonar la seguretat de la seva nau espacial i iniciar amb la seva càpsula un viatge per l'hiperespai. De nou, el monòlit el precedeix, cosa que eleva l'experiència al que podríem qualificar com un despertar espiritual.

Durant prop de deu minuts assistim atònits a una riquíssima variació de textures i colors, mars, muntanyes, galàxies, formes properes al món microorgànic, altres que són simples i bellíssims capricis cromàtics... tot fusionat amb una sonoritat psicodèlica, que ens fa sentir com si el viatge l'estiguéssim fent nosaltres. Les fugaces interpolacions de la cara horroritzada de l'astronauta donen idea del seu estat intern. Finalment, la càpsula l'ha portat a unes estances. En realitat ja no està a l'espai, ni a cap ubicació espaciotemporal que es pugui determinar. Sembla més aviat un lloc simbòlic. L'estança té diverses habitacions, és blanca, amb un terra lluminós, i una exquisida decoració que recorda el segle XVIII i que crea una atmosfera delirant. Llavors l'astronauta es veu a si mateix com a ancià, sopant d'esquena en bata d'anar per casa. Tot transcorre amb normalitat, fins que una copa cau al terra per accident. L'encís es trenca, i l'ancià es veu a si mateix al llit de mort. El monòlit apareix enfront del llit, presagi d'una darrera transformació: en efecte, sobre el llit apareix un fetus dins la placenta. Hi ha una cosa estranya i inquietant en la imatge. Un fetus és un ésser incomplet, en desenvolupament, inconcebible sense la mare; i en l'escena falta la mare. O potser sí que hi és? El fetus apareix enfront del planeta Terra. Finalment, la darrera imatge és un primer pla del fetus.

La lògica interna de la pel·lícula és simple i clara: només quan posem entre parèntesi la nostra cuirassa tecnològica (l'astronauta abandonant la nau en càpsula) ens adonem de la decadència d'aquella forma de vida (l'astronauta davant si mateix ancià). Però el final d'una forma de vida alienada (l'ancià en el llit de mort) no és un final absolut sinó l'inici d'una nova forma de vida (el fetus dins la placenta). Tota nova forma de vida significa un retorn a l'origen (el fetus davant la Terra); i la relació de l'ésser humà amb la Terra està lligada a la relació de l'ésser humà amb si mateix (el fetus bolcant-se cap a l'espectador).

El fil conductor entre tots aquests esdeveniments és la perplexitat, la perplexitat de l'astronauta en cadascuna de les seves transformacions. Però en el pas del sopar al llit, l'astronauta desapareix com a astronauta en identificar-se amb l'ancià. Això

provoca un desplaçament de tots els rols. L'astronauta era l'observador de l'escena, i l'espectador era l'observador fora de l'escena de l'observador dins d'ella. Així, quan l'astronauta canvia la seva posició i s'identifica amb l'ancià observat, l'espectador assumeix el paper d'observador perplex que ha quedat vacant dins l'escena. El mateix efecte es produeix quan veiem l'ancià en el llit de mort, i al moment següent veiem el monòlit davant del llit. L'espectador assumeix la posició de l'ancià, i per tant, es converteix en ell. Introjectem així les transformacions en astronauta, ancià i fetus, i som transportats davant la Terra. I quan finalment el fetus es gira cap a nosaltres, es produeix una trobada de tu a tu, cara a cara, d'igual a igual: la darrera identificació, el descobriment de si mateix. Per tot això, podríem veure *2001. Una odissea a l'espai* com una meravellosa obra iniciàtica, reactivació moderna dels antics rituals místics. Igual que en ells, la pel·lícula és un joc de projeccions i identificacions que porten l'individu fins al coneixement de si mateix. Però per què un fetus? Per què la imatge de si mateix no és un déu, com en els grecs i els egipcis (§56)?

L'elecció és xocant, perquè a diferència de la imatge que tenim dels déus, el fetus és fràgil, feble, exposat a la immensitat de l'univers. No obstant, la seva mirada és del tot innocent: mira les coses per primer cop, d'una forma pura, perplexa. La perplexitat és dèbil perquè no dóna respostes, no sap què fer; però és poderosa perquè permet buscar noves respostes i maneres de fer. El primer impuls és tancar-la, reprimir-la; està fins i tot mal vista socialment, ja que quedar-se perplex és signe d'ingenuïtat, de no saber anar per la vida. Per això tots hem après a posar-nos la màscara de saberuts, de tenir molt clar qui som, què fem i què volem. En aquest sentit, tots anem dins d'una enorme i sofisticada nau espacial. Però qui és capaç d'abandonar-la i arriscar-se, aquest és filòsof. Així, la imatge del fetus defineix perfectament l'actitud filosòfica: perplexa, fràgil, exposada, arriscada, inútil; però alliberada de tota càrrega, persistent i plena de possibilitats.

En efecte, la perplexitat és la mare de la ciència i la filosofia. Pels grecs antics, l'activitat científica consistia bàsicament en la contemplació de la realitat, i això en un sentit ampli i profund. "Contemplar" no només és descriure la realitat i extreure'n regles i principis. El caçador i el pagès també "contemplen" els animals i les plantes, però la diferència és que ells tenen una finalitat, un interès; es relacionen amb les coses actuant-hi, ficant-se entre elles en benefici propi. Més que contemplar, hauríem de dir que planifiquen la seva relació amb elles; i les coses són reduïdes al lloc que tenen en aquests plans (tot succeeix dins la nau espacial). En canvi, entrem en la contemplació

filosòfica quan posem entre parèntesi aquests interessos quotidians i deixem ser les coses, quan permetem que es mostrin per elles mateixes. Contemplar és una activitat que, a diferència de totes les altres, no actua sobre el món, no produeix res. I això no vol dir que sigui una activitat inútil, com a vegades es diu fins i tot entre filòsofs. Aquests solen reduir la contemplació a la lectura de textos filosòfics i a la meditació sobre ells. Però en la mesura que aquesta lectura i meditació es fa en el marc d'un sistema de producció d'articles, conferències, classes i exàmens, deixa de ser contemplació i passa a ser un mitjà subordinat a un fi, i per tant, útil o inútil dins del seu context pragmàtic (nosaltres els intel·lectuals també ocupem un lloc dins la nau espacial). La utilitat i la inutilitat depenen de la conformitat o inconformitat entre uns mitjans i uns fins. En canvi, la contemplació no és ni útil ni inútil, perquè no depèn de res més que de si mateixa. És l'única activitat humana que no necessita de res extern per ser completa, ja ho és. De la perplexitat en surt una quietud, un aturar-se, un obrir-se al que ens envolta i un gaudi de ser-ne conscient. Per això Aristòtil, en el llibre X de l'*Ètica Nicomàquia*, ens diu que aquesta activitat és el més semblant que hi ha a la felicitat:

«Entre les accions virtuoses sobresurten les polítiques i guerrerres per la seva glòria i grandesa; i sent plenes de dificultats i esforços, aspiren a algun fi; no s'escullen per si mateixes. En canvi, l'activitat de la ment, que és contemplativa, sembla superior en serietat, i no aspira a altre fi que ella mateixa i a tenir el seu propi plaer, cosa que augmenta l'activitat. Així, l'autarquia, l'oci, l'absència de fatiga, en al mesura del possible, i totes les altres coses que s'atribueixen a l'home feliç, estan presents de forma natural en aquesta activitat» (Aristòtil, *Ètica Nicomàquia*, X, 7, 1177b15).

Així, l'essencial de la contemplació és el procés, instal·lar-se en una forma benaurada d'estar en el món. Però naturalment, també produeix resultats, conclusions sobre la manera de ser de les coses. I aquests coneixements adquirits com un fi en si mateix poden ser utilitzats com a mitjans per a altres fins. Aquest canvi suposa una transformació de la naturalesa de l'activitat científica: passa de ser l'única activitat que queda fora del cercle de les necessitats i interessos humans, a formar part d'aquest cercle. I per tant, passa de ser l'activitat on l'ésser humà se sentia ple i feliç, a ser una activitat plena d'afanys com qualsevol altra. D'aquesta manera, el filòsof medieval es converteix en professor al servei de la fe; i el científic renaixentista en company de fatigues dels enginyers militars, dels artesans i dels inventors de màquines. Ell també contempla la natura, però no per tenir una experiència espiritual sinó per dominar-la segons els seus interessos o els del seu patró o mecenes. És l'època de la divisió entre

filosofia i ciències. La contemplació desinteressada de l'univers es deixa en mans de «la filosofia especulativa» i dels poetes; mentre que els científics passen a especialitzar-se en qüestions «pràctiques». Parteixen de problemes i reptes; llavors observen com reaccionen els objectes sota determinades condicions; formulen hipòtesis per explicar els fenòmens observats; i fan experiments controlats per tal de contrastar aquestes hipòtesis. Descartes, en la sisena part del seu *Discurs del Mètode*, ho formula de forma paradigmàtica:

«En comptes de la filosofia especulativa que s'ensenya a les escoles, és possible trobar-ne una de pràctica. Per mitjà d'ella, si coneixem la força i les accions del foc, de l'aire, dels astres, dels cels i de tots els altres cossos que ens envolten, tan distintament com coneixem els diversos oficis dels nostres artesans, podríem aprofitar de la mateixa manera aquestes forces i accions en tots els usos que els siguin pròpies, i així fer-nos amos i posseïdors de la natura. Això seria molt desitjable, no només per la invenció d'una infinitat d'artificis que ens permetrien gaudir sense cap esforç dels fruits de la terra i de totes les comoditats que hi ha en ella, sinó també i principalment per a la conservació de la salut» (*Discurs*, VI; Descartes 1999, p. 92-93).

A principis del segle XX, però, desapareixen els dos trets essencials de la ciència moderna: la comprensió de la natura i la voluntat de mantenir els experiments sota control. El primer pas en aquest sentit el va fer la física nuclear. Una interpretació ingènua dels seus resultats venia a dir que el món no estava fet de coses que podíem percebre o de models que ens podíem representar per mitjà de la imaginació, sinó d'àtoms, càrregues i partícules invisibles i inimaginables. La nova física «va dissoldre l'estructura de l'experiència: un inframón de partícules o de càrregues indescriptible en termes mecànics i geomètrics» (*Encyclopédie des Nuisances* 2000, p. 57). A més, el llançament de les bombes nuclears sobre la població civil, i les proves nuclears en el desert o en el mar, signifiquen el pas d'una experimentació controlada en el laboratori a una experimentació cega i sense control. De fet, encara avui descobrim coses noves sobre els efectes de la radiació en les persones i en la natura, fruit d'aquestes proves a camp obert. El següent pas en aquesta direcció és el desenvolupament de l'enginyeria genètica. En ella tampoc es fan experiments controlats, sinó que es realitzen accions en el món que el transformen sense saber-ne les conseqüències, però sabent amb tota probabilitat que n'hi haurà. I és que «el filament d'ADN, artificialment aïllat per ser modificat i multiplicat, viu formant part d'una totalitat orgànica, i per tant, ni ell ni les seves noves qualitats poden ser conegudes si no s'ha restituit primer a un organisme viu

i després a l'ampli món on aquest organisme viu [...]; l'organisme genèticament modificat no pot existir si no forma unitat amb la natura, queda fora de dubte que llavors serà transformat per aquesta unitat, i que també ell la transformarà al seu torn» (Encyclopédie des Nuisances, 2000, p. 58). En efecte, la selecció genètica que sempre han fet els pastors i els agricultors entre espècies similars és molt diferent dels «tomàquets amb gens de salmó, panís amb gens de cuca de llum i porcs amb gens de gallina», com diu Paula Sibilia a *L'home postorgànic* (2005, p. 70). No sabem com pot reaccionar un ecosistema davant la introducció d'espècies modificades genèticament, com cereals, verdures o animals; ni tampoc sabem com reaccionarà el cos humà davant d'un consum a llarg termini d'aquests productes, perquè no hi ha hagut suficient experimentació prèvia per extreure conclusions. Amb això no diem que necessàriament les conseqüències hagin de ser negatives, potser no ho són. Només estem analitzant i descrivint un mètode, i només diem que manipular ecosistemes sense saber exactament què pot passar, i confiar que no passarà res, no sembla un mètode gaire responsable ni gaire racional, fins i tot si al final no passa res.

Així doncs, ens trobem amb una ciència que no proporciona benaurança sinó inquietud; que no comprèn la natura sinó que la manipula en vistes a la seva explotació econòmica; i que no segueix el principi de responsabilitat sinó que, en alguns casos especialment significatius, actua com a mínim amb inconsciència. Sobre aquest darrer punt, Hans Jonas a *El principi de responsabilitat*, ens diu que l'explotació i la transformació de la natura amb fins econòmics no pertany a l'àmbit de la llibertat individual privada, ja que afecta totes les persones que depenen d'aquesta natura, i pot arribar a condicionar la vida de les generacions futures. I com que «ens és lícit arriscar la nostra vida, però no ens és lícit arriscar la vida de la humanitat», el principi de responsabilitat exigeix «obrar de tal manera que les conseqüències de les nostres accions siguin compatibles amb una vida humana autèntica sobre la terra» (Jonas 1995, p. 40). És a dir, no només amb una vida biològica, amb un mer respirar, sinó amb una vida autènticament humana. La qual cosa ens porta a preguntar-nos què és allò autènticament humà.

En aquest sentit, la darrera escena de *2001. Una odissea a l'espai* ens suggeria una regla: la nostra relació amb la Terra té a veure amb la relació que tenim amb nosaltres mateixos. Per tant, la forma com concebem la natura ens donarà el reflex del que som per a nosaltres mateixos. Segons Aristòtil, en els afanys del dia a dia ens descobrim plens de necessitats, depenem dels recursos que tenim o que trobem, no

podem defugir aquesta condició precària i en això ens assemblem als animals. Però en l'actitud contemplativa ens elevem a un estat de gaudi i benaurança, i això és el que ens diferencia dels animals, i per tant, el que ens dóna idea de la nostra verdadera naturalesa. Si idealitzem aquest estat de gaudi i benaurança, d'autonomia i llibertat, i el portem al límit, sorgeix la figura dels déus com aquells que sempre són feliços, mentre que els humans només ho som quan ens elevem a aquest estat contemplatiu:

«L'activitat divina que sobrepassa totes les altres en benaurança serà la contemplativa. I per tant, l'activitat humana més íntimament unida a l'activitat contemplativa, serà la més feliç. Una senyal en aquest sentit és que els altres animals no participen de la felicitat perquè estan del tot privats d'aquesta activitat. I és que, mentre la vida sencera dels déus és feliç, la dels homes només ho és en la mesura que hi ha alguna semblança amb l'activitat divina» (Aristòtil, *Ètica Nicomàquia* X, 8, 1178b20).

És interessant ressaltar que en cadascuna d'aquestes actituds es mostren aspectes diferents de la cosa. En l'actitud d'animals en busca d'aliment, veiem les coses com a comestibles o no comestibles; en l'actitud de professionals dels nostres oficis, veiem les coses com a útils o inútils, necessàries o innecessàries, valuoses o no; però en l'actitud contemplativa, veiem les coses en la seva bellesa pròpia, independentment de la seva utilitat o valor. Per això, si l'actitud de gaudi i benaurança és allò diví que hi ha en nosaltres, la bellesa de les coses és allò de diví que hi ha en elles: «l'intel·lecte sembla posseir el coneixement dels objectes nobles i divins, i l'intel·lecte mateix és diví o la part més divina que hi ha en nosaltres». I més endavant: «L'intel·lecte és el millor que hi ha en nosaltres, i està en relació amb el que hi ha de millor dels objectes cognoscibles» (Aristòtil, *Ètica Nicomàquia* X, 7, 1177a15 i 20). Entenguem intel·lecte (en grec, *nous*) com la facultat de contemplar, de captar les coses tal com es mostren en elles mateixes, de deixar que es mostrin; i no tant la facultat de raonar, calcular i deduir. Ara entenem perquè a 2001. *Una odissea a l'espai* la imatge del si mateix, aquella instància amb que ens identifiquem i que constitueix l'experiència iniciàtica, és un fetus i no un déu. En realitat, ambdós símbols expressen el mateix: la consciència pura i benaurada del món.

En canvi, en la tecnociència moderna també s'utilitza l'intel·lecte, però en el sentit de la facultat de calcular i planificar. I aquests actes no apunten precisament a la "bellesa de les coses", no les capten tal com són en elles mateixes, sinó com el que poden ser per als nostres interessos: «un simple material a gestionar tècnicament» (Encyclopédie des Nuisances 2000, p. 63). Si ens meravellem és més aviat del nostre

poder com a espècie, del que podem fer, i dels progressos que ja hem fet respecte dels nostres predecessors. Ara bé, l'admiració egocèntrica davant l'enginy humà no és el mateix que la consciència de la dignitat humana. Més aviat, en la mesura que nosaltres també som objecte d'experimentació, estem inclosos en la consideració de la natura com a material gestionable tècnicament:

«Ja existeixen, per exemple, els anomenats *bioxips* o *wetxips* [xips humits], un nou tipus de microprocessador en la composició del qual intervenen circuits electrònics i teixits vius. Ambdós components es connecten i intercanvien dades, perquè operen amb la mateixa lògica de la informació digital. Els bioxips estan lluny de constituir l'únic exemple, sobretot des que un grup de científics israelians va descobrir que una molècula d'ADN és capaç d'emmagatzemar bits i processar instruccions lògiques, i per tant, pot integrar els circuits d'una computadora» (Sibilia 2005, p. 93).

D'aquesta manera, allò que ens caracteritza com a humans ja no és la possibilitat d'estar en el món d'una forma plena, lliure, en l'actitud de gaudi i benaurança. Això desapareix de vista, i ens degradem a mera objectivitat disponible per ser modificada: la persona és la suma d'informació que ens pot donar la seva cadena genètica. Ja no hi ha ànima, només compta el cos; i del cos, ni tan sols l'organisme, només la informació genètica. Diguem que la realitat personal desapareix i d'ella només en queda el seu ADN, igual que la realitat mundana desapareix de la física nuclear, i d'ella només en queden àtoms i estats d'energia:

«L'ADN és un codi: és pura informació. Les instruccions contingudes en els genomes de les diverses espècies (la humana inclosa) s'està desxifrant en laboratoris de tot el món mitjançant equipaments específics anomenats seqüenciadors automàtics d'ADN, juntament amb tota una estructura informàtica capaç de processar enormes quantitats de dades. La informació continguda d'aquesta forma és digital: mers encadenaments de zeros i uns compostos de llum. I en ells resideix el "secret de la vida", segons el paradigma hegemònic de la nostra tecnociència, a pesar de les resistències aïllades que l'acusen de reduccionista» (Sibilia 2005, p. 97).

Precisament aquests reduccionismes ens aboquen a una perplexitat diferent de la del principi. La perplexitat del fetus contemplant la Terra és la meravella davant la bellesa de l'univers i de si mateix. En canvi, la perplexitat del subjecte modern és l'horror davant d'una concepció del món i de si mateix degradada. Una és plenitud, l'altra és buidor. I malgrat tot, hem vist que hi ha una relació entre ambdues: l'horror modern és conseqüència dels resultats de la meravella originària. Encara que, segons

Kubrick, la consciència del final ens pot tornar a un nou començament. En la imatge del fetus hi ha les dues possibilitats. Què hi veus? Un final o un començament? El petit no nascut flota lentament davant la Terra. Et suggereix distanciament, abandonament, o una nova referència a ella? Gairebé podem sentir el silenci en la negror de l'espai. És horrorós o és meravellós?

§34. La nostra relació originària amb la Terra. Planeta o Mare?

Les imatges de la Terra des de l'espai són bellíssimes i inspiradores; però també són inquietants, perquè ens mostren el nostre planeta com un objecte entre altres, flotant en la immensitat de l'univers. Què poden significar les preocupacions humanes vistes des d'aquesta perspectiva? És més: quin sentit té la humanitat? I quin sentit tindria la meua pròpia vida? Aquest pensament podria ser alliberador davant dels nostres sentiments de culpa i davant totes les autoexigències i imposicions que ens fem; podria ser una cura d'humilitat davant les nostres pretensions egocèntriques; però també té un aspecte angoixós i paralitzant, perquè sembla contradir les condicions per a la vida. La vida, en general, necessita arrelar-se en un sòl, créixer a partir d'uns horitzons determinats. Per exemple, l'arbre és un ésser entre altres que surten de la terra, però ell viu tancat a dintre seu, no percep res extern, se sent complet. Vist des de fora, l'animal és una criatura més del bosc o del riu, però ell ho mira tot des de dintre, se sent el centre del bosc i d'aquí li ve el seu poder i la seva confiança. Vista des de fora, una tribu no és més que un grup humà entre altres, però cadascuna ho mira tot des de si mateixa, se sent el centre del món i per això la seva cultura perviu generació rere generació. En canvi, vistos des de fora, nosaltres som individus dins d'un univers infinit, i el problema és que hem interioritzat aquesta imatge, l'hem incrustat en la nostra experiència. No som el centre del món, més aviat vaguem desarrelats per un infinit sense coordenades; hem desaparegut a veure'ns des de nosaltres mateixos i ja només ens veiem des de fora. Com ens diu la física moderna, qualsevol àmbit no és més que un fragment d'un univers infinit; i tot allò que podria tenir importància per a nosaltres, des d'un punt de vista "objectiu" no en té gaire.

Sobre aquestes qüestions, Husserl va escriure un petit assaig el 1934 titulat *Inversió de la teoria copernicana segons la interpreta la cosmovisió habitual. L'arca originària "Terra" no es mou. Investigacions bàsiques sobre l'origen fenomenològic de la corporeïtat, de l'espacialitat de la natura en el sentit científiconatural primer* (2006c, p. 7). La traducció castellana de Serrano de Haro ha sintetitzat bellament el títol com *La*

Terra no es mou. Allà, Husserl es planteja els problemes vitals i existencials de la cosmologia moderna. Aquesta ens proporciona una imatge de l'univers totalment objectiva, com un espai infinit i homogeni, en part buit i en part merament material, on l'ésser humà ocupa casualment un lloc en una d'aquestes masses que arbitràriament anomena "Terra"; encara que aquest fet és contingent, i ens podem concebre perfectament habitant qualsevol altre planeta; i fins i tot podem concebre aquest univers infinit sense nosaltres. És aquest el problema: si podem fer-nos una imatge de l'univers, la condició és que hi hagi humanitat; aleshores com pot ser que aquesta imatge de l'univers prescindeixi de l'ésser humà? És com fer-nos una autofoto per adonar-nos d'on som, i no sortir a la foto. Què ens podrà dir aquella foto sobre la relació entre nosaltres i l'entorn si no hi sortim? Igualment, diu Husserl: «si se suprimeix la vida que constitueix, ¿quin sentit poden tenir les masses que xoquen en l'espai disposat prèviament com absolutament homogeni i apriori?» (Husserl 2006c, p. 56-57).

Podem respondre: bé, què hi farem si les coses són així? No es tracta del que ens agradaria sinó de la veritat, i hi ha evidències científiques que demostren que la Terra és un objecte errant (que és el que significa "planeta" en grec) en l'univers infinit, i això no canviaria pel fet que hi hagi humanitat o no. És clar que, en realitat, la percepció de la Terra com a planeta esfèric és molt poc habitual. Només hi ha unes poques persones que l'hagin tingut efectivament, gràcies a haver tripulat un viatge espacial. La majoria de nosaltres només hem vist fotografies via satèl·lit. Així i tot, abans que hi haguessin satèl·lits ja hi havia representacions de la Terra com un objecte esfèric. La prova d'aquesta esfericitat fou la possibilitat de donar la volta al món, com van fer Magallanes i Elcano en el segle XVI. Però també abans d'aquesta proesa ja hi havia representacions de la Terra esfèrica. Només pel fet que ja n'hi havia, es va poder plantejar la possibilitat de fer una volta al món, o d'arribar a les Índies per la ruta contrària a la tradicional, com va provar Colom el 1492, topant-se pel camí amb un continent desconegut pels europeus d'aquell temps. En realitat, la idea d'una Terra esfèrica apareix ja en els grecs antics, i és el resultat de raonaments senzills a l'abast de tothom: veiem un punt que apareix en l'horitzó del mar, i a poc a poc va emergint la figura d'un vaixell; o volem arribar fins a l'horitzó, i ens adonem que cada cop emergeixen llocs nous mentre desapareixen els que queden enrera. Aquestes experiències ens donen idea que la Terra és corba. I si en tota percepció hi ha la possibilitat que apareguin terres de l'horitzó, això vol dir que en tota percepció la Terra es corba. Així, podem pensar que aquesta curvatura tard o d'hora es tancarà sobre si mateixa, donant lloc a una figura més o

menys esfèrica. No obstant, tot això són reelaboracions de la meva experiència. En la meva experiència com a tal no hi ha una Terra esfèrica, hi ha una Terra que és el sòl sobre el qual camino i sobre el qual se situen totes les coses. Per tant, per una banda, la Terra és el sòl de tota vida humana i de tot objecte possible, però per altra banda també la puc captar com un objecte del qual no tinc experiència però que constitueixo per mitjà d'una síntesi d'experiències i raonaments:

«La Terra és un cos esfèric que un subjecte aïllat no pot percebre de cop en la seva integritat, sinó només en una síntesi primordial en tant que unitat d'experiències singulars tramades unes amb altres. Malgrat que en la gènesi experiencial de la nostra representació del món, la Terra sigui per a nosaltres el sòl d'experiència de tot cos, jaixí i tot, ella és també un cos, sens dubte! En primera instància no tenim experiència d'aquest "sòl" com a cos físic. És en un nivell superior de la constitució experiencial que la Terra es torna "cos que serveix de sòl"» (Husserl 2006c, p. 11-12).

Com diem, la concepció de la Terra com a objecte ja estava en els grecs. Ara bé, la novetat que aporta Copèrnic és que aquest objecte es mou, i la novetat que aporten els seus successors és que l'univers on es mou es representa com a infinit. Això faria que la consideració de la Terra com el nostre sòl fos arbitrària, i que en realitat la humanitat no tingués un sòl propi. Es relaciona amb la Terra perquè casualment ens hem originat allà, com ens podíem haver originat en un altre planeta. Aquest salt ja és més complicat, perquè no tenim experiència de la infinitud de l'univers, i tampoc es pot tenir perquè la percepció humana sempre té límits i horitzons. Igualment, si intentem imaginar-nos l'infinit ens trobem amb el mateix problema: que la nostra capacitat de representació sempre posa límits. La idea d'infinit se'ns escapa, i per tant, la idea d'un univers infinit és això, una idea, la qual no es pot verificar: «la captació moderna del món, com a món d'horitzons copernicans infinits, no ha arribat a ser una captació verificada en una intuïció efectiva del món» (Husserl 2006c, p. 19). Per això el que proposa Husserl és veure quin sentit té aquesta imatge de l'univers i quina relació manté amb l'experiència originària.

Per fer-ho fenomenològicament, posem entre parèntesi tot el que sabem sobre astronomia, totes les dades, deduccions i conclusions que els experts ens podrien aportar, i comencem pel més elemental de tot, la nostra experiència en primera persona: «tota comprovació té el seu punt de partida subjectiu i el seu ancoratge últim en el jo que comprova. La verificació de la nova "representació del món", la de sentit transformat, troba el seu primer punt de suport i el seu nucli en el meu camp perceptiu i

en la secció de món que s'exposa i orienta al voltant del meu cos, en tant que cos físic que, entre tots, és el central» (Husserl 2006c, p. 20). Fixem-nos en una percepció, per exemple, d'un cristall de roca. Prestem atenció a les seves característiques físiques: la llisor, els angles, les puntes. Ens adonem que tot això està relacionat amb sensacions corporals: certa posició dels ulls, certa orientació del cos, les puntes punxen, la llisor és freda, els reflexos de la llum són bells. Ens podem moure lliurement al voltant del cristall, seguint la nostra curiositat, i el seu aspecte respon als nostres moviments: es mostra llunyà o proper, a l'abast o inabastable, a tres passes o a cinc de distància, a la meua esquerra o al meu darrera. A través d'aquests moviments ens familiaritzem amb l'espai, amb tot un horitzó que s'expandeix al meu voltant; i constato que, encara que no conegui els confins d'aquest horitzó, tot està situat en relació a mi, jo en sóc el centre. Allà on està el meu cos estic jo, el que sent el meu cos ho sento jo. Les coses, doncs, se m'apareixen a través de la meua capacitat de sentir, dels meus estats anímics i de la meua ubicació espacial. A *Idees II*, Husserl ens diu que «el cos, abans que res, és el medi de tota percepció, és l'òrgan de la percepció; participa necessàriament en tota percepció [...], és el punt zero de l'orientació, de l'aquí i ara» (Hua IV, §18a, p. 56; 2005, p. 88). No és que primer cobrem consciència de l'espai i després ens hi movem; només perquè ja d'entrada ens estem movent, ens podem adonar d'ell. La llibertat de moviments, doncs, «és una peça essencial de la constitució de l'espacialitat» (Hua IV, §18a, p. 58; 2005, p. 90). D'aquestes observacions en traiem dues regles que podem utilitzar d'ara en endavant: la primera és que veiem el món en primera persona, i tot el que aprenguem sobre el món ho farem des de la primera persona; la segona és que aprenem a través de l'experiència, interactuant amb llibertat i espontaneïtat amb l'entorn, i només en segon terme reflexionem sobre allò que estem vivint i en fem conceptes.

Tornant a *La Terra no es mou*, en aquesta percepció no tinc experiència de la Terra com a cosa sinó com a sòl de totes les coses. Els ocells volen, la pluja cau, xutem la pilota ben amunt al carrer, els cotxes es desplacen, i tot s'allunya o s'apropa en relació al meu cos, en primer lloc. Però el meu cos, al seu torn, es mou o està quiet en relació al sòl de la Terra. Bé, també em puc moure en relació al tren en marxa, però fins i tot el tren es mou o reposa en relació al sòl de la Terra. Mentre que aquest ni es mou ni està quiet, sinó que és la condició a priori de tot moviment o repòs: «el cos físic, que serveix de sòl en un sentit relatiu, reposa o es mou en relació al sòl de la Terra, el qual no s'experimenta com a cos» (Husserl 2006c, p. 21). És clar que també puc arrencar

roques del terra i llençar-les, i aleshores aquestes roques sí que passen a ser captades com cossos físics. Però llavors la funció de sòl ja no l'exerceixen elles, ha passat a la resta de terra en relació a la qual es mou la pedra que llenço. Camino sobre ella, però quan vull captar-la sota els peus només veig un cos físic. Excavo per veure el sòl sota aquest cos i només trobaré pedres, terra, aigua... cossos i més cossos. I no obstant, mentre excavo la terra, segueixo estant sobre un sòl en relació al qual excavo. Així, el sòl de la Terra seria una condició de la percepció, com l'espai i el temps. Com ells, no seria un cos físic sinó la condició de la possibilitat de l'aparició de cossos físics en la percepció: «la Terra és un tot que les seves parts són cossos físics, però que com a “tot” no és cap cos físic. Heus aquí un tot que “consta” de parts corpòries sense que per això sigui un cos físic» (Husserl 2006c, p. 25).

Ara bé, amb els moderns avions ens podem elevar tan amunt que podem percebre la curvatura de la Terra, i amb les naus espacials podem allunyar-nos encara més i podem veure la seva esfericitat. Llavors la Terra es presenta com un objecte físic esfèric. Però aquesta percepció es fa sobre un sòl, el sòl de la nau; la qual, per més lluny que estigui, està en relació a un altre sòl, el de la Terra. Husserl diu que «podria volar tan amunt que la Terra es presentés com una esfera»; però fins i tot llavors, els tripulants de la nau «tenen en la seva experiència a la Terra com “el cos” d'on procedeixen en origen, com el *cos físic-sòl*» (Husserl 2006c, p. 38 i 39). Podem pensar que això és degut a una mera contingència històrica, perquè si haguéssim nascut en una nau espacial, la nau seria el nostre sòl i la Terra només un objecte entre altres que veiem des de la finestreta. Però en aquest cas hipotètic «la nau no estaria caracteritzada com a nau en relació a la Terra sinó com la meva “Terra”, la meva llar originària» (Husserl 2006c, p. 43). En efecte, si hem nascut en una nau és perquè els nostres pares ja hi eren, i si ells també hi van néixer és perquè els seus ja hi eren, i així fins que en algun moment un avantpassat nostre va deixar la Terra i va entrar a la nau. Aquest avantpassat sí que té la Terra com a sòl i com a llar, i no podia captar el sòl de la nau com a extensió del sòl de la Terra, sinó només com a sòl en relació a l'únic sòl originari que és el de la Terra. Però nosaltres, que sí que tenim la nau com a sòl originari, quan prenem consciència de la història que ens ha portat a ella ens adonem que la nau en realitat és una extensió del sòl de la Terra. Seria semblant al que passa quan un fill d'emigrants neix en un país diferent del dels seus pares. El fill se sent identificat amb el país on ha nascut, mentre que, per als seus pares, aquell país és estranger en relació al seu país d'origen. Només en la mesura que el fill pren consciència de la seva procedència i de la història que porta

a les seves esquenes, podrà ampliar els límits de la seva pàtria i incloure en el seu si tant el país on ha nascut com el d'origen familiar. En paraules de Husserl: «a través del canvi de llar originària que habitem —en el sentit habitual del meu territori individual i familiar— segueix vigent el fet que cada jo té una llar originària, i que aquesta pertany a cada poble originari, amb el seu territori originari. I en últim terme, cada poble, cada historicitat i cada supranació de pobles habita sobre “la Terra”. [...] Tots ells estan, els uns per als altres, en l'horitzó obertament indeterminat de l'espai terrestre» (2006c, p. 43-44). I fins i tot si un d'aquests pobles enviés expedicions a l'espai i una s'instal·lés en algun planeta habitable, aquelles persones i els seus descendents seguirien pertanyent a aquell mateix poble, i seguirien tenint la Terra com a sòl originari de la seva existència històrica. I també el sòl d'aquesta colònia seria una extensió del sòl terrestre, igual que l'ambaixada d'un país és territori d'aquell país en un altre.

Així, podem captar la Terra com un objecte en l'univers infinit, com fa l'astronomia moderna, però això en cap cas contradiu l'experiència originària de la Terra com a sòl. És més, aquesta imatge astronòmica només és possible sobre la base d'aquella altra concepció més originària. Husserl diu que «tot descobriment d'una nova possibilitat mundana està lligat al sentit de ser que ja hi ha llest». Aquesta és una de les regles de la gènesi del sentit que exposàvem en el §19: les sedimentacions posteriors no fan desaparèixer les anteriors, sinó que les conserven en un sentit nou. És semblant al que passa quan concebem el nostre cos com si fos un objecte merament físic, i toquem la duresa dels ossos d'una mà amb l'altra. Certament, ens percebem com un cos físic, però només ho podem fer perquè en primer lloc som un cos viu que sent i percep des de si mateix (§47). El mateix passa quan ens concebem com una espècie animal entre altres, i així interpretem les nostres necessitats vitals, la nostra relació amb l'ecosistema i la nostra posició dins de l'evolució de la vida. En aquesta comparació, però, no apareix el que feia possible la comparació: la consciència que de forma lliure i autònoma viu en referència a ideals i valors. La ciència seria un d'aquests valors, en la mesura que és una forma de l'ideal de recerca de la veritat. Per això seria absurd que la ciència esborrés la diferència entre animals i humans, perquè precisament si hi ha ciència és gràcies a aquesta especificitat de l'ésser humà, malgrat que en tota la resta siguem iguals als animals (§46). Així, la medicina moderna no pot negar l'experiència originària del meu cos com a cos viu, però a partir d'ella pot elaborar una captació nova del cos com a cos físic; la biologia no pot negar l'especificitat de la meua essència humana com a consciència lliure i autònoma que es regeix per ideals, però gràcies a ella és capaç de

captar l'èsser humà com una espècie animal entre altres; i l'astronomia moderna no pot negar l'experiència originària de la Terra com únic sòl i llar històrica de la humanitat, però a partir d'ella pot elaborar una captació de la Terra com a objecte físic en l'espai infinit. En resum, les ciències no poden contradir l'experiència originària, en tot cas la poden reelaborar i formar noves captacions, les quals tenen el seu sentit en relació a la primera.

«Tot descobriment d'una nova possibilitat mundana es lliga al sentit de ser que ja hi ha llest. Així, podríem extreure la següent conclusió: que la Terra perdi el sentit "d'àmbit que és llar originària", arca del món [el text original diu la paraula grega *arche*: principi i origen], és cosa que pot passar en tan nul·la mesura com que el meu cos perdi el seu sentit de ser de "corporalitat primitiva" de la qual tota corporalitat pren una part del seu sentit de ser. O en tan nul·la mesura com que el sentit de ser de nosaltres els humans no procedeix dels animals. [...] Res poden canviar les equiparacions i homogeneïtzacions que es precisin constituir entre el cos carnal i el cos físic; [...] o l'equiparació de la Humanitat com a espècie animal entre altres espècies animals; o la de la Terra com a cos físic en el món entre els cossos físics mundans» (Husserl 2006c, p. 53).

La nostra vinculació amb la terra, doncs, no és arbitrària. Com deia Hannah Arendt a *La condició humana*: «la Terra és la mateixa quintaessència de la condició humana» (Arendt 1998, p. 14). Aquesta intuïció s'expressa en la imatge que els antics es feien d'ella. Per exemple, els egipcis no la representaven com nosaltres, com una esfera. I no és que creguessin que la terra és plana, és senzillament que no pretenien representar la Terra com a objecte, sinó només la seva experiència de la Terra com a sòl. I aquesta experiència sí que és horitzontal, té un horitzó obert, però delimitat, i a sobre hi ha el cel, el sol i les estrelles. En aquest sòl universal, jo en particular ocupo el centre. I en la mesura que pertanyo a una comunitat, el sòl que habita el meu poble és el centre del món. Per això cada cultura antiga es considerava el centre del món, perquè veien el món entorn en relació a ells, que és la forma originària d'experienciar-lo. Eliade diu que «es tracta d'una idea arcaica i molt estesa: a partir d'un centre, hom projecta els quatre horitzons en les quatre direccions cardinals. [...] En contextos culturals extremament variats retrobem sempre el mateix esquema cosmològic i el mateix escenari ritual: la instal·lació en un territori equival a la fundació del món» (Eliade 2012, p. 97). I això es conserva en nosaltres, homes i dones moderns. Malgrat que la nostra cosmovisió científica ens inculqui una imatge de tots els llocs com fragments neutres d'un univers infinit, no tots els llocs són iguals, no tots tenen el caràcter de fragment. El lloc on he

nascut i els llocs on he viscut trenquen aquesta uniformitat. Aquests i altres llocs, especialment significatius per a mi per la meua història personal, constitueixen els centres del meu món, a partir dels quals s'organitza la meua vida. Igualment, les persones que m'envolten són poques en comparació amb tota la humanitat; però són la meua gent, constitueixen la meua *polis*, la meua comunitat, vinguin d'on vinguin en el seu origen. Des d'una actitud objectivadora, tot és uniforme, neutre, sense sentit; és l'experiència moderna de la realitat, nihilista i cínica. Però des d'una actitud personal, radicada en la meua experiència en primera persona, començo a distingir el que té sentit per a mi i el que no en té. Mircea Eliade ho expressa així:

«En aquesta experiència de l'espai profà continuen intervenint valors que recorden més o menys la no-homogeneïtat que caracteritza l'experiència religiosa de l'espai. Romanen certs indrets privilegiats, qualitativament diferents dels altres: el paisatge natal, el lloc dels primers amors, un carrer o un racó de la primera ciutat estrangera visitada en la joventut. Tots aquests llocs conserven, fins i tot per a l'home més francament no religiós, una qualitat excepcional, "única": són els "llocs sants" del seu univers privat, com si aquest ésser no religiós hagués tingut la revelació d'una altra *realitat* diferent d'aquella de la qual participa en la seva existència quotidiana» (Eliade 2012, p. 77-78).

Per això no és d'estranyar que els primers cultes de la humanitat tinguin a veure amb figures femenines embarassades: tots (humans, animals, plantes i roques) vivim, creixem i morim en el mateix úter, és a dir, habitem la mateixa llar. Ara entenem la imatge del si mateix més profund de l'ésser humà que apareix al final de 2001. *Una odissea a l'espai*. Aquesta imatge no és el Crist ni l'Ossiris ressuscitat, però el seu sentit és similar: és el fetus referit a la Terra, potser com a fill i mare. Eliade ens diu que «aquesta imatge la trobem per tot arreu, sota innombrables formes i variants. És la *terra mater* o la *tellus mater*, ben coneguda de les religions mediterrànies, que dóna a llum tots els éssers» (Eliade 2012, p. 172-173). Les Venus prehistòriques, les Dames ibèriques, la cosmogonia d'Hesíode que posa la Terra (Gea) com a mare dels déus i de tot el que hi ha, les representacions d'Isis i el nen Horus, i més tard les de Maria i el nen Jesús, totes vindrien a ser poetitzacions d'una intuïció fonamental. I és que l'expressió "Mare Terra" no és cap substrucció mitològica ni supersticiosa, sinó que és l'expressió poètica i simbòlica de la vivència originària de la Terra. La Terra «dóna a llum tots els éssers», perquè és el sòl sobre el qual tots apareixen, creixen, s'alimenten i sobre el qual tots desapareixen. També nosaltres els humans naixem i creixem en el seu si, i fins i tot quan l'explotem i la maltractem, estem explotant i maltractant el nostre sòl, la nostra

mare. Per això, la cura de l'existència humana està necessàriament lligada a la cura de la natura. La dicotomia entre ecologia i progrés humà és falsa, perquè cap progrés pot violentar les condicions de la vida humana, sinó que només es pot fer sobre elles. Així, la destrucció del sòl de la vida humana per interessos militars i industrials només és pensable com a ceguesa; com el resultat d'una reducció de la mirada que només atén interessos egoistes immediats, i desatén el sòl del qual el subjecte egocèntric depèn per sobreviure. És com aquell que va en barca i té fred, i no se li acut res més que fer foc a la barca; o com aquell que té gana i es menja la mà. Durant la ceguesa, la imatge que tenim del planeta i dels llocs del planeta és d'espais merament materials, deslligats de nosaltres, dels quals podem disposar a plaer, fent i desfent sense límits. En canvi, quan hi veiem bé, apareixen unes relacions entre la Terra i cadascú de nosaltres que abans estaven ocultes, però que són originàries i irrevocables. Ser conscient d'aquestes relacions i tenir cura d'elles és la condició de la possibilitat d'una forma d'estar en el món més rica, conscient i responsable.

§35. Gènesi de la lògica, la geometria i la física moderna



Brindis al sol (l'Ampolla, 2012)

Ara que sé que tota perspectiva és elaboració de l'experiència humana originària, puc començar a preguntar-me com han sorgit les diferents perspectives científiques. Comencem una sèrie de reactivacions de diversos paradigmes sobre la natura; i prenem com a guia per a les nostres descripcions la percepció d'aquest cristall de quars.

Miro el cristall de costat, de lluny, de prop, al vespre, al matí, el toco, el llepo a veure quin gust té, me'l miro quan estic trist, ara quan estic content, ara quan tinc son,

ara quan he begut molta cervesa... Amb cadascun d'aquests canvis que experimento jo i que experimenta l'entorn, també canvia l'aspecte del cristall, la seva coloració o l'efecte que em produeix. I no obstant, no se'm mostra com molts cristalls diferents sinó com una i la mateixa cosa. D'aquí surt el principi bàsic de la lògica: $A=A$, és a dir: tota cosa és idèntica a si mateixa, malgrat que el seu aspecte canviï segons les circumstàncies i segons l'estat de qui percep. A més sabem que en determinades condicions del cos, l'ànim i l'entorn, les coses sempre se'ns mostren de determinada manera, d'aquí surt la regla lògica: $A \rightarrow B$; és a dir: si tenim les condicions ambientals A, aleshores tindrem l'aspecte B de la cosa.

«La cosa és el que és en el nexa de coses, i “en referència” al subjecte que experimenta; però amb tot, és la mateixa en tots els seus canvis d'estat i d'aparició que pateix a conseqüència de les circumstàncies canviant, i en tant que essent la mateixa cosa, té un patrimoni de propietats “permanents”. Això ens recorda la lògica formal, que parla d'objectes en general i formula les condicions de la possibilitat per tal que una objectivitat qualsevol pugui valer com a idèntica» (Hua IV, §18d, p. 76; 2005, p. 108).

Així podríem anar fent amb totes les regles de la lògica; elles són formalitzacions d'allò que sempre passa en la percepció. Per exemple, en la percepció del cristall destaquen formes, colors, reflexos, ombres... És el que abans hem anomenat “prominències del camp sensible” o fenòmens originaris. Doncs bé, escollim dues prominències del cristall i posem entre parèntesi tota la resta. Per exemple: els vèrtex de cada punta. Donats dos punts en l'espai, el mer fet que siguin punts en un pla (un rerefons del qual abstraïem les qualitats), ja estableix una relació entre els dos. No es mostren com punts absolutament independents l'un de l'altre, sinó que la mirada de seguida els relaciona i constata relacions entre ells de mida, de color, d'intensitat, d'alçada: «cada parell pot ser igual o desigual en dos sentits, segons la mida (la mida de l'interval) i la direcció. Segons la direcció de la mirada, el parell contemplat forma una connexió desigual, a través de la qual hi estan determinades dues relacions correlatives: $a > b$ i $b < a$ amb l'axioma: si $a > b$ etcètera» (Hua XI, p. 147 [15-20]). Entenem que l'axioma complet és: si $a > b$ aleshores $b < a$ (si a és més gran que b , b és més petit que a). Ara ens imaginem que el parell de punts té continuïtat i que hi anem afegint punts formant una línia recta. Resultarà que si hi ha tres punts successius i cadascun és més petit que l'altre, aleshores el primer és més gran que l'últim ($a > b > c$, aleshores $a > c$). Podem anar constatant les regles lògiques que regulen aquestes idealitats, que són les

mateixes que regulen la percepció natural. En efecte, Husserl diu que allò que val per a les «formes límit» també val per a les «aproximacions a les formes límit»; és a dir, que allò que val per a les idealitzacions intuïdes també val per a les formes imperfectes de la realitat percebuda. I com que tot discurs sobre qualsevol cosa es basa en la percepció, ha de pressuposar la lògica. És important ressaltar que no es tracta de regles abstractes i arbitràries, sinó que s'originen en l'experiència concreta. Això ens fa concloure que, en general, les idees i els conceptes formals no es contraposen a l'existència concreta, al contrari, sorgeixen d'ella.

«Llavors són vàlids els axiomes: si a és veí en línia recta de b , i b és veí en línia recta de c , llavors a és veí en línia recta de c . En relació a la direcció: si $a > b > c$, llavors $a > c$. I cada interval té una llargària, i els intervals són comparables pel que fa a la llargària (a la mida). Per a cada interval hi ha, en cada direcció, un interval igual, etc. Tot això són axiomes que són expressats amb exactitud per a les formes límit [*Limes*], i que valen aproximadament per a les aproximacions a les formes límit» (Hua XI, p. 147 [28-35]).

La percepció del cristall, doncs, segueix una regla segons la qual el cristall és el mateix per a mi, encara que els seus aspectes canviïn. Ara bé, malgrat que aquest cristall sigui el mateix per a mi, com pot ser que sigui el mateix per a tu? Veig que la meva esquerra és la teva dreta; que allò que per a mi està a dues passes per a tu n'està a tres; que per a mi les coses estan en una relació respecte del meu cos i per a tu en una altra respecte del teu. I malgrat que cadascú té la seva vivència subjectiva de l'espai, podem entendre que si et mous fins on sóc jo, tindràs la mateixa orientació subjectiva que jo i comprendràs les dues, la meva i la teva. D'aquestes observacions extraïem un principi: la vivència originària que tenim de l'espai és sempre subjectiva: jo sóc el centre del món i el lloc de les coses està en relació a mi. Però gràcies a l'empatia, em puc posar en el lloc de qualsevol, puc integrar les diverses perspectives espacials possibles, i crear un concepte de l'espai objectiu. Aquest espai ideal no es percep empíricament, perquè l'espai percebut sempre és subjectiu; però s'intueix en la consciència, igual que podem intuir el triangle objectiu al marge de la percepció subjectiva de la muntanya. Interactuant amb els altres i coordinant-me amb ells, aprenc a integrar en la meva intuïció totes les perspectives espacials subjectives, de forma que la meva atenció s'eleva a una idea nova de l'espai.

«Tot subjecte té el seu “espai d’orientació”, el seu “aquí” i el seu possible “allà”; i aquest “aquí” es determina segons el sistema de direccions de dreta-esquerra, dalt-baix, davant-darrera. Però la forma fonamental de tota identificació de donacions intersubjectives de contingut sensible pertany a un i el mateix sistema de lloc [...]. Aquest no pot ser vist sensiblement, però és comprensible o “visible” en un tipus superior d’intuïció fundada en el canvi de lloc i l’empatia. Es resol així el problema de la “forma de la intuïció” i de la intuïció espacial [...]. L’espai primari de la intuïció, que encara no és l’espai mateix com a tal, està sensiblement donat. L’espai objectiu que es dona a través de la identificació en el canvi de l’orientació lliure del subjecte no és sensible, i no obstant, és intuïtiu en un nivell superior [...]. I tant l’espai primari de l’orientació, com l’espai objectiu i totes les figures espacials que apareixen, admeten una idealització: poden ser captats en puresa geomètrica i poden ser determinats exactament» (Hua IV, §18f, p. 83; 2005, p. 115-116).

Llavors m’adono que en percebre ja sempre estic comptant amb els altres, ells van amb mi i jo amb ells. La consciència perceptiva, doncs, no és una consciència tancada i solipsista sinó que sempre és en tot moment una «consciència social» (Hua IV, §18g, p. 88; 2005, p. 120). I aquesta intersubjectivitat de la consciència de l’espai, de la lògica i del sentit comú es basen en un cúmul de vivències que no estaven explicitades i que ara hem tret a la llum. Gràcies al fet que vivim en comunitat, que parlem, que ens posem d’acord, i que discutim, integrem perspectives diferents en la consciència per crear una concepció objectiva del món. I precisament gràcies a això, és possible viure en comunitat, parlar, posar-nos d’acord i discutir. Com hem dit abans, l’àmbit preteòric i prereflexiu és la matriu de l’àmbit teòric i reflexiu. Així, la ciència moderna es basa en aquesta intuïció intel·lectual d’un espai objectiu, intuïció que tots realitzem quan dialoguem amb altres i unifiquem perspectives.

Ara bé, fixem-nos que per arribar a l’espai objectiu hem partit de la percepció subjectiva. Precisament perquè l’aquí es mesura en relació al cos, les unitats de mesura espacials més primitives tenen a veure amb ell: pelem una patata de mig *pam*, prenem tres *dits* de vi per sopar, posem la barrera defensiva a deu *passes* de la pilota, etc.; els anglosaxons encara utilitzen el *peu* i la *braça* com a unitats de mesura de l’espai; i com que tothom té cames, braços i mans, aquesta és la forma com ens fem entendre sobre distàncies i mesures entre cultures diferents. El que passa és que el meu pam és més gran que el teu, i això pot donar lloc a inexactituds. Per aquest motiu es va inventar el sistema mètric decimal. Aquest ja no pren com a referència el cos, és una convenció basada en un càlcul astronòmic: un metre és una deumilionèsima part del quadrant del meridià terrestre. El problema és que la circumferència de la Terra no fa exactament

40.000.000 de metres sinó 40.009.100, i que «degut a la forma de la Terra, la seva longitud no pot mesurar-se amb major precisió». Per la qual cosa «des de 1983 el metro es defineix com la distància que recorre la llum en el buit durant el temps de $1/299.792.458$ segons». No obstant, «en el futur s'hauran de fer correccions a la definició de metro si es desenvolupen mètodes de mesura més exactes de la velocitat de la llum o dels patrons de temps» (Kneubühl 2001, p. 24-25). Però en el nostre dia a dia no tenim presents aquestes dades, i per representar-nos un metre pensem que és més o menys com una passa llarga. És a dir, que per entendre el sistema de mesura més objectiu i abstracte l'hem de referir al sistema de mesura més subjectiu, originari i intuïtiu: el propi cos.

Ja hem dit que el cristall se'ns mostra com una i la mateixa cosa cada cop que el mirem, i aquesta constatació és la base de la lògica i del sentit comú. Però malgrat ser el mateix objecte, no se'ns mostra mai igual. El seu color varia depenent de les condicions lumíniques: de dia és més clar i brillant, de nit més fosc i opac. La seva forma i mida varien depenent de la distància i la perspectiva: si ens apropem és més gran, si ens allunyem és fa més petit. Un color ressalta allà al fons i ens crida l'atenció, ens hi acostem per trobar-lo, i mentre ens movem tot al nostre voltant canvia de tonalitat, el cristall mostra escorços nous i desconeguts. Què podrem dir amb certesa de les coses si res es manté igual? Així i tot, sabem que les seves puntes sempre tenen la mateixa forma, la mateixa disposició, la mateixa mida. Aquestes qualitats idèntiques en tot moment són les geomètriques: mida i figura.

D'aquestes observacions en podem extreure un principi general: les “dades” de la percepció canvien en funció dels nostres moviments i de les condicions de l'entorn, però el “sentit” de la percepció es manté igual. Amb les dades que varien no es pot fer ciència, amb les que es mantenen sí. Per això a unes se les va anomenar “qualitats secundàries” i a les altres “qualitats primàries”. Les secundàries remetent a l'aspecte subjectiu que pren la cosa per a cadascú, aspecte que està relacionat amb els sentits (color, bellesa, temperatura); les primàries remetent a aquells trets de la cosa que no són subjectius, que no depenen de cadascú, sinó que valen per a tots. I aquests trets no són sensibles, són una idealització a partir de la informació sensible (proprietats geomètriques: figura, extensió). A partir d'aquests trets geomètrics, els estilitzem, els idealitzem i formem els conceptes de la geometria (pla, polígon, prisma, etc). Així, podríem fer un esquema geomètric del cristall que estem percebent, i d'aquesta manera ens cenyiríem a les seves qualitats “objectives”; ja que el color, l'olor, el gust i la

bellesa poden variar de persona a persona i de moment a moment. Per tant, hem de distingir entre l'aspecte de les coses en la percepció normal, que és vertader però inexacte; i el concepte científic de les coses que es mostra en una intuïció eidètica, que és vertader i exacte: «hi ha motius per distingir entre una cosa “aparent”, que en la seva composició qualitativa és relativa a la meva subjectivitat, i la cosa “objectiva”, que segueix sent la que és fins i tot quan en la meva subjectivitat i en les aparicions de la cosa es presenten canvis» (Hua IV, §18e, p. 77; 2005, p. 110).

La geometria és un discurs de proposicions evidents sobre formes ideals: línies, segments, plans, punts, triangles, esferes, quadrats, i polígons en general. Però com Hume constata, aquest tipus de formes no ens les proporciona la percepció natural. En ella podem trobar formes tirant a lineals, tirant a triangulars, tirant a planes, però sempre amb irregularitats, mai perfectes. Doncs bé, a les *Anàlisis sobre la síntesi passiva*, Husserl ens descriu la manera com aquestes idealitzacions es constitueixen en la consciència, a partir de variacions eidètiques sobre formes fàctiques:

«Hi ha una contracció de la forma que produeix les dues formes límit intuïtives, línia i punt, a partir del tipus superfície, en la qual cada línia, per la seva part, també admet una mena de contracció que la transforma en un punt. El punt és una superfície puntual, si aquesta s'apropa al tipus punt pur en tant que forma límit, en la mesura que encara admeti alguna contracció. Igualment, la línia serà una superfície plana que té forma lineal» (Hua XI, p. 146 [16-23]).

En el camp sensorial visual hi ha formes allargades, superfícies amples, formes més petites. I a mesura que ens movem en l'espai aquestes formes sofreixen variacions. Per exemple, les línies de la pista d'aterratge s'eixamplen quan ens apropem des del cel a la terra amb un avió, formant zones amples que s'allarguen indefinidament; i quan ens allunyem del terra aquestes formes allargassades i amples s'estilitzen i formen línies. Igualment, les superfícies i formes del camp sensorial poden ser estilitzades amb la imaginació per formar «tipus límit», o «formes límit» ideals (*Limesformen*). Per exemple, per mitjà d'un allunyament o apropament de la mirada respecte del camp sensorial. Així constituïm formes ideals a partir de les formes percebudes: un punt eixamplat és una superfície, una contracció d'aquesta superfície dóna lloc a una línia, i una contracció de la línia és un punt. Es tracta d'estilitzacions que estic duent a terme aquí i ara, i per tant, tenen un gruix i unes qualitats sensorials específiques. Així neix la geometria antiga que feien servir els pitagòrics i els platònics, els quals treballaven amb

figures i formes empíriques. Però la meua llibertat imaginativa em permet considerar aquestes creacions al marge de les qualitats sensorials que tenen. És a dir, puc contemplar els punts com a meres localitzacions en el camp sensorial, al marge del seu gruix i color; o els triangles com a meres formes que limiten l'espai, posant entre parèntesi el color i el gruix dels seus costats. Aquest pas, el fet d'atendre només la localització específica d'una forma, posant entre parèntesi el seu gruix i color, duu a la constitució de la geometria moderna.

Tenim, per exemple, dues volves de pols que estan situades sobre el teclat negre del meu ordinador. N'hi ha més, però em fixo en aquestes dues. Tenen un mida i una coloració blanca respecte del fons negre que les destaca. Ara faig la reducció al camp sensorial i em trobo amb una forma petita, blanca, que no és circular sinó que té un llargària determinada, i al costat una altra forma blanca de mida similar, potser una mica més petita, amb una llargària diferent i amb menys amplada. Ara faig abstracció d'aquestes prominències i em quedo únicament amb la posició i la relació espacial que mantenen entre elles. Així he arribat a la constitució de dos punts geomètrics. Aquests punts ja són objectivitats ideals constituïdes en mi, que s'enfonsaran en el fons quan em fixi en una altra cosa, però que a través de la memòria podré rescatar si vull. Com que són objectivitats ideals, les puc independitzar del context on han aparegut i projectar-les sobre qualsevol nova percepció, marcant, així, posicions pures en l'espai. El mateix passa amb les línies. Els límits del meu ordinador formen una franja allargada i prima però amb cert gruix. Faig abstracció d'aquest gruix i em queda una direcció, per dir-ho així, un moment de contrast entre una zona i una altra. En la percepció normal, per exemple, seria el contrast entre el color marró de la taula i el fosc del teclat. Aquest moment de separació, de canvi entre superfícies acolorides, no té pròpiament un gruix, però en sorgeix una línia imaginària que en la meua imaginació sí que té un gruix i un color, ja que la ressalto, la independitzo de les prominències de les que ha sorgit. Quan la utilitzi en altres percepcions o activitats, la seva mida, color i irregularitats em seran igual; jo només em fixaré en les zones que separa, en la seva direcció. Un cop més, a efectes de definició i d'ús, aquestes objectivitats no tenen qualitats, només posició en l'espai; però fàcticament sí que les tenen; en cas contrari no podrien ser imaginades ni, en conseqüència, utilitzades. És només que fem abstracció d'aquestes qualitats, les posem entre parèntesi.

L'aplicació d'aquest principi (del fet que podem crear idealitzacions sobre les formes de la percepció) el trobem en la ciència i la tècnica modernes. La tècnica

moderna es basa en la correspondència entre l'espai geomètric i l'espai objectiu de la percepció natural. Si ens representem el món a través d'una quadrícula geomètrica, podrem planificar les nostres accions sobre ell i preveure els seus efectes. Quan percebo la realitat a través del prisma d'aquestes objectivitats ideals, estic introduint en la percepció sentits que en realitat no hi són. Això és el que Husserl anomena "substrucció": incrustar idealitzacions en la percepció, com si aquestes formessin part d'ella. Però aquesta operació, malgrat allunyar-se de la percepció originària, té una utilitat, i és que els punts i les franges del meu camp intuïtiu ideal es corresponen amb posicions i zones de l'espai percebut transcendent. Això permet que pugui planificar accions sobre l'espai extern des de la meua imaginació, analitzant les relacions entre punts i figures del camp visual i fent l'estimació del que correspondria al camp transcendent. D'aquesta manera no necessito fatigar-me i exasperar-me provant a cegues directament en l'espai real.

Ara entenem en quin sentit aquestes formacions són ideals: no en el sentit de pertànyer a un món diferent i contraposat a la realitat mundana perceptiva. Són ideals perquè són "idealitzacions" d'aquesta realitat, per mitjà d'un procés d'estilització i abstracció de les prominències del camp sensorial i de les seves qualitats sensibles. Han sorgit del món perceptiu i s'apliquen a ell, i aquesta és l'única realitat que tenen; una realitat ideal, de segon ordre, derivada de la perceptiva i que fa referència a ella.

§36. Gènesi i reactivació del sentit de la física atòmica

Però la cosa es complica una mica més quan observem el cristall des de la perspectiva de la física atòmica moderna. Com diem, la ciència es basa en els aspectes intersubjectius de l'experiència, i per tant, és una forma de fer conscient allò que val per a tots. Però no nega la relativitat de l'experiència subjectiva sinó que la pressuposa, ja que diferencia entre la cosa tal com se'ns mostra i la cosa en si mateixa. A grans trets, el procés és que partim del que veiem, ens imaginem com ho pot veure qualsevol altre, ressaltem aquells aspectes iguals per a tothom i obviem la resta. Com que la informació dels sentits varia segons cadascú, aquests trets es queden fora de la cosa en si, i es consideren qualitats secundàries, subjectives (color, olor, bellesa, etc). I com que l'únic que no varia és el fet d'ocupar espai en el temps, aleshores aquestes són les característiques primàries de la cosa en si, les objectives. Així, aquesta dicotomia entre realitat i aparença, entre qualitats primàries i secundàries, la trobem de forma paradigmàtica en l'*Assaig sobre l'enteniment humà* de Locke: «prenem un gra de blat i

el dividim en dues parts: cada part manté la solidesa, l'extensió, la forma i el moviment. Dividim-lo de nou i cada part manté encara les mateixes qualitats. Continuem dividint-lo fins que les parts no siguin ja perceptibles: cada part seguirà mantenint totes aquestes qualitats» (*Assaig*, II, VIII, §9; Locke 2000, p. 113). Les partícules de blat, per molt mínimes que siguin, seguiran ocupant espai amb una figura determinada; però una volva de farina amb prou feines té color, i ja no té gust ni olor, com sí que tenia el gra de blat.

Husserl descriu l'evolució d'aquesta concepció de la física a *Idees I*. Com hem vist, segons aquesta concepció de la realitat: «el color de les coses, el so de les coses, la seva olor i el seu gust, etc., [...] no són reals en si mateixos tal com es presenten, sinó mers “signes” de certes qualitats primàries» (Hua III/1, §40, p. 82; 1993, p. 90; 2013, p. 163). Però immediatament després, Husserl recorda l'objecció que, en el segle XVIII, Berkeley va fer a aquesta distinció, i que més tard recolliria Hume. I és que la mera materialitat de la taula, el fet d'ocupar espai, és indeslligable del fet d'aparèixer amb colors. Només puc constatar que una cosa és material i ocupa espai si té una coloració que la distingeix de les coses del voltant, si té un tacte específic, si fa un so propi, etc. Si no tinc res de tot això, no hi ha res. Per tant, «l'extensió, aquest nucli essencial dels cossos i de totes les qualitats primàries, és inconcebible sense les qualitats secundàries» (Hua III/1, §40, p. 82; 1993, p. 90; 2013, p. 163).

L'efecte que va produir aquesta objecció no va ser pas dissoldre la contraposició entre veritat perceptiva i veritat científica, sinó radicalitzar-la. Així, es va interpretar que totes les qualitats de la cosa percebuda són aparença, tant les qualitats primàries com les secundàries. Aquesta idea està a la base de la concepció de l'univers que ha sorgit de la nova física contemporània. Segons ella, ja no només el món subjectiu dels sentits, sinó fins i tot el sistema espaciotemporal objectiu amb què l'idealitzem seria una aparença, i el món vertader tindria moltes més dimensions impossibles d'imaginar. El color i la forma del cristall serien una «imatge» subjectiva, però també ho seria la seva idea geomètrica; mentre que la realitat en si d'aquest color i aquesta forma seria una X desconeguda que només podem representar simbòlicament amb llenguatge matemàtic: «quan la física defineix la cosa donada mitjançant conceptes com àtoms, ions, energia, etc., i en tot cas, com a processos que tenen lloc en l'espai, els únics caràcters dels quals són expressions matemàtiques, pensa una cosa transcendent respecte de totes les coses que estan aquí en persona» (Hua III/1, §40, p. 82; 1993, p. 90; 2013, p. 163). El cristall en si, doncs, no seria ni tan sols matèria, sinó mers estats d'energia que ja no podem representar-nos figurativament. Ja no hi ha correspondència entre les nostres

construccions conceptuals i la realitat percebuda: «La cosa en si mateixa consisteix en espai contínua i discretament ple en estats dinàmics, estats que es diuen “formes d’energia”. Allò que omple l’espai està subjecte a certs grups d’equacions diferencials i respon a certes lleis físiques fonamentals. Però allí no hi ha qualitats sensibles» (Hua IV, §18g, p. 84; 2005, p. 117). Per tant, el cristall percebut seria el «signe» del cristall en si; i l’espai de la percepció seria el «signe» de l’espai objectiu en si. No podríem conèixer aquesta realitat per mitjà de representacions ideals, com encara pensaven Locke, Descartes i els primers científics moderns; sinó només a través de símbols algebraics. Així, el simbolisme matemàtic no ens serviria per conèixer la realitat física verdadera, però sí almenys «per orientar-nos en el món de l’experiència actual on tots vivim i actuem» (Hua III/1, §40, p. 83; 1993, p. 91; 2013, p. 164). Les matemàtiques no ens diuen com és el món en si, però ens permeten realitzar càlculs i planificacions útils per al món aparent en el qual vivim i percebem. En última instància es postula una concordança entre percepció, matemàtiques i realitat en si, i per això la ciència natural és útil en un sentit pragmàtic. El que passa és que no sabem explicar en què consisteix aquesta concordança, com pot ser que es corresponguin (vegeu §39).

Ara bé, des d’una perspectiva fenomenològica, quan percebo el cristall no tinc consciència d’estar percebent una imatge o signe d’una altra cosa diferent. Quan percebo la fotografia que hi ha al prestatge sí que tinc consciència de veure un signe, un objecte que remet a una persona que no està aquí. Però el cristall com a tal no se’m mostra així, no remet a res diferent d’ell mateix. En paraules de Husserl: «hi ha una diferència essencial entre percepció i representació simbòlica per mitjà d’un signe o d’una imatge» (Hua III/1, §43, p. 90; 1993, p. 98; 2013, p. 171). Aleshores quina és la verdadera relació entre percepció subjectiva, simbolisme matemàtic i realitat objectiva?

Una explicació convencional seria que la nostra percepció seria un «efecte» subjectiu produït per una «causa desconeguda» (la cosa en si), que només podríem conèixer «indirectament i analògicament per mitjà de conceptes matemàtics» (Hua III/1, §52, p. 110; 1993, p. 119-120; 2013, p. 194-195). Per exemple, certes partícules materials del quars en si (el qual roman desconegut) xocarien en els meus sentits i generarien en la meua ment la imatge que percebo d’ell: «cert moviment que des dels objectes passa pels nostres nervis [...] d’algunes parts determinades del cos, fins arribar al cervell o a la seu de les sensacions, per produir en les nostres ments les idees particulars que tenim dels objectes» (*Assaig*, II, VIII, §12; Locke 2000, p. 114). Però si la meua percepció del cristall està produïda per una sèrie de partícules que afecten el

meu sistema nerviós, aleshores aquestes partícules han de ser perceptibles, almenys en teoria. I si no les percebem és perquè els nostres sentits no estan prou desenvolupats o perquè no tenim els aparells adequats. Ara bé, si aquestes partícules es poden percebre, a aquesta percepció li passarà el mateix que a la percepció del quars: que també serà un efecte produït per una causa desconeguda, per exemple: unes subpartícules. Així, tindriem que el quars és perceptible gràcies a unes partícules que surten d'ell, les quals són perceptibles gràcies a unes subpartícules que emanen d'elles, les quals serien perceptibles gràcies a sub-subpartícules... i així fins a l'infinit. Es veu el problema: «si la suposada causa desconeguda existís, hauria de ser en principi perceptible i experimentable; si no per a nosaltres, per a altres jos que hi veiessin més i millor. [...] Aquesta percepció possible hauria de ser una percepció també per mitjà d'aparences, i amb això cauríem en un inevitable regrés a l'infinit» (Hua III/1, §52, p. 111; 1993, p. 120; 2013, p. 195). El problema d'aquest tipus de teories és que cauen en absurds, com hem vist, i que no es corresponen amb el fenomen de l'explicació científica. Són més aviat substruccions, incrustacions de complexes construccions i interpretacions intel·lectuals en la percepció. La ciència ja ho fa això, i ja hem dit que és normal. El problema és quan aquestes construccions contradiuen les possibilitats de la percepció; aleshores la substrucció és il·legítima i necessitem una reactivació de sentit: treure a la llum els diversos estrats i nivells que actuen en la nostra comprensió de la natura.

Hem constatat que la percepció no apunta a res fora d'ella, que no és signe ni imatge de res més enllà. Per tant, el punt de partida per a la nostra reactivació de sentit és que «sempre i per principi, allò que el físic investiga i determina científicament és exactament la cosa percebuda mateixa», que no hi ha causes desconegudes entre la realitat en si i la nostra percepció. No obstant, si la imatge científica del món és tan diferent de la perceptiva, és perquè «l'ésser vertader des d'un punt de vista de la física està determinat d'una altra manera que el de la percepció» (Hua III/1, §52, p. 112; 1993, p. 121; 2013, p. 196). És a dir, que el cristall percebut i la concepció científica del cristall són formes diferents de captar la mateixa cosa. En la percepció tenim el cristall tal com se'ns mostra a nosaltres en persona, amb les seves irregularitats, les seves esquerdes, els seus conglomerats naturals, etc. Però la mirada del físic no se centra en això sinó en allò que es manté igual des de qualsevol punt de vista: «en allò idèntic que apareix en la continuïtat canviant de les aparicions». Llavors «ho sotmet a una anàlisi causal», investiga quina relació hi ha entre les característiques que apareixen en la percepció i l'estructura física i objectiva. Agafem el quars i el pesem, l'escalfem, el

refredem, el tallem, i llavors observem els efectes dels nostres experiments i els relacionem amb la seva estructura material. La regla és la següent: determinada estructura física es correspon amb determinades propietats de la cosa, les quals apareixen en determinades aparicions en la consciència. L'estructura física (massa, força, resistència, conductivitat) no apareix en la percepció, però sí en la nostra ment com a físics o com a interessats en la física. Igual que el triangle no apareix en la percepció de la muntanya, però sí en la nostra ment com a dibuixants. Només són formes diferents de mirar el mateix, i una no es redueix a l'altra. En paraules de Husserl:

«La cosa que el físic observa, amb la qual experimenta, que està veient constantment, que agafa amb la mà, que posa a la balança, que posa al forn, aquesta cosa i no una altra és la que es converteix en subjecte dels predicats físics com el pes, la massa, la temperatura, la resistència elèctrica, etc. Igualment, els processos i relacions percebuts són els que estan determinats per mitjà de conceptes com força, acceleració, energia, àtom, ió, etc. [...] Després de tot això queda clar que la transcendència superior de la cosa física no significa anar més enllà del món de la consciència o més enllà de tot jo que funcioni com a subjecte de coneixement. El pensar físic s'erigeix sobre la base de l'experiència natural, i les relacions de l'experiència el porten racionalment a practicar certes formes de captació i certes construccions intencionals per determinar teòricament les coses de l'experiència sensible» (Hua III/1, §52, p. 113; 1993, p. 122-123; 2013, p. 197).

El que ens falta, doncs, és reactivar aquestes «formes de captació» i aquestes «construccions intencionals». Si elles «determinen teorèticament les coses de l'experiència sensible», aleshores és partint de l'experiència sensible com podrem reactivar el sentit d'aquestes construccions. Com hem dit, la relació entre construcció teòrica i experiència no és causal; no és que els àtoms del quars siguin «la causa» del fet que percebem la taula, com creia Locke. Ni tampoc és que l'estructura energètica de la taula (que seria la seva captació científica), en contacte amb la nostra estructura energètica (que seria la captació científica del nostre organisme), produeixi l'efecte d'una percepció subjectiva amb les característiques que té en nosaltres. Per a Husserl, tot això és mitologia, en un sentit negatiu: mera superstició científicista. Ja que el concepte de causa només té sentit dins del «món constituït» en la consciència, és a dir, dins del món de la percepció; i seria il·legítim projectar-lo a un món hipotètic més enllà d'ella. Faríem com aquell que llençava cadenes al mar per encadenar-lo. Allò que val en un àmbit i un medi (la noció de causa en el món percebut) no es pot extrapolar a un altre àmbit i un altre medi (un món més enllà de la percepció). Això seria similar a postular

un Creador diví com a causa del món. Irònicament, la ideologia científicista comparteix estructures de pensament amb la cosmovisió religiosa tradicional, a qui pretenia substituir: «de la causalitat, que només té sentit en l'ordre del món intencional constituït, se'n fa un llaç mític entre el ser físic “objectiu” [que estaria més enllà de la consciència] i el ser “subjectiu” que apareix en l'experiència directa –amb les seves qualitats secundàries» (Hua III/1, §52, p. 114; 1993, p. 122-123; 2013, p. 198). Per tant, l'estructura atòmica imperceptible del cristall no és el cristall en si, més aviat *és* el cristall intuït des d'una altra perspectiva. No parlem de coses diferents sinó de dues formes diferents de captar la mateixa cosa.

Així, Descartes tenia raó quan, en la segona de les *Meditacions Metafísiques*, deia que la identitat de la cera abans i després de fondre's no és una dada dels sentits sinó de l'intel·lecte (Descartes 1999, p. 140). I Hume també tenia raó quan retreia a Descartes que les idees purament intel·lectuals són un contrasentit, i que en elles sempre hi ha alguna o altra referència a la sensibilitat. Fenomenològicament, podem superar i integrar les dues postures (racionalisme i empirisme) admetent que percepció de la cosa i intuïció de la idea són dos actes de consciència diferents, però que la intuïció es realitza partint de la percepció.

I això val per a tot tipus de construccions intel·lectuals, per més sofisticades que siguin: des de la física atòmica fins a l'enginyeria genètica. Quan en medicina captem l'ésser humà com a un codi genètic, no hem d'interpretar que la persona no és res, i que la veritat en si de la persona seria el seu ADN. Més aviat, la persona en tota la seva integritat és vertadera, però també es pot captar idealment com un codi genètic; igual que la percepció de la muntanya és vertadera, encara que també es pugui captar idealment com un triangle; i igual que la percepció de la taula és vertadera, encara que es pugui captar idealment com un conglomerat d'àtoms. Una perspectiva ha sortit com una sedimentació sobre l'altra, però no l'exclou ni la redueix. Així, els problemes de sentit de les ciències modernes no han d'implicar un rebuig de les ciències, perquè les ciències només són elaboracions conceptuals de segon nivell elaborades sobre la percepció del món de la vida. El que es requereix és recuperar precisament la perspectiva originària del món de la vida, i trobar el lloc de tota altra perspectiva en ell. El lloc de la tecnociència no el pot marcar la tecnociència, ni el de la física nuclear el pot establir la física nuclear. És la consciència responsable dins del món de la vida la que ha de deliberar sobre el lloc i els límits de cada perspectiva.

§37. El valor epistemològic de les dades afectives. Del seu oblit en la ciència moderna al seu paper clau en l'actitud natural (Husserl, Rothko, Kandinsky i Damasio)

A *Idees I*, Husserl posa les ciències naturals modernes com a exemple de ciència ben encaminada per estar basada en l'essència de la natura. Fixem-nos que Husserl ens diu que «la geometria fa referència a un moment essencial del ser cosa» i que «l'essència general de la cosa va molt més lluny». Quan diu això, s'està mantenint tota l'estona dins dels límits de la cosa com a extensió. “Anar més lluny” significa trobar noves maneres més fructíferes i precises de determinar el ser espacial de les coses, no pas d'obrir-se a aspectes no espacials:

«La seva gran època comença en l'edat moderna, quan la geometria, que ja estava desenvolupada com a ciència eidètica en l'antiguitat (essencialment en l'escola platònica) es va saber fer fecunda per al mètode de la física. Llavors es veu clar que l'essència de la cosa material és ser *res extensa*. Que, per tant, la geometria és l'ontologia que fa referència a un moment essencial d'aquest ser cosa: la forma espacial. Però també es veu clar que l'essència general de la cosa va molt més lluny. Així es mostra en el fet que l'evolució segueix la direcció de desenvolupar una sèrie de noves disciplines coordinables amb la geometria i cridades a desenvolupar la mateixa funció de racionalitzar allò empíric» (Hua III/1, §9, p. 24-25; 1993, p. 31-32; 2013, p. 102).

I és que, des del punt de vista modern, les condicions per tal que un objecte sigui considerat realitat natural són: que sigui exterior a l'observador, que ocupi un lloc en l'espai i en el flux temporal, i per tant, que tingui certa materialitat: «la natura és el camp de les realitats transcendents, i justament de les espaciotemporals» (Hua IV, §1, p. 1; 2005, p. 31). Tota la resta de caracteritzacions sobren. Però les coses mai no se'ns presenten en aquests termes tan purs; no solem veure-les com a merament materials, sinó que veiem un arbre, una casa, un riu, coses amb significats culturals, personals i afectius. Això vol dir que per arribar al concepte de natura com a matèria hem de posar entre parèntesi aquelles determinacions que no són estrictament necessàries: «tots els predicats que atribuïm a les coses sota la rúbrica d'encant, bellesa, utilitat, conveniència pràctica, perfecció, queden completament fora de consideració. [...] La natura és precisament el correlat intencional de l'experiència executada en aquesta actitud» (Hua IV, §1 i 2, p. 2; 2005, p. 32). Aquesta actitud és la que, en la nostra tradició, considerem l'actitud teòrica per excel·lència; i es caracteritza pel fet que el jo es dirigeix a un objecte extern fent abstracció de les seves vivències emocionals, en una actitud

d'imparcialitat, desinterès i neutralitat. No es nega que l'objecte es pugui abordar des d'altres perspectives estètiques o artístiques, només es diu que aquestes no tenen cap interès en una investigació científica sobre la natura.

Però la pregunta és: un cop hem adoptat aquesta actitud teòrica, neutra i objectivista, el que es mostra està realment lliure d'afeccions emotives? La percepció és un fenomen complex on intervenen diversos elements: associacions, apercepcions, algunes idealitzacions i substruccions... Tot això es constitueix sobre la base de la sensació. I entre els fenòmens originaris de la sensació hi ha formes, contrastos entre dades dels sentits, però també «sentiments sensibles fundats sobre dades sensorials i dades sensibles d'impuls» (Hua IV, Annex XII, I, §2, p. 334; 2005, p. 386). Per tant, és possible que aquests elements de la sensibilitat originària siguin claus per fonamentar la concepció moderna de la natura, així com per fonamentar altres paradigmes científiconaturals. Per ara ens volem centrar en aquest moment de pura passivitat que és la sensació sense interpretació, el tenir això donat, al marge de què sigui. Abans hem estudiat aquest àmbit que hem anomenat “estètica transcendental” des de la perspectiva husserliana. Ara ens proposem corroborar i ampliar els resultats obtinguts allà seguint un altre camí. D'aquesta manera donem compliment a una indicació del propi Husserl en les *Anàlisis sobre la síntesi passiva*. Allà ens diu que hi ha sentiments, impulsos i tendències que estan íntimament relacionades amb les dades sensorials. I per demostrar-ho, apunta la possibilitat de dissenyar experiments on ressaltin clarament les relacions entre tots els fenòmens del camp sensible:

«Podem prendre de l'esfera anímica alguns sentiments que són cooriginaris amb les dades sensibles, i dir: per una banda, l'afecció que emergeix és funcionalment codependent de la mida relativa del contrast; per altra banda, l'afecció també depèn de sentiments sensibles privilegiats, com un desig apassionat que es funda en la unitat d'una prominència. Podem fins i tot permetre tendències originàriament instintives, relacionades amb impulsos. Naturalment, aquests serien temes d'una investigació per mitjà de la qual seria possible una experimentació adequada (és a dir, d'orientació no inductiva ni objectiva). Aquesta experimentació tindria la tasca de produir condicions favorables per a la producció de casos purs del tipus en qüestió» (Hua XI, §32, p. 150).

Aquests experiments no poden ser «inductius», i això vol dir que no extraïem conclusions generals a partir de casos individuals; més aviat han de proporcionar intuïcions eidètiques. Tampoc poden ser «objectius», i això vol dir que no hem d'estar referits a coses reals en tant que reals; més aviat als fenòmens corresponents. Doncs bé,

el més semblant a un camp sensorial tal com el descriu Husserl és un quadre de Kandinsky, de Pollock o de Rothko. L'avantatge de les obres d'aquests artistes és que ens permeten accedir a camps sensorials purs sense haver de passar expressament per les diverses operacions reductives, i en aquest sentit, proporcionen «condicions favorables per produir casos purs», com demanava Husserl. En efecte, les seves obres ens mostren meres superfícies de formes i colors, no determinables conceptualment ja que no aspiren a representar res. Davant d'elles podem experimentar un desconcert inicial, una certa incomoditat per no saber com relacionar-nos-hi. Estem habituats a buscar sentits figuratius, a interpretar les obres d'art com a representacions, o almenys, com a símbols. Però els treballs dels artistes esmentats no es deixen mirar així, i són incòmodes perquè ens forcen a una altra forma de mirar. No podem dir que això significa això, i representa allò, o simbolitza allò altre. També és important posar entre parèntesi el nom de l'autor o autora, el seu estil, les seves relacions i influències amb altres artistes, així com els aspectes de la seva vida i de la seva psicologia. Res de tot això es mostra en l'obra, és una substrucció que prové de la concepció historicista de l'art, que incrusta l'horitzó històric en el fenomen estètic, gairebé sepultant-lo. Aquí, el que es mostra és el que és, no es remet a res que no aparegui. Per captar-ho hem d'entrar en un estat de contemplació que deixa enrere els nostres estats subjectius, les nostres valoracions, coneixements i prejudicis. D'aquesta manera, efectuem, amb naturalitat i sense adonar-nos-en, totes les operacions reductives necessàries per captar el camp sensorial. I un cop hem reduït els nostres sentiments i valoracions subjectius podem comprovar si queda algun rastre d'afectivitat donat en la mera sensació.



Mark Rothko, *Sense títol*, 1960 (Museu d'Art Modern de Sant Francisco, Estats Units)

Centrem-nos en aquesta obra de Rothko. D'entrada podem constatar diversos fenòmens originaris, tres franges horitzontals sobre un fons fosc, una sota de l'altra. Hi ha similitud entre les dues primeres franges per la mida, i contrast amb la tercera, més petita i centrada. Els colors són diferents, però també podem captar una gradació entre el grana de la primera franja i el de la segona. El blanc de la tercera, en canvi, implica una ruptura. Si ens ho mirem de dalt a baix, que és com estem acostumats a llegir, en aquest camp sensorial hi ha un procés. No és que representi un procés, no *representa* res. El que diem és que aquest camp sensorial *és* un procés. Tres franges que són tres moments diferents d'un mateix esdeveniment. Un primer moment roig, intens i brillant, fort, esclatant. Un segon moment grana, més mate, més obscur, fins i tot més tràgic, com una continuació coherent de l'anterior, com un aprofundiment. I un tercer moment de blanc, de ruptura amb la passió rogenca dels dos anteriors; un blanc que, en contrast amb els altres moments, és alliberador, calmant, com un nou començament quan tot ha acabat. Això suposant que llegim l'obra de dalt a baix. Però res ens impedeix llegir-la de baix a dalt, i aleshores tindriem un primer moment blanc, pacífic i serè. Un segon moment roig esclatant, tràgic, que trenca la pau i instaura el pànic. I un tercer moment roig més suau, com si el primer pic de violència hagués donat lloc a una continuïtat menys esclatant però més sostinguda. Constatem que la mera juxtaposició de colors i formes és captada com un procés emocional? Aquest procés està en l'obra, és l'obra; no és que el posem nosaltres ni l'associem a partir de la nostra experiència personal. Està donat juntament amb les dades sensibles de l'obra, està en les dades, és aquestes dades, ja abans de qualsevol activitat del jo.

Així doncs, podem concloure que la sensibilitat originària té dues dimensions, la merament sensorial i l'afectiva. Aquesta dimensió afectiva no s'ha de confondre amb els sentiments i les emocions subjectives. No són el mateix, tot i que estan molt relacionades. En efecte, sobre aquest teixit de sensacions i afeccions predonades, es poden constituir sentiments que provenen del nostre rerafons personal, així com projeccions subjectives i històriques. Per exemple, el procés afectiu expressat en aquesta obra el puc associar a un sentiment de crisi. Aquest sentiment pot ser personal o col·lectiu. Puc projectar els esdeveniments de la vida de l'autor sobre el quadre, i hi puc veure una expressió de certa concepció tràgica i pessimista de la vida: ¿potser la mort (el blanc) com a resolució de la tensió creixent que és la vida (el vermell)? O també puc

utilitzar l'obra com una pista que ens informa sobre la societat on s'ha produït, seguint la indicació d'Adorno a *Teoria Estètica*: «les obres d'art estan vives en tant que parlen d'una manera que els està negada als objectes naturals i als subjectes que les van fer [...]. Precisament en tant que artefactes, en tant que productes del treball social, les obres d'art es comuniquen també amb l'empíria a la qual repudien, i extreuen el seu contingut d'ella». I més endavant: «els antagonismes no resolts de la realitat retornen en l'obra d'art com a problemes immanents a la seva forma» (Adorno 2004, p. 14 i 15). Busquem, doncs, els “antagonismes no resolts” que l'obra de Rothko ha pres de “la realitat” i que estarien en la “forma” de l'obra. Un món que ha trivialitzat tant les imatges i ha explotat tant les icones fa que, per expressar alguna veritat, sigui necessari tornar a la simplicitat originària de les formes i els colors. Aleshores, l'obra em parla d'un món i una època obscures, d'uns presagis terribles amb un missatge crític i desolador, encara que també hi ha una mirada esperançadora cap al futur si la llegim de dalt a baix; mentre que de baix a dalt, l'esperançador era el passat, i ara ja només tenim la perspectiva del desastre davant nostre. Mirant retrospectivament com han anat els segles XX i XXI, no sembla que l'obra vagi molt desencaminada. Però tot això no està directament en el fenomen, no és descripció; és interpretació, reflexió a partir del fenomen. En canvi, el procés afectiu sobre el qual es basen aquestes interpretacions sí que està en el fenomen.

Investiguem una mica més la correlació entre sensibilitat i afectivitat, tal com se'ns ha mostrat en aquest exemple. Seguim fent fenomenologia, i concretament, “estètica transcendental”, perquè ens proposem descriure les dades preonades en la sensació abans de qualsevol activitat del jo. Abans hem utilitzat els treballs d'Edmund Husserl, després una obra de Rothko, i ara les descripcions de Vassily Kandinsky. En la seva obra *Sobre l'espiritual en l'art*, el pintor i teòric rus anomenava efecte físic o extern a les dades sensorials, i efecte anímic o intern a les dades afectives (Kandinsky 1996, p. 51-52). Des d'un punt de vista fenomenològic, la seva teoria és un progrés cap al fenomen perquè reconeix que els dos tipus de dades estan donats en la mera sensació, i a més descobreix que s'interrelacionen d'acord amb regles. Però, en fer-se ressò de l'escissió convencional que atribueix les afeccions a la subjectivitat i les dades sensibles a l'objectivitat, està realitzant una incrustació en el fenomen. En efecte, el que hem trobat en l'obra de Rothko està tot junt, no hi ha un moment intern i un d'extern, una esfera objectiva i una altra de subjectiva. Si prenem el quadre com a realitat en el món, tot és objectiu i extern; si el prenem com a imatge de la nostra ment empírica, tot és

subjectiu i intern; però si el prenem com a fenomen no és ni intern ni extern, ni subjectiu ni objectiu, sinó transcendental. Així, aquests fenòmens afectius es presenten fins i tot quan hem practicat les diverses reduccions, quan hem posat entre parèntesi tots els sentits convencionals, inclòs la nostra persona concreta. En la contemplació estètica no hi ha subjecte mirant un objecte, hi ha una atenció oberta al que es mostra, que és presubjectiva i preobjectiva. Però la forma de parlar confosa de Kandinsky no invalida les seves anàlisis, les quals ens serveixen per aprofundir en les relacions entre els elements sensorials (forma i color) i les seves ressonàncies sensitives: «tot objecte sense distinció, ja sigui creat per la natura o per la mà de l'home, és una entitat amb vida pròpia d'on brollen inevitablement efectes. [...] Aquests efectes, que a vegades ens semblen caòtics, consten de tres elements: l'efecte cromàtic de l'objecte, l'efecte de la seva forma i l'efecte de l'objecte mateix, independentment de la forma i el color» (Kandinsky 1996, p. 62).

Pel que fa a l'efecte cromàtic, tot color provoca una ressonància específica en l'observador. Per exemple, el groc és excèntric, tendeix a expandir-se, mentre que el blau és concèntric, es reclou en si mateix. El blanc és silenciós i suggereix començament, mentre que el negre també és silenciós però suggereix final. Cada color desprèn una vibració que podem percebre si obrim la sensibilitat: «Un cercle groc irradia força, assoleix moviment des del seu centre i s'aproxima gairebé perceptiblement a l'espectador. El blau, per contra, desenvolupa un moviment concèntric (com un cargol que s'amaga a la seva closca) que l'allunya de l'espectador» (Kandinsky 1996, p. 72). I més endavant: «El blanc actua sobre la nostra ànima com un gran silenci absolut. [...] És un silenci que no està mort sinó, per contra, ple de possibilitats. [...] És el no res anterior al començament, al naixement. [...] El negre sona interiorment com el no res exempt de possibilitats, com el no res mort després d'apagar-se el sol» (Kandinsky 1996, p. 77-78). No estem parlant de cap facultat oculta sinó d'un element universal de la sensació ben conegut i compartit per tots els pobles i cultures. Naturalment, hi ha colors que tenen diferent significat en un lloc o un altre. El negre suggereix dol entre els occidentals, i en canvi a la Xina el dol el representa el blanc. Però aquestes diferències més aviat caldria atribuir-les a sedimentacions culturals que no pas a la ressonància sensitiva originària dels colors. Nosaltres, com a cristians o ateu, representem el dol i la mort amb el negre perquè el negre, com la nostra concepció de la mort, és un final, el silenci absolut. En canvi els xinesos que creuen en la reencarnació representen el dol amb el blanc perquè el blanc, com la seva concepció de la mort, és el silenci previ al naixement. Per a uns i

altres el negre i el blanc signifiquen el mateix (respectivament, silenci absolut i silenci ple de potencialitat), el que varia és la concepció antagònica de la mort, no l'afectivitat dels colors (Kandinsky 1996, p. 81)

Pel que fa a la forma, Kandinsky afirma que també mostra afeccions, igual que els colors. A *Punt i línia sobre el pla* desenvolupa tota una fenomenologia d'aquestes tres formes bàsiques de la sensibilitat. El punt és reconcentrat, silenciós, immòbil. La tensió que expressa és similar a l'energia latent de la llavor a punt d'obrir-se (Kandinsky 1986, p. 38). En canvi la línia és dinàmica, és el punt en moviment. La longitud i les corbes de la línia expressen l'impuls que mou el punt, hi ha com vida en ella, i depenent del tipus de línia expressarà una ressonància o una altra. A més, hi ha una relació entre línies i temperatura anàloga a la que es dona entre colors i temperatura, per la qual cosa, també les línies i els colors contenen correspondències i afinitats. En aquesta taula de correspondències hi entren així mateix els angles i les figures geomètriques. La línia horitzontal, per exemple, és negra, fredor, passivitat total; en canvi la vertical és blanca: ascensió, no encara moviment, però sí posar-se de peu previ al moviment; i les diagonals, segons la inclinació, serien els altres colors (Kandinsky 1986, p. 64). Quan la línia no és merament recta sinó que es corba i es trenca, aleshores aquests canvis expressen quelcom de vivent, quelcom que tendeix a moure's, una tensió interna que es plasma en l'aspecte de la línia (Kandinsky 1986, p. 97). Línies geomètriques, línies corbes, figures geomètriques, composicions combinades entre línies corbes i geomètriques, amb punts, amb plans... La combinació d'elements sensorials produeix una combinació de ressonàncies afectives. L'obra d'art és la composició meditada d'aquests elements per tal de produir l'acord afectiu buscat.

En resum, per a Kandinsky, «cada imatge del món interior i exterior es pot expressar amb línies, en una mena de traducció» (Kandinsky 1986, p. 69). Efectivament, si tot fenomen sensorial es correspon amb una dada afectiva, aleshores tot fenomen afectiu pot tenir una correlació sensorial; i aquesta correspondència entre els dos moments és el que permet l'activitat artística en general. En paraules del pintor, recollides en el llibre *Kandinsky*, de Hajo Düchting: «l'obra d'art consta de dos elements, l'intern i l'extern. L'element intern, pres individualment, és l'emoció que sent l'ànima de l'artista. Aquesta emoció té la capacitat de provocar una emoció paral·lela en l'ànima de l'espectador. Generalment, mentre l'ànima romanguí unida al cos, només es podran captar les vibracions per mitjà de la sensació. Per tant, la sensació és un pont que va d'allò immaterial a allò material (artista) i d'allò material a allò immaterial

(espectador). Emoció-sensació-obra-sensació-emoció» (Düchting 1995, p. 57). Per això l'art abstracte es basa no tant en la perícia tècnica (pura sensorialitat) com en la capacitat de comunicar mitjançant l'adequada combinació rítmica, gairebé pulsional, de degoteigs de colors (Pollock), o mitjançant franges acolorides que desprenen harmonies enigmàtiques i fascinants (Rothko). De nou conceptes com ritme, pulsio, harmonia; conceptes més afectius que no sensorials, però indeslligables d'allò sensorial.

Ara obrim algun dels parèntesis que hem posat abans i deixem aparèixer la nostra persona fàctica, amb el nostre cos i les nostres emocions. A partir d'ara sí que podrem veure els efectes que té la mera sensació en el conjunt de la percepció. Els mers colors i les meres formes impliquen afeccions, i per això podem comprendre que les dades afectives preonades en la mera percepció participen en la constitució de l'estat anímic del jo, del seu rerafons emocional i afectiu, de la seva forma d'estar. Constatem, ara sí, que hi ha una relació entre l'exterior de la persona i el seu interior; entre la seva percepció del món i el seu estat anímic. Així, els grocs i brillants del sol del matí produeixen una expansió espontània del rerafons del jo, transmeten alegria i activitat; mentre que els blaus i apagats del mar i del cel del vespre afavoreixen la concentració, la introspecció i la calma. Igualment, davant de sensacions plaents, sentim un moviment expansiu del propi rerafons afectiu, mentre que les sensacions desplaents o doloroses comporten una retracció, un encongiment. Antonio Damasio ens ho confirma des d'una perspectiva neurobiològica a *El error de Descartes*:

«Fins a quin punt les reaccions emocionals estan connectades en néixer? Jo diria que ni els animals ni els humans estan necessàriament connectats de manera innata per tenir por als óssos o a les àguiles (encara que alguns animals i éssers humans puguin estar connectats per tenir por a les aranyes o a les serps). Una possibilitat que no em representaria cap problema és que estem connectats per respondre amb una emoció de manera preorganitzada quan es perceben certes característiques dels estímuls del món o del nostre cos, sols o en combinació. Exemples d'aquestes característiques inclouen la mida (com en els animals grans); l'envergadura gran (com en les àguiles al vol); el tipus de moviment (com en els rèptils); determinats sons (com els grunys i rugits); determinades configuracions de l'estat del cos (com el dolor que se sent durant un atac de cor). Aquestes característiques serien processades i després detectades per un component del sistema límbic del cervell, diguem que l'amígdala. Els seus nuclis neuronals posseeixen una representació disposicional que dispara la promulgació d'un estat corporal característic de l'emoció "por", i altera el processament cognitiu de manera que encaixa amb l'estat de por» (Damasio 2006, p. 158-159).

Damasio ens explica que la mera percepció de dades sensibles (formes visuals, sons, moviments) està connectada amb certes emocions. Per exemple, el moviment ondulant d'una serp està connectat amb l'emoció de la por; fins i tot si un nadó no ha vist mai una serp, o fins i tot si el moviment no el fa una serp sinó una mànega. Igual que el bram d'un ós també està connectat amb la por, encara que no sapiguem què és un ós, i encara que el bram el faci un altre animal. Damasio es limita a descriure el recorregut que fan aquests estímuls en el sistema nerviós, però aquest recorregut només és fenomen per als neuròlegs. Aquí no ens interessa la conceptualització científica d'aquests canvis sinó la vivència, el fenomen experienciat, que és la dada més originària de qualsevol teoria. Així, el fenomen és que el moviment serpentejant transmet vitalitat i imprevisibilitat, cosa que pot espantar fins i tot els animals; i per això és recomanable no fer moviments bruscos ni imprevistos davant d'ells per tal de no despertar desconfiança ni reaccions agressives. Per altra part, les característiques sensibles del bramul, el fet de ser greu, ronc, ofegat, ens desperten sensacions afectives d'ofec, pànic, estar fora de si, i per tant, d'agressivitat, amenaça i perill. En canvi, la veu dolça d'un avi o una àvia, encara que siguin desconeguts, ens poden tranquil·litzar perquè ens transmeten tendresa i seguretat.

De tot plegat podem extreure algunes conclusions: les meres dades sensibles no contenen només informació sensorial sinó també afeccions sensibles; això forma part del procés de constitució de l'estat anímic subjectiu en un context determinat i de la interpretació del sentit de la situació (en els exemples esmentats, la presència d'aquestes afeccions determinaven la interpretació de la situació com a perillosa). De moment tot el que hem descrit passa en l'actitud preteòrica; però donat que hi ha una concordança entre el sentit de les vivències preteòriques i de les teòriques, res ens impedeix pensar que les dades afectives tenen un paper important en la constitució de teories i de concepcions del món. Aquesta regla fenomenològica ens permetrà reactivar el sentit d'algunes concepcions de la natura diferents de la moderna.

§38. Reactivació d'algunes concepcions premodernes de la natura: infantil, animista i grega

Observem la finestra del balcó. Imaginem que es mou. Segur que de seguida pensarem en la causa hipotètica que la impulsa, perquè és evident que les coses no es mouen soles. Ara imaginem que la finestra es mou sola i que no hi ha cap causa aparent. Oi que ens espantarem, com si per un moment recordéssim totes les pel·lícules de por

que hem vist? Només el procés posterior de racionalització ens tranquil·litzarà, i de seguida pensarem en el vent, en el gat, en la pressió de les cortines o en qualsevol hipòtesi d'emergència, per més absurda que sembli a posteriori. El que passa és que aquest és un procés de pensament ple de sedimentacions, molt allunyat de les sensacions originàries que estem tenint. Abans de reflexionar, abans de tota la racionalització que puguem fer, hem sentit alguna cosa relacionada amb el simple moviment de la porta. Mirem d'esclarir el sentit fenomenològic d'aquesta sensació.

Reduïm l'atenció al que es mostra, sense interpretar per què s'ha mogut la porta. De moment només tenim a la vista el fet que es mou. Ara reduïm l'atenció al camp sensible: posem entre parèntesi el fet de si és una porta i ens centrem només en el que es mostra en la sensació. Llavors veiem que apareixen un grup de dades sensorials (vinculades a la vista) que es desplacen totes juntes de forma coordinada. També veiem que, juntament amb aquest desplaçament sensorial, apareix una afecció, com un impuls. És el mateix que trobàvem abans, quan Kandinsky ens deia que la línia sobre el pla expressa l'impuls que empeny el punt. Sabem que aquest impuls prové del moviment de la mà, però la mà no apareix; i no obstant, l'impuls sí que apareix, està donat, contingut en la línia, animant-la. Si ara passem dels camps sensorials a les percepcions de les quals formen part, podem dir que la porta que es mou sola expressa un impuls que està donat en ella. Un impuls que no li és transmès per cap causa física aparent, i per tant, ens dona la impressió que la porta està viva. El mateix ens passa quan percebem el riu que flueix i la planta que creix: sentim en el nostre rerafons anímic un impuls, una activitat que apareix simultàniament amb els canvis sensorials que tenen lloc en la percepció. Com que moviment sensorial i activitat afectiva apareixen junts en la percepció, i la percepció ens mostra un objecte, el que fem és associar aquesta activitat a l'objecte en qüestió. El nostre sentit comú ens diu que el riu no està viu, que és aigua en moviment, matèria en estat líquid; però abans de qualsevol racionalització, el sentim com a viu. De la mateixa manera, sabem que la porta és un objecte inert; però quan s'ha mogut sola, l'hem sentit com si tingués vida.

Amb aquesta anàlisi hem reactivat una actitud més primitiva que la de l'adult seriós i raonable que aparentem ser. En efecte, ara comprenem per què de petits cridàvem els titelles i els avisàvem que venia el dolent; i per què ploràvem quan el Carnestoltes era condemnat a la foguera. Es tractava d'una actitud totalment espontània i ingènua, que "animava" allò que semblava moure's per si mateix. I naturalment, això feia que la percepció que teníem de la natura fos molt diferent de la que tenim ara. Amb

els anys hem après a distingir entre una esfera subjectiva i una d'objectiva, entre interior i exterior; però en l'infant aquesta distinció no hi és o és encara molt feble, i tot el que sent ho posa com a real. Jean Piaget ens ho explica a *La representació del món en l'infant*: «si l'infant no distingeix el món psíquic del món físic; si encara en els inicis de la seva evolució no observa límits precisos entre el seu jo i el món exterior, cal esperar que consideri com a vius i conscients molts cossos que per a nosaltres són inerts» (Piaget 2001, p. 151). Així, quan se li pregunta si el sol està viu o no, la seva resposta és que sí que viu, perquè es mou i és càlid i lluminós: «—és viu el sol? —Sí. —Per què? —Perquè fa llum». I un altre contesta: «—perquè camina» (Piaget 2001, p. 173 i 175). Si intentem empatitzar amb aquestes respostes, ens adonem que les dades sensorials del sol (la llum, la calor, el moviment), contenen unes dades afectives aclaparadores: expansió, força, poder rotund. I aquestes dades afectives participen en el rerefons afectiu de la percepció, constituint el sentiment d'alegria i de vitalitat. La percepció del sol, doncs, conté una gran energia, ens proporciona alegria i vitalitat, i espontàniament associem aquests estats nostres al sol. El sol d'agost, és fort, alegre i poderós. La lluna, en canvi, és suau, melancòlica i enigmàtica. Com no haurien d'estar vius!

Segons Wilhelm Reich, la diferència entre l'adult i l'infant és que l'adult «bloqueja» les seves sensacions afectives, percep com si estigués cuirassat; mentre que l'infant no ha après encara aquest hàbit perceptiu i la seva percepció «funciona amb naturalitat, sense distorsionar». És llavors que, allà on veu moviment («processos físics»), sent activitat afectiva («energia psíquica»), i per tant, hi veu vida. Fem un apunt sobre la paraula “energia”. Per a la física moderna clàssica, l'energia cinètica és la quantitat de treball necessària per moure un objecte. En aquest cas, l'energia no seria res fenomènic sinó que indicaria una quantitat abstracta de força. Per a la bioenergètica, en canvi, l'energia és un flux subtil que recorre els teixits vius i que envolta el cos formant una aura; i en aquest cas sí que parlariem d'una cosa que es pot experimentar i comprovar objectivament. Però el sentit que estem utilitzant aquí no és cap d'aquests sinó un de més proper a la seva etimologia. Energia ve d'*ergon*, que en grec significa acció, obra. Per tant, quan en la percepció parlem d'energia, ens referim a una activitat que apareix fenomenològicament en la percepció; i entenem aquesta activitat com a canvis i processos sensitius que tenen lloc en relació a canvis i processos sensorials. D'entrada, no ens referim a cap magnitud abstracta ni a cap flux biològic. Una altra cosa és que, partint d'aquest fenomen originari, el científic pugui traçar una correspondència entre l'activitat afectiva que apareix en la percepció d'un ésser viu i els fluxos

plasmàtics de l'organisme percebut (energia com a camp bioenergètic de l'organisme). Així com una altra correspondència entre aquests fluxos organísmics i l'expressivitat del cos viu (energia psíquica). I encara una altra correspondència entre aquest cos viu i una capacitat de treball expressable matemàticament en una magnitud abstracta (energia en el sentit de la física). Però aquest pas ja és ciència: és bioenergètica, psicologia i física, respectivament; no fenomenologia. I no obstant, tot plegat és possible gràcies a la constatació d'una dada fenomenològica que «es desenvolupa posteriorment en la recerca natural», aquella que constata activitat sensitiva en la mera percepció de coses:

«L'infant que posseeix sensacions orgàniques que funcionen amb naturalitat i sense distorsionar pot interpretar erròniament el que és estàtic animant-ho. Però sempre que descrigui la matèria viva dinàmica, jutjarà correctament. Si aquesta funció es desenvolupa posteriorment en la recerca natural, conclourà, com Sigmund Freud, que hi ha una “energia psíquica” ancorada en els “processos físics”. Aquest judici és correcte en la mesura que la funció psíquica es concep com a moviment, i el moviment, en el més estricte sentit físic, és una transformació d'energia» (Reich 1972, p. 92)

Un cop hem reactivat l'aspecte animista de la percepció infantil, estem en disposició de reactivar el mateix aspecte en cultures premodernes. Hem vist que l'infant emocionalment sa capta activitat afectiva en qualsevol objecte, sobretot en els que es mouen o canvien d'aspecte; doncs això mateix és el que li passa a l'home primitiu. Wilhelm Reich ens aporta una dada fenomenològica molt interessant per caracteritzar l'essència de la vida, però que només es capta quan «l'organisme està desbloquejat»; o sigui, quan el cos viu i les seves sensacions flueixen sense bloqueigs o inhibicions. Aleshores el cos viu s'experimenta com «una unitat en moviment»; és a dir: no com una «substància» material, com a *res extensa*, sinó com un conjunt de «sensacions orgàniques» que van variant però que es mantenen referides a un jo. En llenguatge fenomenològic, aquestes «sensacions orgàniques» les anomenariem ubiestèsies i sinestèsies. Les ubiestèsies són les “sensacions localitzades” en el cos que tenen a veure amb les percepcions dels objectes externs; per exemple: si percebo la samarreta que porto, la ubiestèsia seria que la sento sobre la pell; si veig el terra sota els peus, la ubiestèsia seria que sento el meu pes sobre ell; si percebo el sol, la ubiestèsia seria que el sento a la cara. Per altra part, les cinestèsies són les sensacions de moviment corporal que tenen lloc en la percepció: per exemple, quan camino, quan moc els ulls o quan giro el cos, tot al meu voltant canvia d'aspecte en relació a aquests moviments. Les percepcions del món entorn estan correlacionades amb les ubiestèsies i les cinestèsies;

és a dir, amb el cos viu. Doncs bé, allò que em caracteritza a mi com a ésser viu és precisament aquest flux de sensacions, i per tant, tot el que es mostri així estarà viu. Vida és flux, moviment, canvi; mentre que mort és absència de moviment i de canvi:

«L'organisme desbloquejat s'experimenta a si mateix principalment com una unitat en moviment. Les seves sensacions orgàniques li diuen que l'aspecte essencial de la vida no és "substància". Bàsicament, i en termes de matèria, un cadàver no es mostra diferent d'un cos viu. Fins que la putrefacció s'estableix en ella, la composició química és la mateixa. La diferència rau en l'absència de moviment. Per això el cadàver li és estrany, fins i tot terrorífic, a la sensació viva. És el moviment espontani el que està viu» (Reich 1973, p. 116).

Així, la regla de la percepció desbloquejada és aquesta: moviment implica vida, absència de moviment implica absència de vida. Llavors podem entendre que l'home primitiu atribuís vida a tot el que canviava, a tot el que mostrava un impuls que sorgia de si mateix: el riu que flueix, la planta que creix, els núvols que volen, el cel que canvia de color... Aquesta actitud no és fruit d'una racionalització mitològica de la natura («l'intel·lecte primitiu i animista no canviava el món»). No és que, partint del que percep, infereixi que en la cosa hi ha un esperit que la governa. Més aviat és el contrari: l'home primitiu viu passivament en la seva percepció espontània i la pren literalment. Experimenta activitat afectiva en relació als fenòmens de la natura, i associa espontàniament aquestes sensacions (que avui classificaríem com a internes o subjectives) als objectes (que avui classificaríem com a externs). Com en el cas de l'infant, és aquesta distinció rígida entre dins i fora el que manca en l'home primitiu:

«La natura era contemplada com "animada", però aquesta animació es derivava de les pròpies sensacions i experiències reals de l'ésser humà. Els esperits tenien forma humana, el sol i les estrelles actuaven com persones reals i vives. Les ànimes dels morts seguien vivint en animals reals. El primitiu intel·lecte animista no canviava el món intern o extern. L'únic que feia, en contradicció amb la filosofia natural científica, era atribuir funcions reals a objectes reals on no corresponia. Posava la seva pròpia realitat en una realitat aliena, és a dir: projectava» (Reich 1973, p. 87-88).

Apuntem que la noció d'home primitiu que utilitzem aquí és una idealització, i que no ha sorgit de l'estudi empíric de cap cultura concreta, sinó d'una intuïció eidètica basada en la distinció de tipus perceptius, de formes de percebre. L'home modern és aquell que percep la natura com a mera matèria i com a objectivitat externa en contraposició a la subjectivitat interna; en canvi, l'home primitiu percep la natura sense

distingir entre interior i exterior i sense obviar les dades sensibles de la percepció (per tant, mai com a “mera matèria”). Seria possible veure com aquest tipus s’encarna en casos concrets, cadascun amb el seu estil, variacions i particularitats. Però pel que ens interessa ara, és suficient si ens quedem amb el tipus general.

Com diem, l’associació entre moviment i vida es fonamenta en l’associació entre activitat sensorial i activitat sensitiva en la sensibilitat. Per a l’animista tot està viu perquè tot canvia. Fins i tot allò inert des del punt de vista modern, en la mesura que la pedra s’erosiona, la fusta es podreix, la roba es gasta... Tot canvia, tot està en moviment; per tant, tot és viu a la seva manera. Però sabem per experiència que aquesta funció aviat comença a adquirir matisos. Piaget diu que el nen, a mesura que creix, pensa i compara, distingeix entre coses que es mouen per elles mateixes i altres que es mouen per una causa externa.: «—l’herba sent si la trepitgem? —Sí. —Per què? —Perquè està viva, ja que creix. [...] —I una bicicleta sent que avança? —No. —Per què? —Perquè no està viva. —I per què? —Perquè cal fer-la avançar» (Piaget 2001, p. 164). Aquesta distinció, que representa un canvi notable respecte de la ingenuïtat animista, s’incorpora ben aviat a la comprensió de la natura quan l’ésser humà ja no viu ingènuament sinó que contempla el que veu (i contemplar no és encara reflexionar, com veurem). Aristòtil la recull quan afirma que allò propi de les coses naturals és que arriben per si mateixes a tenir l’aspecte que tenen; en canvi, els objectes artificials necessiten un agent extern per tal de ser produïts a partir d’un model:

«Les coses que existeixen per naturalesa tenen en elles mateixes el principi del seu canvi i estabilitat; unes segons el lloc, altres segons creixement i disminució, altres segons canvi de qualitat. Però un llit i un vestit i altres coses d’aquest gènere, en la mesura que aquests noms els són apropiats i que són produïdes per un saber fer [*techné*], no tenen en la seva naturalesa cap tendència al canvi. Només la tenen en tant que accidentalment són de pedra, de terra, o una barreja d’elles» (Aristòtil, *Física*, II, 1, 192b10-20).

El fet que comparem la concepció d’Aristòtil amb la d’uns nens no significa que la trivialitzem o que la devaluem, al contrari. Els nens encara no han realitzat les sedimentacions pròpies dels adults, igual que els grecs no han realitzat les sedimentacions pròpies de la modernitat. Abans, Piaget ens ha dit que l’infant percep el món en un estadi previ a la distinció entre subjecte i objecte; igualment, Heidegger, a *Sobre l’essència i el concepte de la physis*, ens diu que «per als grecs, l’home no és mai subjecte, i per això el que no és humà no pot tenir mai el caràcter d’objecte (d’això que

hi ha davant)» (GA 9, p. 246; Heidegger 2007, p. 205). En ambdós casos, estem en una actitud presubjectiva, i en la mesura que el que crea la subjectivitat és la reflexió, estem en una actitud prereflexiva. Així, ambdós estan més propers que nosaltres al fenomen originari, i té sentit que ens ajudem dels uns per obrir-nos als altres. Als dos els comprenem per analogia amb una actitud perceptiva més originària, latent encara en nosaltres: l'actitud que reactivem quan estem oberts a les coses, quan fluïm i interactuem amb elles. Ara bé, el fet de no reflexionar no vol dir que no puguem prendre consciència del que vivim. En efecte, podem captar el que es mostra en la contemplació. Però aquesta contemplació està dirigida a les coses com a tals, no reflexiona sobre elles en tant que representacions subjectives.

Aleshores la natura es mostra com allò que canvia, que es mou i arriba a ser el que és per si mateix; i no com un objecte que se'ns contraposa i que està a disposició nostra. Per exemple, la flor no arriba a ser flor pel jardiner sinó per si mateixa. El jardiner pot tenir cura del procés però no el pot produir. I si la flor pertany a la natura és perquè recorre per si mateixa el camí que porta cap a si mateixa: fruit, llavor, brot, planta, flor. De fet, l'etimologia de la paraula "natura" ja té aquesta connotació vitalista: «els romans van traduir *physis* per natura; *natura* ve de *nasci*, néixer, sorgir, que en grec és *gen*; natura és el que fa que una cosa sorgeixi de si mateixa» (GA 9, p. 239; Heidegger 2007, p. 199). I si és tan evident que les coses de la natura sorgeixen, creixen i arriben a ser el que són per elles mateixes, és perquè en percebre com canvien, el seu canvi se'ns mostra com provenint d'elles. Les dades sensorials de la flor que cada dia s'obre més expressen unes dades sensibles, un impuls que és indeslligable de la flor. No prové de res extern a ella ni de res més enllà. Aquest impuls és ella, perquè sempre que ella apareix, l'impuls també apareix.

§39. Gènesi de la concepció moderna de la natura: adulta, mística i materialista

La pregunta que ara ens fem és com s'originen les condicions perceptives modernes: la percepció bloquejada que obvia l'afectivitat, i la separació entre subjecte i objecte. En realitat, els dos processos tenen molt a veure. Sabem que els estats afectius són passius (venen i marxen sense que els provoquem); però també sabem que, un cop estem instal·lats en una emoció, la podem modificar conscientment. A *Idees I*, Husserl constata que «la ira pot esfumar-se amb la reflexió, canviant ràpidament de contingut» (Hua III/1, §70, p. 146; 1993, p. 156; 2013, p. 232-233). I és que les emocions i sentiments, quan són captats reflexivament, es converteixen en objecte d'atenció.

Passen de ser estats interns del jo, ubicats en el seu rerafons, a ser objectes davant seu. Així, quan la ira es mou del rerafons al centre d'atenció, deixa el seu lloc a un altre estat. I l'emoció que apareix quan la ira s'esvaeix sol ser la tristesa, que és com una buidor, com la ressaca que deixa una gran excitació en desplaçar-se.

En la percepció de la natura també es produeix una certa neutralització dels estats afectius, a mesura que aquesta percepció es va tornant més reflexiva. Martin Buber, en la seva obra *Jo i Tu*, ens proporciona una suggerent descripció fenomenològica i genètica de l'evolució de la percepció de la Lluna. Primer sentim l'efecte emotiu i enigmàtic de la Lluna, que ens «embruixa i ens fa coses bones o dolentes quan ens toca». Com hem vist abans, el fet que la percepció de la Lluna ens afecta l'interpretem en el sentit que està viva; perquè les coses vives, a diferència de les mortes, presenten una activitat sensorial i sensitiva en la consciència. Per això, quan es dóna aquesta activitat, la captem com un Tu que actua sobre nosaltres. I només quan reflexionem sobre aquesta experiència, quan «es comença a encendre la memòria», ens distanciem del seu efecte. Allò que en el moment era captat com a Tu, ara és captat com a «ell o ella». I aleshores és quan sorgeix «la representació de l'autor i portador d'aquell efecte»; és a dir: el geni, la fada, l'elemental o el «daimon» de la Lluna. Quina sigui la representació mítica concreta depèn de cada cultura, però el fet d'atribuir vida i personalitat als elements de la natura és una regla universal de l'experiència. Així, en el pas de l'experiència originària animista a la representació mitològica, la Lluna perd el seu caràcter de *Tu*, que és immediat, present, i es converteix en *ella*, en quelcom extern i llunyà:

«Sobre la Lluna, que un veu cada nit, no ens fem preguntes. Fins que, adormit o despert, la Lluna se li acosta palpablement, l'embruixa o li fa coses bones o dolentes quan el toca. D'això no en conserva la representació òptica d'una esfera de llum que es mou, ni tampoc la d'algun ésser daimònic que li correspongués. Primerament i únicament, hi ha una imatge motora, la imatge emotiva de l'acció de la Lluna passant pel seu cos. Després d'ella es comença a distanciar la imatge personal de l'activitat de la Lluna i es comença a encendre la memòria d'allò que cada nit es rep sense conèixer. Així es possibilita una representació de l'autor i portador d'aquell efecte i la conversió en objecte, l'esdevenir ell o ella d'un Tu originalment no experimentat, només sofert» (Buber 1994, p. 22).

Buber ens ha mostrat el pas de la percepció originària de la Lluna a la concepció mitològica. Doncs bé, en el capítol VIII de *La sobreposició còsmica*, Wilhelm Reich ens aporta dades que ens poden ajudar a completar la descripció del pas cap a la

representació mitològica del món, i d'aquesta a la representació mística i a la materialista.

Com diem, la nostra percepció originària de nosaltres mateixos (prereflexiva i presubjectiva) és la d'un cos viu; és a dir: diversos grups de sensacions que flueixen i que formen una unitat pel simple fet que remetent a mi. Estic obert a les coses i estic pendent d'elles, no de mi. Tinc una consciència tàcita de mi mateix, però el jo no apareix en primer pla; està en el rerafons, juntament amb les meves ubiestèsies i cinestèsies (sensacions tàctils, visuals, auditives, i sensacions de moviment) i els meus estats afectius. Doncs bé, Reich diu que, en reflexionar, «una part de l'organisme es bolca contra l'altra». Això significa que deixem de dirigir l'atenció cap a les coses que es presenten a través de les sensacions i la dirigim a les sensacions. I aleshores passa el mateix que en reflexionar sobre la ira o sobre la Lluna: les sensacions afectives que ocupaven el nostre rerafons passen a ser el centre d'atenció, i per tant, el rerafons es buida d'afectivitat. En el cas de la Lluna, quan reflexiono sobre el seu «embruix» (per utilitzar l'expressió de Buber), el capto com un efecte que no està en mi sinó davant meu. Per això es mostra com si estigués fora meu, com «provenint d'alguna manera de més enllà». Aquest és el pas que porta del pensament animista al pensament místic. L'animista capta la Lluna amb tots els seus efectes sensitius, i s'hi relaciona de jo a tu, tal com ho viu. De fet, Reich ens ha dit abans que l'animista «no canvia el món intern ni extern». El místic, en canvi, sí que canvia alguna cosa; reflexiona sobre els efectes sensitius de la lluna i comet una substrucció: els posa en un enfora i els atribueix un autor. El que capta són els efectes, no l'autor, i per això aquest ha d'estar «més enllà»:

«Pels processos esquizofrènics, sabem que una percepció supertensa de l'autopercepció necessàriament induïx una escissió en la unitat de l'organisme. Una part de l'organisme es bolca contra l'altra. L'escissió pot ser lleu i esvair-se fàcilment; o pot ser forta i persistent. En el procés d'aquesta “despersonalització”, l'home percep les seves corrents com un objecte d'atenció i com si no fossin seves. Encara que sigui de forma passatgera, la sensació de les corrents corporals apareixen com a alienes, com provenint d'alguna manera de més enllà. Podriem veure en aquesta brusca experiència del si mateix el primer esglai cap al pensament místic i transcendent? [...] En la coneguda faula, el milpeus no podia moure una cama, i quan se li va preguntar quina cama posaria primer i quina després, va començar a pensar i es va paraitzar. Igualment, és possible que el bolcar-se de la raó cap a un mateix induís el primer bloqueig emocional en l'ésser humà» (Reich 1973, p. 293).

És interessant la comparació amb el milpeus: la reflexió li provoca una interrupció de reflexos i moviments espontanis, i potser si deixés de reflexionar podria recuperar l'espontaneïtat. Però és tant fàcil deixar de reflexionar? Un cop em bolco sobre mi mateix reflexivament, trobo un jo que pensa, que sent, que vol, que creu. Tot això constitueix l'esfera de la meua subjectivitat. En contraposició, hi ha l'objecte dels meus pensaments, dels meus sentiments, de la meua voluntat o de la meua creença, que constitueix l'esfera de l'objectivitat. Dintre de la subjectivitat hi ha coses que depenen de mi: puc decidir què penso, què faig, què imagino; és l'àmbit de la meua llibertat. Però hi ha coses que no depenen de mi: gana, set, desig, ira, desesperació... coses que em *passen*, i que per això s'anomenen *passions*. Del que es tracta, doncs, és de protegir el que reconec com a propi (consciència joica) del que no (les passions). Així, un cop he posat com a externes les meves emocions i sensacions afectives, la idea de tornar a l'actitud prereflexiva i de tornar a ser envaïts per elles és angoixant; i llavors és quan la reflexió es converteix en el nou hàbit perceptiu. Però Reich caracteritza aquest hàbit com un bloqueig! És que madurar seria esdevenir bloquejat, deixar de fluir i bolcar-se sobre si mateix permanentment, estar sempre sota control? Naturalment, això suposa un canvi en la percepció del món. El control de si mateix requereix detectar i objectivar els sentiments i afeccions quan es presenten, posar-los "enfora" i mantenir "l'interior" lliure. I si els efectes sensitius de la Lluna, del riu o de la flor són posats fora, tenim que l'objectivitat està constituïda de dos nivells: les dades sensorials constituïrien "l'aquí", i els efectes sensitius que es posen "més enllà" constituïrien precisament un "més enllà". En les paraules citades de Buber, per una banda hi hauria la consideració materialista de la Lluna com «una esfera de llum que es mou» i per l'altra hi hauria la consideració mítica de «l'ésser daimònic que li correspon» a aquesta esfera material.

Fixem-nos que en tot moment es compleix la correlació entre forma de sentir-se un mateix i forma de sentir el món. Quan ens sentim com un cos viu ple de corrents de sensació canviant, sentim que les dades canviant de la nostra percepció constitueixen per a si mateixes corrents de sensació canviant, i per tant, coses vives. Ara que hem après a reflexionar, ens captem com un jo immaterial que està a la base de totes les nostres percepcions i sensacions; i per tant, allò que es mou i canvia per si mateix (com el mar, el riu, l'arbre) també ha de tenir un agent immaterial.

L'anhel d'unitat amb aquest "més enllà", i l'estranyesa davant d'aquest món material, és el que caracteritza l'espiritualitat hel·lenística i medieval; ja sigui d'estil neoplatònic, gnòstic, cristià, jueu, islàmic, o una barreja entre ells. I com diem,

paral·lelament a aquest anhel de redempció, hi ha la necessitat d'heure-se-les amb el dia a dia; de tractar amb les coses del món i de tenir cura d'elles. Com a adults reflexius, li preguem a Déu o als déus més enllà; mentre ens relacionem amb la natura des d'un punt de vista pragmàtic i instrumental. Així, els artesans s'han especialitzat en comprendre com funcionen les coses basant-se en les dades merament sensorials. I igual que la cadira és el producte d'un artesà humà, que l'ha ideat i l'ha construït segons el seu pla, també la natura passa a ser vista des del punt de vista de la tècnica, com el producte del saber fer d'un artesà diví, d'un Creador. Aquesta analogia es consolida progressivament a partir del s. XV, amb la invenció i popularització dels rellotges i autòmats. Salvi Turró ens explica, a *Descartes. Del hermetisme a la nueva ciencia*, que «s'aconseguien així aparells automàtics que tenien el principi del moviment en si mateixos, és a dir, que contradeïen de ple la distinció aristotèlica entre *naturalia* i *artificialia* [traducció llatina dels termes grecs *physis* i *techné*]. Així va aparèixer lentament en la mentalitat dels artesans la idea d'un mecanisme automàtic autònom (idea crucial en el cartesianisme i la ciència moderna)». I més endavant: «per a tot el segle XV, XVI i inicis del XVII, no es concep altre model epistemològic que el derivat de la tradició artesana» (Turró 1985, §9 i §20, pp. 57 i 104). D'aleshores ençà, la natura és contemplada com un artifici, una màquina, el pla i el mecanisme de la qual pot ser descobert i utilitzat en interès de l'ésser humà. El moviment dels planetes es podia investigar com si fossin projectils, i el cos humà com si fos un artefacte. Els únics conceptes necessaris eren l'espai, el temps, la matèria corpuscular i les relacions mecàniques entre tots aquests elements, susceptibles de ser matematitzades. Així, a *La revolució copernicana*, Kuhn ens diu que «la similitud entre la bala de canó, la terra, la lluna i els planetes havia passat del domini de l'especulació al de la mesura i els números» (Kuhn 1996, p. 327).

El problema dins d'aquest paradigma era trobar el mecanisme d'alguns fenòmens que no semblaven tenir un aspecte material. Per exemple, la torreta cau del balcó; com més cau, més velocitat adquireix; i no obstant, no sembla que hi hagi una causa mecànica que li imprimeixi velocitat, com no es veu cap mecanisme que imprimeixi moviment a la Lluna. Newton va descobrir la proporció matemàtica d'aquest moviment, però no va poder trobar una explicació mecanicista de la seva causa, tot i buscar-la. Semblava que la poma queia perquè la Terra exercia una força d'atracció sobre ella; i la Lluna girava al voltant de la Terra perquè hi havia un equilibri entre la seva força centrífuga i la força d'atracció recíproca entre Terra i Lluna. Però irònicament, això semblava una regressió al comportament de l'animista, el qual associa

les seves dades afectives (impuls, força) a les dades sensorials (cos en moviment). Segons Kuhn, aquesta va ser la crítica que se li va fer des dels cercles mecanicistes:

«Per a la major part dels científics del segle XVII adherits a les tesis corpuscularistes, la gravitació com a principi d'atracció innata els semblava una cosa massa propera a les “tendències al moviment” dels aristotèlics, unànimement rebutjades. La gran virtut del sistema cartesià era haver eliminat per complet aquestes “qualitats ocultes”. [...] La idea d'un principi autònom d'atracció que actuava a distància es mostrava com una regressió a les “simpaties” i “poders” místics que tant havien contribuït a la ridiculització de la ciència medieval» (Kuhn 1996, p. 329).

I no obstant, el mecanicista radical tampoc no és gaire més conseqüent. Descartes, que es nega a reconèixer forces actuant en un món merament material, recorre a Déu per explicar el fet que hi hagi moviment en la natura. Aquest moviment no pot ser provocat ni reproduït sinó que hauria estat posat per Déu en el començament i el manté contínuament. En paraules de Salvi Turró:

«El moviment dels corpuscles elementals suposats en la hipòtesi mecanicista és continu; és a dir: perviu al llarg del temps sense extingir-se o desaparèixer aquests corpuscles; perquè Déu no només crea el món sinó que el conserva contínuament. [...] Es tracta, en definitiva, de la creació continuada. Gràcies a ella s'assegura la pervivència del moviment sense admetre cap *impetus* o *vis* [impuls o força], conceptes que a Descartes li apareixen vinculats al paradigma renaixentista. Aquesta és la diferència que separa la física cartesiana de la galileana o de la posterior sistematització de Newton» (Turró 1985, §64, p. 315).

Tant si concebem la força com una propietat de la matèria o com l'efecte de la voluntat divina, en ambdós casos s'apel·la a una entitat immaterial per explicar fenòmens materials. Com es veu, el mecanicista extrem es troba escindit en dos móns completament separats: d'una banda l'exterior espaciotemporal, material i inert; i de l'altra un més enllà on projecta els impulsos que mouen aquest material inert. Ambdós móns se li mostren junts en la percepció; però segons els seus principis ha d'evitar per tots els mitjans establir connexions entre ells. El mecanicisme desemboca així en el seu complement: el misticisme. I aquí, amb aquest terme ens referim només a un tipus de teoria que postula un més enllà com a principi i causa d'aquest món. Com diu Reich: «El mecanicisme i el misticisme es combinen per formar una imatge de la vida bruscament dividida, amb un cos que consisteix en substàncies químiques *aquí*, i una ment o ànima *allà*, misteriosa, inexplorada i inexplicable, inaccessible com el mateix Déu» (Reich 1973, p. 116).

Tenim una paradoxa: si l'essència de la natura és mera matèria espaciotemporal, aleshores no hi ha lloc per a ímpetus ni forces, ja que aquestes no tenen naturalesa material ni espacial. I no obstant, hi han de ser, perquè si no hi fossin, no podríem establir una relació entre l'alçada des d'on cau la torreta, la seva massa, la seva velocitat creixent i la força d'un cop eventual sobre nosaltres. L'actitud racional seria quedar-se quiet, perquè està clar que no subordinarem les nostres accions a idees supersticioses com la de "força", oi? —És clar que no! Però deixem-ho córrer, senyors, és tan evident que no val la pena ni comprovar-ho; fem un passet enrera... per si de cas el cop és tan brutal com sembla. Perquè realment ho sembla! I el mecanicista no ho negaria pas. El problema és quina explicació donem a aquest fenomen. L'estratègia de la ciència natural moderna ha estat buscar la causa d'aquesta força en la natura, ja sigui com una propietat de la matèria o com l'activitat d'un Déu transcendent. Aquesta estratègia es fundava en la divisió entre subjectivitat i objectivitat, i en la caracterització de la natura com a "externa", desvinculada de la subjectivitat. Per això tots els fenòmens que tenen a veure amb ella s'havien de buscar fora. Però donades les apories d'aquesta estratègia, val la pena posar entre parèntesi totes les hipòtesis i teories, i veure com es mostra el fenomen de la força en la consciència en primera persona.

En aquest sentit, Husserl ens proporciona una indicació interessant a *Idees II*: «el cop i la pressió no poden ser vistos; només podem veure el que amb ells passa en l'espai i la figura. Tampoc la pressió, la tensió, la resistència poden experimentar-se mitjançant el mer tocar. Cal tensar els músculs, fer força contra allò. [...] Es distingeixen així el moviment geomètric i el mecànic, i allò mecànic no s'aprecia exclusivament mitjançant un sentit» (Hua IV, §15b, p. 39; 2005, p. 69). En altres paraules: quan percebem una bola de billar que xoca contra una altra, percebem amb la vista que les boles s'ajunten i se separen, sentim el so amb l'oïda, però la força del xoc no la sentim ni amb l'oïda ni amb la vista («el cop i la pressió no poden ser vistos, només veiem el que passa en l'espai i la figura»). I no obstant sentim el xoc, el patim indirectament en nosaltres, el captem per analogia amb la tensió dels nostres músculs. Una bola es desplaça veloç davant nostre: el cos es tensa, un impuls el recorre; la bola xoca contra una altra i la propulsa: l'impuls assoleix un clímax i el cos es destensa, mentre simultàniament apareix un segon impuls que tensa de nou el cos, en correspondència amb el moviment de la segona bola. Sense aquesta sensació d'un impuls tàctil que és proporcional a les dades de la vista i l'oïda, no seria possible calcular les relacions matemàtiques implicades en aquest fenomen, perquè senzillament no el copsaríem. Això demostra que

la contraposició entre subjecte i objecte ha de cedir el pas a la constatació dels vincles entre consciència corporal i món. Per exemple, la relació entre els impulsos sensitius i els moviments de cossos físics, que són la base fenomenològica de la noció de força com a magnitud abstracta. Reich ho expressa amb un esperit netament fenomenològic en el capítol IV d'*Èter, Déu i Dimoni*:

«El matemàtic abstracte no s'adona que les seves fórmules poden descriure processos objectius només perquè les seves idees són part d'aquella mateixa funció natural que ell expressa amb símbols abstractes. Tothom que es familiaritzi amb les sensacions orgàniques és capaç de traçar la font de la qual "l'elevat" matemàtic, sense saber-ho, deriva el seu punt de vista. Fins i tot si els símbols funcionals que posa en lloc del món real són irrealment i no pretenen reflectir la realitat, el creador d'aquests símbols funcionals és un sistema orgonòtic [un cos viu] que batega i vibra vigorosament, el quan no podria involucrar-se en matemàtiques si no bategués. [...] És l'organisme viu qui ordena, reagrupa i connecta les seves sensacions abans d'articular-les com a fórmules matemàtiques» (Reich 1973, p. 95).

En resum: hi ha una correspondència entre les sensacions corporals, els processos naturals, i els símbols matemàtics. Per això, qualsevol que es familiaritzi amb aquestes sensacions podria elevar-se a la comprensió dels símbols matemàtics que es basen en elles. Ara bé, primer és necessari superar el bloqueig emocional dels hàbits reflexius i captar les sensacions del propi cos. Entenguem-nos: ser individu autònom i autoconscient és una de les fites del procés de construcció de la subjectivitat moderna, i és una de les condicions de la llibertat individual i dels drets civils. Però un dels reptes d'una educació emancipadora (i m'ho dic a mi mateix com a educador) és que l'aprenentatge d'aquest hàbit no es converteixi en un bloqueig neuròtic, sinó que es pugui alternar amb altres hàbits. Reich ens diu que «els pocs que, lluny d'espantar-se, gaudeixen submergint-se en la seva interioritat, són els grans artistes, poetes, científics, i filòsofs que creen des de les profunditats del seu contacte que flueix lliurement amb la natura, dins i fora d'ells mateixos; en la més elevada i abstracta matemàtica, no menys que en poesia o música» (Reich 1973, p. 294-295). El cos viu, doncs, és l'esglau perdut entre la natura i qualsevol llenguatge simbòlic (§49). Per tant, si les dades afectives estan relacionades amb els processos naturals, l'estudi d'aquesta correlació ens pot obrir vies d'investigació noves.

§40. Exploració de les correlacions entre cos viu i natura. Nous paradigmes científics i artístics

Em poso el cristall al palmell de la mà esquerra. Només en aquest gest ja puc distingir dos tipus de sensacions. En primer lloc, hi ha les sensacions que atribuïm a les característiques de la cosa que percebem, i que capto com el color del cristall, la duresa, els canvis en el seu aspecte a mesura que em moc i que l'atanso. En segon lloc, hi ha un altre tipus de sensacions que no tenen a veure amb la cosa sinó amb el meu cos: quan parpellejo noto els ulls tancant-se i obrint-se; quan em moc noto el meu cos movent-se, aixecant-se, apropant-se; quan toco el cristall, noto els músculs dels braços i de les mans tensant-se per arribar-hi (Hua IV, §18a, p. 57; 2005, p. 89). És el que abans hem anomenat cinestèsies (sensacions de moviment corporal) i ubiestèsies (sensacions localitzades en els sentits i en la superfície del cos).

Em centro en aquestes sensacions que remetent a mi. Com que estic quiet, gairebé no apareixen cinestèsies, només alguns moviments lleus deguts a la respiració i al manteniment de l'equilibri del tronc. El que més apareixen són ubiestèsies. Les primeres vegades no noto res especial; l'acte de tocar em sembla ordinari i poc interessant. Però a mesura que m'observo vaig descobrint ubiestèsies en què mai m'havia fixat. Noto la solidesa del cristall, la seva base irregular i rugosa sobre la meua pell. Al cap d'uns segons se'm fan patents els batecs del meu cor en aquells punts del palmell que sostenen el quars. Una mica més tard noto escalfor i ràfegues de picor molt subtils al mateix lloc. Són sensacions noves, diferents de l'escalfor, dels batecs i del tacte sòlid. Noto que aquestes ràfegues s'estenen per tota la mà fins a les puntes dels dits. En alguns moments, la conjunció entre els batecs, l'escalfor i la picor pot fer semblar que el cristall vibra molt lleugerament.

De moment només he captat ubiestèsies tàctils. Ara tanco els ulls i em concentro en totes aquestes sensacions internes. L'acte de tancar els ulls també és molt desconegut. La visió s'enfosqueix, però això no vol dir que no hi hagi res: la fosca està plena de tons, de resplendors, de figures, línies i franges en moviment. Podem pensar que totes aquestes dades són capricis del cervell que no tenen cap significat, però aquesta interpretació és una incrustació en el fenomen. En aquesta vivència, el cervell no apareix per enlloc; només estic jo i les meves sensacions internes, que es presenten com a ubiestèsies visuals. No estic acostumat a mirar cap a dintre, i al principi tot és massa caòtic com per treure res en clar. Però a mesura que em vaig habituant a aquest exercici, aprenc a captar. I amb aquesta expressió no vull donar a entendre que

desenvolupi cap facultat especial; l'únic que faig és deixar que el caos de dades sensorials, que es presenten en la negror dels ulls tancats, s'organitzi per si mateix en unitats de sentit. Juguem al mateix joc cada cop que veiem coses, animals i escenes en els núvols o en el fum del tabac, o quan veiem rostres en les línies i rugositats de l'escorça i el fullatge dels arbres. Res m'impedeix, doncs, jugar amb les meves sensacions visuals internes. Així, en una ocasió, sento que del cristall emanen com unes onades molt suaus i amables que amaren tot el meu cos, com si fos una platja. Un altre dia, experimento aquestes onades com una lluminositat que es va filtrant al meu voltant. A vegades aquestes sensacions, que de moment segueixen sent visuals, adopten l'aspecte de figures antropomorfes: rostres, perfils, mans que s'ofereixen... Si és imaginació, és totalment passiva, jo no hi poso res. Si són projeccions inconscients, no sempre puc establir-hi una associació que li doni sentit. En qualsevol cas, totes aquestes interpretacions formen part de l'activitat del jo, i ja no són estrictament fenomen. El fenomen és que les dades sensibles localitzades en la vista es poden captar espontàniament com figures amb sentit.

Per altra part, també poden aparèixer ubiestèsies auditives. El silenci no és mai absolut. En tancar els ulls, seguim veient línies i tons. Igualment, quan no sentim res que puguem qualificar com a extern, seguim sentint brunzits, fresses, cops, veus que flueixen sense parar en la nostra oïda. I aquests sons localitzats (ubiestèsics), merament interns, també poden adoptar un sentit: es poden organitzar en paraules o sons més o menys coneguts.

Totes aquestes ubiestèsies tàctils, visuals i auditives es poden coordinar, poden entrar en síntesi entre elles. De manera que la figura que apareix ens pot tocar i ens pot dir paraules que poden tenir algun sentit per a nosaltres, un cop després hi meditem. O potser aquestes sensacions corporals poden adoptar el sentit d'estar en un altre lloc, un lloc que es correspon amb les sensacions tàctils, visuals i auditives que apareixen. Així, el flux de sensacions corporals localitzades és una frontissa. A través d'ell podem estar en el món comú de la percepció, però també ens podem obrir a altres llocs no estrictament perceptius. I no obstant, tindran la legitimitat que tenen en la mesura que es fonamenten en l'estètica transcendental. Com deien els surrealistes, hi ha altres móns, però tots estan en aquest. Traduït al llenguatge fenomenològic: el flux de sensacions del cos viu permet ser captat com a substrat material de la percepció normal i també com a substrat material de visualitzacions i experiències visionàries de diferents graus (§56).

En totes elles hi ha una regla: a mesura que em torno receptiu a les sensacions internes que provenen del cristall, constato que el meu estat anímic també es va eixamplant. És una sensació de calma creixent i augmenta quan decideixo entrar en sintonia amb ella. Aleshores la meua respiració es fa més profunda i la meua atenció es bolca cap a dintre. Com més dins meu estic, més m'eixamplo. És com si la meua presència hagués crescut en conjunció amb la del cristall, com si la sensació de ser, d'estar present, fos més potent i intensa que abans. El meu estat anímic, la meua forma d'estar ha experimentat un canvi que té a veure amb el cristall.

En resum: les sensacions del cos «participen» en la percepció, i a més hi participen d'una forma que condiciona el que percebem. Els estats del cos i les característiques de la cosa, doncs, es refereixen mútuament, són «dues funcions correlativament referides» (Hua IV, §18a, p. 58; 2005, p. 90). A més, les sensacions corporals tenen dues cares. Les sensacions visuals i tàctils que he descrit amb els ulls oberts són la dimensió externa de la percepció, que associem amb el cos físic del cristall. En canvi, les que he descrit amb els ulls tancats són les ubiestèsies, la dimensió interna de la percepció, que associem amb allò anímic, amb els moviments del cos viu en contacte amb el cristall. I entre tot plegat hem descobert una regla: els trets de la cosa, les sensacions corporals sensorials i les sensacions corporals afectives es corresponen mútuament, no estan deslligades ni són arbitràries, són cares del mateix. I és que objectivitat i subjectivitat són dos pols indeslligables. Així, la realitat objectiva es contraposa a les aparences subjectives, però per altra banda, només hi accedim a través d'elles. En paraules de Husserl: «Realitat i irrealitat es copertanyen essencialment en la forma de realitat i subjectivitat, ambdues excloent-se, i per altra part, ambdues exigint-se mútuament» (Hua IV, §18b, p. 64; 2005, p. 96).

No obstant, des dels hàbits científics moderns podem mirar aquesta descripció amb escepticisme. Ens podem preguntar fins a quin punt aquestes sensacions internes estan relacionades amb el cristall, i fins a quin punt tenen alguna realitat fisiològica o són meres autosuggercions. En primer lloc, direm que ens hem limitat a descriure fenòmens viscuts, i que aquesta perspectiva és més originària que qualsevol teoria. El fet que una determinada perspectiva científica (i no oblidem que n'hi ha moltes) no hagi constatat un fenomen no significa que una altra perspectiva igualment científica no ho faci. I encara que això tampoc passés, no seria una objecció contra l'evidència i legitimitat racional d'aquella vivència; ja que no són els fenòmens els que han de concordar amb la ciència sinó que és la ciència la que ha de concordar amb els

fenòmens. En cas contrari, sempre estariem incrustant teories en els fenòmens i mai aprendríem res de nou. En aquest cas, amb els sensors adequats, podem comprovar que l'escalfor i les ràfegues de picor a la pell es corresponen amb petites descàrregues de bioelectricitat. I la captació científica d'aquest fenomen seria la conjunció entre el camp del cristall i el camp bioenergètic humà. L'aura humana és perfectament mesurable amb aparells específicament dissenyats, i podem comprovar les expansions i contraccions del camp energètic de la persona en funció de les coses que toca, que pensa, que escolta o que fa. Segons la gemmoterapeuta Judy Hall: «En el cor del cristall hi ha l'àtom i els seus electrons i protons. L'àtom és dinàmic i està compost per una sèrie de partícules que giren al voltant del centre en moviment constant. Així, encara que el cristall externament pugui semblar immòbil, en realitat és una massa molecular viva que vibra a certa freqüència. Això és el que dóna la seva energia al cristall» (Hall 2005, p. 16). Aquí podem entendre el terme "energia" com una aura que envolta l'objecte merament material. Aquesta aura, quan interactua amb l'aura humana, la mou, igual que l'aigua d'un estany es mou quan un peix hi neda: «Els cristalls funcionen per vibració, reequilibrant l'envoltura biomagnètica que envolta i interpenetra el cos físic» (Hall 2005, p. 24). I aquest efecte entre cristall i camp bioenergètic humà es pot comprovar amb mitjans estrictament objectius: «Com demostra la càmera Kirlian, sostenir un cristall de quars a la mà dobla el camp biomagnètic» (Hall 2005, p. 225).

Així, les sensacions afectives (eixamplament de la meua presència, llum blanca que m'embolcalla) es corresponen amb les ubiestèsies (picor, escalfor al palmell), amb els estats fisiològics del cos (corrents bioelèctriques al palmell, expansió del camp bioenergètic), i amb les característiques objectives del cristall (duresa, rugositat, brillantor, transparència). I com que determinades circumstàncies en qualsevol d'aquests àmbits impliquen unes circumstàncies corresponents en els altres, si modifiquem una de les columnes, podem modificar les altres. Això ho constatem en les experiències més quotidianes del dia a dia. Per exemple, si prenem massa cafè podem sentir efectes fisiològics com taquicàrdies, pressió arterial, i al mateix temps podem sentir alguns efectes anímics com nerviosisme, desvetllament. Riure allibera l'angoixa, expandeix el camp energètic, i fisiològicament això fa disminuir la cortisona. Els estats anímics negatius com la tristesa i el ressentiment debiliten el sistema immunològic. Quan estem alegres ens sentim dintre del món, integrats; en canvi quan estem tristos ens sentim fora del món, i tot es veu com si hi hagués un filtre entre un mateix i la resta de persones i coses. És ben fàcil constatar la relació entre l'estat anímic i l'estat de salut.

La tristesa, la ràbia, la por, comporten una contracció de l'ànim, aquesta contracció es correspon amb una contracció del camp bioenergètic, la qual es correspon amb una contracció del sistema nerviós, i conseqüentment una rigidesa en els teixits del cos que pot desembocar en algun problema fisiològic. La qüestió de la salut, doncs, no és només una qüestió del cos físic, sinó que abasta tots els aspectes de la persona. Un cos viu no es mostra només com a matèria, sinó també com un impuls que és captat com a energia viva, i que és associat empàticament amb el cos que percebem. L'estat anímic que el cos expressi, doncs, es correspondrà amb els seus estats interns, i aquests amb els seus estats fisiològics. Per tant, una investigació teòrica que incorpori les afeccions de l'observador (sigui el metge, el psicòleg o el mestre) aportarà dades essencials del seu objecte d'estudi, i la praxis corresponent serà més completa que si no ho fa (§49).

«L'ús d'estimulants, les afeccions corpòries, tenen com a efecte la presentació de sensacions, sentiments sensibles, tendències, etc. A la inversa, un estat anímic com la rialla, la malenconia i altres de semblants, exerceix influència sobre els processos corporals. I gràcies a aquests nexes, el món extern aparent es mostra com a essent relatiu no merament al cos sinó al subjecte psicofísic en la seva totalitat» (Hua IV, §18c, p. 75; 2005, p. 107).

Seguim descrivint la nostra vivència de les coses. Si tinc una butllofa al dit i toco el cristall, aquest té un tacte llunyà, esmorteït. Llavors corregim aquesta percepció limitada tocant-lo amb els altres dits sans. Si estic assegut en mala posició i quan m'aixeco tinc les cames adormides i noto que el terra em punxa, corregeixo aquesta percepció amb la vista, que em mostra la llisor immaculada de les rajoles. Allò que és rugós o fi per al tacte, també té un aspecte rugós o fi per a la vista. Diem d'alguns sons que són punxeguts perquè afectivament ens penetren, i per això visualment ens suggereixen figures punxegudes. Sentim sons greus que ens suggereixen colors foscos, i sons aguts que ens suggereixen colors brillants i càlids. Per això és possible expressar un udol de llop, que és auditiu, traçant una línia parabòlica, que és visual. El principi que contenen aquestes observacions és que els sentits es poden traduir i reforçar els uns als altres. De fet, un sol sentit podria recrear totes les característiques de la cosa percebuda, fins i tot aquelles que associem amb altres sentits. Husserl ho expressa dient que «en la mesura que un sentit pretén donar la cosa original, hi ha d'haver la possibilitat ideal de fer que tota qualitat constitutiva de la cosa es doni originàriament en alguna sèrie d'aparicions d'aquest sentit» (Hua IV, §18c, p. 71; 2005, p. 103).

La possibilitat d'establir analogies entre els diversos sentits obre tot un camp d'aplicacions per a la creació artística. Des de la creació d'un llenguatge visual-sonor, com ja va fer Kandinski en el seu moment (§37); fins a l'ampliació d'aquest llenguatge visual-sonor al camp tàctil, o fins i tot al gustatiu i aromàtic, com avui en dia fa la cuina de Ferran Adrià. De fet, la notació musical es basa en l'analogia entre espai visual i temps sonor: les pujades i baixades dels tons troben la seva correspondència en la posició de les línies i espais del pentagrama, i el transcórrer de la partitura d'esquerra a dreta representa una analogia amb el flux temporal passat-present-futur. Aquest és el model per traduir el llenguatge d'un sentit al d'un altre. De fet, el pentagrama és el model dels gràfics de freqüències d'ona de la física moderna, que representen la intensitat del so. En els dos casos utilitzem el sentit de la vista per representar dades auditives. Seguint aquesta analogia ens podem preguntar si podem prendre les representacions i els models físicomatemàtics com bellíssimes creacions estètiques. Creacions que tradueixen una veritat de la natura, a partir de la correspondència entre el camp visual i les afeccions de força i intensitat dels fenòmens naturals. I viceversa, podem prendre l'expressió artística com la traducció al llenguatge visual de les dades afectives de la percepció de la natura? Els paisatges de Cezanne, els girasols i els estels de Van-Gogh, les aquarel·les làngüides de Turner, estarien expressant realitats objectives i no merament imaginacions o sentiments subjectius? Aquestes propietats objectives no serien les dades sensorials, per a les quals una fotografia seria insuperable; sinó les ubiestèsies, cinestèsies i les dades afectives, totes elles entrescades en la percepció de la cosa i indèstriables d'ella. Des d'aquesta perspectiva, també l'art és una forma de coneixement de la natura, ja que, igual que la ciència, tradueix un aspecte de la seva realitat al camp visual. I com que les sensacions externes es corresponen amb les internes, ara entenem perquè la natura, un poema, una pregària o una cançó, en l'actitud adequada, poden ser sanadores (§55 i §56). La contemplació de metàfores, imatges, sons i melodies, pot mobilitzar estats anímics de profund eixamplament de l'ànim; eixamplament que es correspon amb un reequilibri del cos viu; el qual té una influència revitalitzadora en l'organisme.

CORRELACIÓ ENTRE PERCEPCIÓ, COS VIU, COS FÍSIC I ESTAT BIOENERGÈTIC,				
<i>Situació perceptiva</i>	<i>Dades sensorials</i>	<i>Dades afectives</i>	<i>Estats fisiològics</i>	<i>Estat bioenergètic</i>
Meditació amb cristall de quars	Picor i escalfor al palmell quan agafem el cristall de quars. Imatges i estats visionaris de diferent nivell	Lluminositat, serenitat, eixamplament del cos viu	Respiració més lenta, menys oxigen a la sang, ritme cardíac baix, alteració de la freqüència de les ones cerebrals	Eixamplament del camp bioenergètic
Ingestió excessiva de cafè	Pessigolleigs al pit, pressió al cap	Nerviosisme, desvetllament	Excés de cafeïna a la sang. Taquicàrdies i pressió arterial.	Concentració de l'energia en la part superior del cos
Rialles	Expiracions entretallades, buidem els pulmons i sacsegem tot el tronc i el cap.	Expansió del cos viu, elevació de l'ànim, allibera l'angoixa	Disminució de la cortisona	Expansió del camp bioenergètic
Conflictes personals no resolts. Malestar social i existencial. Alimentació massa àcida	cos tens i crispat, cuirassa muscular	Estats perllongats d'estrès, tristesa, ràbia o ressentiment	Rigidificació dels teixits, mala oxigenació de les cèl·lules.	Contracció del camp bioenergètic,
Contemplació d'un paisatge natural Imatges artístiques, metàfores literàries, sons musicals	Imatges i sons amb forma	Estats anímics de profunditat de l'ànim, expansió del cos viu	Augment de dopamina,	Harmonització del camp bioenergètic, que revitalitza els òrgans vitals

§41. La dialèctica entre normalitat i anormalitat: l'altre com a diferent, el dement com a incapaç de comunicació i el monstre com a amenaça radical

Centrem-nos novament en l'experiència concreta del cristall de quars. Quan la llum del dia canvia, el cristall es veu diferent. Cap al vespre, quan hi ha menys llum, mostra colors més foscos. I no obstant sé que el color del cristall no ha canviat. És només que la seva blancor es mostra brillant amb la llum del dia i ressalta menys amb la del vespre. I encara que sigui de nit i el cristall mostri un aspecte fosc, jo sé que a plena llum ha de brillar molt més, que aquest color apaivagat apunta cap a un to molt més brillant i precís en les condicions adequades. Per això, si en aquesta hora de la tarda vull ensenyar-li a algú, obriré el llum de casa per tal que pugui copsar-lo bé. No serà exactament el mateix, perquè la llum natural i la llum artificial produeixen efectes diferents, però així i tot, el cristall s'acostarà més al seu esplendor natural. Com a principi general, podem dir que «l'aspecte de les coses depèn de les condicions objectives». És a dir, que hi ha condicions ambientals en què les coses mostren el seu aspecte de forma òptima, i «les restants maneres de donar-se mostren la seva referència intencional a l'òptima». De manera que en percebre un objecte ja hi ha la consciència de si la cosa es veu bé o no (Hua IV, §18b, p. 59 i 60; 2005, p. 91 i 92).

Aquest principi ens serveix per reactivar el sentit de les imatges que els aparells científics ens donen de la realitat. Per exemple, els microscopis i els telescopis fan de mediadors entre els òrgans perceptius i la cosa, i en canvien l'aspecte completament. ¿Podrien caure sota la definició d'alteracions anormals de l'experiència, que no tenen validesa respecte de l'experiència normal no alterada? Segons Thomas Kuhn a *La revolució copernicana*, aquesta és la crítica que van fer alguns detractors dels descobriments de Galileu: «miraven de bona gana [pel telescopi], fins i tot amb curiositat, però proclamaven que els nous objectes [els satèl·lits de Júpiter, els cràters de la Lluna, les noves estrelles] no eren més que il·lusions òptiques provocades pel propi telescopi» (Kuhn 1996, p. 293). En condicions normals sabem que les coses vistes de lluny no tenen el mateix aspecte que vistes de prop, per això podem entendre que els aparells que augmenten la grandària de les coses produeixin perplexitat. La qüestió és si aquesta ampliació altera l'aspecte de la cosa o si ens apropa més al seu aspecte òptim. I en aquest sentit, l'important és que el que es mostra es deixi incloure de forma coherent en el sistema de l'experiència normal. Per exemple, quan veig la paret de lluny és llisa, però quan m'hi acosto és rugosa; quan miro la meua pell és fina, però si m'hi acosto molt es veuen els porus i els pèls; igualment, puc entendre que la Lluna a ull nu presenti pocs accidents, però que en ampliar la visió amb un telescopi apareguin cràters, roques, i multitud d'aspectes nous. Em sorprèn per una banda, perquè tot el nou xoca; però no per l'altra, perquè el tipus de canvis que apareixen són els típics que es presenten en el pas d'una percepció llunyana a una de propera. Per això prenc les imatges telescòpiques com a ampliacions que ens apropen a l'aspecte òptim de les coses i no com a alteracions: perquè aquests canvis concorden amb les possibilitats de l'experiència i respecten les seves regles. Un altre cas diferent és quan detectem que els sentits ens donen una imatge alterada de la realitat a causa de problemes orgànics, per exemple, la miopia. Aleshores, les lents el que fan és alterar al seu torn aquesta alteració i corregir-la per tornar a una percepció òptima de les coses, dins de la seva normalitat. En aquests casos no hi ha alteració (com amb les ulleres de sol), ni ampliació (com amb el telescopi), sinó més aviat correcció o restabliment de la percepció normal.

Però què significa ben bé això de “normal”? Si em poso ulleres de sol, el cristall s'enfosqueix, però no dic que és de color fosc; si me les trec, torna al seu color “normal”. Si em poso guants, el tacte és imprecís i confós; si me'ls trec, les seves puntes tornen a ser precises i clares. Si m'he cremat el dit amb la paella, no notaré les puntes del cristall amb tanta precisió perquè la butllofa m'ho impedeix, però no per això dic

que el cristall sigui pla i llis. Si em cremo la llengua perquè la sopa està massa calenta o massa picant, després ja gairebé no noto el gust del segon plat, però no dic que li falta sal. Si creuo els ulls, les coses se m'apareixen dobles, però no dic que són dobles. A *Idees II*, Husserl diu que «si prenc santonina, el món sencer canvia il·lusòriament, el seu color “s’altera”. Alteració que és “il·lusòria”. Després, com en tot canvi de la il·luminació de color i similars, torno a tenir un món que s’igualava al normal» (Hua IV, §18b, p. 62; 2005, p. 94). Per tot això hem de distingir entre condicions *normals* i condicions *anormals* de l'experiència: les normals són aquelles en què no hi ha cap mediació entre els òrgans perceptius i les coses; les anormals es donen quan introduïm mediacions que canvien l'aspecte de totes les coses. Unes i altres es poden distingir perquè en les condicions anormals som conscients que hi ha hagut una modificació respecte de les normals; tenim en compte que “en realitat” les coses tenen un altre aspecte. En canvi, en condicions normals no tenim aquesta precaució, creiem que les condicions són les adequades per mostrar la realitat tal com és. Com a principi podem dir que l'experiència perceptiva forma un sistema coherent que en condicions normals es corregeix a si mateix. A vegades pot aparèixer una contradicció amb aquest sistema degut a condicions perceptives anormals, però quan aquestes condicions s'esvaeixen, la contradicció desapareix. Per tant, aquesta contradicció la podem considerar falsa. En paraules de Husserl: «la falsedat radica en el conflicte amb el sistema normal de l'experiència» (Hua IV, §18b, p. 61; 2005, p. 93).

Hem dit que les percepcions anòmales són passatgeres i som conscients de la seva anomalia. Però què passa quan una anomalia és permanent? Per exemple, si ens aixequem adormits i l'aspecte del cristall és borrós, podem espantar-nos i pensar que les coses es desdibuixen. Però podem corregir aquesta impressió amb el tacte, que ens mostra els contorns precisos del cristall. I podem confirmar el tacte colpejant-lo amb el dit i escoltant el so concís que emet (ja que els sentits es poden traduir, i una cosa imprecisa o desestructurada emetria un so igualment imprecís o desestructurat). Aleshores ens adonem que potser abans de mirar el nostre estimat cristall ens havíem d'haver rentat la cara per treure'ns les lleganyes. O imaginem-nos que es fa el silenci al nostre voltant després d'una gran explosió. Sabrem que continua havent-hi soroll perquè veiem gesticular les persones, i això ens permet adonar-nos que el sentit de l'oïda ha quedat afectat pel terrabastall. Així, podem patir una alteració continuada d'un sentit, però ens podem adonar que hi ha una alteració perquè contrastem la informació amb la resta de sentits, els quals donen una informació coherent entre ells però no amb aquell

altre: «tots els altres sentits junts donen un món que prossegueix de forma concordant, mentre que el sentit eliminat no concorda amb el curs de l'experiència anterior i reclama un canvi general i immotivat del món, el qual queda obviat davant les restants declaracions dels sentits en la mesura que ells sí que valen com a normals» (Hua IV, §18c, p. 73; 2005, p. 105).

Però si fins i tot contrastant amb altres sentits no poguéssim decidir quin d'ells està normal i quin està alterat, aleshores hauríem de comunicar-nos amb els altres i preguntar-los com se'ls mostren les coses a ells. Tota consciència és intersubjectiva d'arrel: compta amb els altres i pressuposa la possibilitat de comunicar-se amb ells (encara que no ho pugui fer perquè, posem per cas, està sol en una illa). Això vol dir que la consciència solipsista és una abstracció, que per principi, el món perceptiu és el mateix per a tota consciència possible, i que ha de ser possible l'enteniment mutu sobre els aspectes perceptius de la realitat. La consciència solipsista, aquella que no es pot comunicar amb altres, seria més aviat una consciència que permanentment percep el món de forma anormal: una consciència patològica. Husserl ho descriu així: «tan aviat com comunico als meus companys les meves experiències anteriors, i ells s'adonen del conflicte entre elles i el seu món constituït intersubjectivament, el qual s'acredita contínuament mitjançant l'intercanvi concordant d'experiències, em torno per a ells un interessant objecte patològic» (Hua IV, §18f, p. 79; 2005, p. 112).

És clar que el concepte de “patològic” és dels més problemàtics en filosofia. Tot el que és anormal és patològic? Què no i què sí? I la normalitat, també pot ser patològica? Abans hem dit que, per tal de copsar l'esplendor de les coses i de les persones, per tal que es mostrin de forma òptima, és important conèixer les condicions objectives que ho permeten (il·luminació, relació amb l'entorn, disposició espacial, relació entre el fons i el primer pla, etc). Això explica per què és tant important la il·luminació en les arts visuals com la pintura, la fotografia, el teatre, el cinema, la televisió o la decoració. Però fins a quin punt, a través d'aquestes tècniques, mostrem l'aspecte òptim o el deformem? Per exemple, la majoria de les imatges d'internet, de les revistes i de la televisió estan alterades amb photoshop i altres tècniques digitals; i aquest fet ens habitua a una imatge alterada del món on tot ha de tenir un aspecte suposadament òptim. Una imatge gairebé impossible de contrastar, perquè a tot arreu trobem la mateixa alteració, i per tant, deixa d'haver-hi un punt de referència per distingir entre allò normal i allò alterat. Al final, aquesta alteració passa a ser un hàbit perceptiu: jutgem el nostre aspecte i el dels altres en funció de les imatges retocades

dels mitjans. I aleshores, estem invertint la relació entre percepció normal i anormal: estem convertint en normal allò que és anormal. Alguns problemes coneguts relacionats amb això són l'anorèxia i la bulímia, que tindrien a veure amb un desfasament entre la percepció subjectiva del propi cos i el seu aspecte objectiu. Igualment, la nostra percepció normal del món podria estar plena d'altres anomalies sense que ens n'adonem? La televisió, els diaris, internet, les xarxes socials, s'han convertit en les lents a través de les quals mirem el món. Quin tipus d'imatge ens en donen? És una ampliació de la nostra experiència normal o més aviat una alteració anormal? Per una banda ens arriba informació sobre tots els temes i llocs del planeta, això ens pot fer més conscients. Per l'altra, aquesta informació està seleccionada, filtrada, censurada, distorsionada amb spam, trolls i amb tot tipus de mecanismes que dificulten la seva assimilació reflexiva. I aleshores, ben refugiats en els nostres estàndards, etiquetem els diferents com a malalts? Però com diu Adorno a *Minima Moralia*, en una societat patològica, el que és patològic no és la bogeria sinó la sensatesa: «Un cop ha reconegut que la generalitat dominant i les seves proporcions estan malaltes [...], allò que segons les mesures de l'ordre apareix com a malalt, desviat, paranoide i fins i tot “dis-localat”, es converteix en l'únic germen d'autèntica curació. I tant cert és avui com a l'Edat Mitjana que només els bojós diuen la veritat a la cara del poder» (Adorno 2006, §45, p. 78). En termes husserlians, el patològic no seria ser anormal sinó precisament ser normal; mentre que potser l'anormal ens podria donar la mesura d'una normalitat més lliure i reconciliada amb si mateixa.

I no obstant, la distinció entre normal i anormal és constitutiva de la percepció humana, no la podem despatxar com si no fos res. Potser caldrà reactivar-ne el sentit, veure com es constitueix, descriure'n la seva gènesi; d'aquesta manera veurem els límits de la seva legitimitat i evitarem abusar d'ella. Així, Husserl ens diu que una comunitat està formada per diferents persones que tenen el mateix tipus de percepcions, «les quals són descrites de la mateixa manera». En el diàleg i la interacció anem comunitaritzant la nostra percepció del món, és a dir, anem comprenent com veu les coses l'altre, aprenc a veure-les com ell i ell com jo. I al llarg d'aquesta posada en comú es va constituint l'experiència normal, que és com anomenem a la forma com la majoria de persones perceben les coses: «una normalitat està referida a multitud de persones d'un grup en comunicació, que de mitjana, amb regularitat preponderant, estan en conformitat amb les seves experiències». Aquesta majoria de persones que tenen experiències concordants, es contraposen a altres minories que tenen experiències diferents, «que

experimenten les mateixes coses d'una altra manera». De fet, aquests “anormals” veuen la realitat d'acord amb certs paràmetres i regles coherents entre ells, i en realitat són perfectament normals dintre de la seva comunitat. Però és en el diàleg on «apareixen les discordances», on uns es revelen anormals als altres i viceversa. I la clau de l'anormalitat és que no hi ha horitzó comú que permeti la comunicació, que no es donen les condicions per la comprensió mútua: «no hi ha capacitat de comprensió en el marc de comunicació respectiva» (Hua IV, §52, p. 206-207; 2005, p. 253). El concepte de normal, doncs, és un concepte estadístic. Entenguem-nos, el fet que hi hagi experiències normals que es contraposen a les anormals és una condició de l'experiència. Però què sigui normal i què anormal en cada cas, això és una qüestió estadística.

Així, davant la diferència, ens podem preguntar en tot moment si es tracta d'una ampliació de l'experiència normal, d'una alteració anormal de l'experiència o d'una patologia en tota regla. Però aquesta mateixa pregunta, que no és res més que el benefici del dubte, ja requereix una dosi considerable de bona voluntat. Què passa quan no hi és? La bona voluntat pressuposa empatitzar amb l'altre. L'empatia implica percebre el propi cos i percebre el cos de l'altre, i implica imaginació per posar-se en el seu lloc i en la seva perspectiva. També implica la possibilitat de “traduir” el seu llenguatge al nostre i viceversa, i per traduir hi ha d'haver experiència comuna (Perenya 2012, p. 188). Per tant, l'empatia és el requisit fonamental per a tot allò que es basa en actes comunicatius: la convivència, l'estudi científic, la política, l'ètica, l'art, l'amor, etc. Però com més embrutida és una forma de vida, com menys cura i sensibilitat hi ha envers l'entorn, més rígida és la percepció del propi cos. Això significa que hi ha menys empatia cap als altres, menys imaginació, menys capacitat per comprendre concepcions diferents, i segurament, menys bona voluntat. Així, quan en política, en ciència o en filosofia titllem l'altre de dement, aquesta actitud talla d'arrel qualsevol possibilitat de diàleg i de conducta ètica i racional. I precisament la impossibilitat de comunicar-se era el que definia el trastorn psíquic! Aleshores, ¿qui es comporta com un dement?

Us proposo un exercici per adonar-nos de l'abast i les conseqüències d'aquesta actitud. Escolliu la imatge que més rebuig us generi: el sospitós d'algun crim mediàtic especialment cruel, els retrats de Hitler, Stalin, Franco, Bush fill, Godzilla, el Che Guevara, Aznar, una parella homosexual fent-se un petó, Freddy Krugger, una colla de musulmans parlant al carrer, l'acampada de la Plaça Catalunya de Barcelona pel 15M, Justin Bieber, la policia antiavalots carregant contra una manifestació, la Belén Esteban senyalant amb el dit a la càmera, un jove fent la salutació franquista, Xosé Mourinho

ficant el dit a l'ull al Tito Vilanova, un encaputxat cremant la bandera espanyola, imatges de la Via Catalana de 2013 o de la V de l'11 de setembre de 2014. Segur que tots simpatitzem amb alguna d'aquestes imatges i sentim un rebuig radical davant d'altres. Heu triat la que més mal de panxa us provoca? Doncs a veure si coincidim en la descripció. El primer que ens crida l'atenció de la imatge seleccionada és la llejor que desprèn (ja sigui física o moral); la seva naturalesa amenaçant, incompreensible i incontrolable; no compremem la seva actitud ni les seves motivacions; això fa que, en certa manera, transgredeixi la nostra comprensió "normal" de la vida; i com que la nostra forma de vida es basa en aquesta comprensió, si una cau, l'altra també; acceptar la seva existència, doncs, és qüestionar-nos la nostra; i això és molt angoixós, és fins i tot horrorós, és monstruós. El monstre es caracteritza perquè la seva existència és una amenaça radical per a la nostra. Per això només pot ser destruït, perquè en cas contrari seria ell qui ens destruiria. Ara bé, quan ens dirigim a algú en aquests termes, no hi ha cap mena d'empatia, eliminem la possibilitat de comunicació, i aleshores ens tanquem la porta a una conducta humana i ètica. D'aquesta manera, som nosaltres qui ens convertim en una amenaça radical per a ell. I doncs, ¿no era aquesta precisament la definició de monstre?

§42. Límits de la reactivació fenomenològica: el moviment de la consciència finita davant la infinitud de la natura (amor, horror, nostàlgia)

Hem dit que l'horror és el que apareix davant d'allò absolutament altre, impossible de comunicar-nos, impossible d'empatitzar, i per tant, impossible d'entrar en una relació humana amb ell. I si l'horror fos una possibilitat de l'experiència de la natura? I si en ella hi hagués algun aspecte que s'escapa dels límits de la nostra normalitat i de totes les normes del seny? Encara que, per altra banda, ¿i si això mateix que experimentem com a horrorós pogués ser experimentat com a benaurat?

Hölderlin, en uns apunts sobre la seva tragèdia *Empèdocles*, distingeix els conceptes d'orgànic i aòrgic en la natura: «la natura, almenys pel que fa als seus efectes sobre l'ésser humà reflexiu, passa a l'extrem d'allò aòrgic, de l'inconcebible, del no-sensible, de l'il·limitat». I més endavant: «la natura s'ha fet més orgànica gràcies a l'ésser humà, que li concedeix cultura i forma, i als impulsos i forces de formació en general; l'ésser humà, en canvi, s'ha tornat més aòrgic, més universal i més infinit» (Hölderlin 1997, p. 287; 2001, p. 116). La paraula "orgànic" pertany a la mateixa família que "organisme" i "organització"; per tant, es refereix als aspectes de la natura

que es deixen estructurar, que es deixen incloure dins de l'activitat cultural humana. Per exemple: la seva materialitat espaciotemporal, la qual es deixa organitzar en jardins, horts, parcs, llocs turístics i reserves que gestionen els recursos naturals. De fet, parlar de la natura com a "recursos" a "gestionar" ja ens diu fins a quin punt aquesta forma part dels afanys humans, encara que se la deixi créixer al seu aire en un espai protegit (prèviament delimitat i organitzat). Allò "aòrgic", en canvi, és literalment allò no organitzable, allò que no es deixa culturitzar ni humanitzar, ni molt menys gestionar. Tindria a veure no amb la força del riu ni amb l'ombra del bosc sinó amb el seu misteri, amb la seva capacitat per captivar, per treure'ns dels nostres límits i absorbir-nos. Així, Hölderlin constata que el contacte entre l'ésser humà i la natura produeix un intercanvi entre ells: la natura troba el seu lloc dins de la cultura, i l'ésser humà s'obre a les infinituds de la natura. En contacte amb ella, el nostre esperit s'eixampla i l'home es torna «més infinit», diu el poeta. Però què significa exactament això?

Adorno ens dóna alguna pista en la seva *Teoria Estètica*. La infinitud de la natura tindria a veure amb la manca de paraules per definir-la: «la bellesa natural és indefinible perquè el seu propi concepte té la seva substància en allò que se substraïu als conceptes generals». I aquesta possibilitat de substraure's a totes les determinacions és pròpia de tots els objectes naturals, grans o petits: «La seva indefinibilitat essencial es manifesta en el fet que cada tros de natura (igual que tot allò fet pels humans que s'ha convertit en natura) pot arribar a ser bell, a resplendir des de dins» (Adorno 2004, p. 100). Recordem que en el §26 havíem constatat que la pura facticitat no apareix per ella mateixa a no ser com a exemplar d'un concepte: aquest arbre apareix com a exemplar "d'arbre", aquesta posta de sol com a exemplar de "posta de sol", i sempre hi hauria un concepte recobrint qualsevol facticitat amb què ens topem. Però ara hauríem trobat una forma de deixar que la facticitat es manifesti per ella mateixa, sense concepte: deixant que es mostri en tant que bella. Llavors l'arbre és un arbre, i la posta és una posta; però al mateix temps sobrepassen el significat d'aquestes paraules. Per això Adorno afirma que «la bellesa natural és la petjada d'allò no idèntic en les coses sota l'embruix de la identitat universal» (Adorno 2004, p. 101). Traduït al nostre llenguatge: «l'embruix de la identitat universal» és la fe en la capacitat del pensament de captar-ho i expressar-ho tot, la fe en la identitat entre el nostre sistema de conceptes i la totalitat de la realitat. Però la bellesa natural no es deixa incloure en aquest sistema, obre una esquerda en ell i apareix com allò «no idèntic», com a irreductible a cap concepte, com allò absolutament altre, no humà.

En aquest sentit, sembla que Hölderlin ens estigui proposant un nou nivell de la correlació entre autopercepció i percepció del món. Els aspectes orgànics de la natura són els que cauen sota «l'embruix de la identitat universal», els que es poden conceptualitzar i gestionar d'alguna manera. I en la mesura que l'ésser humà es relaciona amb ells, que són finits, es torna finit. En canvi, els aspectes aòrgics de la natura són «la petjada d'allò no idèntic», la seva bellesa irreductible, allò que no es pot conceptualitzar ni gestionar. I en la mesura que l'ésser humà es relaciona amb ells, que es caracteritzen per la infinitud, també ell es torna més infinit. Per entendre el sentit fenomenològic d'aquesta infinitud, pot ser útil intentar reactivar aquesta experiència i descriure-la fenomenològicament.

Descrivim una posta de sol de principis d'Agost a la cantera romana del Mèdol. Durant el dia tot queda com ofegat per la llum del sol. Els boscos polsosos, la mar espurnejant, l'autopista sorollosa, Tarragona traient el cap al davant i Altafulla al darrera, tot queda com indiferenciat enmig de la soledat. Però a mesura que el vespre avança, tot comença a guanyar presència. La fosca creixent ressalta cada cosa, com si quelcom en cadascuna hagués estat adormit durant el dia i només ara es deixondís. També el cel, que abans passava desapercebut rera l'excés de llum, aclapara la meua atenció. Sobre tot en aquell lloc on el sol, les muntanyes i els núvols es confonen i esclaten en flamarades rogenques, rosades i daurades, mentre darrera nostre el gris de la tarda es torna blau profund, còsmic, estel·lar. El silenci s'apodera de mi i de la meua companya Mercè. Ens obrim junts, cadascú des de si mateix, a l'espectacle que se'ns ofereix. He vist moltes postes de sol, però cada cop és com si fos la primera. Potser aquesta és la característica de la bellesa. I davant d'aquesta meravella, tot jo experimento una transformació. No puc sentir-me més que aclaparat; el fenomen s'imposa als meus pensaments, els deixa lluny, molt lluny, i m'eleva cap a ell. En la mesura que els meus pensaments solen ser negatius i estressants, el fet que la contemplació del capvespre m'allunyi d'ells és purificador. Llavors em crida l'atenció la fosca perfectament definida dels boscos. És com si respiressin cap a dins! Estan tan reconcentrats en si mateixos que ressalten com si només ells existissin. Naturalment, puc desviar la mirada cap a Tarragona o cap a l'autopista, i aleshores també és com si només elles existissin. L'únic important és el que apareix a cada moment. Ara que jo sóc lliure i pur, les coses emergeixen lliures i pures des de si mateixes.

Podríem dir que percebo la posta de sol, sobre aquesta percepció experimento sensacions de plaer, i llavors jutjo que la posta de sol és bella. Això és cert, i al mateix

temps és inexacte. La bellesa de la posta és tan intensa que suspèn la determinació de la posta com a posta. El que tinc davant es mostra únic, radiant, esplèndid; i tots els conceptes sobre ell queden en suspens (en llenguatge husserlià, totes les captacions noeticonoemàtiques es posen entre parèntesi). Aquesta suspensió no passa tota l'estona, només en petits instants en què ens deixem anar. Acte seguit ens retenim i tornem a captar la posta com a posta. Ara bé, en aquest instant fugaç de suspensió del concepte, també es produïa una suspensió de la meva distància respecte de la cosa. Com si en algun punt extrem, que només fugaçment i amb prou feines entreveïés, estiguéssim units. En ell no estic jo contemplant la posta, sinó que jo sóc la posta. O dit amb més precisió: allò que retrospectivament anomeno jo és el mateix que allò que retrospectivament anomeno la posta. I després apareix un sentiment en el rerafons difícil de determinar. Sembla algun tipus d'anhel, de melancolia, com un enyorament. Altres vegades m'ha passat, i he pensat que si tingués la determinació suficient ho deixaria tot per reunir-me amb l'horitzó. Travessaria mars i muntanyes, durant dies i nits, vagant per la Terra per aconseguir el retorn a l'origen. Però no tinc prou força i em quedo aquí, mirant desconsolat com el vespre es fon. La ferida queda oberta fins molt després; i quan tornem al cotxe baixo en silenci, perquè arrossego els filaments esguerrats d'aquesta carn comuna que m'uneix a la Terra i al cel, més subtil que el meu cos individual. És llei que sempre hagi de ser així: primer és desig d'aquell punt àlgid, amor; després és por d'aquell punt àlgid, horror; i finalment nostàlgia.

L'experiència de l'infinit té aquesta ambivalència. Adorno diu que «tothom considera bell el cant dels ocells. [...] No obstant, en el cant dels ocells assetja el que és terrible, perquè no és un cant sinó que obeeix l'encís que els atrapa» (Adorno 2004, p. 94). És a dir, que els ocells no canten des de la seva llibertat, pel pur plaer de cantar, sinó des de la necessitat, per pur instint. I l'instint que els atrapa i els fa cantar es desvetlla en nosaltres quan escoltem el seu cant. No és bellesa, es natura; no és llibertat, és necessitat. Des d'aquesta perspectiva podem entendre les últimes paraules de Kurtz, en la novel·la de Joseph Conrad *El cor de les tenebres*: «el crepuscle les repetia en un persistent murmuri al nostre voltant, un murmuri que semblava inflar-se amenaçadorament, com la primera remor d'un vent que s'aixeca. "L'horror! L'horror!"» (Conrad 2002, p. 139). El crepuscle, el vent, si tenim la lucidesa suficient, es mostren infinits; i si som receptius a aquesta infinitud, ens podem perdre en ella. L'infinit ens torna més infinits, com diu Hölderlin, però esguerra els nostres límits, i això és horrorós. No obstant, Conrad també descobreix el truc contra el poder dissolvent de la

natura: «hi ha alguna cosa que em crida en aquest diabòlic aldarull? Doncs molt bé; ho escolto, ho reconec; però jo també tinc una veu; i per bé o per mal, la meua és una parla que no es pot silenciar». La reflexió, la veu interna que es parla a si mateixa, crea un àmbit de seguretat, el de la pròpia subjectivitat que distingeix entre dins i fora, entre jo i natura (§39). És clar que aquest truc també té el seu contrapunt, que Conrad exposa immediatament amb ironia: «al capdavall, un ximple, encara que estigui molt espantat i ple de bons sentiments, sempre està fora de perill» (Conrad 2002, p. 72). I és que la reflexió allunya l'horror de la natura, la desencanta i la torna “orgànica”; és a dir, organitzable, gestionable. Però d'aquesta manera nosaltres ens tornem limitats, finits, i en última instància, ximplers. És el tipus de ximpleria que abans (§34) hem anomenat ceguesa: inconsciència dels lligams que ens uneixen a la Terra com a sòl de la vida humana; bloqueig davant la bellesa de la natura com a portal dins nostre vers allò altre.

De nou ens trobem amb un dinamisme entre extrems contraris. Tot en la natura és dinàmic. L'obertura al seu aspecte aòrgic ens tira cap enrera i ens dóna el seu aspecte orgànic. L'elevació a l'origen comú amb la posta de sol, on som fugaçment infinits, desvetlla una angoixa que ens reté i apareix el jo finit. És clar que des de la nostra finitud podem recordar aquell infinit i referir-nos-hi a través dels diversos símbols espirituals de la nostra tradició particular. Per exemple, podem dirigir-nos a la posta com a epifania del déu vivent dels cristians, si som cristians. I cadascú pot repetir aquest gest des de l'interior de la seva tradició, amb el seus símbols particulars. Però com diu Hölderlin, la natura «és més antiga que el temps/ i està per damunt dels déus d'occident i orient» (*Com quan un dia de festa*; Hölderlin 2012, p. 396). Perquè els déus, com a símbols de les forces naturals amb qui interactuem, ja són una forma de conceptualitzar, “gestionar” i organitzar la dimensió aòrgica de la natura. Així, la consciència humana és finita, i en la seva finitud està referida a quelcom altre que és infinit. A vegades hi traiem el cap i són els moments més feliços de la nostra vida. Com deia Aristòtil (§33), en ells activem el millor de nosaltres mateixos (la nostra dimensió divina, infinita, perplexa) i deixem ser el millor de les coses (la seva part divina, aòrgica, no idèntica, bella). Però si no som prudents ens hi podem perdre. I aquesta fragilitat i dinamisme de la consciència ens meravella. No serà estrany, doncs, si aclapara la nostra atenció a partir d'ara.

§43. Obrir-me a l'altre dins meu per obrir-me a l'altre davant meu. El sentit de la reactivació fenomenològica genètica

Una tendència dominant al llarg de la història és que els partidaris d'una determinada concepció del món sentien horror davant les concepcions rivals. És un fenomen psicològic bastant comú. Lovecraft, que alguna cosa sabia de terror, diu que aquest es basa en la possibilitat que les lleis que regeixen la nostra percepció del món siguin transgredides o superades: «el quid de qualsevol relat que pretén ser terrorífic és simplement la violació o superació d'una llei còsmica immutable» (Lovecraft 1994, p. 16-17). Per això, quan al llarg de la història els dogmàtics s'han enfrontat a perspectives diferents (perspectives “anormals” des del seu punt de vista “normal”), ho han fet des de l'horror; i des de l'horror només podem reaccionar violentament, perquè el que ens horroritza ho interpretem com una amenaça que ve a destruir la nostra forma de vida. També ara estem en un temps de màximes tensions socials, polítiques i ideològiques. Allò que caracteritzava el nostre horitzó, la nostra experiència normal, s'està esfondrant. En aquest context, el fàcil és jutjar des de la por, rebutjar l'altre de forma radical, sentir-se amenaçat per ell, i per tant, amenaçar-lo. Però més enllà de la por, també tenim l'oportunitat d'obrir-nos a noves formes de sentir, de pensar, d'expandir el nostre horitzó experiencial. Totes les possibilitats estan en nosaltres, es donen en l'àmbit de la primera persona; per això és important tenir cura d'ell, cultivar-lo, escoltar les nostres sensacions i ampliar la nostra imaginació.

Així, quan descrivíem el cristall com un objecte material amb determinada forma geomètrica i determinats trets sensorials, estàvem cenyint-nos a la percepció normal en una societat moderna. Crèiem que aquesta és la forma normal de veure les coses i que tothom en general les veu així. Però després hem descrit propietats del cristall que no eren merament materials sinó anímiques. Hem constatat una regla entre la percepció tàctil del cristall i determinats canvis del rerafons afectiu. Des del punt de vista de la percepció normal moderna, que no atén el vincle entre percepció interna i externa, aquesta seria una percepció anormal, i de seguida seria titllada d'irracional. Així és com la ideologia científicista (que no identifiquem pas amb la ciència) titlla de “pseudociència” totes les constatacions que parteixen de pressupòsits diferents dels seus. Però a través del mètode genètic hem pogut desmuntar la percepció moderna del cristall fins a la seva base sensible, hem descobert que allí s'estava produint una reducció de la mirada, hem ampliat el camp d'atenció a altres dades afectives que estaven predonades, i aleshores hem pogut comprendre un altre paradigma sobre la

natura. Abans de fer aquest exercici, no hi havia «capacitat de comprensió en el marc de la comunicació respectiva»; no hi havia un horitzó de sentit comú, que és la línia que separa el normal de l'anormal. Mentre que gràcies al mètode genètic hem pogut transitar d'un horitzó de sentit a un altre, i hem ampliat el nostre marc de comunicació; ampliant, per tant, la nostra capacitat d'empatitzar i de comprendre.

I és que l'actitud adulta i moderna, que veu la natura física com a mera objectivitat material independent de l'observador, no sempre ha estat considerada la més adequada per captar la veritat de la natura. L'hàbit de posar entre parèntesi les pròpies sensacions afectives és relativament recent en la història, i va desplaçar altres hàbits experiencials més antics que proporcionaven un concepte de natura diferent. Husserl ens deia que les alteracions de la normalitat tenen a veure amb alguna «condicionalitat psicofísica»; és a dir, amb alguna alteració del cos (òrgans ferits, malalts, sota l'efecte de substàncies estupefaents, etc). Doncs bé, dintre d'aquestes alteracions possibles hi han els hàbits perceptius: habitar-se a mirar posant entre parèntesi les dades afectives és una alteració de la normalitat respecte de la percepció que sí que les té en compte. I viceversa, obrir-se a la relació entre dades sensorials i afectives és una alteració de la normalitat respecte de la percepció “neutra”, “objectiva” i “asubjectiva” moderna. Però podem reactivar aquestes formes de percebre si repetim les “condicions psicofísiques” que cadascuna implica: si aprenem a “bloquejar” o a “desbloquejar”, com deia Reich, les sensacions afectives. En ambdós casos hi ha un estat anímic diferent, una relació diferent amb el nostre cos viu, i una actitud perceptiva diferent. Així veiem com d'important és la participació de la consciència corporal en la percepció del món. Aquest principi té un gran valor per a l'estudi antropològic que vulgui anar més enllà del mer relativisme cultural i que aspiri a construir ponts d'entesa entre les diferents cultures. Paul Feyerabend, a *¿Per què no Plató?*, constata que actituds perceptives diferents proporcionen concepcions del món o paradigmes diferents. I una no és en essència millor que l'altra, encara que hagi tingut més èxit històric:

«Efectes parapsicològics i altres de semblants, que posen de manifest l'harmonia entre el microcosmos i el macrocosmos, depenen d'un estat de consciència [...] que queda eliminat per l'exigència d'observadors “neutres i lliures de prejudicis”, ja que aquests efectes s'incrementen amb l'excitació, amb una apreciació global, i un nexa estret entre instàncies materials i espirituals. En canvi, s'esvaeixen gairebé fins a desaparèixer quan es busca una apreciació freda i analítica o quan la religió i la teologia se separen de la investigació de la matèria inerta. Així és com l'empirisme científic elimina els seus rivals espiritualistes; elimina els seguidors d'Agripa de Nettesheim, John Dee i Robert Fludd, no perquè

proporcioni una millor concepció del món sinó perquè utilitza uns mètodes que no permeten en absolut que es produeixin efectes “espirituals”. Allunya aquests efectes i després descriu el món així empobrit» (Feyerabend 2009, p. 80-81, nota al peu).

Nosaltres valorem l'actitud científica moderna, que originàriament és emancipadora i oberta; i això no canvia pel fet que en alguns casos s'hagi convertit en una ideologia científicista, dogmàtica i instrumental. I també valorem les descobertes dels pensadors premoderns, els quals partien d'experiències evidents i plenament racionals segons el seu mètode i els seus hàbits perceptius; i això no canvia pel fet que el seu llenguatge simbòlic es presti a confusió i que sovint hagi degenerat en una ideologia supersticiosa. Des de la nostra perspectiva privilegiada, en aquesta fi d'època que estem vivint, podem ser justos amb cadascú; podem entendre els motius pels quals uns i altres s'han malinterpretat, i els motius pels quals uns i altres tenen raó. El fet que Husserl constati la pura matèria com a essència de la natura demostra la fortalesa de la tradició moderna. Però el fet que la seva pròpia fenomenologia ens hagi permès comprendre racionalment altres concepcions de la natura demostra també la potència de les seves descripcions i del seu mètode. Si els «efectes espirituals» dels quals parla Feyerabend són vivències vertaderes, si no són substruccions il·legítimes, aleshores estan a l'abast de tothom, i amb el mètode adequat les podem reactivar i comprendre en nosaltres mateixos.

De fet, en la vida quotidiana adoptem moltes actituds diferents, algunes de les quals són vestigis d'actituds infantils de caire primitiu, com quan ens espantem si veiem una porta que es mou sola, quan diem “Jesús” cada cop que algú esternuda o quan xiulem per conjurar la fosca. Si cadascú de nosaltres alterna al llarg del dia actituds infantils i adultes, primitives i modernes, és que el procés històric de subjectivització no està donat ja en néixer. Més aviat som introduïts en aquest procés per mitjà de l'adquisició de diverses sedimentacions i hàbits culturals. Això permet establir correlacions entre el procés de construcció del subjecte madur a partir de l'infant i el procés de construcció de la subjectivitat moderna a partir de la primitiva. Horkheimer i Adorno arriben pel seu camí a la clau de la fenomenologia genètica, quan a *Dialèctica de la Il·lustració* diuen que «la humanitat ha hagut de sotmetre's a coses terribles fins a constituir-se el si mateix, el caràcter idèntic, instrumental i viril de l'home, i quelcom d'això es repeteix en cada infantesa» (Horkheimer i Adorno 2001, p. 86). I és que el jo modern, el subjecte racional reflexiu i separat del món exterior, és una suma de

sedimentacions que remetent a una tradició històrica i cultural, que cada individu assimila i actualitza en ell mateix. Però una regla de la gènesi dels fenòmens és que allò que s'ha constituït no desapareix, senzillament queda inclòs i transformat en una unitat de sentit nova (§19). Les altres actituds més primitives, doncs, poden ser menyspreades i marginades, poden ser considerades “anormals”, però no pas eradicades del tot. En paraules de Dodds a *Els grecs i l'irracional*:

«N'hi haurà prou citant l'opinió de Lévy-Bruhl, segons el qual “en tot esperit humà on hi ha desenvolupament intel·lectual, hi subsisteix un fons de mentalitat primitiva impossible de desarrelar”; [...] o l'opinió de Nilsson, per a qui “mentalitat primitiva és una descripció bastant justa de la conducta mental de la major part dels homes d'avui, excepte en les seves activitats tècniques o conscientment intel·lectuals”» (Dodds 2006, p. 12).

Així doncs, els altres estan en mi. Jo sóc una sedimentació dels molts que he sigut, i alhora sóc un i el mateix a través de tots els que he sigut. I en les variacions del meu cos viu hi ha la clau per reactivar-los i comprendre'ls quan me'ls trobi fora. Així és com hem aprofundit en els diversos estrats de la nostra consciència i hem reactivat diversos paradigmes sobre la natura moderns i premoderns. En cadascuna d'aquestes concepcions es tractava de determinar el que percebem d'una manera o d'una altra. Però el límit el trobem davant d'allò que no pot ser determinat sota cap concepte, davant d'allò que rebenta els conceptes: la bellesa natural. El curiós és que d'aquesta manera hem acomplert la regla de la variació eidètica, segons la qual una cosa mostra la seva essència vertadera a partir del moment en què deixa de ser ella mateixa. En el cas que ens ocupa, el fet que la bellesa natural representi un límit per a la consciència permet ressaltar un aspecte de la seva essència. I com que tot el que ressalta es converteix en objecte d'atenció, tot seguit dirigirem l'atenció cap a la consciència.

Frontisses de l'ànima



Què se n'ha fet de l'ànima? Elisabet Márquez Blasco (2012)

§44. Cap a una fenomenologia genètica dels fenòmens anímics

Vivim una època de ressorgiment espiritual. No de la fe tradicional, de credos memoritzats i gestos externs, sinó d'una altra espiritualitat, més informal i lúdica. Les estatuetes de Buda ja no veuen genuflexions davant seu, però presideixen els rebedors d'algunes cases laiques; el *reiki* i els mètodes d'imposició de mans es van acceptant des que hem entès la naturalesa bioenergètica dels éssers vius; el ioga, estampa exòtica de les ribes del Ganges, es va consolidant com a activitat extralaboral. Si tot plegat constitueix una moda, el fet que s'expandeixi tan ràpid a nivell planetari diu molt sobre els canvis que s'estan produint en la societat. Ja fa temps que els summes sacerdots de l'economia es barallen amb els de la política, i els de la ciència es barallen amb els de la religió. Mentrestant, a peu de carrer, on les acadèmies i els dogmes no tenen poder, es produeix una síntesi entre tots aquests paradigmes. Aquí ja no es decideix entre occident i orient, entre lògica i màgia, entre ciències i lletres, entre cristianisme i paganisme o entre antiguitat i modernitat. Ara es tracta d'una síntesi creativa entre tots aquests elements. Més que d'una moda, potser hauríem de parlar de tota una cultura, d'una forma de viure. Així, doncs, ¿estem davant del primer paradigma transdisciplinar i transcultural?

Però aquesta barreja d'elements tan heterogenis planteja alguns problemes. Per posar un exemple, allò antic i modern no sempre és fàcil de conciliar. En la recerca sobre la natura de l'ànima, allò que en pensaven els grecs poc té a veure amb la moderna neurologia, el cristianisme ens proporciona una perspectiva molt diferent a la

psicoanàlisi, i el saber de la tradició hermètica sembla incompatible amb la psicologia cognitiva. Davant d'aquesta diversitat, l'actitud científicista adopta l'estratègia de la propaganda comercial, que consisteix a cridar "novetat!" i "èxit de vendes!" com a garantia de qualitat d'un producte. Així, pressuposa que les teories noves són sistemàticament més vertaderes que les antigues, i que les majoritàries són millors que les minoritàries; i com que la neurologia és el paradigma psicològic més modern i majoritari, doncs ja tenim la veritat absoluta sobre l'ànima. Per altra banda, l'actitud historicista vindria a relativitzar aquesta afirmació i apel·laria al fet que èpoques diferents tenen horitzons de sentit i criteris de veritat diferents; com que l'experiència moderna i la passada serien incommensurables, no hi hauria un barem comú que ens permetés comparar-les. En definitiva: o bé tots els nostres predecessors estan equivocats excepte nosaltres, com diria el científicista, o bé les diverses perspectives històriques són incommensurables, com diria un historicista. En realitat, les dues opcions s'assemblen en el fet de negar que puguem aprendre alguna cosa de les altres perspectives, i en el fet de relegar-les a l'àmbit de la buida erudició.

¿És satisfactòria, aquesta forma de relacionar-nos amb el passat? Tornem al present, a veure si trobem alguna situació semblant que ens aporti una mica de llum. Quan ens acostem a un text de neurologia moderna, de filosofia o de psicoanàlisi, ¿oi que també tenim problemes per comprendre el que diu? Aleshores també hauríem de dir que o bé l'experiència de les persones de carrer i la dels especialistes és incommensurable o bé que algú dels dos està equivocats. En aquest cas, l'especialista reclamarà els drets que li atorguen anys d'estudi i de penúries, i aportarà dades, cites, experiments; però la persona de carrer també pot posar sobre la taula un saníssim sentit comú a prova de tecnicismes. De totes maneres, hi ha una tercera via per explicar aquests problemes de comunicació: potser es deuen al fet que ens falten els passos intermitjos entre l'experiència quotidiana i les elaboracions conceptuals més complexes. I si això passa entre persones de la mateixa època, ¿podria passar el mateix amb els senyors Buda, Jesús, Plató, Aristòtil, Dante, Descartes, Maragall, Freud o Reich? ¿Oi que la seva premissa era que l'experiència que algú pot tenir també la pot repetir qualsevol altre? Doncs si ells van desenvolupar unes teories sobre l'ànima basant-se en la seva pròpia experiència, és raonable pensar que també nosaltres podem repetir-la i que les seves paraules encara ens poden estimular i ensenyar. Per això és necessari explicitar els passos intermedis que ens permetrien reviure el seu sentit, i treure a la llum les experiències més quotidianes i elementals que hi ha rere cada teoria.

Així, en aquest capítol tractarem d'analitzar els fenòmens anímics sense projectar-hi cap teoria prèvia, prenent-los tal com se'ns presenten. ¿I si d'aquesta manera poguéssim veure que l'ànima és una realitat riquíssima, i que cadascun dels seus aspectes ha motivat l'aparició al llarg de la història de les diferents teories sobre ella? ¿I si totes fossin racionals a la seva manera, és a dir, i si totes continguessin evidències universals i objectives? Aleshores caldria clarificar quin és aquest contingut en cada cas i com es relaciona amb l'experiència originària que està a l'abast de tothom. El treball fenomenològic consisteix en posar sobre la taula els passos intermedis que hem dit, i en treure a la llum aquelles experiències quotidianes que estan a l'abast de qualsevol persona. Com diu Husserl a *Idees II*, això no és cap mena de «prossecció del pensament teòric», ja que no farem induccions ni deduccions sobre l'ànima; abans cal esclarir a què ens referim quan parlem de l'ànima, descriure «la perfecta intuïció d'allò anímic». Les úniques operacions que necessitem realitzar, doncs, són la constatació del contingut de les vivències (descripció en actitud transcendental) i la captació dels trets essencials d'aquestes vivències (intuïció eidètica). Si les nostres teories psicològiques concorden amb les dades que trobem, estarem procedint de forma racional, ja que la racionalitat consisteix en justificar allò que diem amb allò que podem experimentar; si no, caurem en «contrasentits», perquè estarem fent passar per racionals afirmacions que no se'ns han donat amb evidència, i que en última instància poden contradir l'evidència. Llavors, les nostres anàlisis podran servir de frontissa entre teories diferents, ja que allò de vertader que cadascuna tingui haurà de remetre a les vivències anímiques; elles són el fonament comú a tota teoria o paradigma psicològic del tipus que sigui.

«El que busquem no radica en la prossecció del pensament teòric, mediat, sinó en el seu començament; busquem els seus pressupòsits més primigenis. Cap teoria pot derrocar el sentit de l'ànima que ens prescriu la perfecta intuïció d'allò anímic. Aquest sentit traça una regla absolutament obligatòria per a tota desviació teòrica. Tota desviació d'ella desemboca en un contrasentit» (Hua IV, §19, p. 90-91; 2005, p. 125).

Avui en dia, quan els dogmàtics i els autoritaris es tanquen en banda, és més important que mai obrir ponts de diàleg, proposar formes de mirar que possibilitin l'enteniment mutu. Aquesta és la responsabilitat de la filosofia. Nosaltres, els amants del coneixement, sentim una immensa curiositat per les teories noves i per les antigues, les pròpies i les de fora, volem aprendre de tot i de tothom. No obstant, abans de dir sí o no a res, realitzem un acte de llibertat radical contra tots els prejudicis i totes les

ideologies: posem les nostres creences entre parèntesi i dirigim la mirada al sòl nutrici de la nostra experiència.

§45. L'essència d'allò anímic com a cos viu que s'expressa des de si mateix

Comencem procurant-nos el nostre espai, deixant les nostres obligacions una estona. Només llavors tenim prou distància per captar les coses tal com es mostren, ara que no estem a sobre d'elles ni elles a sobre nostre. Aquí hi ha cadires, parets, llibres, un ordinador, plats, coses sense ànima quan les miro des del tedi i l'avorriment. No es mouen, no creixen, no semblen sentir ni expressar res, estan recloses en si mateixes, aïllades de tot el que les envolta. Bé, la figureta de fang del moble representa una vaca riallera, em transmet simpatia i bon humor; però aquests sentiments semblen més aviat associacions que la forma de la figura em suggereix. Si en prescindeixo i em quedo amb la figureta com a tal, veig que no sent res, que és un tros de terra cuita. El rellotge es mou, però la causa del moviment és un mecanisme artificial que segueix regles perfectament planificades i programades. Si agafo el peluix per darrere i el faig servir de titella, això pot fascinar els meus nebotets Biel i Ariadna, però jo sé que les seves expressions no li surten de dintre sinó que són transmeses per mi. Res d'això té ànima. Les plantes del balcó, en canvi, ja són una altra cosa. No es mouen, però creixen i semblen sentir i expressar, ja que a vegades estan ufanoses i a vegades moixes. També joestic ufanós o moix segons el dia. ¿I doncs? ¿La diferència entre allò animat i allò inanimat és la capacitat de sentir i expressar des de si mateix? No obstant, aquesta capacitat sempre està lligada a un cos: l'ànima no se'ns mostra com una entitat etèria, sinó com un cos viu que s'expressa des de si mateix. En aquest cas diem, amb Husserl a *Idees II*, que el cos és «expressió de l'esperit, i al mateix temps, l'òrgan de l'esperit» (Hua IV, §21, p. 96; 2005, p. 131). L'ànima, doncs, no és el cos, però tampoc és una "substància" que es contraposi al cos, ja que tota ànima es mostra necessàriament a través d'un cos: no percebem un sentiment, sinó un cos viu que sent això o allò; no percebem una ànima, sinó un cos que mostra sensibilitat pròpia.

Ara bé, un cop tenim aquest fenomen ben delimitat, la forma de captar-lo en teories és extremadament variada. I la nostra tasca, d'ara en endavant, consistirà en veure com totes les teories possibles són sedimentacions a partir d'aquesta constatació bàsica.

§46. Reactivació de la concepció grega de l'ànima. Les parts de l'ànima i la correlació entre concepció de l'ésser humà i concepció de la societat

Amb aquesta descripció no hem fet més que començar, encara queden un munt de diferències i matisos per distingir. Que diferent la forma d'expressar-se d'una planta i la meua, que diferent el seu cos i el meu! La planta està com inconscient; no és que no es relacioni amb l'entorn, no és que res no l'afecti, perquè llavors seria com una pedra, i bé que respon a la llum, a la humitat i a les atencions. Però no es mou, està fixa a terra i això li impedeix tenir consciència de l'espai. Mirem per la finestra. Els coloms de la ciutat i els gossos sí que es mouen i són conscients de l'entorn, en això m'assemblo a ells. Percebem les coses, ens movem per impulsos, seguim els costums de la nostra espècie... No obstant, entre ells i jo també hi ha una diferència cabdal. Així com jo he aturat el curs dels meus assumptes per cobrar consciència del que m'envolta, no sé si ells podrien fer-ho; no sé si ells poden deixar de buscar menjar o de vigilar el seu territori per cobrar consciència del simple fet d'existir.

És clar que hi ha moltes persones que tampoc ho fan. I és que el fet de pensar en l'ànima no és gaire natural. Precisament el que és natural és no pensar-hi. La nostra màxima sembla que digui: "¿Oi que estem vius? Doncs visquem i llestos". Qui té feina, va a treballar, qui no en té, la busca, passem el temps amb els amics i la família, ens il·lusionem amb el Barça de cada any, ens indignem amb les notícies de cada dia, etc. Però hi ha unes poques vegades en què tot s'enfonsa en un segon pla i el que preval és precisament la qüestió de la vida. Quan diagnostiquen una malaltia greu a un familiar; quan un amic es mor; quan, pels motius que sigui, anys d'esforços deixen pas a una gran frustració... En aquests moments en què tot trontolla, és quan ens ho replantegem tot. Sembla que només quan l'ànima se'ns escapa de les mans, tenim la distància necessària per meravellar-nos-en i preguntar-nos què és. Una pregunta angoixosa perquè, igual que estem anatòmicament disposats per mirar cap al davant i no cap al darrere, també estem habituats a pensar en les coses concretes de la vida i no en la vida com a tal, que sempre es queda en el rerafons.

I quan per fi ho fem, l'ànima se'ns mostra en primer lloc com la meua persona concreta i la meua situació, amb els meus interessos i preocupacions. En aquest context, a vegades es manifesta com a capacitat de percebre, a vegades com a desigs i impulsos, a vegades com a voluntat i decisió, a vegades com a capacitat de deliberar sobre els mitjans i els fins de les meves accions. Però sempre i en tots els casos el que constatem és una relació entre jo mateix i el món. Per dir-ho fenomenològicament, viure consisteix

en realitzar actes teòrics, valoratius i pràctics. Tots podem reconèixer aquestes vivències, i és per això que tots podem connectar amb les teories sobre l'ànima que parlen d'elles. Em refereixo a la filosofia grega antiga, a les obres de Plató, d'Aristòtil, d'Epicur, dels estoics, etc. Aparentment representen escoles contraposades, es critiquen entre ells i discuteixen sobre arguments, paraules, màximes i regles de vida, però en el fons tots ens parlen de la millor manera de relacionar-nos amb nosaltres mateixos i amb els altres.

Així, Husserl afirma a *Idees II* que l'antiga filosofia grega sobre l'ànima és plenament fenomenològica: «L'ànima és la unitat de les “facultats espirituals” edificades i escalonades sobre les facultats sensibles inferiors, i res més. Essent l'antiga psicologia “teoria de les facultats”, fou allò que com a teoria de l'ànima podia i havia de ser» (Hua IV, §30, p. 123; 2005, p. 162). Entenguem-nos, en l'experiència normal, cadascú experimenta la seva ànima com una i la mateixa, com un sol flux de vivències. Bé, hi ha casos en què això no passa, i el flux està escindit, com en els brots psicòtics; però aquest és un cas d'experiència anormal diferent de l'experiència “normal” que ens interessa aquí. En ella hi ha coherència i unitat de l'ànima amb si mateixa. I no obstant, això no nega que estigui estratificada, que unes “facultats” (o tipus d'actes) es constitueixin sobre les altres, i que les facultats (o tipus d'actes) superiors requereixin les inferiors. Per exemple, percebem una poma: la desitgem o no, la volem o no, i hi pensem o no. Però si no la percebo no la desitjo, si no la desitjo no la vull, i només si passa alguna d'aquestes possibilitats, penso en la millor decisió. Així, la percepció seria l'estrat més baix, sobre ella hi hauria el desig, després la voluntat, i finalment el pensament. Els animals arriben fins a la voluntat, i només els humans arriben al pensament. En aquest sentit, com més estrats posseeix l'ànima (com més tipus d'actes és capaç), més superior és respecte de les altres. Per exemple, una persona que es mou per instints està més a prop d'un animal que d'un ésser humà, almenys en aquella situació concreta. A *Idees II*, Husserl ho expressa així:

«Malgrat la indubtable i essencial infragmentabilitat de l'ànima, hi ha una certa partició: una diferenciació en “estrats de l'ànima” que correspon a estrats de consciència. Els estrats més elevats poden faltar, i aleshores l'ànima té una varietat de nivells diferent, com l'ànima que dorm de manera constant, en la qual no es realitza cap *cogito*. O l'ànima animal, en la qual manca l'estrat del pensar teòric en sentit estricte, etc. Fenomenològicament ens convencem que les antigues doctrines de les “parts de l'ànima” i les varietats d'ànima comporten problemes amb sentit i problemes fenomenològics» (Hua IV, §32, p. 134; 2005, p. 173).

Amb l'expressió "parts de l'ànima", Husserl sembla referir-se a les teories de Plató sobre el desig, la voluntat i el pensament; i també a les d'Aristòtil sobre l'ànima vegetativa, l'ànima sensitiva i l'ànima intel·lectual (Sobre l'Ànima II, 2, 413a20-414a5). Així, el que Husserl anomena «l'ànima que dorm de manera constant, en la qual no es realitza cap cogito» seria el que Aristòtil anomena "ànima vegetativa", i que serien la nutrició i el son, propi de plantes i arbres. El que Husserl anomena «l'ànima animal, en la qual manca l'estrat del pensar teòric» seria el que Plató anomena "parts concupiscent i irascible", i el que Aristòtil anomena "ànima sensitiva". I el que Husserl anomena «pensar teòric» és el que Plató i Aristòtil anomenen "intel·lecte" (*nous*). Els humans tenim totes aquestes "parts" (som capaços de tots aquests actes de consciència), i només la darrera és el que ens diferencia dels animals: «l'estratificació més important està insinuada en la distinció entre ànima i subjecte anímic», és a dir, entre mera animalitat i persona (Hua IV, §32, p. 134; 2005, p. 173). Així, dins d'aquest àmbit específicament humà hi ha «varietats d'ànima»; expressió que sembla referir-se a les descripcions de Plató sobre els caràcters sensuais, irascibles i prudents, tal com les exposa en els llibres IV, VIII i IX de la *República*. En efecte, sembla bastant evident que hi ha caràcters innats, malgrat que aquests es puguin enriquir i polir mitjançant l'educació. El talent de Bruce Lee per a la lluita o el de Messi per al futbol no el tindrà jo per molt que entreni, hi ha una predisposició innata en cadascú de nosaltres que ens fa més aptes per a unes coses que per a les altres.

Plató va desenvolupar una hipòtesi sobre les conseqüències polítiques d'aquesta constatació, i és aquí on hi ha diferències entre el plantejament grec i el modern. En la hipòtesi de Plató a la *República*, el fet que alguns tinguin talent per comprendre les situacions, i per fer veure als altres la veritat de la situació, fa que hagin de governar; mentre que els que no tenen aquest talent en tan alta mesura no haurien de poder participar del debat polític. A un altre nivell, Aristòtil diu que «no sembla que l'intel·lecte entès com a prudència es doni per igual en tots els animals, ni tan sols en tots els homes» (Sobre l'ànima, I, 2, 404b5). I el fet que les persones siguin o no capaces de regir-se per si mateixes fonamentaria la diferència entre persona lliure i esclau: «aquells éssers que el seu treball consisteix en l'ús del cos, i això és el millor d'ells, aquests són esclaus per naturalesa. [...] Ja que és esclau per naturalesa qui pot ser d'un altre (per això és d'un altre), qui participa de la raó tant com per percebre-la, però no per posseir-la» (*Política*, I, 5, 1254b8-10). No obstant, des d'una perspectiva

moderna, podríem objectar que aquesta és una diferència de fet, no de dret. És a dir: tant Husserl com Plató i Aristòtil estarien d'acord en que la capacitat de pensar des de si mateix és una possibilitat que no sempre s'actualitza. Per Plató, aquesta és la raó de l'estratificació jeràrquica de la seva "república" hipotètica; per Aristòtil aquesta és la raó de l'esclavitud, el que la justificaria: hi ha persones que són esclaves perquè no actualitzen les seves facultats humanes. En canvi, per a nosaltres, l'embrutiment no seria la causa de l'estratificació social i de l'esclavitud, sinó la seva conseqüència. És el domini jeràrquic i l'esclavitud el que impedeix posar en acte la facultat humana de pensar i actuar per si mateix; i en impedir-ho, creen l'hàbit de no fer-ho. Cosa que val per a les dependències entre persones en les seves diverses formes, antigues i modernes, legals i il·legals; ja que també la precarietat laboral i econòmica dels estats de dret democràtics crea la necessitat d'obeir i callar, i per tant, l'hàbit. Aquest és el parer de Kant en el seu article *Què és il·lustració?*:

«Després que primer han estupiditzat el seu ramat i han vetllat acuradament perquè aquestes beneïtes criatures no gosin fer cap pas fora dels caminadors en què els han reclòs, seguidament els mostren el perill que els aguaita si intenten caminar sols. [...] S'hi troba ben a gust i és realment incapaç de servir-se del propi enteniment perquè no se li ha deixat mai intentar-ho. Prescripcions i fórmules [...] són les manilles d'una minoria d'edat permanent» (Kant 2002b, p. 81).

Un parer que Husserl també compartiria sense dubte, a jutjar per les següents consideracions. A *Renovació* ens diu que de l'essència humana se'n desprenen normes generals que han de determinar l'acció pràctica: «Aquí fa aparició una altra forma plenament peculiar de racionalització d'allò empíric, a saber: el *judici* normatiu *d'acord amb normes generals* que pertanyen a l'essència apriòrica de la condició humana "racional", i la direcció de la pròpia praxis fàctica d'acord amb aquestes normes, les quals inclouen les normes racionals de la pròpia direcció pràctica» (Hua XXVII, p. 7; 2002, p. 5). Aleshores la qüestió és què som en essència, i així sabrem si l'esclavitud escau o no a algun ésser humà, del tipus que sigui. Aquesta és una pregunta estrictament filosòfica, que se surt de la perspectiva de les ciències naturals. Diògenes Laerci ens ha transmès una anècdota en aquest sentit: «una vegada, Plató va donar la seva definició de l'home com a animal bípede i sense plomes. Llavors Diògenes [de Sínope] va desplomar un gall, el va introduir a l'escola, i va dir: "aquí teniu l'home de Plató!"» (Diògenes Laerci, VI, 40; 2007, p. 247). I és que, seguint amb la broma, és innegable que a aquest gall pelat li seguiria faltant alguna cosa, allò que fa que el nostre desig i la

nostra voluntat transcendeixin els mers impulsos fisiològics. Per això la biologia no pot eradicar la diferència entre animals i humans (§34). Però la pregunta per l'essència de l'ésser humà també desborda la perspectiva de les ciències socials. Mirem documentals, llegim llibres de viatges o d'història i posem-nos en la pell de l'individu més remot que ens vingui al cap, empatitzem amb ell, experimentem indirectament els seus dubtes, interessos i pensaments. Des del punt de vista de les ciències socials, mentre l'essència de la natura és la materialitat en l'espai i el temps, allò humà es caracteritza pels seus hàbits, les seves costums i tradicions, en definitiva, la seva cultura. Això és cert, i no obstant, l'ésser humà no està absolutament predeterminat pels seus costums i hàbits. Aquesta persona de qualsevol lloc i època és conscient de si mateixa? Pot qüestionar les inèrcies en què està immers? La seva vida és buida de sentit o s'esforça per algun ideal? Pot dubtar dels seus pensaments i decisions? I pot decidir acceptar només aquells dels quals està plenament convençut amb evidència? Doncs d'aquesta llibertat per pensar i decidir d'acord amb el que un creu vertader és el que és específicament humà. Husserl ho resumeix així a *Renovació*:

«Dirigim la mirada a certs trets de l'essència de l'ésser humà en general. [...] Com a punt de partida prenem la capacitat de l'autoconsciència, en el sentit genuí d'autoexamen personal, i de la capacitat de prendre postura reflexivament en relació a un mateix i a la pròpia vida. [...] L'ésser humà també té la peculiaritat essencial “d'actuar” lliure i activament des de si mateix, des del seu jo-centre, en comptes d'estar entregat passivament i sense llibertat als seus impulsos (tendències i afectes) [...]. Pertany a l'essència de l'ésser humà el que la seva activitat de representar, de pensar, de valorar i de voler no hagi de dirigir-se només als fets singulars, sinó que tots aquests actes també es poden realitzar *en general*, en formes de generalitat tant “particular” com “universal”. [...] Així, l'animal desconeix el que l'ésser humà expressa amb les paraules: “vull en general actuar així sempre que em trobi en aquestes circumstàncies, perquè tinc en general els béns d'aquest tipus com a valuosos. [...] És part de l'essència humana el fet que discorre constantment en la forma de l'esforç i l'afany [...] i la seva vida s'encamina a aconseguir valors positius; ja que tot afany negatiu, és a dir, per evitar desvalors (com el dolor sensible) és un trànsit cap a l'afany positiu [...] que tendeix a omplir el buit amb valors positius. [...] El motiu originari per desconnectar el joc en curs de la seva afectivitat i donar pas al lliure examen que sospesa i pondera, és la vivència penosa de la negació i el dubte; vivència de l'aniquilació efectiva o amenaçant de les seves creences judicatives, valoratives i pràctiques. [...] Per altra part, hi ha la claredat intuïtiva, “l'evidència”, la “clarividència” [en el sentit literal de “veure-hi clar”]. [...] Així, l'arribar a veure amb evidència aquest mateix estat de coses i deixar-se motivar per aquest veure, és una altra de les possibilitats de l'essència de l'ésser humà» (Hua XXVII, p. 23-26; 2002, p. 24-27)

Per tant, si els judicis normatius han de concordar amb l'essència humana, i si l'essència humana és la capacitat de ser autònom, la primera norma ètica és precisament voler ser autònom, buscar un mateix el bé i la veritat, independentment dels nostres hàbits culturals, i conformar la pròpia vida d'acord amb aquesta recerca. I si algú acceptés una pèrdua de la seva autonomia per entrar en una relació desigual amb altres, doncs ho pot fer, però seria il·legítim des d'un punt de vista racional: en la mesura que l'associació neix entre persones iguals i lliures, exigeix preservar aquesta igualtat i llibertat fundacionals. Així, aquesta confrontació i assumptió del llegat grec clàssic per part de Husserl, arriba fins a la reactivació d'una profunda intuïció fenomenològica de la *República* de Plató: la correspondència entre individu i col·lectivitat, la qual ja hem comentat en altres parts (§4 i §28). Només direm que el sentit que té en Husserl és radicalment diferent. Així, en la mesura que Plató distingeix entre “varietats d'ànima”, relaciona cadascuna d'elles amb un lloc i un paper dins la societat: els concupiscents serien la massa productiva, els irascibles serien els guardians, i els savis els governants. Però en Husserl, tant el concupiscent i l'irascible com el savi tenen en comú el fet de ser essencialment autònoms, lliures, capaços de millorar, de fer projectes de vida i de formar associacions; i per tant, la societat que els escau a tots ells és una on puguin ser autònoms, lliures, emprendre projectes i associar-se amb altres, siguin com ells o no. De manera que no hi ha d'haver papers i llocs predeterminats per a ningú, sinó que cadascú és qui ha de poder trobar el seu lloc des de la seva llibertat. Podríem objectar que l'individu també pot subjugar, i no per això diem que la societat que li escau és una on pugui subjugar a plaer. La diferència és que això últim, en la mesura que és un deixar-se portar per les pròpies passions egoïstes, no és un comportament específicament humà, mentre que l'altre sí. L'egoïsmo pot proporcionar plaer i satisfacció, però no plenitud. I el que busquem és una societat on l'ésser humà es pugui comportar i desenvolupar com a tal, assolint així la seva plenitud.

Com hem vist, el paradigma que van inaugurar els antics filòsofs grecs té encerts i problemes que es poden discutir i esclarir de forma fenomenològica. No obstant, a *Idees II* també se'ns diu que té dues limitacions. La primera és que no van donar importància a l'estudi sistemàtic dels “estats anímics” que són la base “dels estats de consciència”. És a dir, que els grecs van distingir els diversos tipus d'actes (o facultats) que pot fer la consciència humana: percebre, valorar, voler, teoritzar. Però els va faltar precisió per descriure el substrat, el material sensorial i sensitiu de cadascun d'aquests actes. L'estètica transcendental husserliana vindria a omplir aquest buit. Ella sí que ens

mostra com cada acte de voluntat, de percepció o de valoració es fonamenta en unes dades sensibles preonades. I d'aquí en sortirà una fonamentació de la concepció psicoanalítica de l'ànima (com veurem en el §48), així com una fonamentació del paradigma orgonòmic (com veurem en el §49).

«Si va errar no va ser per la “desviada psicologia de les facultats” sinó perquè va fallar metodològicament: no va cultivar el mètode que ella mateixa s'havia predelineat en tant que teoria de l'ànima, en tant que teoria de les facultats correctament entesa. En termes generals, va fallar per haver pres massa a la lleugera l'estudi sistemàtic dels estats anímics, és a dir, en allò de més inferior, dels “estats de consciència”. Certament, aquests són el material de manifestació originària [protomanifestació] de tot allò anímic, i haurien requerit l'estudi més radical [...]» (Hua IV, §30, p. 123; 2005, p. 162).

El segon problema de la perspectiva grega de l'ànima és que tenia un punt de vista estrictament social; és a dir: s'interessava sobretot pels aspectes ètics, espirituals i polítics relacionats amb l'ànima. La relació amb el cos també està plantejada des d'aquest punt de vista, en la mesura que l'ànima com a desig, voluntat i enteniment implica una coordinació amb el cos. No s'estudia el cos material en si, sinó el cos en relació amb l'ànima: la persona psicofísica. Així doncs, mancava el punt de vista estrictament científiconatural. Diguem que els filòsofs grecs concebien el cos com a cos viu, centre de localització de les sensacions anímiques; mentre que la psicologia moderna l'estudia com a cos físic, objecte merament material. L'exploració d'aquesta possibilitat ens proporcionarà en el §47 una fonamentació de la perspectiva neurològica moderna.

«Encara no va saber distingir entre una psicologia com a ciència de la natura i una altra com a ciència de l'esperit. Com en general estava més interessada en la ciència de l'esperit, no va captar les tasques i mètodes d'una ciència de la natura d'allò anímic –mentre que de la psicologia moderna en podríem dir el contrari–» (Hua IV, §30, p. 123; 2005, p. 162. Nota al peu).

§47. Reactivació del paradigma materialista i neurològic

L'ànima se m'ha mostrat com la vida del cos, en primer lloc, d'aquest cos que sóc jo i amb el qual em relaciono amb el món. Ara que he vist el carrer em ve de gust sortir una estona. De la finestra estant, em giro per agafar les claus; però, com tantes vegades m'ha passat, topo amb la cantonada de la taula i em recargolo de dolor. El dolor a la cama es correspon amb un blau, quan el dolor s'atenua apareix un lleuger calfred a l'esquena i els pèls s'ericen, quan aparto la taula noto calor i pressió als dits, el sotrac

m'ha alterat i el cor se m'accelera. Tot això que constato en mi, també ho puc constatar observant els altres. Així, quan veig que algú té un blau a la cama penso que ha pres mal, quan els pèls se li ericen sé que té una sensació de calfred, quan fa moviments bruscos i impulsius sé que està nerviós. En general, l'aspecte extern del cos em dóna informació sobre l'estat anímic de la persona. El fet que hi hagi un llenguatge corporal ens diu fins a quin punt l'ànima i el cos formen una unitat. En llenguatge fenomenològic, quan parlem del cos des d'aquest punt de vista de la seva unió amb l'ànima, parlem del "cos viu" o del cos "carnal" (en alemany, *Leib*).

Però el dolor fa que em bolqui sobre mi mateix d'una forma molt especial. Perdo de vista el món extern i em reconcentro en les meves pròpies sensacions internes. Que curiós! Abans no hi havia interior ni exterior, jo com a persona em sentia integrat en el món entorn, percebent, valorant, actuant i pensant. En canvi, ara descobreixo una actitud en què el centre d'atenció ja no és la meva circumstància ni els meus interessos, sinó jo mateix i els meus estats mentals. Mentre que abans tot tenia el seu lloc en el món, ara tot té la seva presència en la meva ment: el meu dolor, la meva cama, la meva percepció de la taula, el meu record de com ha anat l'incident... En llenguatge fenomenològic, abans estava en l'actitud natural, on les coses se'm mostraven com a realitats del món; ara estic en l'actitud reflexiva, on les coses se'm mostren com a representacions de la ment.

Si em centro en la meva representació de la taula, veig que té volum, colors, formes definides, la puc recórrer pel davant i pel darrere, la puc tocar, olorar; és un objecte material i jo tinc capacitat de sentir, la meva cama em dóna fe. Ara és la cama el que em crida l'atenció, amb el seu dolor. La miro, la toco, observo la superfície de la pell i examino els danys. Aleshores m'adono que estic mirant la cama de la mateixa manera que abans mirava la taula, és a dir, com un objecte merament material. Sens dubte, sento gràcies al meu cos, als sentits, al tacte, a les sensacions que em recorren per tot arreu en tot moment. Però el meu cos també ocupa espai, té volum, color, pes, i puc bolcar l'atenció sobre aquest aspecte. Llavors el cos ja no se'm mostra com a «òrgan de l'esperit» sinó com a objecte. Ja no com a "cos viu" sinó com a "cos físic". Així, si investigo l'objecte "cos humà" amb instruments mèdics (o millor: si m'informo de les investigacions que ja s'han fet, per evitar que algú prengui mal), sabré que quan alguna cosa em colpeja es produeix acumulació de sang, augment de bioelectricitat, estimulació dels nervis, moviments de neurotransmissors des de la zona afectada fins al cervell, activació d'unes zones cerebrals determinades i resposta del cervell a la resta de

l'organisme. Com que aquesta investigació es pot fer amb qualsevol sensació, pensament o vivència que tingui, puc arribar a la conclusió que tots els fenòmens anímics es corresponen amb processos fisiològics.

D'aquesta manera hem creat dos conceptes separats, el de ment i el de cos material, allà on abans hi havia una unitat personal psicofísica (ànima-cos viu). Però en separar el que abans estava unit, el sentit de les parts queda modificat. Abans l'ànima apareixia com a ésser en el món, no la ment com a subjectivitat reflexiva; i el cos apareixia com a cos viu dels sentits inseparable de l'ànima, no com a cos físic material en contraposició a la ment.

A partir d'aquí podem fer dues columnes. A una banda posem totes les percepcions, impulsos, sentiments o pensaments que podem tenir (ment), i a l'altra banda els estats corporals i cerebrals corresponents (cos físic). Les dues columnes són equivalents, però hi ha una diferència. La ment és inefable, subjectiva, no es pot tocar, és personal i intransferible. En canvi, el cos de cadascú és objectiu, es pot tocar, manipular, operar. Així, si vaig a urgències perquè em mirin la cama, el metge no intervindrà directament sobre la meua sensació mental de dolor. El que farà serà anar a la "columna" dels estats corporals, veure quin símptoma hi ha que es correspongui amb aquest dolor i provar de corregir-lo amb medicaments o amb cirurgia. D'aquesta manera, s'espera que l'acció sobre el cos tingui una repercussió positiva sobre els estats mentals.

¡Quin canvi s'ha operat en la forma de mirar-nos a nosaltres mateixos! El cos se'ns mostrava com a «expressió de l'esperit, i al mateix temps, l'òrgan de l'esperit» (Hua IV, §21, p. 96; 2005, p. 131). Quan dèiem això ens referíem al cos viu, i al fet que les facultats de l'ànima (percebre, valorar, actuar i pensar) tenen el seu correlat en l'expressivitat del cos. Decideixo moure'm i em moc, tinc son i m'adormo, estic enrabiad i se'm crispen les faccions, penso i em quedo absort. Aquesta correlació entre corporalitat i espiritualitat ja apareix en Aristòtil: «l'ànima és la forma d'un cos natural que en potència té vida. [...] L'ànima és essència i definició d'un cos natural que posseeix en si mateix el principi del moviment i del repòs» (*Sobre l'ànima*, II, 1, 412a20 i b15). Fixem-nos que Aristòtil parla en tot moment de "cos natural" que "en potència té vida", la qual cosa significa el mateix que "posseir en si mateix el principi del moviment i del repòs" (§38). Estudia l'ànima en tant que vida del cos; en conseqüència, li interessa el cos en funció de l'ànima. I això per motius fenomenològics: perquè l'ànima no es mostra en relació amb el cos mort sinó amb el

cos viu. Efectivament, allò propi de l'ànima és la intencionalitat, la "consciència de"; en paraules de Husserl a *Idees I*: «quan parlaven de *psiché* i d'allò psíquic, la mirada dels psicòlegs filosòfics [grecs] es dirigia a allò que aporta la intencionalitat, mentre que els elements sensibles s'atribuïen al cos i a les activitats dels seus sentits» (Hua III/1, §85, p. 194; 2013, p. 285). És a dir, que allò específicament anímic era l'activitat del jo, l'acte de percebre, valorar, actuar i pensar ("allò que aporta la intencionalitat"); i en canvi, la informació dels sentits sobre la qual percebem, valorem, actuem i pensem, era concebuda com una funció del cos viu ("els elements sensibles s'atribuïen al cos i a les activitats dels seus sentits").

No obstant, a *L'expressivitat del cos i la divergència de la medicina grega i xinesa*, Shigehisa Kuriyama ens diu que «l'evidència massiva de dissecció sistemàtica apareix per primer cop en el segle IV a. C., amb els estudis d'Aristòtil sobre els animals» (Kuriyama 2005, p. 124). De fet, Husserl considera que en la pròpia concepció aristotèlica ja hi havia una possibilitat implícita que és la que el paradigma modern va desenvolupar. Husserl sempre busca la vivència implícita en cada paradigma i en cada teoria, i això és interessant perquè ens permet comprendre cada concepció des de si mateixa i fer-la dialogar amb les altres. Permet veure que cadascuna respon a formes de mirar, i que en aquest sentit, cadascuna té la seva legitimitat. La qüestió és que si l'ànima s'expressa en el cos, aleshores cada estat anímic s'ha de correspondre amb un estat corporal; cada moviment de l'ànima amb un moviment del cos; i cada sensació amb activacions fisiològiques del cos. Això és el que també constata Plató en el seu *Fedó* (94c), com després veurem; però no pas com una forma de comprendre l'essència de l'ànima, sinó de passar-la absolutament per alt (§62). En canvi, Aristòtil sí que explora aquesta línia en els seus estudis sobre els animals: «els seus estudis sobre l'estructura, la generació i els hàbits animals, posen de manifest el seu desig de comprendre la lògica que governa els animals, i no els humans» (Kuriyama 2005, p. 130). En el cos mort, Aristòtil busca el correlat de les funcions anímiques, la "lògica" que les governa. I els metges hel·lenístics amplien aquest punt de vista als humans (Kuriyama 2005, p. 125). Això transforma la forma de concebre l'ànima. Quan ens fixem en la correlació fisiològica dels processos de consciència, ja no tenim a la vista el nostre acte d'atenció, la "consciència de" en si mateixa, sinó només el seu referent, el cos com a cosa física; i per tant, perdem de vista el fenomen específicament anímic. Això és el que passa quan es diu, per exemple, que les funcions anímiques estan en el cervell. Aquesta localització és el que Husserl a *Idees II* anomena "naturalització de la

consciència”; ja que d’aquesta manera perdem de vista l’especificitat de la consciència i la concebem des de la seva relació amb la natura, en aquest cas, amb el cos material:

«En certa manera, l'ànima es mou: “quan una cosa està enllaçada amb una altra cosa movable, aleshores és moguda juntament amb el seu moviment, i igualment és mogut el tot que formen ambdós” [Aristòtil, *Sobre l'ànima*, I, 3]. No obstant, això només val si l'enllaç és el d'una totalitat física. Però l'ànima no està enlloc, i el seu enllaç amb el cos està únicament fundat per nexes funcionals: el cos és “òrgan” del subjecte, i totes les aparicions estan referides a la corporalitat a través dels nexes de les sensacions amb el cos. [...] La naturalització de la consciència consisteix en el fet que cos i ànima formen una unitat d'experiència pròpia, i gràcies a aquesta unitat, allò anímic rep el seu lloc en l'espai i el temps» (Hua IV, §46, p. 167-168; 2005, p. 209).

A partir d'aquí s'inaugura un nou paradigma, aquell que pressuposa que tota vivència està localitzada en un esdeveniment fisiològic. Per tant, sigui quina sigui la vivència, no se li pregunta a l'ànima com a tal, sinó al cos material com a correlat material d'aquella vivència. Així, el paradigma naturalista redueix les vivències anímiques (percebre, valorar, actuar i pensar) a estats objectius del cos: «l'analogia de la unitat anímica amb la unitat de la cosa material arriba tan lluny, que podem dir que hi ha una analogia plena entre: les propietats materials que es manifesten en el comportament físic canviant de les coses, i les propietats anímiques que es manifesten en vivències corresponents com a formes de comportament anímiques» (Hua IV, §30, p. 122; 2005, p. 160).

Se sol considerar que Descartes consolida el paradigma materialista en filosofia, quan en les seves *Meditacions Metafísiques* distingeix entre pensament i extensió. Aquesta distinció és perfectament fenomenològica, donat que podem pensar en nosaltres mateixos en dues actituds. La primera és com a ésser viu que sent, pensa, desitja, recorda, actua, etc., i d'això Descartes en diu *Cogito*, que és “jo penso” en llatí, en el sentit ampli d'activitat conscient en general. Aquesta forma de concebre's concorda en part amb la de la filosofia grega, ja que també ells concebien l'ànima com un conjunt d'activitats conscients de diversos tipus, com hem vist. El cos està inclòs en aquesta perspectiva com a cos viu, com a cos que forma part de la vivència, formant el seu teló de fons. La diferència és que l'ànima grega està bolcada cap al món: percep, valora, actua i pensa en el món. En canvi, Descartes es bolca reflexivament sobre si mateix, i és el món el que és pensat en la consciència, juntament amb les nostres percepcions, valoracions, accions i pensaments. Així i tot, Descartes sap que aquesta és

una actitud temporal, i que en deixar de reflexionar tornem a l'actitud prereflexiva, que és la que descrivien els grecs.

Ara bé, Descartes també consolida filosòficament una altra forma de mirar els éssers vius: igual que podem mirar les coses de la natura com a objectes merament materials i tenir en compte només la seva extensió i les seves característiques geomètriques, també podem estendre aquesta forma de mirar al cos humà i al dels animals. Descartes culmina així els desenvolupaments de la tradició artesana i la tradició anatòmica des de l'època hel·lenística fins al Renaixement. Qui treballa manipulant i construint objectes materials, a la llarga desenvolupa una actitud envers ells, un hàbit de mirar-los des del punt de vista dels seus interessos i necessitats. I en aquest cas, l'únic que interessa a un artesà és l'aspecte material de les coses. Com hem vist, aquesta actitud és el que va possibilitar el naixement de la física moderna, que contempla la natura com a mera matèria en l'espai i el temps (§39). En aquest context, els anatomistes van estendre aquesta forma de mirar més enllà de l'estudi de la natura (com feren Galileu i el mateix Descartes), i aplicar-lo a l'estudi de la medicina per veure el cos com a mecanisme.

Des d'aquest moment, les persones que fan ciència natural i es dediquen a la tècnica s'habituen a mirar des d'aquest punt de vista mecanicista. Hàbit que, quan exclou altres hàbits, porta algunes persones a cert dogmatisme i cert menyspreu per les altres formes de mirar. Així, allò que en Descartes havia començat sent una perspectiva nova que s'afegia a les altres, que no venia a restar sinó a sumar, es confon amb l'única perspectiva vàlida per als científicistes. Tot sovint el cos es veu només com a matèria, disposat a ser manipulat i intervingut, i es considera l'ànima com si en realitat no fos res. Però si l'ànima no es res, aleshores perdem de vista la persona, que és el subjecte de la seva intencionalitat perceptiva, valorativa, pràctica i teòrica; i també perdem el món de la vida, que és el referent intencional d'aquests actes. Així neix la ideologia científicista, que només s'interessa per les "qüestions de fets" (§8 i 30) i obvia les qüestions ètiques i polítiques. De totes maneres, insistim que això no s'ha de confondre amb la ciència natural autèntica i amb l'actitud genuïnament científica, les quals són obertes, antidogmàtiques i crítiques per excel·lència. En aquesta línia, a *Idees I* se'ns diu que «la psicologia sense ànima confon el fet de desconnectar l'ànima en el sentit d'una nebulosa metafísica amb el fet de desconnectar l'ànima en general, és a dir, la realitat psíquica donada fàcticament en l'experiència, els estats de la qual són les vivències» (Hua III/1, §85, p. 195; 1993, p. 206; 2013, p. 286). En resum: Descartes va descobrir

que l'ànima es podia mirar des de si mateixa (cogito) i també des de la materialitat del cos (extensió). Però centrar-se en el cos com a extensió en un moment donat, no impedia centrar-se en l'ànima com a *cogito* en un altre moment; són el context i els interessos els que fan més interessant i apropiada una actitud o una altra. Per exemple, com a científics naturals i com a metges ens interessen els processos fisiològics; però com a persones en el dia a dia, la fisiologia no ens diu res sobre com actuar, què és millor en cada situació, com hem de dirigir la nostra voluntat a partir de la nostra llibertat interna. I aleshores el nostre interès ens convida a tornar al *cogito*, a la mirada personalista, o més exactament, a la reflexió sobre ella.

§48. Reactivació de la noció d'inconscient en la psicoanàlisi

Deixo de banda el meu cos físic, deixo de banda la meva ment reflexiva, i torno a l'actitud natural. Torno a ser una unitat psicofísica en el món. M'aixeco adolorit del cop a la cama i surto a passejar per airejar-me una mica, però la sensació és estranya. Les amples avingudes de Barcelona estan fetes per als cotxes, mentre que les persones han de circular per voreres estretes. Amb el tiquet a mà per entrar i sortir del metro, em sento com una mercaderia passant controls de producció. Els túnels subterranis estrets i llargs semblen cadenes de muntatge on els "productes" ens desplacem gairebé mecànicament, ignorant-nos els uns als altres, mirant només cap endavant... o cap a les parets. I és que, al llarg d'aquest trajecte, a intervals perfectament calculats, se succeeixen els cartells de propaganda comercial. Abans d'adonar-me'n ja me n'he empassat centenars, i em pregunto si això forma part del meu processament en la particular cadena de muntatge que és la ciutat. Entre tanta gent a vegades hi ha contacte físic, i al principi posem els llavis cap endins amb un gest com entre disculpa i incomoditat; però al final, el xoc també es converteix en un hàbit i acabem ignorant la gent del nostre voltant. No és que sigui una decisió conscient i meditada, és que la gran ciutat motiva aquesta forma de ser. Sembla que estigui dissenyada per administrar cossos i educar consumidors, més que no pas per acollir persones que l'habitin. Al capdavall, la mirada materialista de la medicina i la física moderna és molt semblant a la mirada que gestiona les masses urbanes. I, naturalment, quan el teu paper social és el d'un número, és molt fàcil acabar convertint aquesta experiència en la teva percepció del món. Així és com ens tornem indiferents a nosaltres mateixos, resignats, passius, i així és com ens tornem indiferents amb les persones que ens envolten. Aquí trobem una

regla que descriu la influència de l'exterior en la formació de la personalitat, i que Husserl descriu a *Idees II*:

«El desenvolupament d'una personalitat està determinada per la influència d'una altra, per la influència de pensaments aliens, sentiments aliens suggerits i ordres alienes. La influència determina el desenvolupament personal, tant si la persona mateixa més tard en sap alguna cosa o no, se'n recordi o no, en sigui conscient o no, sigui o no capaç de determinar ella mateixa el grau i el tipus de la seva influència» (Hua IV, §60c, p. 268; 2005, p. 316).

Quantes de les nostres actituds i hàbits es deuen fonamentar en aquest tipus d'influències inconscients? Ara entenem on conduïa la crítica de Husserl als filòsofs grecs (§46). No es van adonar que les nostres percepcions, valoracions, decisions i conceptes, es basen en tot un teixit de sensacions, impulsos i tendències associatives. Husserl les anomena "alienes", perquè malgrat estar en nosaltres, conformant el nostre estat anímic, s'originen en les nostres interaccions amb l'entorn. Hi ha persones i experiències que han influït en la nostra vida, i això no vol dir que sempre pensem en elles, sinó que han deixat una marca en nosaltres, una forma d'estar, de sentir o de reaccionar en determinades situacions. I a més, exerceixen la seva influència tant si en som conscients com si no. I és que la consciència consta de centre d'atenció i rerafons. La nostra atenció aclapara les nostres percepcions, valoracions, accions i conceptes, que formen el que podríem anomenar l'ànima, o la "consciència" en sentit restringit. Mentrestant, totes les vivències i associacions que constitueixen els nostres actes conscients, queden enrera en el rerafons, i per això els anomenem "inconscients". Entenguem-nos, tot és consciència, tant el centre d'atenció com el rerafons; però en un sentit restringit, al primer l'anomenem "consciència" i al segon "inconscient". I la connexió entre els dos són les dades afectives que hi ha en el jo. Explorant els sentiments agradables i desagradables i les associacions que es desvetllen espontàniament, podem rescatar del rerafons els records i memòries que estan soterrats en l'activitat conscient del jo.

«Aquí, allò singular està motivat en el subsòl obscur, té els seus "fonaments anímics" pels quals podem preguntar: com arribo allí? Què m'ha portat a això? Tota motivació en general es caracteritza pel fet que podem fer-li aquestes preguntes. Els motius sovint estan profundament ocults, però es poden treure a la llum mitjançant "psicoanàlisi". Un pensament em recorda altres pensaments, porta de nou al record una vivència passada, etc. En alguns casos això pot ser percebut. En la majoria dels casos, però, la

motivació està realment present en la consciència, però no arriba a destacar-se, està inadvertida o inadvertible (“inconscient”») (Hua IV, §56b, p. 222-223; 2005, p. 269-270).

Quan pensava en la meua cama tota la resta desapareixia de la meua vista, com si es retirés en el rerafons. Un cop he començat a caminar, és la cama adolorida i el cos sencer els que s’han retirat en el rerafons, mentre que el centre d’atenció l’ocupen els cotxes, els semàfors, els carrers... i no tot alhora, perquè si em fixo en el semàfor no em fixo en el carrer, i si miro la gent no veig el cotxe que esgota fins al límit el senyal groc del semàfor. De manera que m’ha costat adonar-me que un senyor em vol parlar. Fa pinta de ser de fora i em pregunta si va bé per anar a l’hospital. Amb la meua millor cara li responc que no n’hi ha per tant, però que gràcies. Només el seu gest d’estupefacció em fa rectificar de seguida, i li dic que sí, que està a dos carrers. Mentre segueixo el meu camí, una mica avergonyit, em pregunto què ha passat. He entès perfectament la pregunta, sé que era ell qui volia anar a l’hospital, però he contestat com si hi hagués d’anar jo. Potser és que l’episodi de la cama m’ha afectat més del que em pensava. El petit ensurt domèstic s’ha quedat en el rerafons mentre la meua atenció s’omplia dels esdeveniments del carrer, però és possible que l’hagi tancat en fals, i quan ha tingut ocasió ha aflorat del rerafons per escolar-se de nou en la meua atenció. Jo me’n puc adonar si deixo que aflorin les associacions entre la meua resposta i la meua situació. Però pot ser que alguna cosa impedeixi aquesta associació. Per exemple, si el fet de reconèixer que la cama em fa mal suposa algun tipus de disminució de la meua virilitat. Aleshores el meu orgull masculí, sempre tan exigent, farà els possibles per desviar l’atenció de l’associació amb el petit incident casolà. És el que en psicoanàlisi s’anomena “resistències”, i el que fa, com diu Husserl, que «la motivació estigui inadvertida o inadvertible (inconscient)».

Així doncs, hi ha tendències inconscients que irrompen en la nostra actitud conscient. Aquesta intrusió a vegades produeix anècdotes divertides, però a vegades provoca inconvenients més seriosos. A jutjar per l’anècdota que m’ha passat, no són àmbits separats ni necessàriament han de tenir una relació amenaçant. És senzillament que no podem prestar atenció a tot el que vivim; les noves vivències desplacen les velles cap a la memòria; i quan tenim vivències que s’assemblen a les velles, les recordem. Però a vegades en aquests records s’hi barregen sensacions d’angoixa, experiències negatives que voldríem evitar, i per això el joc d’associacions es complica: per una banda les recordem, per l’altra les rebutgem. I en lloc de recordar la vivència concreta

en recordem només una part, o en recordem una altra que s'hi assembla en algun aspecte. Aleshores la tasca és anar seguint el fil de les associacions per esclarir què passa, què ens inquieta. En realitat la consciència és una i la mateixa en tot moment, però està plena de racons, plecs, zones de penombra protegides per camps de força que repel·leixen l'atenció, i el fil de la memòria a vegades s'enreda i costa de seguir. Husserl afirma que «aquí es troba la regió de la psicologia de l'associació» (Hua IV §61, p. 280; 2005, p. 328), i entenem que amb aquest títol es refereix a la psicoanàlisi, en la mesura que aquesta es basa en la llei d'associació.

Aquestes descripcions ens proporcionen una imatge del temps diferent de l'habitual. Sovint pensem en el temps com un riu d'instantants que flueixen i es perden per sempre en el passat. Però, si hi reflexionem, veurem que el temps no se'ns mostra així: hi ha vivències que semblen lluny des del punt de vista del calendari, mentre que des del punt de vista de la vida segueixen estant presents, ja sigui de forma conscient o de forma inconscient. Molts dels hàbits i trets del nostre caràcter responen a fets que ens han passat, i això indica que aquests segueixen vius en nosaltres, tant si ens adonem de quins es tracta com si no. La noció d'inconscient, doncs, es correspon amb fenòmens ben quotidians i coneguts per tothom ja des de ben antic. Però va ser Sigmund Freud qui s'hi va fixar des d'un punt de vista científic i en va desenvolupar tota una teoria i una tècnica terapèutica. Com ell mateix explica a *Introducció a la psicoanàlisi*, el seu pressupòsit era que determinades manifestacions anímiques no tenien una correlació fisiològica clara, i per tant, s'havien d'estudiar com un fenomen anímic en si mateixes, irreductible:

«Els símptomes que integren aquests quadres són desconeguts pel que fa a l'origen, mecanisme i connexió recíproca; i no els correspon cap modificació visible de l'òrgan anatòmic de l'ànima. [...] La psicoanàlisi intenta donar a la psiquiatria la base psicològica que li falta, i espera descobrir el terreny comú que farà intel·ligible la unió d'una pertorbació somàtica amb una pertorbació anímica. Amb aquest objectiu, s'ha de mantenir lliure de tota hipòtesi de tipus anatòmic, químic o fisiològic, i no treballar més que amb conceptes purament psicològics» (Freud 1998, p. 16).

Com en el cas de Descartes, la seva aportació no venia a restar sinó a sumar. La perspectiva grega sobre les facultats de l'ànima ens mostra l'ànima encarnada percebent, valorant, actuant i teoritzant en el món. La perspectiva materialista de la medicina i la psiquiatria modernes mostra les correlacions estrictament fisiològiques d'aquestes activitats anímiques. I ara la psicoanàlisi ens mostra les correlacions

estrictament anímiques i no fisiològiques d'aquests mateixos actes conscients. S'assembla a la perspectiva grega en el fet de relacionar la consciència amb la seva situació concreta; però es diferencia pel fet d'ampliar la mirada cap a l'origen de les seves motivacions, el qual estaria en les seves experiències passades. I a més, a diferència d'ella, inclou en la seva atenció el cos viu com a tal, ja que moltes associacions estan entrelaçades amb sensacions d'angoixa, plaer, rigideses, palpitations musculars, etc.

§49. El cos viu com a frontissa entre consciència, inconscient, cos físic i cultura.

Reactivació del paradigma orgonòmic

Cos material, cos viu i ànima són tres formes diferents de captar-nos a nosaltres mateixos. Ens captem com a "ànima" quan ens captem en el món entorn i ens dirigim a ell percebent, valorant, actuant o pensant. Captem el cos viu quan l'atenció deixa de bolcar-se cap al món i es bolca cap al propi cos; ell pròpiament no es dirigeix a res, és el centre passiu i sensible de l'ànima; llavors posem entre parèntesi els objectes mundans dels nostres actes i ressaltem les cinestèsies, ubiestèsies i estats afectius que estan a la seva base. Finalment, captem el cos material quan posem aquestes sensacions corporals entre parèntesi i reduïm l'atenció a les característiques espaciotemporals del cos com a cosa física.

Seguim en aquesta zona intermèdia, la del cos viu. Fixem-nos que ell és la frontissa entre els actes de consciència i els estats fisiològics. Descartes i els psiquiatres moderns van voler reduir les percepcions, valoracions, accions i pensaments a estats fisiològics. Freud va descobrir que no tots els actes de consciència tenen una correspondència fisiològica (o no sempre es podia trobar), i per això buscava les motivacions en l'interior de l'ànima, en les seves motivacions i associacions inconscients. En realitat, la perspectiva psicoanalítica i la naturalista són programes d'investigació infinits. És a dir: el fet que Freud no trobés una correlació fisiològica d'alguns casos d'histèria o de neurosi no vol dir que en el futur no es puguin trobar, a mesura que avancen els coneixements sobre el cervell. El mateix val a la inversa: el fet que alguns trastorns psíquics i físics no semblin tenir una motivació anímica evident no significa que no la tinguin, i el programa psicoanalític parteix de la base que hi són. Cada paradigma és una perspectiva que té els seus pressupòsits fenomenològics, es tanca en ells i avança tan lluny com pot. Però ara trobem un punt comú entre ambdues perspectives: cada percepció, valoració, acció i concepte té la seva base estètica,

sensible, corporal; igual que cada estat fisiològic també té el seu corresponent estat anímic. Així, el cos viu és la frontissa, l'esglaó perdut entre l'ànima i el cos físic. I aquesta correlació és el fonament fenomenològic de la perspectiva orgonòmica inaugurada per Wilhelm Reich.

Sobre les correlacions entre cos físic i cos viu, ens remetem al que hem introduït breument en el §40 i al que direm en el §60. Ara ens centrem en les correlacions entre ànima i cos viu. Comencem des de Husserl, com sempre. I partim d'un fragment del §39 d'*Idees II*. El text és extraordinari per la riquesa d'intuïcions i connexions que permet. Però és tan dens i sintètic que per treure'n una mica el suc el comentarem seguint el mateix mètode que en altres parts d'aquest treball: reactivant-lo i traduint-lo a un altre llenguatge més proper a nosaltres.

El text comença recordant que tot acte de consciència té el seu material sensible. Les percepcions de coses ("constitució de coses espacials") es realitzen quan donem sentit als colors i formes que hi ha en la sensibilitat ("sensacions primàries"). Per exemple: aquests tons rogencs i aquesta forma esfèrica la capto com a "poma". Igualment, els sentiments i les valoracions sobre aquestes coses que percebem ("actes de valoració", "vivències intencionals de l'esfera del sentiment" i "constitució de valors") es produeixen quan donem sentit a les sensacions de plaer i dolor, benestar, malestar o destemperament corporals, etc. Per exemple: el gust dolç de la poma em provoca un plaer i una satisfacció de la gana; llavors dic que la poma és bona. I per altra part, els actes de desig i voluntat com el desig sexual o l'ambició professional ("la vida desiderativa i volitiva") sorgeixen a partir de "sensacions de contracció i relaxació de l'energia, sensacions d'inhibició, paràlisi o alliberament interiors". Per exemple: davant del desig sexual podem sentir una contracció d'energia; i davant la seva satisfacció una relaxació, un alliberament (i aquí entenem "energia" en sentit etimològic com a "activitat"; en aquest cas, activitat afectiva, com en el §38). L'important en tots aquests casos és la distinció entre acte de consciència (percepció, desig, voluntat, valoració, acció, pensament) i material sensible (sensacions i afeccions que formen l'àmbit de l'estètica transcendental). Aquestes sensacions es poden relacionar amb zones concretes del cos viu ("tenen, com a ubiestèsies, una localització corporal immediata"). Per exemple: la contracció de l'energia la puc sentir en la zona genital en el desig sexual, la gana la puc sentir a la zona del ventre, la ràbia se'm presenta com una rigidesa en la zona frontal. Com hem dit, aquesta és la diferència entre cos viu i cos físic: que el primer presenta sensacions pròpies, mentre que en el segon les posem entre parèntesi

(“essent el cos viu una objectivitat subjectiva que es diferencia del cos material per tot aquest estrat de les sensacions localitzades”). La qüestió és que tots els nostres actes conscients s’arrelen en el cos viu, en els seus estats i fluxos de sensacions. I viceversa: els nostres estats anímics, la forma de sentir-nos i de sentir les situacions, condicionen la forma com les interpretem. Dit d’una altra manera, els nostres judicis sobre les coses els realitzem sobre les nostres percepcions, i aquestes es basen en les nostres sensacions corporals (“les matèries reben conformació espiritual, igual que les sensacions primàries experimenten a percepció, s’integren en percepcions, sobre les quals després es construeixen judicis de percepció, etc”). Això significa que el cos viu es l’origen de tots els actes de consciència (és “el seu suport hylètic”); i determina tant el caràcter individual com el posicionament ideològic i polític de la persona. Per tant, depenent del que passi en el cos viu, el seu caràcter i el seu posicionament polític serà un o un altre; o dit d’una altra manera: hi ha una correlació entre els fenòmens del cos viu i les vivències anímiques i socials de la persona (“la consciència total d’un ésser humà està enllaçada amb el seu cos mitjançant el seu suport hylètic”). El que passa és que, quan estem en l’actitud personal, estem bolcats cap al món i perdem de vista la relació amb el cos viu. Aquesta només apareix en la mirada fenomenològica (“les vivències intencionals mateixes ja no estan directa i pròpiament localitzades, ni formen ja un estrat en el seu cos viu”). Aquest és el text de Husserl que acabem de comentar:

«Els sentiments “sensibles”, les sensacions de plaer i dolor, el benestar que envaeix i omple el cos sencer, el malestar general del “cos destemperat” i similars... S’inclouen aquí grups de sensacions que exerceixen un paper com a matèria per als actes de valoració, les vivències intencionals de l’esfera del sentiment o per a la constitució de valors com els seus correlats intencionals, anàleg al de les sensacions primàries per a la constitució de coses espacials. Aquí s’inclouen, a més, sensacions de difícil anàlisi i discussió, les quals formen el suport material de la vida desiderativa i volitiva, sensacions de contracció i relaxació de l’energia, sensacions d’inhibició, paràlisi o alliberament interiors, etc. Tots aquests grups de sensacions tenen, com a ubiestèsies, una localització corporal immediata. Per tant, per a tot ésser humà, pertanyen al cos viu en tant que el seu cos viu, de forma immediatament intuïtiva. Essent el cos viu una objectivitat subjectiva que es diferencia del cos material per tot aquest estrat de les sensacions localitzades [o ubiestèsies]. Amb aquest estrat s’enllacen, però, les funcions intencionals. Les matèries reben conformació espiritual, igual que les sensacions primàries experimenten a percepció, s’integren en percepcions, sobre les quals després es construeixen judicis de percepció, etc. D’aquesta manera, la consciència total d’un ésser humà està enllaçada amb el seu cos mitjançant el seu suport hylètic. Però està clar que les vivències intencionals mateixes ja no estan directa i pròpiament localitzades, ni formen ja un estrat en el seu cos viu» (Hua IV, §39, p. 152-153; 2005, p. 192-193).

Així, hi ha una correlació entre els nostres actes intencionals i el nostre cos viu; entre la forma de percebre i actuar en el món i la forma com ens sentim; entre les nostres valoracions ètiques i polítiques i els nostres estats afectius. Aquesta correlació ens permet iniciar un diàleg amb Wilhelm Reich, qui va establir un principi idèntic basant-se en les mateixes constatacions. En efecte, en aquest text d'*Anàlisi del caràcter*, Reich constata les correlacions entre la percepció del món i l'autopercepció (que seria la forma com ens sentim, el que Husserl anomena "cos viu"). El tipus de correlacions constatades abasten tots els tipus: les situacions passatgeres de la vida quotidiana normal, les experiències anormals, els trastorns psíquics i les patologies socials. Així, si ens sentim amb claredat, els nostres actes són clars i coherents. Si ens sentim poc (com en les pèrdues de sentit en la borratxera), els actes perden consistència, la parla es torna pastosa i incoherent. Si ens sentim rígids i tensos, la nostra forma de pensar i actuar serà rígida i tensa. Si en el nostre cos viu es presenten excitacions que no estan localitzades clarament, la nostra consciència creu sentir presències del més enllà, com en alguns casos d'esquizofrènia o algunes experiències paranormals.

«La consciència és una funció de l'autopercepció i viceversa. Si l'autopercepció és completa, la consciència també és clara i completa. Si la funció de l'autopercepció disminueix, també disminueix la funció de la consciència en general, i amb ella es deterioren totes les seves funcions com la paraula, l'associació, l'orientació, etc. Si l'autopercepció no pateix perturbacions però reflecteix només un organisme rígid, com passa en el neuròtic amb bloqueig afectiu, també seran rígides i mecàniques les funcions de la consciència i de l'intel·lecte. Si l'autopercepció reflecteix un funcionament orgànic atordit, també ho estaran la consciència i l'intel·lecte. Si l'autopercepció reflecteix una excitació orgànica dèbil i remota, la consciència desenvoluparà idees d'estar "més enllà" o de "forces estranyes i alienes"» (Reich 2005, cap. XVI, §5, p. 457-458).

Aquesta regla ens permet trobar la relació entre les concepcions de la natura que hem vist en el capítol anterior i les concepcions de l'ànima que estem veient en aquest capítol. L'ésser humà primitiu, el nen i l'artista poden percebre la natura incloent en aquesta percepció les seves afeccions, el seu cos viu participa en ella (§38). El científic mecanicista, en canvi, adopta una forma de captar-se rígida, inexpressiva, i per això el que capta en aquesta actitud és una natura merament material, sense fenòmens emotius (§39). La natura admet les dues possibilitats. El problema és quan els hàbits autoperceptius s'han tornat tan rígids que ja no podem transitar d'una actitud a l'altra, d'una forma de percebre el món a l'altra. Reich defineix aquesta forma de sentir-se com

“cuirassada”, perquè la consciència se sent com si portés una cuirassa que no li permetés sentir i expressar-se espontàniament. És presonera d’un hàbit perceptiu i la seva forma d’estar corresponent. Així, a *Èter, Déu i Dimoni* ens diu:

«Totes les emocions i reaccions en la vida sorgeixen i es corresponen amb sensacions orgàniques i moviments expressius. L’organisme viu forma idees del seu món entorn a partir de les impressions que deriven del món que l’envolta. Així, totes les emocions, reaccions i idees de l’organisme cuirassat estan condicionades pel seu propi estat motriu i expressiu» (Reich 1973, p. 55).

Ja hem vist les conseqüències pràctiques d’una forma cuirassada de percebre la natura. Em refereixo a la ideologia científicista que redueix la persona i els éssers vius a cos material, a cervell o a ADN, material disponible per ser manipulat i explotat econòmicament (§33). També hem vist el desarrelament que produeix la imatge moderna de l’univers com un espai infinit sense punts de referència fixos (§34). Ambdós tipus de teories són plenament racionals en el seu sentit específic i en la seva actitud corresponent, però es tornen irracionals quan es tornen reduccionistes. És a dir, quan pretenen convertir la seva perspectiva i la seva actitud en l’única racional, usurpant el lloc a altres perspectives i altres actituds més adequades al context que elles. No obstant, Reich portaria la seva crítica més lluny, i afirmaria que l’actitud teòrica moderna és irracional en si mateixa, perquè en tornar rígid el seu estat afectiu, capta una imatge rígida de les coses, i per això interactua amb elles de forma rígida. En canvi, quan alliberem l’estat afectiu i permetem que interactui lliurement amb la cosa que estudiem, aleshores la seva imatge canvia. Ens comuniquem amb ell, per dir-ho d’alguna manera, perquè sentim en presència seva; i aquests sentiments no són merament subjectius sinó que estan lligats a la cosa mateixa. Aquesta diferència entre una actitud i altra es radicalitza en el cas de les ciències que tracten amb éssers vius, com la psicologia, la medicina o la biologia. En efecte, la vida és el cos viu que sent i expressa. Per tant, només la podem comprendre si ens posem en aquesta actitud, en l’actitud atenta a les sensacions del cos viu. Aleshores, per comprendre la malaltia d’una persona no n’hi ha prou fent-li anàlisis de sang, això només ens dirà la correspondència fisiològica de la malaltia, que és interessant i ens pot ajudar. Però la malaltia en si mateixa, el problema psicofísic, només se’ns mostrarà en actitud psicofísica: obrint la nostra percepció i la nostra sensibilitat al rostre de l’altre, a la seva expressió corporal, observant les sensacions afectives que ens transmet. I per poder fer això necessitem estar en un contacte ple amb el nostre propi cos viu. A *Èter, Déu i Dimoni*, Reich diu

que aquesta obertura al mostrar-se integral de l'altre només és possible en l'actitud amorosa. Com és obvi, no es tracta d'un amor romàntic sinó ètic, un interès per l'altre en si mateix. Només això és capaç d'obrir la percepció a l'altre, de sentir empàticament la seva expressió en la nostra afectivitat, i per tant, de comprendre el que li passa.

«Per tal d'investigar la natura, hem d'estimar literalment el nostre objecte d'investigació. En el llenguatge de la biofísica orgònica, hem de tenir contacte orgonòtic directe i ininterromput amb l'objecte de la nostra investigació. [...] Insisteixo que la medicina i la pedagogia dominants, tal com són ensenyades i practicades oficialment, no comprenen l'organisme viu i no tenen la més remota idea sobre els processos vitals més primitius. Parlo de processos de la vida, no del número de corpuscles de sang vermella [ni del número i tipus de gens, podríem afegir]. Això confirma el meu principi segons el qual l'organisme només pot percebre allò que ell mateix pot expressar. El físic cuirassat no sent els crits dels nens perquè ha reprimat els crits en el seu interior, i perquè el seu propi organisme no pot percebre el que li revela un altre organisme» (Reich 1973, p. 63, 69).

Tot això té aplicacions mèdiques i terapèutiques. Més enllà de l'actitud que el terapeuta pot tenir davant del pacient, també pot adoptar una forma de mirar i un mètode diagnòstic així com una tècnica pròpies. Abans hem vist que no sempre era fàcil comprendre per què sentim, reaccionem i pensem de determinada manera. Husserl parlava d'un subsòl obscur que només es podia descobrir mitjançant associacions. Aleshores podíem comprendre que alguns trets del nostre caràcter actual estiguessin lligats a experiències i a records inconscients que es podien fer conscients per associació; i aquesta era la fonamentació fenomenològica de la psicoanàlisi. El que passa és que el mer record no sempre pot mobilitzar l'estat afectiu ni restablir una relació sana amb les situacions problemàtiques. Això vol dir que el principi terapèutic no seria el record en si sinó l'energia que aquest mobilitza, els canvis en el cos viu que aquest produeix. Utilitzant el llenguatge husserlià, podríem dir que Reich trasllada l'atenció des del jo anímic, amb els seus records i la seva exploració de l'inconscient, al cos viu, somatològic. El principi és que els problemes inconscients es manifesten en el cos viu, en la forma de sentir-se i d'expressar-se; però no necessàriament en el cos material. De forma que alguns problemes psicològics es poden manifestar en alguna paràlisi d'algun membre sense que hi hagi cap anomalia de cap òrgan. I en comptes de mobilitzar el cos viu a través del record, Reich descobreix que es pot mobilitzar directament a través dels canvis en la forma de sentir-se (somatològics). Per això desenvolupa tècniques orientades a aquest fi (massatges, tècniques de respiració,

acumuladors de bioenergia, etc). Aleshores és quan passem del paradigma psicoanalític al paradigma orgonòmic o bioenergètic. En realitat tots són complementaris; i el mateix Reich, que venia de la psicoanàlisi, combinava tècniques dels dos en els seus tractaments.

L'abast del paradigma orgonòmic no es redueix a l'àmbit mèdic i terapèutic, sinó que permet relacionar pràcticament tots els fenòmens de la vida conscient i inconscient, individual i col·lectiva. Ja hem vist que els nostres hàbits socials, les nostres formes de pensar i de jutjar políticament, tot això té la seva correspondència en formes de sentir. És clar que podem intentar comprendre la idiosincràsia de les persones a través de la investigació històrica, com podem intentar comprendre la idiosincràsia d'un individu a través de la investigació psicoanalítica. Però Reich afirma que si un fet històric és actual, si és efectiu en el present, és perquè ha modificat la forma de sentir dels individus, perquè s'ha encarnat en el cos viu. Un fet passat no és actual perquè la gent se'n recorda, sinó perquè la modificació afectiva que va introduir es conserva. La història individual, com la col·lectiva, és plena de successos traumàtics i de successos alliberadors, esdeveniments fundadors de sentit que han instaurat formes de ser i de viure. Mentre aquestes formes de ser i de viure són vigents, els esdeveniments són vigents, els recordem o no. La perspectiva reichiana, doncs, es revela plenament fenomenològica en la mesura que concorda perfectament amb les regles de la gènesi dels fenòmens que Husserl va estudiar (§19). A *Anàlisi del caràcter* se'ns diu:

«La paraula “regressió” és simplement un terme psicològic que serveix per descriure l'efectivitat actual, en el present, de determinats esdeveniments històrics. No obstant, les experiències de la infantesa podrien no tenir efecte 20 o 30 anys després, si no hagués perjudicat el procés de coordinació del biosistema. És aquesta lesió real de l'estructura emocional, i no l'experiència patida en la infantesa, el que constitueix el factor dinàmic de la malaltia. [...] Són aquestes funcions actuals, presents en l'organisme, i no fets històrics. Els Estats Units de Nordamèrica no funcionen com ho fan degut a la Declaració de la Independència, sinó perquè aquest fet ha arribat a ser una realitat vivent, *present* en la vida dels seus ciutadans. La històrica Declaració de la Independència és efectiva en l'actualitat només en la mesura que està realment ancorada en l'estructura emocional dels ciutadans, ni més ni menys» (Reich 2005, cap. XVI, §5, p. 461-462).

Ara girem la mirada cap a la nostra situació a Catalunya i a Espanya. El fet que encara no és possible una reflexió col·lectiva sobre el que va ser la Guerra Civil i la dictadura, indica que encara cou, que encara està en les nostres estructures emocionals.

Per més que no se'n vulgui parlar o per més que se'n parli, la ferida ha passat dels avis als néts; seguim portant la guerra en el nostre cos viu. Ella ens va tornar cuirassats, rígids en la forma de comprendre Espanya, i aquesta rigidesa perdura en els actuals conflictes polítics, econòmics, socials i territorials. Gràcies a Reich i a Husserl, podem entendre el mecanisme pel qual es produeix aquesta transmissió de generació en generació. Però el mecanisme que condiciona la persona des del seu cos viu és el mateix que li permetria alliberar-se'n: la descoberta de noves formes de sentir i expressar pot fer esclatar des de dins els condicionaments històrics, ideològics i socials. Totes les possibilitats polítiques i experiencials comencen i acaben en el nostre cos viu. Aquest treball, amb la seva vocació de diàleg i de comprensió de les diferents perspectives sobre la natura, l'ànima i la cultura, pretén aportar el seu granet de sorra a aquesta forma de sentir diferent. A cada paràgraf hi ha la pretensió d'ensenyar la perplexitat i d'obrir-se a la diferència des d'un mateix (que és una de les formes com el cos viu s'allibera dels seus condicionaments). Conèixer les causes històriques, els motius ideològics, els fets militars, etc., és important; però només superarem la Guerra quan siguem capaços de sentir i expressar-nos d'una manera diferent de la que ella va fundar. La història serà igual, però la forma de relacionar-nos amb ella és el que ho pot canviar tot. De la mateixa manera, la cançó del compte Arnau, del poema de Maragall, serà la mateixa; però depenent de com es canti, el pot condemnar o redimir.

§50. El cos es redimeix de la història per la paraula i la natura. Reactivació fenomenològica del *Comte Arnau* de Maragall

El comte Arnau és una coneguda cançó popular catalana. Tracta d'un noble cavaller que ha estat condemnat a l'infern perquè no pagava els sous als treballadors i perquè deshonrava donzelles. Per això vaga per la terra sobre un cavall negre que s'alimenta d'ànimes damnades. Fora de la cançó, les llegendes que circulen sobre ell diuen que va raptar l'abadessa del convent de Sant Joan. Aquest és el punt de partida de la recreació de Maragall: la trobada entre la bella i ascètica Adalaisa i el libidinós i volenterós Arnau. Adalaisa li té simpatia; el veu com un personatge de gran voluntat, tot i que encara no ha après a dominar-la. Per la seva part, Arnau està enamorat de la seva bellesa, però també se sent fascinat per la seva voluntat, que seria molt apta per a la vida terrenal i els seus plaers si deixés de dirigir-la cap al cel. Hi ha un reconeixement mutu; i després d'un estira i arronsa de seduccions i evasions, Arnau marxa del convent frustrat, en veure que Adalaisa no li pertany a ell sinó a Crist. D'aquesta manera

descobreix un límit per a la seva voluntat. Ara bé, enfurismat per aquesta limitació, torna de seguida sobre les seves passes per transgredir-la i raptar Adalaisa. Aleshores, havent transgredit ja l'últim límit, l'ambició d'Arnau va creixent fins a cotes més i més desmesurades: vol ser la roca immòbil, la mar somovedora, l'aire inflammat de sol, però res de tot això és absolut ni definitiu, tot té encara límits. Així que vol ser «l'home sobrehome, ser la terra palpitant», arribar a identificar-se amb tot el que hi ha, sense cap limitació (Maragall 2010, p. 72).

És interessant recordar que aquest fragment del poema pertany a la primera secció de *Visions i Cants*, que és un recull dels mites i llegendes que conformen l'ànima catalana. Arnau és una llegenda, però en Maragall s'eleva a mite nacional, reflex profund d'un aspecte de l'ànima del poble. I tampoc és casual que el llibre culmini amb *Els tres cants de guerra*, el segon dels quals és l'*Oda a Espanya*. Així, la pretensió d'Arnau de ser "home sobrehome" ressona en l'obsessió per l'Espanya gran que va portar al desastre de 1898: «les teves glòries – i els teus records,/ records i glòries – només de morts». Una obsessió que també es torna frenesí i acaba transgredint tots els límits: «Jo he vist els barcos – marxar replens/ dels fills que duies – a que morissin:/ somrients marxaven – cap a l'atzar;/ i tu cantaves – vora del mar/ com una folla» (Maragall 2010, p. 104). Més tard, a l'*Oda a Barcelona*, que pertany a *Seqüències*, trobem el reflex d'Arnau en la història de la ciutat, en les seves revoltes, bombardeigs i repressions: «El fang dels teus carrers, ¡oh Barcelona!/ és pastat amb sang» (Maragall 2010, p. 282).

La situació d'Arnau no canvia perquè hagin passat moltes generacions. Mentre perdurin els seus deutes i les seves violacions, segueix present. Encara avui, segons la llegenda, es manifesta com un espectre en les nits de tempesta. No té un cos estrictament físic, és més aviat eteri o astral, propi dels que habiten les regions intermèdies (§59). Però és un cos viu que expressa perfectament la seva ànima: els mals pensaments li surten del cap, les males llambregades dels ulls, les males paraules per la boca, les males abraçades pels braços, les males passes pels peus (Maragall 2010, p. 251-252). Per altra banda, Arnau no està sol. Totes les seves víctimes formen la comitiva de ressentiments, venjances, reclamacions i retrets que el persegueix a tota hora. No ens ha d'enganyar el fet que uns turmenten i l'altre és turmentat. En la mesura que van amb ell, estan al mateix lloc. En la mesura que el persegueixen, l'acusen, l'escarneixen, estan lligats a ell com a perseguidors, acusadors, escarnidors. Per tant, la

sort de tots està unida: «tots salvats, perduts, amb tu:/ o ets tothom o no ets ningú» (Maragall 2010, p. 259).

Igualment, Espanya també té la seva cançó, la seva llegenda negra. I també té un cos viu. En aquest cas, no pas un sinó molts; i no pas eteri sinó plenament carnal. Espanya es presenta en el nostre cos viu, on s'encarnen tots els conflictes de la nostra història, com ens ensenyen Husserl i Reich. I en la nostra carn hi ha tota la comitiva que persegueix Espanya: els conqueridors i els conquerits, els guardians de les essències i els jueus i moriscos expulsats, els descendents d'uns i els descendents dels altres, els "espanyolitzadors" i els «que et parlen en llengua – no castellana» (Maragall 2010, p. 103), els assassins i els morts a la Guerra Civil (de tots els bàndols), els perseguidors i els exiliats, els repressors i els represaliats, els terroristes i les víctimes del terrorisme, els maltractadors i les víctimes de violència masclista, els paladins del sistema i els desnonats pels bancs, els poderosos i els marginats, els corruptes i els aturats... En la mesura que tots seguim referits a Espanya, ja sigui a favor o en contra, Espanya segueix formant part del nostre cos viu, en les contradiccions de la nostra carn. Però què té a dir-nos el poema sobre aquestes contradiccions?

Recordem que el comte Arnau representa la voluntat de poder que vol transgredir tots els límits, identificar-se amb "la terra palpitant", ser-ho tot. Aquest és un ideal egocèntric al principi, una inflamació de l'ego i de la seva voluntat: «Ara ets arbre, ara ets penya,/ ara ets mar esvalotat,/ ara ets aire que s'inflama,/ ara ets astre rutilant» (Maragall 2010, p. 260). Però quan aquest ideal es va duent a terme, a mesura que un va incorporant límits en el seu si, es transforma per si sol. Ja que la pròpia voluntat apareix com una cosa entre les altres que som, sense una prioritat especial. Si jo ho sóc tot, això vol dir que tot és jo. I per tant, tenir cura de mi ja no significa servir el meu ego, sinó tots els éssers amb els quals m'identifico. Si tot em pertany, jo pertanyo a tot; em sento part de tota cosa: «Ara et sents de tota cosa,/ i tens nom i sobrenom;/ ara ets home sobrehome/ que pateixes per tothom» (Maragall 2010, p. 260). Aquesta constatació es relaciona amb el que diu la comitiva que persegueix a Arnau: «O ets tothom o no ets ningú». Només quan decidim ser tothom, la voluntat de poder es transmuta per si sola en la recerca de la gran pau: «totes les veus de la terra/ acuden al comte Arnau/ perquè volen que les duga/ pels camins de la gran pau». Cada cosa, cada ésser, cada persona emergeix a presència davant nostre, resplendeix bella des de si mateixa, esplèndida i radiant. Si ens identifiquem amb elles, ens en responsabilitzem i les duem amb nosaltres. «¿I on haig de dur-vos? – ¿I on haig de dur-vos?», pregunta el comte perplex.

Però la resposta és òbvia: «Dintre de l'ànima, – dintre de l'ànima,/ comte l'Arnau» (Maragall 2010, p. 259-260). I és òbvia, perquè el mateix és consciència que ser, tenir lloc en la consciència que tenir presència (§51). Quan la meua consciència es desplaça del meu ego a les altres coses, aleshores elles prevalen sobre mi, sobre la meua voluntat egocèntrica, que queda en el rerafons. I llavors jo, com a consciència oberta no egocèntrica, aparec identificat amb elles, amb cadascun dels cossos eteris que se'm presenten. Ells són jo, per això ells només tindran pau quan jo la tingui (§56).

Igualment, té sentit que els deliris de grandesa d'Espanya es transmutin en un responsabilitzar-se de tot el que ella s'ha apropiat. I naturalment, això no ho farà Espanya com a entitat abstracta, sinó cada individu concret en la mesura que és el cos viu d'Espanya. Espanyol o no, Espanya viu en la seva carn, com ell en la d'Espanya. Però què és el que ens pot salvar? En el *Cant del retorn*, que segueix immediatament l'*Oda a Espanya* i que forma unitat amb ella, trobem una via de salvació: «De tants com ne manquen duem la memòria/ de lo que sofriren, – de lo que hem sofert». I més endavant: «Digueu-nos si encara la pàtria és prou forta/ per oir les gestes – que li hem de contar» (Maragall 2010, p. 106). El camí de la redempció, doncs, passa per prendre consciència del que un és, del que un ha sigut. Com a individu, en el cas d'Arnau, i com a comunitat històrica, en el cas d'Espanya i de Barcelona.

En efecte, Arnau descobreix que la seva ànima és el reflex de la memòria deixada entre els humans; és a dir, la cançó popular que data almenys del segle XVI i que és el punt de partida de la recreació de Maragall: «el compte Arnau plora,/ i dins son plor/ ha trobat son ànima,/ que és una cançó» (2010, p. 250). Per tant, mentre se'l canti amb por i fàstic, seguirà veient-se a si mateix temible i fastigós. Però això significa que la cançó que el condemna és la mateixa que el pot redimir. Només cal que algú la canti amb un altre sentiment: «la cançó vella i la nova/ no es desassemblen d'un bri:/ solament, segons se canta,/ fa esgarriar o fa enternir» (Maragall 2010, p. 255). La seva esposa Elvira canta la cançó amb tendresa des del cel, i això consola parcialment el condemnat. Així i tot, la salvació definitiva només arriba quan la cançó és cantada des de la terra, ja no pels morts sinó pels vius. És exactament la mateixa cançó, la mateixa història, però amb un sentiment diferent. Ja sense por ni odi, sinó amb compassió, estimant-lo a mida que es familiaritza amb la història: «va cantant la cançó antiga/ amb una nova pietat./ És una veu encara viva/ [...] Una pastora de l'ull blau/ que, tot cantant la cançó estranya,/ se'l va estimant al comte Arnau/ [...] I la pastora enamorada/ canta

que canta la cançó:/ li ha mudat tota la tonada/ i ha redimit el pecador» (Maragall 2010, p. 288).

I si també nosaltres ens obríssim a la nostra història amb una “nova pietat”? ¿Podríem recordar-la cada cop amb un mica menys de por, amb una mica menys d’odi, amb una mica més de compassió per tots els que van quedar atrapats en ella, ja sigui sota el paper de víctima o de botxí? Això no vol dir justificar ni oblidar. Qui justifica segueix tenint tot el seguici de víctimes a les seves esquenes; i qui oblida segueix formant part del seguici sense saber on està. Ambdós perviuen atrapats en la cançó, però sense saber-ho. Precisament la cançó sorgeix per la necessitat de guardar la memòria, tota la memòria: «de tants com ne manquen duem la memòria/ de lo que sofriren, – de lo que hem sofert». Per tant, ha de ser un recompte lúcid i rigorós de tot el que ha passat. Recordem que «la cançó vella i la nova/ no es desassemblen d’un bri». La diferència està en com ens relacionem amb ella. La portem encara en el nostre cos viu com un trauma? O hem sabut reconstruir la nostra forma de sentir, i ara podem cantar-la sense oblidar res, però amb una llibertat nova? Podem cantar la nostra història i deixar que 1492, 1714, 1898, 1909, 1936 siguin redimits? Ens podrem deslliurar d’ells, tot perseverant en el seu record? És això el que significa «Adéu, Espanya»? (Maragall 2010, p. 105).

Ara bé, què és el que ens permet passar d’una forma de sentir a l’altra? I per què una pastoreta? Sembla que Maragall utilitzi un tòpic de la tradició romàntica, pastoril i bucòlica. El que passa és que dir que aquesta imatge és un tòpic no és cap explicació. Només podem comprendre si expliquem quina veritat hi ha en ella. Si no hi ha cap veritat, serà mala poesia, decoració formalista i buida. I de fet, la poesia de Maragall a primer cop d’ull pot semblar vulgar i cursi, perquè no té una gran tècnica ni una gran perfecció formal. Però fem cas de la indicació d’Adorno a *Teoria Estètica*, segons la qual les obres d’art «es comuniquen amb l’empíria a la qual repudien, i extreuen el seu contingut d’ella», i que «els antagonismes no resolts de la realitat retornen en l’obra d’art com a problemes immanents a la seva forma» (Adorno 2004, p. 14 i 15). Així, el fet que Maragall soni vulgar i cursi a un intel·lectual com jo és un reflex del meu allunyament respecte de la ingenuïtat originària. Aquest “problema formal” expressa un “antagonisme de la societat”. I en aquest sentit, la seva poesia, com la de Salvat-Papasseit, Verdaguer, i altres grans “ingenus” de la poesia catalana, té la màxima autenticitat i veritat. Des d’aquest punt de vista, és significatiu que el símbol de la mirada redemptora sigui pastora, femenina i jove. En efecte, la proximitat amb la

natura, la feminitat i la joventut són allò “no idèntic”; allò altre respecte de la societat industrial, patriarcal, adulta i tradicional. Això explicaria alguns girs sorprenents de Maragall, en els quals es refereix a si mateix en gènere femení. Són els moments en què la seva mirada s’ha tornat més pura. Per exemple, el meravellós poema *Les muntanyes*, inclòs dins d’*Enllà*: «Però jo, *tota plena* d’anhel/ agitador del mar i les muntanyes,/ fortament m’adreçava per dur al cel/ tot lo de mes costats i mes entranyes» (2010, p. 238). O l’*Oda a Barcelona*, dins de *Seqüències*: «com més terra i més mar i més pobles obiro,/ a mesura d’amor el meu pit s’engrandeix,/ i me sento una força que abans no tenia,/ i sóc *tota una altra* que fins jo em desconec» (Maragall 2010, p. 281; la cursiva és meva). El canvi de gènere no pot ser una errata perquè abasta tot el sintagma en els dos casos: “tota plena”, i “tota una altra”. Per tant, és una decisió deliberada. Què pot significar? En els dos fragments, la transmutació de la consciència en femenina apareix quan s’identifica amb la natura (“tota plena d’anhel,/ agitador del mar i les muntanyes”). En el cos viu, aquesta identificació amb la natura s’experimenta com una expansió (“el meu pit s’engrandeix”). I aquesta sensació carnal és la base estètica de la consciència amorosa (“com més terra i més mar i més pobles obiro,/ a mesura d’amor el meu pit s’engrandeix”). Llavors la mirada és redemptora, ja que duu al cel tota la història que hi ha en el cos viu (“tot lo de mes costats i mes entranyes”), que no és altra cosa que “més terra, més mar i més pobles”, amb la seva història i les seves contradiccions. Així doncs, Maragall ens revela una regla fenomenològica meravellosa: la correlació entre contemplació aòrgica de la natura (§42), expansió del cos viu fins a englobar-ho tot en el seu interior (natura i història) i consciència amorosa de tot el que ha sigut. Potser Maragall mateix sigui la pastoreta que redimeix Arnau i tot el seu seguici (és a dir: Barcelona, Catalunya, Espanya i tota la seva història). La pastoreta, doncs, és el símbol de la mirada poètica que, des de la identificació amb la natura, redimeix la història.

Queda la qüestió dels morts. El poema acaba així: «lo que la mort tanca i captiva,/ sols per la vida és deslliurat: basta una noia amb la veu viva/ per redimir la humanitat» (Maragall 2010, p. 289). Gràcies al contacte amb la força regeneradora de la natura (allò aòrgic), els vius es redimeixen dels morts, s’alliberen dels odis cap a ells que hi havia en el seu cos viu. I llavors també els morts es redimeixen dels vius, del seu odi, de tota la càrrega emocional que encara rebien d’ells, i que encara els mantenia units en el seu cos viu. No obstant, no es tracta només de la càrrega emocional. Els morts segueixen morts. Aquesta és la gran injustícia que la paraula poètica no canvia, com Adalaisal li retreu al poeta: «Tu em tens per morta i jo em tinc per viva;/ mes tal

com si enterrada viva fos,/ tinc el voler de mos sentits furiós,/ perquè hi ha alguna cosa que me'l priva./ Si no me la pots traure de damunt,/ ¿de què us val, doncs, poetes, la poesia?». El poeta li respon que la paraula poètica sí que pot obrir les cadenes de la mort, almenys en certa mesura. I de fet, gràcies a ella, Adalaisa mateixa té presència i veu: «alguna veu jo sento en aquest punt/ que d'altre modo no la sentiria» (Maragall 2010, p. 265). Però a un mort això només li pot sonar a burla. La vida poètica no és vida plena. Els vius no canviarien la vida carnal per la vida poètica, per què els morts s'hi haurien de resignar?: «la veu sense so del que és difunt!/ No és pas aquesta la que jo voldria:/ aquella eixida de mon pit de carn/ que alegrement entorn me ressonava,/ aquella, amic, és la que jo et deman,/ i lo demés que amb ella es comportava./ I si ta poesia no pot tant, calla i acaba» (Maragall 2010, p. 266). El poeta entén la queixa d'Adalaisa i la respecta. Però la seva resposta és sorprenent. Només li demana paciència i confiança. I en aquest punt sembla que es dirigeixi també al lector. És que la poesia no només té el poder immens de redimir la història i d'atorgar vida poètica als morts, sinó també de tornar-los la vida plena?: «Adalaisa, Adalaisa, per pietat,/ al temps hi ha encara coses no sabudes:/ la poesia tot just ha començat/ i és plena de virtuts inconegudes». La pregunta que ens fem, i que suposo que es deu fer Adalaisa, és d'on treu Maragall aquesta esperança? En què es fonamenta?

Potser les gavines que em sobrevolen saben la resposta.

Gavines?

§51. Reactivació de la *physis* en sentit presocràtic. Correlació entre consciència i ser; llibertat i bellesa

Fa estona que volto per la ciutat i he fet cap als afores. Davant meu s'obre la mar. ¿Hauré seguit alguna tendència inconscient? Potser una vella inclinació a la solitud i a l'exploració capriciosa dels llocs descampats. En qualsevol cas, una inclinació sana. I és que, igual que a vegades estem ancorats en experiències problemàtiques, també portem amb nosaltres moltes experiències positives que ens ajuden a tirar endavant. La nostra autoconfiança en l'edat adulta està molt lligada a la seguretat i protecció que vam sentir de petits; la nostra esperança en el futur està lligada a les experiències felices del passat, les quals ens proporcionen la idea que una existència plena és possible. Potser alguns d'aquests bons moments els associo amb la platja, amb el mar i els seus horitzons oberts, plens de possibilitats. Malgrat tot, alguna cosa m'inquieta. ¿Hi ha marge per a la novetat? ¿O la nostra consciència (percepcions, valoracions, accions i

pensaments) sempre està lligada a motivacions inconscients, siguin positives o negatives?

M'assec una estona a mirar el mar. Un soroll espumós i líquid es barreja amb sons sords, oclusius; és l'esclat de l'aigua en les cavitats de les roques. L'espectacle em captiva uns instants: aigua, roques, mar, vent... amb quina energia, amb quina intensitat se'm mostren! Ho ocupen tot amb la seva presència gairebé egocèntrica (aòrgica), i la resta desapareix. Aquí hi ha un indicatiu de resposta a la meua pregunta. La capacitat de meravellar-se, el no creure que ja ho sabem tot, aquesta és la forma com ens obrim a la novetat. Saviesa que un i altre cop aprenem com nens petits, aquí hi ha la prova viva de la nostra llibertat, la demostració que no estem totalment predeterminats pel context i l'educació. Les meves vivències són el meu sòl i em condicionen en el dia a dia. Però en aquests moments fugaços en què la dinàmica quotidiana es trenca, les paraules i els conceptes apresos queden enrere i la nostra mirada de les coses es renova. Els filòsofs grecs, que van estudiar les facultats de l'ànima conscient (les seves funcions vitals, la seva capacitat de sentir, de percebre, de desitjar, d'escollir i de pensar), van descobrir que la facultat més elevada de totes és aquesta capacitat de meravellar-se. En aquest estat no intervinc en el món, no em comporto seguint els meus interessos i impulsos (siguin conscients o inconscients). Més aviat els he deixat tots enrere, i ara només sóc una esfera d'atenció que deixa que les coses se li presentin tal com són independentment dels nostres hàbits i conceptualitzacions.

A *Idees II*, Husserl diu que aquesta llibertat de la mirada és la condició per a la posterior activitat lliure del jo. La llibertat apareix quan les nostres sensacions “ja no contenen tesis implícites”, és a dir, quan hem deixat enrera “els subsòls de l'associació i la percepció”; o dit en el nostre llenguatge, quan estem davant seu en la perplexitat.

«Una i altra menes de motivació s'entrellacen: la causalitat en els subsòls de l'associació i la percepció, i la causalitat de la raó; dit d'una altra manera: la causalitat passiva i la causalitat activa o lliure. La lliure és pura i completament lliure allà on la passivitat només exerceix el seu paper per a l'aportació de protomaterial que ja no conté tesis implícites» (Hua IV, §56b, p. 224; 2005, p. 271).

Aleshores la consciència experimenta un canvi d'actitud. Ja no és ella com a ànima psicofísica percebent, valorant, actuant i pensant dins del món. Tampoc és una ment subjectiva que té el món i els seus actes mentals dintre seu. Estem en un moment anterior a la captació de mi com a ment, de mi com a persona, i del món com a natura.

Posem en suspens totes aquestes captacions, i aleshores entrem en l'àmbit originari des d'on, segons Heidegger, podem reactivar el que deien els filòsofs presocràtics. En efecte, abans hem parlat de la natura com un tipus de coses essencialment diferent de les coses artificials (§38). Tant la paraula llatina *natura* com la grega *physis* expressen el fet de sorgir, de néixer des de si mateix cap a si mateix, i això ho fa la flor, però no la taula. Doncs bé, a *Sobre l'essència i el concepte de la physis*, Heidegger ens diu que aquí hi ha una reducció del sentit originari de la paraula: «la *physis*, de la qual Aristòtil aporta el concepte de la seva essència, només pot ser un derivat de la *physis* inicial» (GA 9, p. 300; 2007, p. 248). En efecte, el que neix i sorgeix des de si mateix no és només una classe de coses, sinó totes les coses, en la mesura que totes sorgeixen i desapareixen en la nostra atenció. I en aquest sentit radical, tot és *physis*, es tracti d'éssers vius o d'objectes artificials, perquè tot es presenta en nosaltres des de si mateix. Ara bé, un cop s'han presentat, n'hi ha uns que canvien per si mateixos i altres que necessiten una causalitat externa. I en aquest sentit restringit uns són *physis* (natura) i altres *tekhne* (artifici), com diu Aristòtil. Però insistim que en un sentit radical (i “radical” vol dir que va a l'arrel, al fonament) tots són *physis* perquè tots tenen la seva presència des de si mateixos en l'atenció. Així, *physis* és sinònim de “ser” en un sentit ampli, radical, que va més enllà de si una cosa existeix o no. Tant si la percebem, com si la imaginem com si hi creiem, ja té *physis*, ja té ser, perquè ja té presència en nosaltres. Fins i tot Adalaisa té la seva presència, i Arnau, i tots els morts, desapareguts i oblidats per tothom menys per algú.

Expressem-ho amb un altre dels nostres jocs de traducció. Heidegger esmenta que «el fragment 123 d'Heràclit (pres de Porfiri) diu: *physis kriptesthai philei*. A l'ésser li agrada amagar-se». I tot seguit ho tradueix dient que «l'ésser és el desencobrir que s'encobreix» (GA 9, p. 300 i 301; 2007, p. 248). En el llenguatge de Husserl, això significa que el fenomen originari es mostra a l'atenció perplexa (l'ésser es desencobreix) quan l'activitat del jo i els seus judicis queden entre parèntesi (encobrint-se). En Adorno, això originari que s'amaga seria “allò no idèntic” que se substraïa a “la identitat universal”; és a dir, allò únic i irreductible que s'escapa del conjunt dels sistemes científics, filosòfics, cosmovisionals produïts per l'activitat del jo: «la bellesa natural és la petjada d'allò no idèntic en les coses sota l'embruix de la identitat universal» (Adorno 2004, p. 101). Per una banda, això “no idèntic” s'encobreix, té una “indefinibilitat essencial”; però per l'altra es desencobreix, es mostra “resplendint des de dins”, a través de la seva “bellesa”: «la seva indefinibilitat essencial es manifesta en

el fet que cada tros de natura (igual que tot allò fet pels humans que s'ha convertit en natura) pot arribar a ser bell, a resplendir des de dins» (Adorno 2004, p. 100). De forma que tot, tant la “natura” com “allò fet pels humans”, és *physis* en aquest sentit presocràtic. Perquè tot s'amaga del seu concepte, però tot resplendeix des de dins, tot arriba a presència per si mateix a través de la bellesa. Encara podem formular aquesta intuïció en el llenguatge de Plató: la condició per tal que l'essència de les coses es presenti en l'anima (com a àmbit de presència) és la “mort” en sentit metafòric: distanciar-se dels desigs, volicions i pensaments (§61). I en el llenguatge d'Aristòtil, l'àmbit de presència s'actualitza (intel·lecte actiu) quan la consciència individual (intel·lecte passiu) s'enfonsa en el rerafons (§62). Potser aquest és el secret de la paraula poètica de Maragall, l'origen del seu poder redemptor. A base de cantar (de recordar la història), aquesta es va alliberant dels nostres judicis, i les figures del botxí i de la víctima apareixen des de si mateixes, belles a ulls de la mirada originària i sàvia d'una pastoreta.

Alguna cosa tindrè jo de pastoreta sobre aquestes roques. Pastoreta de presències. Aquí no experimento l'univers com un espai infinit, ni el temps com si fos un corrent cap a un passat i un futur infinits. Allò que es mostra és clarament delimitat; i no obstant, és obert. L'ésser és tot el que apareix en aquesta esfera d'atenció que jo sóc aquí i ara. Seguim fent jocs de traducció, ara de la mà de Martínez Marzoa a *Història de la filosofia I*: «l'ésser humà (que en Parmènides és designat essencialment com a *noein*) no és altra cosa que estar obert a la presència». Per això Parmènides diu que «el mateix és *noein* i ser». Perquè «*noein* és percebre, i tot el que entra en l'àmbit de la percepció és ser; no ser és substraure's a la presència, i per tant, a la percepció» (Martínez Marzoa 2000, 2.2, p. 32). Així, hi ha una correlació essencial entre l'ésser i la meua atenció. Tot el que entra en ella és ser. Els continguts d'aquest àmbit d'atenció canvien constantment (les coses, els ens), però l'àmbit com a tal (el ser) no canvia. Aquest racó de platja, circumscrit pel sòl de la Terra sota els peus i pel cel sobre el cap, per l'horitzó del mar i de la muntanya, és diferent del racó de ciutat que es veu des de la finestra de casa meua. Tot és diferent, les dues percepcions no s'assemblen en res; però tot és idèntic en un altre sentit. No hi ha més ésser aquí a la platja que a la finestra; no augmenta ni disminueix, hi hagin moltes coses o poques, molt grans o molt petites. No hi haurà més ésser si surto a les revistes que si ningú em coneix, si sóc ric o si sóc pobre. L'àmbit, el llindar, l'obertura en la qual es presenten les coses sempre es manté igual i idèntica a si mateixa, a tot arreu, en tots els seus punts. Per això Parmènides diu que «és semblant al

volum d'una esfera ben rodona». I Martínez Marzoa comenta que «l'esfera, en efecte, no té un començament i un final, no necessita res (no té prolongació possible en cap direcció) sinó que és igual per totes parts i en totes direccions, i precisament per tot això és finita, acabada, tancada en si mateixa» (Martínez Marzoa 2000, 2.2, p. 40).

En aquesta esfera a vegades ressalten les onades i a vegades la brisa, és el joc entre rerafons i presència que hem constatat abans. Allò que es mostra, emergeix del rerafons per tornar-se concret, esplèndid, perfectament clar i delimitat –una gavina passa, la seva figura i el seu so es retallen en el cel. I quan deixa de mostrar-se es retira en el rerafons i es desdibuixa, perd els seus contorns, es torna indeterminat –el pas de la gavina deixa lloc a la contemplació del cel, que havia quedat eclipsat. Anaximandre ho expressava dient que «les coses es donen justícia i es paguen la injustícia unes a altres segons l'ordre del temps». És a dir, que «cada cosa és només en la mesura que nega el seu “altre”, predominant. Però com que en definitiva només és en tant que allò altre és, ho ha de reconèixer, atorgar-li estima, reconèixer el que li pertany, renunciant al predomini, és a dir, a la presència» (Martínez Marzoa 2000, 2.1, p. 30). O en altres paraules, cada cosa que ocupa la nostra atenció, predomina sobre allò altre del centre d'atenció, que és el rerafons. Però precisament perquè només pot ser si ressalta sobre el rerafons, tard o d'hora hi ha de tornar, perquè si no, no ressaltaria. La qual cosa es relaciona amb l'altra frase d'Anaximandre: «l'origen de les coses és on moren», que seria l'indeterminat (en grec, *apeiron*). Martínez Marzoa diu que «el ser, el *logos*, no és això o allò, no és cap ens, no és *res*; allò en el qual, pel qual i segons el qual li és donat a cada cosa el seu lloc no pot tenir al seu torn cap lloc; el principi de tota determinació s'ha de substraure a tota determinació» (Martínez Marzoa 2000, 2.1, p. 31). En efecte, què està en el rerafons i què en el centre d'atenció canvia constantment, però l'estructura atenció-rerafons és essencial, ella és l'ésser. De manera que el rerafons com a tal no pot emergir a presència, és indeterminat, *apeiron*.

Aquesta esfera o llinard o obertura formada per la meva atenció perplexa, que és equivalent a l'ésser, sempre és idèntica a si mateixa; però el que en ella apareix sempre és diferent. Si persegueixo l'horitzó, apareixen nous llocs davant meu i s'oculten llocs coneguts darrera meu. I amb el temps passa el mateix, sempre tinc davant meu unes retencions i unes protencions. Sempre hi ha obertura al futur, espera d'un instant més, encara un més, sempre un més. L'ésser, doncs, no és infinit en el sentit modern, perquè el temps infinit com a continu uniforme és una construcció conceptual que no pot tenir presència. Però tampoc és finit, perquè el no ser tampoc pot tenir presència. Per això el

ser no pot no ser. L'esfera d'atenció no pot desaparèixer. Potser un aspecte de la "virtut inconeguda" de la paraula poètica, a la qual Maragall ens remet (§50), consisteixi no tant en tornar la vida carnal als morts, com fer-los entendre que no estan morts?

§52. La immortalitat del jo pur, l'analogia amb el son i les diverses possibilitats fenomenològiques de la mort: el son etern, la resurrecció i la reencarnació

No haver nascut i haver mort... quins conceptes tan estranys. ¿De petits us heu preguntat mai què sentíeu abans de néixer? La pregunta causava perplexitat, no s'entenia, i la qüestió de la mort tampoc s'entenia. I és que de petits vivim oberts a les coses i, per tant, tot és ple, no entenem la idea de "no ser". A poc a poc, però, descobrim que el cos dels nostres amics i familiars tard o d'hora deixa de sentir i expressar, que és allò característic de la vida, i per això deduïm que la seva consciència ha desaparegut definitivament. Però ¿aquesta deducció té validesa fenomenològica? ¿Què és la mort?

La mort és el darrer instant de la vida, aquell punt en què no hi ha després. Ara bé, ¿Què és un instant? És una anella que forma part d'un corrent de temps, està enllaçada amb anelles anteriors i enllaça amb anelles posteriors. Tots els instants compleixen aquesta regla. Però el suposat darrer instant de la vida la incompleix, seria l'únic en què la tendència a un "després" es veuria frustrada. Vegem si això és possible, si podem concebre la idea d'un instant que no enllaci amb un instant posterior, o si aquesta idea seria com la d'un cercle quadrat, contradictòria en si mateixa i, per tant, absurda.

Hi ha experiències en què el flux temporal sembla que es talli, en què l'instant sembla desembocar o sorgir del no-res. Per exemple, quan anem a dormir i caiem en un son profund sense somnis. Llavors ens enfonsem en un estat de no-consciència del qual no recordem res, perquè no hi ha vivències que ressaltin del rerafons. Tot és negre. Però, de fet, els instants en què ens adormim ja apunten cap a un estat de no-consciència, notem que ens adormim, que progressem cap a un estat de son; i l'instant en què ens desvetllem remet retrospectivament a aquest mateix estat de son, notem que sortim del son i que emergim a la vigília. Per tant, podem traçar una continuïtat entre aquests tres moments, vigília-son-vigília, el pol d'atenció flueix al llarg de tots ells. El mateix passa quan ens desmaiem o quan perdem la consciència pel motiu que sigui. Així doncs, no tenim experiència d'un tall absolut del corrent de temps.

De totes maneres, tampoc tenim experiència directa d'un pegàs o d'un extraterrestre, i això no significa que no puguin existir, perquè són conceptes que podem

concebre perfectament, no tenen res d'absurd. O sigui que intentem concebre aquest instant final a través de la imaginació, a veure si és possible. Fem un experiment, imagineu-vos el no-ser absolut. El món desapareix; els vostres sentits, desigs, voluntat i pensaments desapareixen; el vostre cos desapareix; la vostra ment desapareix; tot és negre, no hi ha presència ni rerafons, és la no-consciència. ¿Segur que no queda res? Queda el pol d'atenció, que segueix fluint amb el temps. Imagineu que desapareix. ¿Ho aconsegiu? És estrany, ¿oi? La font d'atenció no és una cosa, ni tan sols és una vivència, és la condició de tota cosa i vivència; per això és impossible imaginar-la com a no existint, perquè en imaginar-nos el no-ser absolut, el temps segueix fluint, i el pol d'atenció segueix fluint amb ell, contradient la imaginació. És per això que no podem concebre la idea del no-ser absolut; és una idea absurda, contradictòria, com la d'un cercle quadrat.

Aleshores, ¿què passa quan ens morim? Com que no ho hem experimentat de forma directa, l'únic que podem fer són analogies amb altres estats de no-consciència, com el son profund sense somnis. En adormir-nos, el pol atencional tendeix a un instant de no-consciència. Un cop submergit en aquesta no-consciència, no té cap vivència, no té expectatives ni records, senzillament flueix a través d'instant que tendeixen a instants immediatament posteriors. En un moment donat, el pol d'atenció apunta cap a un desvetllament, comença a tenir vivències, imatges, sensacions, que no són les de la vigília sinó que pertanyen a una fase de somnis. Sovint en aquesta fase ens trobem amb situacions oníriques angoixoses, de les quals només ens alliberem quan despertem. Però en altres ocasions ens distanciem d'aquesta angoixa en el mateix somni, just quan ens adonem que estem somiant, com si fos la nostra pròpia angoixa, les nostres pors, la nostra confusió, el que ens mantenia atrapats i amenaçats. En un moment donat, el pol atencional apunta novament cap a un instant de no-consciència. I un cop en aquest estat sempre hi ha la possibilitat que apunti de nou a un desvetllament cap a la vigília. ¿Podrien ser aquestes també les fases de la mort? Examinem-ho amb l'ajut de les descripcions husserlianes.

A *Idees II*, Husserl ens diu que el jo de les vivències es pot captar a si mateix: «Tot el que és objectiu és pensable només com a correlat d'un "jo penso", i com a tal, és referible a un jo pur. Això també val per al jo pur mateix: el jo pur és susceptible de ser posat objectivament pel jo pur, idènticament el mateix» (Hua IV, §23, p. 101; 2005, p. 137). En reconduir l'atenció des de la realitat a la vivència, i encara més enllà, a si mateix, el jo pur és converteix alhora en subjecte i objecte. Això és molt interessant,

perquè traça un cercle en la consciència. En comptes d'estar dirigit al món, i per tant, d'estar inscrits en el temps lineal objectiu, quan ens dirigim al jo pur el nostre acte té forma de cercle: el jo subjecte es capta a si mateix com a objecte, i en tant que objecte es remet de nou a si mateix com a subjecte. Això efectua un canvi en la percepció del temps. En la percepció natural de les vivències i del món, el present està entrelaçat amb el passat immediat i amb el futur, i contínuament ens venen records i expectatives que modifiquen el flux temporal i introdueixen dades noves. Però en la captació del jo, l'espectre temporal se simplifica al màxim. El nostre objecte no varia, o varia el mínim, les dades que captem són gairebé iguals ara que abans, i per tant, les retencions del flux temporal quasi que coincideixen amb les protencions. D'aquesta manera, malgrat que el temps segueix fluint, podem tenir la sensació que s'atura, que l'instant present es perllonga. Així doncs, els estats meditatis de no temps o de present continu no signifiquen haver transcendit el flux temporal, sinó que l'horitzó passat i futur d'aquest flux són gairebé idèntics, i per això formen una sensació de quasi no canvi. Aquesta sensació és molt difícil d'assolir; si fem l'experiment i intentem captar el nostre jo, veurem com l'acte de consciència no és perfecte sinó que ens veiem empesos de nou cap a les nostres vivències com per una força centrífuga (records, fantasies sobtades, pensaments), de forma que només podem mantenir l'atenció cap al jo si refermem l'acte reflexiu un i altre cop. I aquest allunyar-se del jo i tornar-hi es viu com un moviment circular que es pot perfeccionar amb l'hàbit. Amb aquest exemple podem entendre que el son profund sense somnis, on aquí sí que les protencions i les retencions són idèntiques, sigui experimentat com una desaparició de la consciència, com un no tenir vivències. I en la mesura que ens imaginem la mort de la mateixa manera, això també valdria per a ella.

Malgrat això, la relació entre el temps i el jo és molt peculiar. El jo s'adona que és el mateix jo d'un instant a l'altre, i per això diem que pressuposa el temps per tal de constituir-se. Però si el jo s'adona que és el mateix al llarg del temps, vol dir que quan el temps comença, ell ja hi és. El jo i el temps, doncs, no són el mateix, però són indestriables l'un de l'altre. En paraules de Husserl. Si hi ha flux temporal, i per tant, si hi ha vivències, hi ha d'haver un jo que és el subjecte d'aquestes vivències. Una altra cosa és que aquest jo es faci explícit o romanguí latent, però ser-hi, hi ha de ser. A *Idees II* diu que el jo «és en tant que idèntic d'aquest temps immanent. Jo sóc i era el mateix que, mentre dura, impera en cadascun dels actes de la consciència; encara que, per altra part, no en sóc un moment efectiu [...]». Tot *cogito* amb tots els seus fragments integrants

s'origina o s'atura en el flux de les vivències. Però el subjecte pur no s'origina ni s'acaba, més aviat “entra en escena” o en “surt”» (Hua IV, §23, p. 103; 2005, p. 139).

El fet que el jo estigui pressuposat en tota vivència, que mai comença ni acaba, significa més del que a primera vista pot semblar. Si mai comença, perquè ja està latent, vol dir que mai ha començat, i per tant, que no ha nascut, que no li podem assignar un moment a partir del qual comenci a existir. I si mai acaba, sinó que senzillament torna a la latència, significa que mai acabarà, i per tant, que no morirà, que no li podem assignar un moment a partir del qual deixi d'existir. De fet, la vivència originària d'un mateix exclou el no haver existit en el passat o el deixar d'existir en un futur. Recordem de nou la perplexitat infantil davant la pregunta pel nostre estat abans de néixer. Quan ens la vam començar a prendre seriosament, ens imaginàvem una mena d'existència prenatal indeterminada, però existència, al capdavant. En canvi, la mort entesa com la desaparició absoluta del jo és una construcció posterior extreta a partir de la percepció externa. Veiem que les coses tenen un principi i un final, i que un cop s'acaben, el temps segueix fluint sense elles. Aleshores transposem aquesta experiència des de l'àmbit de les coses externes a l'àmbit del jo pur, i ens imaginem a nosaltres mateixos com a no existint mentre el temps segueix fluint. Però aquesta transposició no respecta la vivència de si mateix, i per tant, no té vàlidesa fenomenològica. El jo no és una cosa, ni tan sols és una vivència, és la condició de tota cosa i vivència, de tota presència i de tota absència; per això és una contradicció que ens l'imaginem com a no existint. Al mateix temps que ens imaginem la nostra mort i el nostre naixement, pressuposem el jo com a subjecte d'aquestes vivències, preexistent i subsistent. Sempre hi ha un jo que està present en el trànsit del no ser al ser i del ser al no ser, que en imaginar-se deixant d'existir, està realitzant aquesta imaginació, i per tant, està existint i contradient el contingut de la seva fantasia. Husserl ho expressa així a *Idees II*:

«Si tingués algun sentit dir que aquest jo s'origina i finalitza, hauríem de verificar aquesta possibilitat en la donació pura, hauríem de poder captar en la intuïció pura la possibilitat essencial de l'originar-se i del finalitzar. Però tan aviat com intentem fer-ho, el contrasentit salta a la vista. Per una banda, el jo pur d'aquesta intuïció, el jo que observa i fixa amb la mirada, viuria en la continuïtat d'aquest observar, en tant que allò idèntic de la duració que li és inherent; i al mateix temps, en aquesta duració hi hauria d'haver un tret temporal en què ell no existís, i un punt inicial en què entrés per primer cop a ser. Tindríem el contrasentit que el jo absolutament existent es trobaria a si mateix com a no existint, mentre ell mateix està durant en el temps» (Hua IV, §23, p. 103; 2005, p. 140).

Com que la vivència del no ser del jo és impossible, és impossible que el jo deixi de ser. De la mateixa manera que l'existència d'un cercle quadrat és impossible perquè és impossible que ens el puguem representar, ja que els seus trets són contradictoris els uns amb els altres. Recordem que allò possible i allò impossible ve determinat per l'estructura de les nostres vivències: allò possible per a elles és possible en teoria, encara que de fet pugui no ser així. Però allò impossible per a elles és necessàriament impossible tant en teoria com de fet. Així, a *Anàlisis sobre la síntesi passiva*, Husserl expressa la impossibilitat que el jo es representi com a no sent, dient que el jo és immortal i etern. No pas el jo empíric, que certament mor, com sabem pels nostres familiars, amics i coneguts desapareguts. Però el pol atencional que és la condició de la vida empírica, aquest no pot morir. Per altra banda, aquesta no mort tampoc significa, com usualment ens imaginem, tenir un futur infinit davant nostre. Més aviat és un estar immers en el present, en un present que segueix pretendint cap a nous presents, però que en no haver-hi activitat del jo és incapaç de forjar expectatives temporals més enllà de la pura passivitat del flux temporal immanent. És el que dèiem abans sobre el fet que, quan les protencions coincideixen amb les retencions, sembla que el temps no flueixi, i d'aquí surt la idea de la mort, però sí que flueix, i per tant, no és mort, sinó únicament consciència inconscient:

«Això implica que el procés de seguir vivint, així com l'ego que segueix vivint, són immortals – *notabene*, parlem de l'ego pur transcendental, no de l'ego mundà empíric, que certament pot morir. No neguem pas la mort del darrer [de l'ego empíric], la seva descomposició corporal i la seva desaparició del món spatiotemporal objectiu, la seva no existència. Per ser precisos, amb la immortalitat de l'ego no està postulat un temps futur interminable, ja que la immortalitat està donada com la incapacitat de tatxar el present sempre de nou plenificat» (Hua XI, annex 8, n. 10, pp. 377-378).

A tot instant temporal present li correspon una retenció d'instantos anteriors i una protenció d'instantos posteriors. En tot moment sóc conscient del que he viscut immediatament abans, i espontàniament prefiguro el que viuré immediatament després. Així, un present sense cap retenció que remeti a un "abans" (el naixement del jo empíric) és un absurd. En aquests casos, el present sorgeix d'una consciència sorda, d'un estat d'inconsciència, i això és el que es conserva en la retenció en el moment del naixement. Igualment, la idea d'un instant present sense protenció (el darrer de la vida del jo empíric) també és un absurd. A la mort empírica la segueix una consciència sorda, un nou estat d'inconsciència que plenifica les protencions amb nous presents

plens d'obscuritat, on el jo està inconscient. Així doncs, la consciència ja hi és molt abans de la constitució del jo empíric. Aquest apareix quan el nadó ja ha nascut i ja acumula moltes experiències repetides, com la constitució de l'espai entorn i les coses. Però ja abans de néixer hi ha una certa consciència empírica. A la panxa materna ja hi ha experiències, el fetus pot sentir sons de l'exterior i els pot recordar, per tant, ja hi ha consciència, malgrat que sigui una consciència germinal. I fins i tot abans d'aquesta consciència prenatal, hi ha consciència, encara que sota la forma de la inconsciència. Aquesta dada fenomenològica s'ha de tenir en compte en el complex debat sobre l'avortament, sigui quina sigui la postura que es defensi. Igualment, pel que fa a la mort, el fet que la consciència segueixi fluint en el temps, no significa que tingui vivències. S'enfonsa en una inconsciència sense res que ressalti. Però el curiós és que en el que hem descrit no hi ha res que ens indiqui que no pugui despertar. A *Anàlisi sobre la síntesi passiva* Husserl diu:

«Això no significa de cap manera que la vida transcendental sigui sempre un rerafons de diferents actes i vivències que puguin ser revelades, que és com dir que l'ego transcendental sempre ha passat una vida conscient en què tot tipus de coses diferents tingué lloc. Més aviat, una vida muda i buida, per dir-ho d'alguna forma, un son buit, sense somnis, és concebible com a vida que també té aquesta estructura necessària i que aparegué en la percepció de forma passiva i interior, però sense res que ressalti, i per tant, sense captació per part de l'ego, sense cap joc d'afeccions i actes particulars; de manera que l'ego no entrà en escena, i l'ego dormisquejant fou mera potencialitat d'un ego cogito. Sempre hi ha possibilitat que les prominències puguin succeir a través de la modificació de la vida, i això implica la possibilitat del despertar» (Hua XI, annex 8, n. 10, p. 379-380).

Hem dit que el jo pur assisteix a la mort del jo empíric com a subjecte de la vivència, i que, per tant, la sobreviu, encara que en el mode d'un estat d'inconsciència total. Ara ens preguntem si és fenomenològicament pensable que el jo pur torni a tenir vivències després de la mort del jo empíric. Husserl mateix ens ha dit que aquesta possibilitat no es pot excloure: «l'interminable regne de l'oblit és el regne de "la vida inconscient" que pot ser desvetllada un cop i un altre» (Hua XI, annex 22, p. 422). No és impossible que hi hagi hagut vida conscient abans del nostre naixement, ni tampoc és impossible que n'hi hagi després de la mort. De moment no tenim dades que ens permetin afirmar-ho, però tampoc excloure-ho. L'única fonamentació sobre aquesta possibilitat és l'analogia amb l'experiència que tenim cada cop que ens adormim i que ens despertem. Quan anem a dormir, de l'estat de vigília ens enfonsem en una

consciència sorda, en un son sense somnis on no hi ha diferència entre centre i rerafons ni entre retenció i protenció; i després comencen a aparèixer imatges, sensacions ubiestèsiques (del cos i dels sentits), situacions i fantasies oníriques que ressalten i que reclamen l'atenció del jo. Tot això el desvetlla, però no pas a la vigília sinó a un altre mode de consciència que és el somni. En finalitzar aquest estat, ens enfonsem de nou en un estat de consciència cega, i després despertem a la vigília. ¿Podria ser, doncs, que l'estat d'inconsciència propi de la mort fos una fase inicial de la mort, anàleg a l'estat inicial del son sense somnis; i que fos seguit d'altres fases en què el jo es desvetllés i tornés a tenir vivències, de forma anàloga al son amb somnis? De moment aquesta és una possibilitat buida, sense confirmar, perquè l'horitzó de l'experiència normal va des del naixement (i fins i tot una mica abans, en la gestació) fins a la mort, no més enllà ni més ençà. Els records de vides anteriors i les experiències properes a la mort no formen part de l'experiència normal (que és aquell ventall d'experiències que ens permet comunicar-nos amb els altres membres de la nostra comunitat). Tanmateix, malgrat que no els solem incloure en la nostra concepció de la realitat, tenim testimonis abundants d'aquest tipus d'experiències en totes les cultures. Quan no hem experimentat una cosa, l'única referència que tenim a l'hora de jutjar-la és si concorda amb la nostra experiència possible o no. I en aquest cas, hem de dir que concorden perfectament amb les possibilitats que mostra el jo pur, amb la forma com s'enfonsa en la inconsciència i com torna a la consciència.

Ara bé, abans hem dit que el jo pur té les seves habitualitats, formes de ser i identitat personal. Així, si es dóna el moment en què el jo pur surt del son sense somnis de la mort i torna a tenir vivències estructurades amb un centre i un rerafons, no es dirigirà a elles com una taula rasa, sinó que els comprendre a través dels seus hàbits i de la seva identitat. Però la condició per tal que la consciència es pugui desvetllar, segons Husserl, és que estigui unida a un cos humà en un món humà:

«Una mónada humana que mor, no perd la seva herència [el seu bagatge experiencial], però aquesta s'enfonsa en el son absolut. També llavors actua [*fungiert*] d'alguna manera en la totalitat monàdica. Però aquest son no pot desvetllar-se de la mateixa manera que el son periòdic de l'existència humana. Això només podria passar si aquesta mónada estigués en connexió funcional amb la corporalitat humana, i si el desenvolupament de les mónades especials amb qui es relaciona li hagués donat aquesta herència especial pròpia d'aquest humà mundà» (Hua XV, p. 609-610).

Aquesta possibilitat ens pot ajudar a comprendre un fenomen abastament conegut: i és que en néixer ja tenim unes disposicions primigènies; ja ens mostrem com nadons moguts o tranquils, riallers o plorans, seriosos, sociables, curiosos, autònoms o dependents. Aquesta personalitat no l'hem pogut adquirir en la nostra vida inconscient, perquè com hem dit, allà no hi passava res. Per tant, una hipòtesi és que es podria haver adquirit abans de passar per l'estat d'inconsciència previ a la gestació. En néixer, en encarnar-se, aquests estrats estarien latents en la nostra personalitat, i s'han anat reactivant a mesura que les relacions amb els altres els han anat desvetllant. Això obre la porta a la possibilitat de la reencarnació, encara que només com a hipòtesi teòrica possible que concorda amb l'estructura de la consciència. Per altra part, ja hem vist que no és possible que la consciència aparegui sense cos. Però necessàriament ha d'estar unida a un cos carnal? És possible que en la mort física es desvetlli unida a un cos eteri? El fet que en morir el jo empíric, el jo pur pugui perviure amb tots els seus hàbits i estructures disposicionals, pot ajudar a entendre els diversos graus de benestar o d'angoixa que trobem en el més enllà. És cert que la mort és un enfonsar-se en un son sense somnis, i aquesta és una de les etapes de la mort. Però segons totes les tradicions espirituals, no és pas l'única. I la sort del jo en aquest trànsit (les situacions postmortem en què es troba amb el seu cos eteri) està relacionada amb les disposicions de caràcter que ha sedimentat (§59 i §61).

Com diem, és possible que en la mort aquest estat d'inconsciència s'allargui fins a l'infinit (son etern). Però també és possible que hi hagi un desvetllament (resurrecció). I també és possible que en el naixement la consciència emergeixi per primer cop d'una inconsciència que s'allarga en l'infinit; però també és possible que s'hagi desvetllat i s'hagi tornat inconscient moltes vegades, en el que podríem anomenar moltes vides (reencarnació). El que en cap cas és possible és el naixement de la consciència des de zero, ni la desaparició total de la consciència (la mort absoluta). Ni tampoc és possible que la consciència es desvetlli amb independència d'un cos (sigui carnal o eteri). Fenomenològicament no podem afirmar cap d'aquestes possibilitats: son etern, resurrecció o reencarnació; només podem limitar-nos a mostrar que les tres són fenomenològicament possibles. Anar més enllà requeriria l'estudi de casos límit, experiències "anormals". I efectivament, en un passatge d'*Anàlisi sobre la síntesi passiva*, Husserl afirma que «els casos límit són únics i no pas problemes sense importància» (Hua XI, annex 22, p. 424). Això ho diu sobre la possibilitat d'endevinar el futur, però ho podríem estendre a qualsevol experiència "anormal". Per tant, les

experiències properes a la mort també són casos límit que mereixen el nostre interès i la nostra curiositat.

§53. Sobre la possibilitat de percebre un cos viu eteri

Tal com els hem descrit, els fenòmens anímics sempre s'han de mostrar a través d'un cos que els expressa. Si un cos no mostra expressió, si no li podem atribuir capacitat de sentir, aleshores li «falta l'ànima» i diem que estem davant de «matèria morta». Però quan detectem expressió i podem parlar de fenòmens anímics, llavors hi ha d'haver cos. I no obstant, a vegades sentim parlar d'esperits, d'àngels, o dels anomenats “guies”, que es caracteritzen per no tenir un cos material com el que tenim nosaltres. Què podem dir d'entrada d'aquest tipus d'experiències? Doncs que qualsevol realitat possible s'ha de poder mostrar en una vivència. El pressupòsit del coneixement racional és que allò vertader ha de ser experienciable, i si alguna cosa és contradictòria amb les possibilitats de la nostra experiència, necessàriament serà irracional i absurda. Aquí hem de distingir entre la nostra experiència empírica (les coses que hem vist o viscut al llarg de la nostra vida) i la nostra experiència possible (totes les possibilitats que potencialment estan al nostre abast). Per posar un exemple, la idea d'un cercle quadrat és irracional perquè inclou dues determinacions incompatibles: un cos pot ser quadrat i blau, o quadrat i petit, però no quadrat i circular al mateix temps. Per això podem afirmar amb certesa absoluta que en el món no poden existir cossos que tinguin la figura d'un cercle quadrat. La idea d'un unicorn, en canvi, no és contradictòria: les propietats “ser cavall” i “tenir una banya al front” no són incompatibles, és senzillament que en la realitat no n'hi ha. Si en trobéssim un ens semblaria molt estrany, pensariem que es tracta d'una malformació, d'una protuberància artificial o del resultat d'un experiment genètic; però no significaria una transgressió de les lleis de la nostra experiència. De la mateixa manera, és possible que moltes persones no hagin tingut mai experiència d'un ésser espiritual immaterial, però la qüestió és si això transgrediria les nostres possibilitats perceptives o no, si és possible o absolutament impossible.

A *Idees II*, Husserl ens recorda que en fenomenologia no es tracta d'especular, de fer inferències i construir teories; només es tracta de descriure les nostres vivències i veure les seves possibilitats. L'actitud fenomenològica no es pot basar en generalitats i abstraccions, sinó que «exigeix tornar a l'individu», és a dir, veure com es mostra la cosa concreta. Ella és la «protoobjectivitat», l'origen (proto) de tot concepte sobre la realitat objectiva. De manera que tota ciència i tota filosofia, per més complexes i

sofisticades que siguin, es refereixen a allò que tenim davant dels nassos, i per aquí hem de començar: «La cosa material s'ordena sota la categoria lògica d'individu pur i simple [...]; la meta de la claredat fenomenològica exigeix tornar a l'individu en tant que la protoobjectivitat. Totes les variacions lògiques reben d'ell la seva determinació de sentit» (Hua IV, §15, p. 34; 2005, p. 64). Tenint a la vista una mera pilota d'espuma, doncs, podem captar tot el que necessitem saber sobre l'essència i les possibilitats de la corporalitat. La pilota se'm mostra com una franja d'espai plena de qualitats sensibles que es mantenen unides: els clars i ombres es combinen ressaltant una silueta esfèrica, els blancs i els rojos formen hexàgons que es disposen ordenadament, i tot plegat forma una unitat que es distingeix de l'entorn. Però en si mateixes, les qualitats sensibles no signifiquen encara corporalitat material: també l'arc iris es mostra com una franja d'espai plena de colors i formes que es distingeixen de l'entorn formant una unitat:

«Diem que l'essència d'una cosa comprèn un esquema sensible, i amb això entenem aquest engranatge bàsic, aquesta figura corpòria (espacial) amb la plenitud estesa sobre ella. [...] [Les nostres percepcions] són només cursos continus d'esquemes sensibles; o com també podríem dir: s'altera contínuament l'esquema sensible de la cosa. Però aquí [en la percepció] no està donat res que no pogués estar donat com a "pur fantasma". També els fantasmes (en el sentit indicat de la pura donació espacial, sense captació de materialitat) poden ser fantasmes que es mouen, es deformen, s'alteren qualitativament quant a color, rutilància, so, etc.» (Hua IV, §15b, p. 37; 2005, p. 67).

La qüestió és què distingeix el cos d'aquesta pilota enterament material del cos immaterial de l'arc iris, del cel blau o dels miratges del desert. Per respondre-ho hem d'eixamplar l'atenció cap al «nexa de coses», és a dir, cap a la relació entre el cos en qüestió i el seu entorn: «Si ens aferrem a la cosa en si sense atendre el nexa de coses, aleshores ens adonem que no tenim absolutament cap mitjà per diferenciar l'essència de la cosa de l'essència d'un fantasma buit» (Hua IV, §15b, p. 36; 2005, p. 66). L'arc iris, per exemple, no es relaciona amb les muntanyes del fons ni amb els edificis de més a prop, més aviat sembla totalment desconnectat; és un cos purament fantasmal, aparent. Aquí la paraula "fantasma" té un sentit etimològic, que és més ampli que el convencional, i significa aparició de certes dades sensibles en la percepció (independentment de si aquestes dades són realment percebudes, com l'arc iris, o una confusió dels sentits; i independentment de si tenen aspecte de persona o no). En canvi, si toco la pilota, el cos d'hexàgons blancs i rojos es desplaça en la direcció que he imprès, al seu pas la paperera cau, la pilota experimenta un retrocés en conjunció amb

les potes de taula i cadires, fins que el seu impuls s'esgota i s'atura. Si passa això, ja no puc veure el grup d'hexàgons blancs i vermells com un cos merament fantasmal sinó com un cos material real. Per a que hi hagi cos, doncs, només cal un grup de qualitats sensibles que es distingeixi de l'entorn (figura, extensió, posició, color...); si no detectem relacions entre aquest cos i el seu entorn, aleshores no podem atribuir-li realitat material; mentre que si el cos, a més de distingir-se, pot interactuar amb l'entorn, li atribuïm realitat material.

«En la captació de cosa, l'esquema no és percebut com a mera extensió sensiblement plena, sinó que és percebut sensiblement com a “protomanifestació” (manifestació originària) d'una propietat real, i per tant, com a estat de la substància [la cosa material] en el punt temporal respectiu. [...] [la cosa real, la substància material] té realment aquestes propietats (propietats reals, substancials) si l'experiència que dona compliment les acredita originàriament en els estats (formes de comportament) còsics dependents de circumstàncies» (Hua IV, §15d, p. 43-44; 2005, p. 73-74).

Un altre tema és l'aplicació concreta d'aquesta regla: quines coses considerem materials i quines es queden en mers fantasmes perceptius. Aquí hem de distingir entre experiències “normals” que concorden amb el que solem esperar de les coses, i experiències “anormals” que se surten de la regla (§41). Sabem que la pilota d'hexàgons blancs i rojos es queda del tot quieta un cop ha perdut l'impuls que la movia. Però quan bevem massa cervesa en una festa, arriba un moment en què el cos ens pesa, la percepció es torna densa i la pilota d'hexàgons blancs i rojos comença a trontollar sense causa. Si un altre dia em perdo de nit pel bosc puc tenir por de la situació, la por altera l'estat normal de l'organisme, el ritme cardíac augmenta, se'm posa la pell de gallina, i aleshores un so o una ombra em suggereix una figura viva. Sabem que algunes situacions ens poden posar en un estat “anormal” i per això la nostra percepció de les coses és “anormal”. Així, la mateixa experiència es corregeix a si mateixa, utilitzant el propi sentit de la normalitat com a criteri per refutar allò que se'ns mostra de forma anòmala. Amb tot, el que a mi se'm dóna de forma evident i directa són les meves vivències, percepcions, imaginacions, però no les de l'altre; i jo tot sol no puc saber si tots considerem normals les mateixes coses. Només comunicant-me amb els altres m'adono de quin registre d'experiències compartim, i això determina una nova distinció entre normalitat i anormalitat. Ens sembla que han trucat al megàfon i l'altre ho desmenteix; és innegable que he tingut la vivència d'un so, però després del desmentit veiem aquella vivència com una qualitat fantasmàtica. Per tant, la noció de “normalitat”

sorgeix d'una comprovació dels límits del nostre enteniment mutu, de fins on ens podem posar d'acord i a partir d'on entrem en l'àmbit de la subjectivitat relativa, i fins i tot de les patologies psíquiques:

«Si per un moment suposem que un subjecte [...] experimentés una variació [en la seva experiència] sense que hi hagués possibilitat de correcció (pèrdua de tot el camp tàtil, sofriments psíquics que alteren tot el tipus perceptiu), llavors faltarien els motius que aquí hem suposat per a la distinció entre “il·lusió” i “realitat”, i el nivell de la “natura objectiva” no podria ser assolit per aquest subjecte. [...] El perill s'aparta tan bon punt aixequem l'abstracció que hem mantingut en peu, i prenem en compte les condicions en què es troba la constitució fàctica: a saber, que en veritat el subjecte que té experiències no és solipsista, sinó un entre molts» (Hua IV, §15e, p. 78; 2005, p. 111).

De moment, encara no ens preguntem si la nostra experiència normal inclou la noció d'espectres; és a dir: de grups de qualitats sensibles que es destaquen de l'entorn (cossos), que expressen vida anímica (vius) i que no es relacionen amb l'entorn (eteris o immaterials). La qüestió és si aquesta noció és possible, pensable, no contradictòria per a qualsevol tipus d'experiència humana, sigui normal o anormal per a nosaltres. L'arc iris és un cos immaterial però no se'ns mostra animat, les persones amb qui ens relacionem són cossos animats però no immaterials; què tindria alhora la immaterialitat de l'arc iris i l'expressivitat de les persones? Mirant la pilota d'hexàgons blancs i rojos em ve a la memòria la persona que me la va regalar: en el meu espai perceptiu es destaquen alguns traços sensibles que formen la seva figura somrient com en aquella ocasió, encara que molt desdibuixada. Però un espectre no és el record subjectiu, per definició immaterial, d'un cos animat, sinó la percepció objectiva d'un cos animat immaterial. Quan estava sol en el bosc, algunes sensacions semblaven respondre a aquesta definició, però de seguida he constatat que es tractava d'una percepció anormal causada per un estat anormal del cos (nervis, por), i l'he descartat perquè en una segona mirada al mateix lloc les qualitats sensibles ja no tenien el mateix sentit. Si hagués estat un espectre real, la segona mirada hauria concordat amb la primera, i en aquest supòsit hauria pres consciència d'estar davant d'una experiència totalment anormal. Pensaria si potser he pres alguna cosa que no m'ha fet bé i que ha pogut alterar les meves facultats perceptives de forma sostinguda, com quan la pilota tremolava al final de la festa; en qualsevol cas, l'espectre estaria allà davant de forma objectiva almenys per a mi. Per això, la prova de foc per distingir què és real l'he de buscar fora de mi, contrastant allò que se'm mostra amb allò que es mostra als altres. Si una altra persona pot corroborar

que en el seu camp perceptiu hi apareixen el mateix grup de qualitats sensibles que no interactuen de forma causal amb l'entorn i que expressen vida anímica, aleshores aquesta aparició, aquest cos animat immaterial, cobrarà plena realitat intersubjectiva. La manera com es comporta aquest cos desperta en nosaltres associacions d'estats anímics, i per això l'interpretem com a animat; això vol dir que els dos hem entrat en connexió empàtica amb el cos immaterial, i aquesta és la condició per poder atribuir-li ànima.

«En si, seria pensable el cas (i aquest cas faria patent un espectre real) que un ésser anímic aparegués i fos real, tot i faltant-li un cos material [...] com a suport de les determinacions anímiques. D'aquí no es desprèn que un cos falti i pugui faltar. Abans hem reconegut, en efecte, que les determinacions específicament materials es funden en aquelles que són captades sota el títol “pur esquema”, i que al mateix temps es poden desprendre unilateralment d'elles. Un espectre es caracteritza perquè el seu cos és pur “fantasma espacial”, sense propietats materials, les quals, quan co-apareixen, estan més aviat tatxades, caracteritzades com a irrealitats. Ara seria pensable en si que els esperits apareguin no només subjectiva, sinó també intersubjectivament, o que s'acreditessin de forma conseqüent mitjançant un experimentar intersubjectiu, sobre la base de mers cossos fantasmals, potser merament visuals. Si amb això està també concedida la possibilitat apriòrica (encara que enterament buida) d'espectres reals, aleshores ressalta que un subjecte anímic és vertaderament pensable sense cos material, com a espectre, en comptes de com a animal natural, però de cap manera és pensable sense cos en general. Si un ésser anímic ha de ser, si ha de tenir existència objectiva, aleshores s'han d'acomplir les condicions de possibilitat de la donació intersubjectiva. Però aquesta experimentabilitat intersubjectiva només és pensable mitjançant “l'empatia”, la qual, per la seva banda, pressuposa un cos intersubjectivament experimentable [...]» (Hua IV, §21, p. 94-95; 2005, p. 129-130).

En aquest text, Husserl perfila molt bé la possibilitat de la noció d'espectre. D'entrada, estem acostumats a reduir el concepte de cos al de cos material. Però ja hem vist que hi ha altres tipus de cossos, com el de l'arc iris o el del cel. Així, també els espectres poden tenir aquest tipus de cos, l'anomenat “cos eteri”, que és sensible però no material. Això és el que ens suggereix Husserl quan ens diu que «un subjecte anímic és vertaderament pensable sense cos material, com a espectre, en comptes de com a animal natural, però de cap manera és pensable sense cos en general». Aquesta noció és plenament concordant amb la nostra experiència possible. És «possible», però és una «possibilitat buida». És a dir, que encara que sigui possible o concebible una experiència així, Husserl no n'ha tingut cap. També és possible la noció d'unicorn, i tanmateix, tampoc n'hem percebut mai cap. I si això passés, si veiéssim un unicorn o un espectre, no contradiria les lleis de l'experiència humana, com sí la contradiria la noció d'un cercle quadrat. Així doncs, podem distingir tres tipus de realitats possibles que

se'ns poden donar en la percepció: les realitats del món natural (cossos materials), les realitats anímiques (cossos animats) i les realitats sobrenaturals (cossos immaterials, ja siguin inanimats o animats). Husserl ho expressa així:

«Parlant formalment i per principi, les realitats semblen distingir-se en “meres-realitats-de-la-natura”, en “realitats-sobrenaturals” (anaturals, que no tenen cares naturals ni determinacions naturals de cap tipus) i en “realitats mixtes” com l'ànima, que tenen una cara de natura i una cara idiopsíquica. La possibilitat intermèdia és per a nosaltres una possibilitat buida i és qüestionable si en general pot ser una realitat acreditada. En el món espaciotemporal “objectiu” aquestes realitats no poden ser» (Hua IV, §33, p. 137; 2005, p. 176).

Husserl ens diu que les realitats sobrenaturals no poden ser en el món espaciotemporal objectiu. Aquesta afirmació no contradiu, sinó que és coherent amb el que hem dit més amunt. En efecte, si es diuen “sobrenaturals” és perquè són un tipus de realitats diferents de les naturals. Però això no vol dir que siguin antinaturals ni que contradiguin la natura. Potser podríem distingir dos sentits de la paraula “natura”. El primer sentit seria el de la ciència natural moderna, que l'entén com el món material que ens envolta. El segon sentit de natura seria la *physis* del pensament presocràtic originari, que és sinònim d'ésser, de tot el que té presència en l'esfera de l'atenció (§51). Els espectres, doncs, serien realitats sobrenaturals en el primer sentit, però no en el segon. Si hi ha espectres, és que la natura és així, l'ésser és així; i per tant no hi ha res a témer en aquest fet completament natural. Així, si Husserl titlla aquesta possibilitat de “sobrenatural”, és en relació al concepte modern de natura com a realitat material, no al concepte de natura com a ésser. El món material i el món espectral serien dues dimensions de l'ésser diferents, contraposades entre elles, però no excloents.

Cal destacar que el mer fet de discutir aquesta qüestió i de mantenir oberta la possibilitat dels espectres, encara que sigui buida per a ell, demostra una extraordinària obertura de mires. Demostra que Husserl és capaç, amb el seu mètode fenomenològic, de transcendir els prejudicis positivistes i materialistes de la seva època, i això en dos sentits. Per una banda, enfront del positivisme que només accepta la realitat d'allò que es pot tocar i palpar de forma empírica, la fenomenologia reivindica la legitimitat de les realitats ideals, com les idees, els números i tot allò que sigui pensable com a tal, o la mateixa consciència. Aquest és un guany que s'ha consolidat en la filosofia actual. El que potser encara resulta nou és que Husserl no accepti el dogma científicista (que no científic) de reduir tota realitat sensible a realitat material. La seva anàlisi eidètica sobre

les possibilitats de la percepció ens descobreix que és possible que hi hagi realitats anímiques encarnades però no materials. I aquest fet refuta la crítica convencional que es fa a la fenomenologia, segons la qual, les idees que descobreix, són les que ja estan presents en la ideologia i en la cosmovisió del fenomenòleg. Si això fos així, Husserl no acceptaria que una “possibilitat buida” fos possible i pensable. Senzillament identificaria les possibilitats plenes amb allò que és possible en general. Així, la fenomenologia, en tant que anàlisi de la pròpia experiència i de les seves possibilitats, permet transcendir la pròpia cosmovisió de la persona i obrir el seu horitzó a altres sentits i a altres possibilitats.

§54. Constitució d'un cos eteri en el meu cos carnal

Tota realitat que es presenta en la consciència té el seu fonament en el cos viu (§49). I tota percepció en general és un conjunt de captacions i associacions que es fan sobre les sensacions dels sentits, les cinestèsies i les ubiestèsies (sensacions de moviment i sensacions localitzades del cos). Per tant, una percepció d'un cos eteri tindrà les mateixes característiques. Haurà de tenir un conjunt de sensacions i afeccions corporals a la base, encara que, naturalment, hauran de ser diferents que en la percepció normal de coses físiques i de persones de carn i ossos.

En les nostres societats modernes, les coses i les persones constitueixen la nostra experiència normal, que és la que compartim els membres d'una mateixa cultura. En canvi, les realitats “sobrenaturals” (cossos vius no físics) les solem catalogar com experiències anormals. I no obstant, sabem que algunes cultures consideren les experiències sobrenaturals com perfectament normals, mentre que allò anormal és precisament la noció d'una realitat merament material (§38). Ara bé, el conflicte entre experiència normal i anormal es pot donar també dintre d'un mateix grup humà, per exemple, en les nostres societats interculturals. No només quan la normalitat intersubjectiva entra en conflicte amb les anormalitats subjectives; amb experiències que són anormals fins i tot per a mi, i que per tant jo mateix descarto com a vàlides (com la pilota que tremola quan la miro borratxo). Sinó que allò “normal” intersubjectivament pot entrar en conflicte amb la normalitat subjectiva; amb experiències que són anormals per als altres, que no les poden acceptar, però que són plenament normals per a mi, i que no puc obviar (per exemple, potser, la percepció de cossos vius no físics). En aquest cas, si la meua anormalitat m'impedeix comprendre la normalitat dels altres, estem davant d'una «patologia psíquica», com deia Husserl (§41).

Però si comprenc perfectament l'altre, i entenc què li falta a ell per poder-me comprendre a mi, no podem parlar de patologia i ens hem d'obrir a la possibilitat que altres tipus d'experiències siguin racionals, encara que no siguin normals.

Aquesta possibilitat planteja un problema de principi, perquè allò racional és precisament allò que pot ser contrastat i experienciat per qualsevol altre, i les experiències anormals semblen fora d'aquesta definició. Però hi diversos casos que poden matisar aquest idea. Igual que hi ha persones més sensibles al so que altres, i senten sons inaudibles o veuen més lluny que molts, també podem pensar que altres poden percebre aures o éssers espirituals perquè el llinar dels seus sentits és diferent del nostre. Una forma d'abordar la qüestió consisteix en veure-la com una qüestió d'hàbits corporals i perceptius diferents, que es poden aprendre i reactivar (§43); de forma que algunes experiències anormals en l'estat normal del cos, són normals en un estat anormal del cos. I és que per reconèixer un fenomen, primer hem d'aprendre a mirar-lo, perquè la nostra percepció normal habitual el passa per alt. En aquest sentit, és curiós que hi ha sensacions que només reconeixem quan tenim un concepte que les nombri. Els esquimals tenen multitud de noms per anomenar els diferents tons i matisos del blanc. Allà on nosaltres només veiem blanc, ells veuen tons perfectament distingibles, amb els seus noms corresponents. Nosaltres també els podem veure, però hem d'aprendre a mirar, a distingir i a reconèixer cada matís. La vida en un paratge ple de neu i de gel obliga a aquest treball d'anàlisi i classificació de les sensacions visuals. Nosaltres no en tenim necessitat, i per això a tot li diem blanc. De la mateixa manera, la nostra cultura materialista i consumista s'ha habituat a considerar real només allò material. I en canvi, tenim sensacions que tenen a veure amb altres tipus de vivències. Sentim coses, és només que hem d'aprendre a mirar.

Per començar, recordem la dissolució d'alguns prejudicis sobre la percepció. Creiem que el color només es pot associar a objectes físics; per exemple, el blanc no el concebem independentment de la paret, ni el verd independentment de la fulla. A més, creiem que si veiem una cosa blanca també la podrem tocar, perquè pressuposem que un color ha de tenir un suport material sensible al tacte (sòlid com l'aire, líquid com la llet o gasós com els núvols). Però el fenomen "color" no se'ns presenta així. Veiem molts colors que no tenen un suport físic, com l'arc iris o el blau del cel. Pel que ens ocupa, és completament indiferent si aquests colors es poden explicar com a il·lusions òptiques produïdes per la interacció entre l'ambient i els nostres òrgans visuals. A nosaltres ens interessa el fenomen, i el fenomen "color" se'ns presenta unes vegades associat a

objectes físics, i altres vegades no. Igualment, creiem que per tenir sensacions tàctils hem de tocar matèria, però el tacte és molt més ampli que allò que podem tocar: la calor és una sensació tàctil independent de cap objecte físic, els calfreds, les pessigolles són sensacions que no es corresponen amb coses del món entorn. Acceptem, doncs, que podem tenir sensacions que no es corresponguin amb res físic al nostre voltant. Ara bé, que no es corresponguin amb res físic no vol dir que no es corresponguin amb res. Naturalment, moltes vegades poden tenir un origen intern, ens les podem provocar nosaltres mateixos a través de la suggestió. Pensant en menjar ens pot arribar a fer soroll la panxa, recordant aquell dia amb aquella persona podem sentir calfreds a l'esquena. Però podem distingir clarament entre les sensacions físiques i afectives que ens provoquen certs records o pensaments, i la sensació física i afectiva de presència. Aquella sensació de vels movent-se al meu voltant.

Els éssers eteris tenen poques característiques sensibles, la qual cosa es correspon amb el fet que no tenen materialitat: no són sòlids ni líquids ni gasosos. No necessàriament tenen forma determinada, però poden adoptar una forma esfèrica molt particular, indefinida, com una lleugera il·luminació que no concorda amb cap font de llum natural o artificial. A aquesta llum l'acompanyen sensacions tàctils: escalfor, pessigolleig a la pell i corrent d'aire entre fred i calent. Potser alguna olor particular que no encaixa amb el lloc ni amb la situació (roses, tabac). I intenses dades afectives: en aquest cas, una sensació de meravella, d'expansió del cor, i alhora, de molta intimitat. Podem deixar aquestes dades purament sensibles sense apercebre, és a dir, sense captar-les en un concepte. Però també les podem captar i donar-hi sentit. Llavors és quan diem que tenim la sensació d'estar acompanyats, de no estar sols, i ens acostuma a venir un calfred: sentim una presència.

És clar que podem estar equivocats, igual que ens podem equivocar quan ens pensem que ens truquen i no ens truca ningú. De totes maneres hi ha alguns aspectes que convé tenir en compte. Aquestes sensacions es presenten juntes de forma repetida, i per això diem que el fenomen té una regla, uns trets descriptius que es repeteixen un cop i un altre. Això és important, perquè tot ésser (real o il·lusori) ha de tenir la seva regla, la seva forma de ser. A més, també podem tenir aquesta experiència acompanyats, i l'altre pot corroborar la percepció; cosa que és una de les condicions per atorgar-li validesa. Insistim que interpretar aquests fenòmens com la percepció d'un ésser animat amb cos viu no físic pot ser encertat o no, i en cas d'error, tant fa si m'equivoco jo sol o dos alhora. Però els fenòmens que hi ha a la base d'aquest judici (que pot ser vertader o

fals) són vivències que, aquestes sí, són evidents i irrefutables. Del que es tractaria, doncs, no és de discutir les vivències sinó de veure com les interpretem, quina captació encaixa millor.

Per altra part, falta investigar en quines condicions es produeixen aquestes percepcions. Hi ha casos en què apareixen sobtadament, sense que tinguin res a veure amb el curs dels nostres pensaments i associacions. Però altres vegades poden aparèixer en conjunció amb aquests pensaments. És el fenomen de la invocació. Pensant en una persona i dirigint-nos a ella podem sentir o no la seva presència (§56).

§55. Els fenòmens de correspondència entre univers i consciència en l'espiritualitat grega i el taoisme

Estic a la platja contemplant el capvespre, dirigint-me a tot el que es mostra sense un interès especial, senzillament captant-ho. L'aigua es filtra entre les escletxes de les roques, les neteja, colpeja els cantons i els poleix; i a mesura que contemplo aquest fenomen, també es filtra entre les cavitats de la meva ànima, les neteja i les poleix. La mar es llença temerària sobre la pedra –noto dins meu l'esclat de les onades–, i es retira gentilment alliberant espais –sóc el vent que els recorre i els omple...

De nou em retinc, davant la infinitud dels elements, i torno en mi. ¿Sóc el vent? ¿És que m'he tornat translúcid? Quan venia cap aquí jo no era el vent, era una persona amb volum, pes, consistència, i el vent xocava contra mi. Però quan he deixat les meves cabòries enfonsar-se en el rerafons, aleshores ha aparegut una mena de simpatia entre els moviments de la natura i els de l'ànima; com si fossin dues cares del mateix, com si hi hagués una correspondència entre elles. Quins pensaments tan estranys. El més curiós és que no m'han vingut a través de raonaments sobre conceptes o teories abstractes, sinó que s'han presentat de forma espontània a partir d'una vivència. Les vivències són evidents i irrefutables, i cadascuna conté la seva regla. En l'*Elogi de la paraula*, Maragall ens diu que «la paraula és la cosa més meravellosa d'aquest món perquè en ella s'abracen i es confonen tota la meravella corporal i tota la meravella espiritual de la Naturalesa» (Maragall 1978, p. 33). En la paraula, doncs, o més ben dit, en certa modalitat de paraula, conflueixen el cos, l'esperit i la natura. Aquesta paraula és expressió espontània del cos viu, sense mediacions intel·lectuals. I com que el cos viu està en contacte amb la natura i flueix amb ella, la paraula que s'hi obre camí té el seu origen en el cor de la natura. Per això la paraula viva és espiritualització de la natura a través del cos viu, com la seva flor.

Però el poeta ens adverteix que «la poesia tot just ha començat/ i és plena de virtuts inconegudes» (Maragall 2010, p. 266). La paraula viva, que és l'origen de la poesia, també ens obre a la dimensió màgica de l'existència? En efecte, si aquesta correspondència entre cosmos i ànima es genera des de fora cap a dins, des dels moviments del mar i del vent als de la meua ànima, llavors tenim poesia. Però si es genera de dins cap a fora, des dels moviments de la meua ànima als del món exterior, aleshores tenim màgia. Per estrany que us sembli d'entrada, tots n'heu tingut experiència, d'això. ¿Oi que hi ha dies que us aixequen amb el peu esquerre i tot sembla encallat? ¿I en canvi un altre dia us noteu amb una predisposició diferent i les coses flueixen amb més facilitat? Interpretem aquestes situacions com si fossin arbitràries i fora del nostre abast. Però en la vivència de les roques no hi havia arbitrarietat sinó una regla: el que tenim a dins és el que ens trobem a fora. Si només hi tenim cabòries, a fora tot són cabòries; si fluïm amb l'exterior, l'exterior flueix amb nosaltres. ¿Com es poden entendre les expressions més bàsiques de la llengua, si no és des d'aquesta perspectiva poètica i màgica? “Bon dia”, “gràcies”, “sort”, “felicitats”, “adéu”, ¿és que no són formes de conjurar la realitat a través de la paraula?

La regla de correspondència entre ésser i consciència és un fenomen molt conegut des de l'antiguitat (també podem utilitzar les metàfores exterior i interior, a dalt i a baix, o macrocosmos i microcosmos). Aquest coneixement formava part essencial del camí cap a la plenitud que ens proposaven els filòsofs grecs, i culminava el seu saber sobre les facultats de l'ànima conscient. Naturalment, ho expressaven a la seva manera i amb el seu llenguatge. Plató, per exemple, ens obsequia al final del *Fedre* amb aquesta preciosa pregària de Sòcrates. En ella demana harmonia entre dins i fora, amistat entre ànima i món. Que jo sigui bell per dins, és a dir, virtuós; que pugui reconèixer la vertadera riquesa, és a dir, la saviesa; i que les coses al meu voltant em siguin favorables en la mesura de la meua pròpia bellesa i saviesa; de tal manera que les situacions que vinguin a mi estiguin dintre de les meves possibilitats i jo sàpiga sempre actuar bé:

«Oh estimat Pan i tots els altres déus que habiteu aquí! Concediu-me que jo esdevingui interiorment bell, mentre que totes les coses que tinc exteriorment s'uneixin amistosament amb el que tinc dintre. Feu que consideri ric el savi i que tot l'or que pugui portar al damunt sigui només el que pot portar i dur amb ell un home ponderat» (*Fedre*, 279b).

Aristòtil expressa la mateixa idea a l'*Ètica Nicomàquia*, quan ens diu que la prosperitat es produeix quan hi ha amistat entre la part divina de l'ànima i els déus. Si ho traduïm a un altre llenguatge, la part divina de l'ànima no són els desigs ni la voluntat, ni tan sols els pensaments, sinó la mera atenció que es meravella del que hi ha; i la divinitat de les coses no és el concepte que ens en fem, ni la seva utilitat, sinó l'aspecte que tenen quan se'ns mostren per si mateixes, esplèndides i radiants (§33 i §42). Així doncs, quan descobrim la bellesa del que ens passa, quan ens deixem fascinar per les coses, hi establim "amistat"; i com que estem units, fluïm junts:

«Qui procedeix en les seves activitats d'acord amb el seu intel·lecte i el cultiva, sembla ser el millor disposat i el més estimat dels déus. En efecte, si els déus tenen alguna cura de les coses humanes, com es creu, serà raonable que es complaquin en allò millor i més afí a ells (i això seria l'intel·lecte), i que recompensin els que més l'estimen i honren, com si ells es preocupessin dels seus amics i actuessin recta i noblement. És manifest que totes aquestes activitats pertanyen principalment a l'home savi. Així, aquest serà el més estimat dels déus, i és pensable que també sigui el més feliç» (*Ètica Nicomàquia*, X, 8, 1179a22).

Aquí trobem un pont de diàleg amb nocions de filosofies orientals. L'amistat entre la consciència i les coses (l'aspecte diví de l'ànima i l'aspecte diví de les coses de què ens parlen Plató i Aristòtil) ens recorda Lao-Tsé en el *Tao Te Ching*. Entenguem el terme *Tao* com una expressió més del rerafons, que en la mesura que sempre roman en el rerafons, no pot ser centre d'atenció, és a dir, "no pot ser nombrat". Per això a vegades se'l nombra simbòlicament com «l'*Esperit Abismal* que no mor», o «la femella misteriosa» (Lao-Tsé 2004, §6, p. 31). Recordem el símbol de la mare com a rerafons que dona a llum tots els éssers (§34). En canvi, allò que pot ser nombrat són precisament els "deu mil éssers", és a dir, tota la diversitat de coses que poden entrar en el centre d'atenció. Doncs bé, qui és capaç de contemplar sense interès, aquest s'obre a la seva meravella, mentre que el qui s'aferra a interessos particulars roman cec: «El *Tao* que pot ser expressat no és el *Tao* perpetu. El nom que pot ser nombrat no és el nom perpetu./ Sense nom és principi del Cel i de la Terra i amb nom és la *Mare dels deu mil sers*./ Qui habitualment adoleix de concupiscència veu la seva meravella. L'habitualment cobdiciós només veu els seus últims reflexos» (Lao-Tsé 2004, §1, p. 21). I precisament qui és capaç de contemplar la meravella de les coses, és qui permet que aquestes segueixin el millor curs possible, qui deixa que esdevinguin espontàniament el que són: «El *Tao*, en el seu ser habitual, no obra i no deixa res per

fer./ Si els prínceps poguessin observar aquesta regla, tots els éssers evolucionarien espontàniament» (Lao-Tsé 2004, §24, p. 95).

Fixem-nos que tot això no té res a veure amb la ment: la ment és subjectiva, és reflexió, autoreferència (els meus pensaments, els meus desigs, els meus records...). En canvi, quan estic absorbit en les onades, la ment subjectiva es retira, es queda en el rerafons, i només ressalten les onades, el vent, les roques. Aquesta retirada del subjecte davant la bellesa de les coses ens recorda el concepte zen del buit, d'atenció sense ment. Abans ho hem descrit dient que ens obrim a l'exterior, i el fet que ens obrim a les coses permet que estiguem plens d'elles. Una nova paradoxa plena de sentit: quan ens buidem de la ment, ens omplim de l'ésser. Recordem que el fet que no hi hagi ment no vol dir que no hi hagi consciència. La consciència sempre hi és: «consciència [*noein*] i ésser són el mateix», ens deia Parmènides (§51). Però la ment subjectiva és una modalitat de la consciència, que apareix quan aquesta es bolca reflexivament sobre si mateixa. Així, la “no ment”, el “buit” del zen, no és no-consciència sinó consciència pura, originària. Tot plegat són expressions poètiques que a vegades sonen exòtiques i misterioses, però que expressen vivències quotidianes de forma fidel. I si no, escolteu una música que us agrada molt, o mireu una posta de sol des de la cantera del Mèdol. Ja veureu que en un moment donat us descobriu buits, plens de sensacions, fluint amb elles.

En determinada actitud, doncs, hi ha una identificació entre la consciència i la natura –la seva bellesa irreductible, el seu infinit, el seu aspecte aòrgic (§42). En un rierol dels afores d'Atenes, l'aspecte bell del lloc se li mostra a Sòcrates com a Pan. I captant la infinitud del lloc, també ell es torna infinit. Això produeix una afinitat essencial (una amistat) entre ell i Pan; entre l'infinit de l'home i l'infinit de la natura; o entre la part divina de l'ànima i la part divina de les coses. Hi ha “amistat” entre els dos pols, perquè són el mateix. En retirar-se la ment, la consciència elimina la distància amb l'objecte; és l'objecte. Jo era la posta de sol a la cantera del Mèdol (§42), jo sóc el vent que es filtra entre les roques ara. I Maragall, vora la font a *Les muntanyes*, ens diu que «Tot semblava un món en flor/ i l'ànima n'era jo/ [...] Jo l'ànima flairosa de la prada/ [...] Jo l'ànima pacífica del ramat/ [...] Jo l'ànima del bosc que fa remor/ [...] I l'ànima del saule jo era encara» (*Enllà*; Maragall 2010, p. 237). D'aquesta manera, la paraula pronunciada en aquest estat no egocèntric no és un missatge de mi a un receptor extern. En enfonsar-se la ment subjectiva, no hi ha dins ni fora; tot és el mateix àmbit de presència. Igualment, la paraula pronunciada en aquest estat tampoc remet a res extern, no significa res que no estigui ja en l'àmbit de presència. Per això, durant la pregària,

Sòcrates s'eleva a un estat virtuós i savi, que és exactament el que demanava. En demanar-ho, ja li és concedit, perquè demanar ser conscient que la verdadera riquesa és la saviesa ja és ser savi i ric. La paraula és torna creadora, no hi ha separació entre emissor, missatge, referent i receptor. La paraula ritual ho engloba tot, i per això la seva emissió ja és la creació del seu objecte. Serà aquesta la «virtut inconeguda de la poesia», que deia el poeta a Adalaisa?

§56. Descripció fenomenològica dels actes d'invocació i visualització en les tradicions tibetana, egípcia i cristiana

En tot això trobem elements per descriure el que podríem anomenar “actitud màgica”, la qual estaria present en els rituals i pràctiques de diverses religions. D'entrada, traguem-li a la paraula “màgia” la seva connotació caricaturesca, ridícula i irracional. Vegem-la com una actitud, una forma específica de relacionar-nos amb la realitat, diferent de l'actitud teòrica (ja sigui naturalista o personalista) i de l'actitud reflexiva (o psicologista). Per entendre-ho, podem recordar com des de la perspectiva materialista de les ciències naturals, la perspectiva personalista de les ciències humanes apareix mancada de rigor i exactitud. I com des d'aquestes últimes, la primera es veu mancada d'interès pels temes vertaderament importants de la vida humana. I és que cada perspectiva és poc receptiva al que és propi de les altres, però no per això les invalida; l'únic irracional són els reduccionismes. El mateix passa amb la perspectiva màgica. Des de les altres perspectives apareix com una actitud supersticiosa i sense fonament racional, perquè no capten el tipus específic d'intencionalitat en què es basa. Però igual que elles, admet descripció fenomenològica de la correlació entre unes dades sensibles del cos viu i la seva captació noètico-noemàtica.

A continuació descriu com funcionen aquests elements en una pràctica budista. Es tracta d'una iniciació al Buda de la medicina. Una iniciació és un ritual pel qual adquirim cert coneixement. Segons el monjo oficiant, Lobsang Donden Rimpoché, aquesta fou creada per Buda mateix i transmesa als seus deixebles fins al Dalai Lama, qui la va transmetre personalment al lama Lobsang, qui ens la va transmetre a un grup d'assistents a Santes Creus, el 30 de juliol de 2014. En teoria, doncs, hi ha una línia directa entre la iniciació que vam rebre i la que va fer el Buda. No descriuré el ritual, només sintetitzaré les explicacions que ens va fer el Lobsang un cop acabat el ritual. Entre altres coses, el monjo ens va explicar com treballar en el dia a dia amb el Buda de

la medicina. Els passos són visualitzar el Buda, invocar-lo recitant el mantra diverses vegades, fer-li una petició i fondre'ns amb ell. Tot seguit expliquem aquests passos.

1/ Visualitzem els set Budes de la medicina sobre la nostra corona (part superior del cap), o almenys el primer, que els resumeix tots. El mestre puntualitza que visualitzar no és només imaginar: és imaginar, i al mateix temps, pensar profundament que això passa, creure-ho; i pensar profundament és una forma de meditació. Per tant, quan visualitzem el Buda, sentim que no és una mera imatge, sinó que és Buda mateix qui està davant nostre.

2/ Llavors recitem el mantra, com a mínim tres vegades, com a màxim les que vulguis. El mantra diu: *Tayatha Om Bekhanze Bekhanze Maha Bekhanze Raza Samung Gate So Ha*. La traducció literal paraula per paraula, segons el mestre Lobsang, seria així: *Tayatha* [això és] *Om* [principi] *Bekhanze Bekhanze* [Nom del Buda de la Medicina] *Maha Bekhanze Raza* [Gran Rei Bekhanze] *Samung Gate* [perfectament il·luminat] *So Ha* [que sigui així, o també, que sigui la pau]. Quan recitem el mantra, segons la traducció literal, estem afirmant que “Això és Bekhanze, el Gran Rei Bekhanze, perfectament il·luminat, que així sigui”. Per tant, estem afirmant que realment la imatge que visualitzem és la del Buda de la Medicina. Estem afirmant la presència real d'aquesta entitat. Es tracta d'una invocació ritual, i la diferència entre invocar i pronunciar és que en pronunciar només emetem sons i representacions; en canvi, en invocar, sentim que la mera pronunciació d'aquests sons crea la realitat a la qual es corresponen. Per tant, dient el mantra tres vegades amb aquesta actitud ritual estem portant a presència el Buda de la Medicina amb la paraula, igual que abans l'hem portat a presència visualitzant-lo.

3/ Finalment, fem una petició al Buda de la Medicina perquè la seva saviesa i la seva Gran Compassió entrin en nosaltres. Hem de distingir entre la compassió en sentit ordinari, la compassió en sentit originari, i la Gran Compassió. La compassió en sentit ordinari, tal com l'entendem sovint, és sentir llàstima per un altre. Però quan sentim llàstima per l'altre ens el mirem des de la distància, com si ell i jo fóssim diferents, com si el seu patiment no fos meu. En canvi, el sentit profund de la paraula compassió vol dir una altra cosa: conté el prefix “co”, que implica comunitat, simultaneïtat; i el terme “*pathos*”, que en grec vol dir patiment, sentiment; per tant compassió és “sentir junts”. La compassió vertadera, doncs, no és sentir llàstima de l'altre, des de la distància; sinó tot el contrari, és posar entre parèntesi la distància, obviar-la, sentir el patiment de l'altre com a propi, empatitzar amb ell. I la Gran Compassió és un pas més encara, és sentir el

patiment de tots com a propi; no només d'algú en particular, sinó de tots; és acollir a tots els éssers de la terra en el nostre cor. Per això, quan treballem amb el Buda de la medicina, no només demanem sanació per a nosaltres sinó per a tots els éssers que estan malalts. Aquesta petició pot ser feta amb les nostres pròpies paraules, i l'únic requisit és que no perjudiqui ningú. Com hem dit, quan fem la petició, hem de sentir que ens estem dirigint realment al Buda de la medicina; quan demanem que el Buda entri en nosaltres, no només ho diem sinó que sentim que és així; i quan demanem sanació per a tots els éssers de la Terra i per a qui sigui en particular, sentim que realment s'acompleix. D'aquesta manera, nosaltres ens convertim en el Buda de la medicina. Això canvia el nostre cos viu, la nostra energia, l'expandeix, cosa que té un efecte revitalitzant i sanador en el nostre organisme. Però hi ha més. En la mesura que fem aquesta petició des de la Gran Compassió, ens identifiquem amb tots els éssers de la terra. Per això, quan la nostra energia s'expandeix, també estem contribuint a expandir l'energia de tots els éssers de la terra, ja que els portem a dins, sentim que tots som un. I de nou, en aquesta actitud màgica i ritual, sentir una cosa és el mateix que crear-la, que fer-la realitat.

Vegem algunes característiques comunes entre aquest ritual i altres pràctiques màgiques. El mestre Lobsang ens diu que el mantra s'ha de recitar en sànscrit, perquè l'important del mantra no és només el seu significat sinó la vibració del so de les paraules i l'estat que aquest ens pot transmetre. Suposadament, el sànscrit és una llengua especialment apropiada per a la pràctica espiritual, opinió que és habitual en les llengües antigues. Així, els sufis àrabs diuen el mateix de l'àrab, els cabalistes jueus de l'hebreu, i els sacerdots egipcis de l'egipci. Jeremy Naydler, a *El temple del cosmos*, ens explica que «segons Jàmblic, que no era l'únic en mantenir aquesta idea, el llenguatge dels egipcis estava “adaptat als assumptes sagrats”, ja que es va originar en “haver-se barrejat els noms dels déus amb la seva pròpia llengua”. Així, Jàmblic considerava l'egipci antic com una llengua més propera a la “llengua divina” original, que no pas la seva pròpia llengua materna, la llengua de Grècia, molt menys antiga» (Naydler 2003, p. 170). No tenim coneixements suficients per confirmar ni desmentir la major adequació d'una llengua sobre l'altra pel que fa al treball espiritual, però sí que podem oferir una dada fenomenològica amb la qual es podria relacionar aquesta opinió. Igual que els colors i les formes estan lligats a dades afectives i sentiments (§37 i 40), també els sons produeixen reaccions afectives. L'exemple més evident són les escales i harmonies de la música. Però les combinacions de consonants i vocals tenen la mateixa

capacitat de desvetllar estats afectius. És possible que un coneixement minuciós d'aquesta propietat fos la base per a la creació d'algunes de les paraules i combinacions de paraules en llengües antigues. I en la mesura que aquestes paraules i combinacions presentarien una concordança entre el seu significat extern i el seu efecte intern, serien considerades com la "llengua originària" en què la mera pronunciació es relacionava amb l'objecte. Aquesta hipòtesi es basa en una dada fenomenològica, però nosaltres no la podem desenvolupar perquè primer necessitariem estudiar els efectes sensitius dels sons per una banda, i l'estudi esotèric de les llengües antigues per l'altra. I no fer-ho en general, de forma vaga, sinó analitzar minuciosament el mantra del Buda de la medicina des d'aquesta perspectiva: quins estats afectius desvetlla cada síl·laba en particular i com es combinen en general a mesura que la recitació avança.

Per altra part, el poder sanador de la meditació amb el Buda de la medicina té a veure amb una identificació amb el Buda; entre el seu cos viu eteri visualitzat i el nostre cos viu carnal, el qual s'expandeix i es transforma en l'acte d'identificació. Des d'aquest estat expandit, quasi búdic, podem fer peticions a aquest ésser que som nosaltres mateixos, i visualitzar que es realitzen. Aquest també és un requisit de la pràctica de la màgia egípcia. Fer màgia és identificar-se amb *Heka* (que és tant el poder màgic com la deessa que el simbolitza); la qual cosa, com en la meditació budista, implica un transcendir l'actitud individualista: «el camí del desenvolupament interior és el requisit previ per a la capacitat de dominar el poder màgic. Ja que la personalitat o l'ego no poden donar ordres als déus: només el propi *Heka* [màgia] pot fer-ho [...] Una imatge que expressa la minuciosa integració de la màgia en la persona és la d'empassar-la i digerir-la, de manera que passa a residir en el ventre d'una persona» (Naydler 2003, p. 153 i 154). Com en el cas de la identificació meditativa amb Buda, la identificació amb *heka* és una experiència realment viscuda, sentida com a tal, i té les seves correspondències afectives en el cos físic. Ja no sentim el nostre cos viu com el nostre individual, sinó que ens sentim penetrats per un cos viu eteri aliè, prèviament invocat i visualitzat. I aquesta identificació, en alguns casos egipcis, presenta determinades sensacions localitzades (ubiestèsies) a la zona abdominal. L'expressió que la màgia "resideix en el ventre" indicaria que allà es presenten ubiestèsies especialment intenses. La qual cosa concorda amb el fet que la part central del tronc, el plexe solar, és on es localitza el tercer xakra (o centre energètic), que està relacionat amb la voluntat i amb el poder personal. Així, «en el *Llibre dels morts* hi ha una sèrie de "capítols de transformació" on es proporcionen sortilegis al viatger a l'Altre Món per transformar-se

en una varietat d'animals sagrats per a *neters* [déus] diferents. [...] És com si mitjançant la combinació de la visualització de l'animal sagrat i la immersió en el contingut mític i metafísic del text, hi hagués la possibilitat d'harmonitzar-se amb l'energia específica del *néter* amb el qual un aspira a unir-se» (Naydler 2003, p. 186). Aquesta tècnica també està present en la pràctica cristiana de l'oració. La *Vida de Santa Teresa de Jesús*, escrita per ella mateixa, distingeix quatre graus d'oració, el primer dels quals coincideix amb la visualització, encara que no amb la identificació. Ens recomana visualitzar Jesús, a ell mateix o alguna de les situacions que va viure, i «que s'estigui allí amb Ell, callat l'enteniment. I si pot, que ocupi l'enteniment en veure que ell [Jesús] el mira, i que l'acompanyi, li parli, li demani i s'humiliï i es regali amb ell, i es recordi que no mereixia estar allà» (Santa Teresa, *Vida*, 14, 11; 1944, p. 88). De nou, el cos viu de Jesús visualitzat adquireix autonomia i ens pot mirar i escoltar. Aquí encara no s'uneix al cos viu carnal propi, però res ens ho impedeix més endavant, en altres graus d'oració. I de fet, el ritual de l'eucaristia té aquest sentit: visualitzar el pa com a transsubstanciació del cos viu eteri de Jesús en el cos material del pa, i menjant el pa, la identificació del cos viu eteri de Jesús amb el nostre cos viu carnal. Així ho trobem en l'*Evangelí de Joan*: «el qui menja la meua carn i beu la meua sang, s'està en mi i jo en ell. Talment com jo visc pel Pare, que és vivent i m'ha enviat, qui em menja viurà per mi» (Joan 6, 56-57).

En tots aquests exemples ens trobem amb un acte de consciència diferent dels que hem vist fins ara. L'antropòloga Alexandra David-Neel, que va ser de les primeres occidentals a convida amb els tibetans durant els anys 20 del segle XX, el descriu així a *Místics i mags del Tibet*:

«Imaginar (*migspa*, en tibetà) [que aquí anomenem visualitzar per distingir-ho de la mera imaginació] s'entén com una concentració de pensament portada a l'extrem de produir l'objectivació de la imatge subjectiva que s'ha imaginat. És un estat de trànsit en què els fets i els llocs imaginats substitueixen completament els que es capten en estat de consciència normal» (David-Neel 2007, cap. 4, p. 137, nota al peu).

La pregunta, ara, és com podem viure tan fermament en les nostres imaginacions com per oblidar que són productes de la nostra creativitat? Sobre això podem trobar indicacions interessants en Kant i en Husserl. Kant, a la *Crítica de la raó pura*, diu que no hi ha diferència entre 100 tàlers pensats i 100 tàlers reals. Nosaltres podem adaptar l'exemple al nostre temps, i parlar d'euros. És a dir, que aquests 100 euros tindrien les

mateixes característiques tant si són imaginats com si són percebuts, i que l'existència no és una característica de les coses, sinó una qüestió de facticitat, de si la cosa està o no present (KrV, B 627; Kant 2002, p. 504). I segons Husserl, la presència percebuda d'una cosa es diferencia de la seva presència en la fantasia pel fet de ser més viva, més rica en matisos i aspectes, i pel fet que aquests aspectes es mostren de forma coherent en relació al flux del temps i als nostres moviments corporals. Els 100 euros imaginats tenen el mateix valor, aspecte, forma, color i dibuix que els realment percebuts; però només aquests últims apareixen aquí i ara en relació al meu cos en aquest aspecte determinat. L'aspecte dels 100 euros imaginats depèn de la meua voluntat, jo els puc imaginar més grans o més petits, més rugosos o llisos... Però l'aspecte dels percebuts no depèn de la meua imaginació, està condicionat a la meua situació respecte d'ells, distància, orientació, etc. En aquest sentit podríem dir que només aquests són reals, perquè estan en relació de dependència amb la resta de coses materials. Per altra part, més enllà de la seva presència física en relació al cos, Husserl ens mostra que captar una cosa com a existent depèn de com ens relacionem amb la vivència que tenim, amb el fenomen que apareix a la consciència. La prova és que podem separar una cosa i l'altra, podem considerar les nostres vivències com a tals, independentment de si són reals o no. Aquesta és l'actitud fenomenològica, l'actitud de perplexitat, en la qual suspenem la realitat de les nostres vivències (per exemple, creences o percepcions). Igualment, és possible fer l'operació inversa: posar com a reals vivències que inicialment no ho eren. Aquesta és la base de la imaginació objectiva o de les visualitzacions dels tibetans o els egipcis.

En resum: la invocació i la visualització, tal com les hem descrit, són tipus d'actes específics i del tot diferents del desig i la imaginació. Impliquen la creença en el fet que allò que passa en la realitat té a veure amb allò que visualitzem o diem. No obstant, aquesta creença s'utilitza incorrectament quan pretén basar-se en el desig. Si desitgem és que hi ha una carència, i el desig és dependència d'allò desitjat, la qual cosa és font de patiment. Si sentim desig, carència i dependència, projectem carència i dependència, i aquest serà el resultat del nostre acte. En canvi, si sentim independència d'allò visualitzat, i al mateix temps, posem la realitat d'allò que visualitzem, crearem sincrònicament aquella realitat perquè estem projectant confiança, plenitud, benestar, realitat d'allò visualitzat. Amb aquesta experiència podem ampliar el quadre dels tipus d'actes que hem descrit en el §10. Aquest nou acte no es tracta de desig, perquè no desitgem res. No es tracta d'imaginació perquè la imaginació no inclou creença en la

realitat del seu objecte. Més aviat es tracta d'una imaginació amb la qual ens relacionem des de la convicció plena de la seva realitat. A més, una altra diferència és que la imaginació la podem controlar i modificar a plaer, mentre que la visualització hi ha un moment que la creem nosaltres i un moment que ella cobra vida pròpia, com si diguéssim, ja que es desenvolupa independentment del nostre control i interacciona de forma coherent amb la situació visualitzada.

TIPUS D'ACTES DE CONSCIÈNCIA POSSIBLES			
<i>Actitud natural</i>		<i>Modificació de neutralitat</i>	
Actes dòxics, posicionals, tètics. Estem en el món Afirmem, creiem, dubtem, neguem, suposem		Actes no dòxics, no posicionals, no tètics No estem en el món Ni afirmem ni creiem ni dubtem ni neguem	
<u>Actes reflexius.</u> Objecte: representacions del jo (actes teòrics, valoratius i pràctics) Ciència: Psicologia	<u>Actes de visualització i invocació.</u> Objecte: Algunes representacions del jo. El jo les varia de contingut, després s'indendentzen. Ciència: poesia, màgia i rituals religiosos	<u>Actes de fantasia o imaginació</u> Objecte: algunes representacions del jo. Depenen de la voluntat del jo. Disciplina: art	<u>Actes de perplexitat sostinguda (reducció transcendental)</u> Objecte: totes les representacions del jo (viscudes, visualitzades o imaginades). No estan variades de contingut. Ciència: fenomenologia transcendental
<u>Actes teòrics.</u> Objecte: conceptes i judicis Ciències naturals, socials, formals			
<u>Actes valoratius</u> Objecte: valoracions i emocions Ciència: estètica i ètica			
<u>Actes pràctics</u> Objecte: acció segons els actes valoratius, teòrics i reflexius No és ciència sinó vida			

§57. La validesa dels fenòmens de correspondència. Diferència entre causa, motivació i sincronia

La física contemporània hauria constatat alguns fenòmens que podrien donar suport a la llei de correspondència entre subjecte i objecte, que és una altra forma d'anomenar la facultat de visualitzar i invocar. Es tracta de l'entrellaçament quàntic (Estupinyà 2011, p. 149). Un fenomen pel qual hi ha electrons que semblen entrellaçats, encara que estiguin a molta distància un de l'altre; de manera que, quan un és observat per una cara, l'altre sempre mostra la contrària, i viceversa. Un altre fenomen és el conegut principi d'incertesa de Heisenberg, segons el qual no podem conèixer la posició d'una partícula subatòmica en un moment determinat, perquè en observar-la aquesta partícula modifica la seva posició respecte de la que tenia abans de l'observació. En una línia semblant, Erwin Schrödinger sostenia que diverses partícules poden estar en diverses posicions simultàniament, i que la posició observada només és fixada en el

moment de l'observació. Les tres afirmacions s'assemblen en el fet de constatar una relació entre l'observació subjectiva i la realitat objectiva: la realitat objectiva no seria independent del subjecte sinó que es constituïria en relació a ell. Del que es tracta ara és d'esclarir amb més detall aquesta relació.

D'entrada, no sé si és lícit afirmar que l'observador *causa* efectes objectius amb la mera observació. La causalitat és una relació entre coses de caràcter material. Per exemple: quan la meua mà empeny la pilota, és la causa del seu moviment. Si les dues realitats fossin de caràcter personal o social, estariem parlant de motivació. Per exemple: diversos factors, com la situació de crisi política i econòmica espanyola i les dificultats del fet diferencial català per encaixar a Espanya, han motivat en els darrers anys un augment de l'independentisme català. No l'ha causat, perquè no parlem de coses físiques, sinó que l'ha motivat, ja que parlem de persones, i les persones es mouen per motius i no per causes. Els motius són lliures, un mateix pot decidir abraçar-los o no, mentre que la causalitat de la naturalesa física és necessària i independent de la pròpia voluntat. Jo puc deliberar conscientment i escollir si el millor per al meu país és o no la independència política; però no puc escollir si la bola es mourà quan l'empenyi amb la mà amb la força suficient, per molt que deliberi si això és convenient o no. Ara bé, quin concepte podem utilitzar quan ens referim a la relació entre un acte de consciència (com els pensaments, imaginacions, percepcions, decisions) i una realitat objectiva (la posició en l'espai d'una partícula subatòmica, la constitució de l'estat de coses, o un canvi en la dinàmica i l'energia de la situació personal)?

Sovint s'utilitza el concepte de "sincronia" per descriure aquest fenomen. Literalment, una sin-cronia és una "coincidència en el temps", i se sol aplicar el terme a coincidències temporals entre un acte de consciència i un esdeveniment objectiu: penses en una persona i aleshores et truca al mòbil; et preocupa un assumpte i llegeixes al diari un article que en parla. En realitat, la coincidència en el temps ja és un tret de la causalitat i de la motivació. La diferència és que la causalitat i la motivació es dona entre fenòmens de la mateixa categoria (una cosa material i una altra cosa material – com la mà i la pilota-, o un fet social i un altre fet social –com la crisi d'Espanya i el sobiranisme català-). A més, també presenten una relació de successió: primer hi ha un esdeveniment (la mà es mou, Espanya entra en crisi i no accepta el fet diferencial català), després una conjunció en el temps amb una altra realitat (la mà i la bola, Espanya i Catalunya) i com a conseqüència d'aquesta conjunció hi ha un efecte posterior (la bola es mou, a Catalunya creix el sobiranisme). En canvi la sincronia no

conté aquesta relació de successió, només manté la coincidència en el temps entre dos fenòmens. I a més, aquests fenòmens poden pertànyer a categories diferents (ànima i natura o ànima i societat, respectivament).

Sovint es diu que els fenòmens de la física quàntica que hem esmentat són una prova de l'existència de sincronies, que són el fenomen bàsic sobre el qual es fonamenta la hipotètica correspondència entre consciència i realitat. Però els físics convencionals i les persones amb mentalitat científicista es posen les mans al cap, i corren a desmentir-ho dient que la realitat té molts nivells, i que cada nivell segueix les seves regles. Així, el fet que el nivell subatòmic es regeixi pel principi d'indeterminació no implica que el nivell de la vida quotidiana també ho faci; el fet que les partícules subatòmiques ocupin diverses posicions en l'espai simultàniament no significa que en el nostre nivell hi hagi diverses realitats simultànies; i el fet que la cara que mostra un electró depengui de l'electró amb qui està aparellat no implica que hi hagi "aparellaments" ocults que determinarien les situacions amb què ens trobem. No obstant, des d'una perspectiva fenomenològica, podríem intentar conciliar les dues perspectives. La relació entre la llei de correspondència i la física quàntica no la buscaria en les relacions entre elements del mateix nivell (per exemple, dues partícules del nivell subatòmic o dues persones del món circumdant). La clau estaria més aviat en les relacions entre la consciència i qualsevol nivell de realitat. Hi ha una relació entre l'acte d'observació i l'actualització d'una determinada posició de l'electró; hi ha una relació entre l'acte d'observació i el desplaçament de l'electró de la seva òrbita; i seguint aquesta línia, hi ha una relació entre l'acte d'observació i la constitució de la realitat quotidiana, interpretant-la, pensant-la i concebant-la com ho fa, actualitzant una possibilitat entre diverses que coexisteixen simultàniament en potència. En aquest sentit, el que hi hauria de comú en el nivell quàntic i en el nivell quotidià és la correspondència entre observador i observació, entre consciència i ésser; el fet que aquesta relació no és rígida sinó creativa i plena d'interdependències.

El problema de les sincronies o correspondències és que no són falsables. Karl Popper deia que el criteri per distingir el coneixement científic del pseudocientífic és la "falsabilitat"; és a dir, la possibilitat de descriure condicions concretes que, en cas de donar-se, implicarien la falsedat d'una teoria determinada (Popper 2002, p. 55). Aquest criteri vindria a corregir un problema de la mirada científica i filosòfica: que sempre podem trobar fets que es poden interpretar com una confirmació de qualsevol teoria o concepció de la realitat. Aquest és el problema: els fanàtics, els supersticiosos, els

dogmàtics i els infants tossuts s'aferran a les seves idees, i només recorren a l'experiència quan aquesta sembla confirmar-les, mentre que l'obvien quan no ho fa. Per això, en contrast amb aquesta actitud, l'actitud racional diu: pensem en quins casos la teoria quedaria confirmada, però també pensem en quins casos quedaria falsada, i d'aquesta manera ampliarem l'atenció i tindrem una eina per no convertir la nostra teoria en superstició.

El que passa és que amb la llei de correspondència sembla difícil determinar una situació així, perquè no només els nostres pensaments conscients poden atraure situacions sinó també els nostres pensaments, sentiments i decisions inconscients. I naturalment, davant de qualsevol contradicció entre el nostre estat conscient i la nostra situació externa, podríem apel·lar a una coincidència més profunda però no comprovable entre la situació i el nostre inconscient. Aleshores tot val, i si tot val, res val. Una teoria que ho explica tot, tant si és blanc com si és negre, sense tenir capacitat per predir si serà blanc o negre, ni com, ni quan, és una teoria que no explica res, que només justifica els fets un cop ja han passat. Dit d'una altra manera, el criteri de falsabilitat treballa amb un condicional molt concret: donada aquesta teoria, si passa això, aleshores ha de passar allò; i si passa això però no allò, la teoria és falsa. La llei de correspondència, en canvi, és extraordinàriament vaga. Sempre podem traçar relacions entre el que ens passa per fora i el que ens passa per dins, però mai no podem dir una situació concreta que refutaria la llei, de forma que la poguéssim buscar per tal de posar a prova la nostra teoria. Per això, des d'un punt de vista popperià, aquesta no es podria considerar científica.

No obstant, hi ha un tipus de coneixements que tampoc són falsables sense que això els tregui valor racional: els coneixements transcendentals (en llenguatge kantian), eidètics (en llenguatge husserlià) o ontològics (en llenguatge heideggerià). Es tracta d'aquelles regles o principis que no es refereixen a una realitat empírica concreta, sinó que estan suposats en tota realitat possible. Per exemple, la regla "tot fenomen físic té una causa" no és falsable, perquè davant d'un fenomen que no en coneixem la causa, la conclusió no seria que la regla de causalitat és falsa, sinó que hi ha causa però encara no l'hem trobat. Ara bé, un cop n'haguéssim proposat una, això sí que seria falsable. És a dir, si afirmem que la causa de tal fenomen és tal altre, això és una hipòtesi que podem comprovar experimentalment, i aquí sí que podem determinar situacions que si es donessin la farien falsa. Igualment, quan sorgeix un fenomen social difícil de comprendre, la conclusió no és que la llei de motivació no és vàlida, sinó que és vàlida,

però encara no hem comprès els motius que mouen aquelles persones. I un cop hem trobat els motius i n'hem fet una teoria, aquesta teoria sí que és falsable. En resum: la llei de causalitat i de motivació son regles essencials del seu àmbit respectiu, i no falsables; però les teories concretes sobre causes i motivacions sí que són falsables. Així doncs, la correspondència entre situació interna i externa seria un principi transcendental, una llei essencial de la consciència? De forma que, allà on no trobem aquesta relació, el que hem de fer és seguir buscant? Sempre i quan ho fem en l'actitud adequada i específica d'aquesta perspectiva, és clar. Un punt a favor d'aquesta explicació estaria en el fet que les sincronies estan presents en totes les dimensions de la vida: la consciència de vigília (en l'actitud poètica i màgica), la consciència en somnis i la consciència després de la mort.

§58. Les virtuts inconegudes de la poesia i el secret per canviar la vida. Apunts per a una ontologia a partir de Maragall, Rimbaud i Frankl

Investiguem aquest acte de consciència peculiar: la capacitat de veure una cosa com una altra, de captar altres possibilitats de la realitat donada i de veure-les realment actualitzades. Hi ha diverses maneres d'anomenar-la. Rimbaud en diu "vidència" en una carta a Paul Demeny del 15 de maig de 1871: «Dic que cal ésser vident, esdevenir vident. El poeta es fa vident mitjançant un llarg i raonat desbaratament de tots els sentits. Totes les formes d'amor, de sofrença, de follia; se cerca ell mateix, exhaurix en ell tots els verins, per a no guardar-ne sinó la quintaessència» (Rimbaud 2000, p. 25; 2009, p. 24-25). Això ens recorda l'exercici que fèiem amb el quars en el §38. ¿"Desbaratar els sentits" seria una forma de referir-se al fet de posar entre parèntesi el sentit de les nostres percepcions, de reduir l'atenció a les dades sensibles i de "veure" com elles soles constitueixen sentits completament nous i diferents? D'això, a *Una temporada a l'infern*, en diu "al·lucinació simple": «em vaig acostumar a l'al·lucinació simple: veia molt distintament una mesquita en lloc d'una fàbrica, un grup de tamborinaires format per àngels, calesses pels camins del cel» (2000, p. 259). Els tibetans en diuen percepció activa, i nosaltres "visualització". També la podríem anomenar "imaginació objectiva", en tant que creació de la pròpia consciència a la qual atribuïm caràcter real, objectiu; mentre que la imaginació convencional sempre conserva el seu caràcter il·lusori. Aquesta és la diferència entre la imaginació (la facultat de crear, comprendre i viure a través dels mites o l'art) i la fantasia (la facultat d'escapar de la realitat mitjançant meres representacions il·lusòries). Així, una cosa és

imaginar Buda o Jesús, i una cosa completament diferent és imaginar Buda o Jesús i creure que estan realment presents. L'energia que mobilitza un acte i l'altre, l'estat anímic i la forma d'interactuar amb l'entorn, no tenen res a veure. Igualment, una cosa és que Rimbaud escrigui «sóc el sant, pregant a la terrassa –com les bèsties pacífiques peixen fins al mar de Palestina» (2000, p. 101). Una altra és que ho escrigui en actitud ritual, en un “acte de vidència”, de forma que ho imagini, ho cregui, senti i actuï com a tal. Ho pot fer perquè és una de les possibilitats de la situació donada. La situació es pot transfigurar en aquest sentit (les dades sensorials es deixen captar d'aquesta manera), i la meua decisió és la clau perquè això passi.

Rimbaud es planteja si aquest seria «el secret per canviar la vida» (2000, p. 249). És a dir: interactuar no amb la realitat fàctica, tal com la veu el nostre sentit comú, sinó amb la realitat potencial. Una realitat que és potencial per al sentit comú, però actual per a la nostra imaginació objectiva. I si ens prenem seriosament aquesta idea, ¿podria ser que la realitat del sentit comú fos només una de les possibilitats de la imaginació objectiva, de les més pobres i febles? En efecte, Rimbaud diu que «la moral és la feblesa del cervell» (2000, p. 267). Essent la “moral”, aquí, entesa en el sentit etimològic de “costum” o “convenció”; i essent el “cervell” l'òrgan de la facultat anímica, i per tant, símbol de la capacitat de crear realitat. El que la frase diu, doncs, és que les convencions i els costums són l'expressió més feble de la nostra capacitat creativa. Això significa que tot és imaginació, que també la realitat objectiva és una creació consolidada per la força, l'educació i el costum: «a cada ésser, diverses altres vides em semblaven atribuïbles. Aquest senyor no sap el que fa: és un àngel. Aquesta família és una niada de gossos [...]» (Rimbaud 2000, p. 267). No obstant, el sentit comú es pot mantenir en el temps de forma sostinguda i coherent, però no sé si la imaginació objectiva es pot mantenir de forma sostinguda i coherent. Més aviat sembla que irromp en el sentit comú, fa acte de presència i es dissol un cop s'ha esgotat el seu impuls. Funciona com una transfiguració momentània i fugaç de la realitat quotidiana. A no ser, potser, que aquesta facultat sigui susceptible de ser explorada, entrenada i dominada de forma conscient. Aleshores seria capaç de crear sedimentacions, associacions, captacions i expectatives, igual que la percepció normal.

És clar que el cas de Rimbaud, vist en conjunt, mostra els dos riscos d'aquesta pretensió. En primer lloc, hi ha el risc de quedar alienat en la pròpia imaginació, en contradicció permanent amb un món incapaç de connectar amb l'objectivitat imaginada del poeta. Els canvis que introduiríem en la vida, doncs, serien unilaterals, fugaços i

incompresos fora de la nostra subjectivitat, i al capdavant, estèrils. Des de fora serien vistos com expressions anormals, inconciliables amb el més elemental sentit comú, i per tant, classificats de patològics. Rimbaud ho expressa clarament, en un fragment on parla de si mateix en tercera persona des del punt de vista del poeta Verlaine, el seu company de vida durant la seva estada a Londres: «estava segura de no entrar mai en el seu món. Al costat del seu estimat cos adormit, quantes hores de nits he vetllat, cercant per què volia evadir-se tant de la realitat». I tot seguit es qüestiona cruament el seu propi projecte poètic i existencial: «¿Té secrets, potser, per a canviar la vida?» La resposta és immediata i deixa molts dubtes sobre el seu sentit: «No, no fa sinó cercar-ne, replicava jo» (Rimbaud 2000, p. 249). És la resposta de Rimbaud en boca de Verlaine o la de Verlaine en la ploma de Rimbaud? Posseeix el secret o només el busca? És difícil contestar perquè la possessió o no del secret no té conseqüències externes. En aquest sentit, és impossible de falsar, no es pot confirmar ni desmentir: «O em desvetllaré, i les lleis i els costums hauran canviat —gràcies a la seva puixança màgica —el món, tot restant el mateix, em deixarà als meus desigs, joies, tarannàs» (Rimbaud 2000, p. 253). Les lleis i els costums hauran canviat, però el món restarà el mateix. Igual com en un poema d'*Il·luminacions*, un Príncep assassina les dones que l'havien conegut, però les dones “reaparegueren”; “occí tots els que el seguien”, però tots seguien seguint-lo; «s’entretingué a escanyar els animals de luxe. Féu cremar els palaus. Es revolcava sobre la gent i els esbocinava. —La multitud, els teulats d’or, els bells animals subsistien». Fins i tot el Príncep mateix mor preaturament en unir-se a un Geni, tot i que el Príncep «va morir al seu palau a una edat corrent» (Rimbaud 2000, p. 107). Què són tots aquests enigmes? Fer i no fer? Canviar i no canviar? Potser el peculiar efecte de la paraula poètica no sigui causal ni motivacional, sinó sincrònic?

En segon lloc, hi ha el risc invers, el de fer coincidir els límits de la potència imaginativa amb els límits de la realitat comuna. D’aquesta manera, convertim la realitat donada en la possibilitat màxima de la nostra imaginació. Imaginem la realitat que percebem i vivim; vivim i percebem la realitat que imaginem. La diferència entre aquesta opció i la de les persones “convencionals” és que elles no imaginem de forma objectiva, senzillament viuen entre la realitat fàctica i les seves fantasies il·lusòries; viuen una realitat i en somien una altra; no tenen prou força per acceptar la vida ni tampoc per canviar-la. Per entendre’ns, l’estoïcisme, l’amor al destí, l’acceptació cega de la pròpia fatalitat, serien descomunals exercicis d’imaginació objectiva; mentre que la resignació i el cinisme, serien resultat d’una imaginació feble i atrofiada. Però

malgrat ser expressió de la màxima i de la mínima potència creativa, respectivament, els seus efectes externs són molt semblants. Tornem al cas de Rimbaud, a la seva vida després d'abandonar la poesia. Ens trobem davant d'un traficant d'armes en plena expedició a la selva de Nairobi (com ens explica Palau i Fabre a Rimbaud 2000, p. 14). Com discernirem si es tracta d'un cínic o d'un imaginatiu? I si no tenim un criteri per reconèixer els imaginatius autèntics, ¿podem saber si nosaltres ho som?

Rimbaud sintetitza aquestes paradoxes en la darrera frase d'*Una temporada a l'infern*: «i em serà llegut de *posseir la veritat en una ànima i un cos*» (2000, p. 288). Viure plenament en la pròpia imaginació implica una certa renúncia de l'objectivitat duradora (simbolitzada pel cos enfront de l'ànima). Però l'acceptació cega de la realitat duradora implica una certa renúncia de les “diverses altres vides atribuïbles a cada ésser” (simbolitzades per l'ànima enfront del cos). Per això demana «posseir la veritat en un cos i una ànima»: que les possibilitats imaginatives s'encarnin en una realitat duradora. Com es fa això? Josep Palau i Fabre formula la hipòtesi que aquesta havia de ser una tercera fase en la vida de Rimbaud, fase que la seva mort va truncar (Rimbaud 2000, p. 54). En realitat, aquest és el fi comú de la màgia, la recerca espiritual, la filosofia i la poesia. I Rimbaud representa una altra forma d'assumir i emprendre aquest camí. La nostra tasca, doncs, comença en el punt on ell la va deixar, tal com era la seva voluntat. A la carta a Paul Demeny del 15 de maig de 1871, diu sobre el poeta: «¡Que rebenti en el seu salt per les coses inaudites i innomenables: vindran altres horribles treballadors; començaran pels horitzons on l'altre s'és ensorrat!» (Rimbaud 2000, p. 26; 2009, p. 25).

Maragall podria ser un d'aquests “treballadors” en qui Rimbaud confiava? Ja hem vist en què consisteix el poder redemptor de la seva paraula poètica (§§50, 51 i 55); però ens faltava comprendre en què consistien les “virtuts inconegudes de la poesia” amb les quals pretenia que Adalaisa confiés (i amb ella, tots els morts). Ara tenim els elements per comprendre-ho. Hem descrit l'essència de l'ànima com un cos viu que s'expressa des de si mateix (§45). Hem mostrat la possibilitat que una ànima no tingui cos material sinó un altre tipus de cos eteri, que té qualitats sensibles però que no es relaciona amb l'entorn (§54). I hem mostrat un tipus d'actes que es caracteritzen per crear el seu objecte, per atorgar-li realitat i independència respecte de la pròpia voluntat (§55, §56 i §58). I doncs, pot la paraula viva donar vida? Ja no la mera presència en el poema sinó una vida autònoma, des de si mateixa, lliure, malgrat que etèria? Podem portar a presència viva Adalaisa? I qui diu Adalaisa diu cada desaparegut, cada mort,

cada víctima de la història. Podem invocar-la dolçament, visualitzar-la, deixar que la seva figura es vagi formant a partir de les sensacions visuals que apareixen quan tanquem els ulls (§40). Podem sentir com el nostre cos viu s'eixampla d'amor per ella, com es mostra bella i radiant, com la seva presència adquireix autonomia, com ens mira en silenci... Ara ella també té un cos viu, un cos eteri, immaterial, que s'expressa des de si mateix. Podem prestar atenció a les sensacions auditives que apareixen en el nostre cos viu. Ens ha parlat? Quin sentit tenia la seva paraula?

No creguem que es tracta d'un exercici de mera fantasia poètica. Això li va salvar la vida al psicòleg Víktor Frankl, com ens explica a *L'home a la recerca de sentit* (2010). Un presoner al camp de concentració pensa sobre el seu futur, sobre la possibilitat de la llibertat, sobre la seva dona que no sap on és, sobre el sentit de les penúries que està passant... pensaments que realitza en una actitud natural reflexiva, on es distingeix clarament entre dins i fora, entre el seu interior ple de preguntes i un exterior cruel i sense respostes. Però a força d'aprofundir en aquests pensaments la seva consciència s'eixampla: «sents com el teu esperit travessa la grisor que t'embolcalla, i en un darrer acte de rebel·lió, sents com penetra aquest món completament desolat i absurd per sortir a fora, i finalment, un sí exultant i triomfal surt al pas de les teves preguntes sobre un últim sentit» (Frankl 2010, p. 52). Aquesta expansió de l'ànim porta el presoner a una modificació de l'actitud reflexiva. I així és com pot percebre el llum d'una casa llunyana com *la llum* que il·lumina *les tenebres*; o el vol i la mirada fixa d'un ocell com la presència física de la seva dona enyorada, que sent a través de la seva imaginació objectiva: «tu comences una vegada més la teva conversa amb l'ésser estimat. Cada cop sents més la seva presència, sents que és aquí. Et sembla que pots tocar-lo, que només has d'allargar la mà per agafar-li la seva. Una sensació que et pren amb tota la seva força: és... aquí! Aquí! En aquest precís instant... Què és això? Un ocell ha passat aletejant sense fer fressa i s'ha posat directament davant teu, i et mira fixament i sense moure's...» (Frankl 2010, p. 52). En aquesta actitud tot es mostra en relació a nosaltres, tot adquireix un sentit nou, fins el detall més aparentment insignificant o casual. Entenguem-nos, el detall és casual en l'actitud naturalista, en la personalista i en la reflexiva; en elles no detectem cap relació de causa o de motivació entre el pardal i les seves inquietuds. Però en l'actitud sincrònica podem captar cada esdeveniment com una correspondència significativa. Ara ja no hi ha dins i fora, sinó que dins i fora (subjecte i objecte) són els dos pols d'un àmbit més profund i originari. Aleshores es veu que allò originari no és la meua subjectivitat, ni tampoc l'exterior que la meua

subjectivitat veu com independent d'ella. Allò originari és aquest àmbit que s'obre i que mostra els dos en relació sincrònica. Ara ja no estem en terreny esotèric, com en els rituals tibetans i egipcis; ni en terreny poètic, com en Rimbaud i Maragall; ni en terreny psicològic, com en Frankl; sinó en terreny estrictament filosòfic o ontològic.

Pensem en el mite grec de la creació, tal com ens l'ha transmès Hesíode a la *Teogonia*: allà se'ns diu que «al principi hi havia *chaos*». Segons Martínez Marzoa, aquesta paraula no s'ha de traduir com “desordre” o “confusió”, sinó com «obertura, esquerra, abisme» (2000, p. 21). Així doncs, al principi hi hagué obertura. Té sentit: tot esdeveniment és indestriable del seu àmbit; sense àmbit, sense un marc i un horitzó, res no pot tenir lloc. Per això, la condició per a que hi hagi un principi és que hi hagi un àmbit delimitat. Si hi ha ésser, hi ha obertura, i viceversa. En altres llocs ho hem expressat com la necessitat d'una contraposició entre centre d'atenció (muntanyes, déus, edats, homes) i rerafons (caos, obertura, àmbit). I quan mil·lennis després, la filosofia moderna constata que tot té lloc en la consciència, està reformulant el mateix saber que trobem en el mite hesiòdic, però sedimentant-hi un matís nou: no és només que tot sorgeix a partir d'una obertura primordial, és que nosaltres som l'obertura primordial.

Llavors estem en condicions de comprendre que el més difícil és el més senzill: nosaltres som l'obertura, i al mateix temps ocupem un lloc en aquesta obertura. Nosaltres ens projectem i som la nostra pròpia projecció. Mira el sol que es veu reflectit en el mar! Mira la flama que s'expandeix i pren forma! Mira l'onada que es cargola des del fons! La seva forma expressa la seva energia, i la seva energia li dóna la seva forma exacta. No hi ha res més enllà, tot el que veus és el que hi ha. Tots els éssers tenen una forma de ser, una forma d'obrir-se a l'existència, que és la forma com es mostren. També tu tens la teva forma de ser, d'obrir-te a l'existència, que és la forma com et mostres. És clar que tu això no ho veus. Tu veus que et veuen, però no com et veuen. No obstant, tu veus, tu perceps. I aquí hi ha una regla per a l'autoconeixement: tal com perceps, així ets; tal com el món se t'obre, així t'obres tu al món. De forma que cada situació que vivim és un símbol de nosaltres mateixos. Això ens condueix a una reformulació del principi inicial: projectem inconscientment la nostra obertura; ocupem conscientment un lloc en aquesta obertura; i per mitjà de la llei d'associació podem descobrir les correspondències entre ambdós pols.

Veure cada vivència com un símbol que pot ser interpretat en l'actitud adequada, aquesta és l'aportació de la saviesa poètica i màgica. Però també podem comprendre els mecanismes de projecció i utilitzar-los conscientment. Això és el que fan els poetes, els

buscadors espirituals, i també les persones que, com Frankl, han mantingut l'esperança en la vida malgrat les pitjors adversitats.

§59. Cos viu, visualització i sincronies en les experiències properes a la mort

Ara tenim gairebé tots els elements per descriure el que Husserl anomenava “casos límit”, en relació a les experiències properes a la mort i a l'existència d'éssers animats no materials. Completem-los amb algunes dades més. La psiquiatra suïssa Elisabeth Kübler-Ross en la seva obra *Sobre la mort i els moribunds* (2012), ens explica les cinc fases per les quals passen els malalts terminals fins al moment de morir. En primer lloc hi ha una commoció, una fase de negació, de no acceptar el diagnòstic. Després entren en una fase d'ira, de no entendre per què això li passa a un, de sentir que tot allò pel que ha lluitat ho perdrà aviat, i de no sentir-se comprès per la gent que l'envolta. La tercera fase és la del pacte amb l'univers: el pacient assumeix que per les males la seva situació no canvia, i prova de guanyar temps amb promeses. Quan veu que això no funciona, entra en la quarta fase: la depressió, un període d'incomunicació i rebuig. Si el pacient troba la receptivitat i les condicions necessàries, al final s'obre, expressa la seva frustració i la seva tristesa, i entra en la fase d'acceptació. És aleshores quan es decideix a solucionar els temes de la seva vida que quedaven pendents i que li impedièren trobar la pau. En efecte, l'acceptació de la mort és la consciència que un no ho és tot, que és només una de les coses que ressalten en el rerafons. Així, en acceptar enfonsar-se en el rerafons, un permet que emergeixin a presència aquells que abans s'havien enfonsat en el rerafons, i els fa justícia. I en el darrer moment, quan el cos viu se sent a si mateix gairebé eteri, aleshores està en un llinard perceptiu compatible amb la percepció d'altres cossos vius eteris (recordem la correlació entre autopercepció i percepció externa en el §39, §43 i §49). Aquestes presències estan presents en tot moment, però solen ser inaccessibles al llinard perceptiu normal. Es tracta de presències percebudes com a reals (no pas desitjades ni imaginades) sota la forma de cossos vius eteris. Cosa que fenomenològicament és del tot possible, com hem mostrat (§53 i 54). Kübler-Ross ho descriu així a *La roda de la vida*:

«Vaig observar que, poc abans de morir, els malalts es relaxaven, fins i tot aquells que s'havien rebel·lat contra la mort. Altres, en acostar-se la seva fi, semblaven tenir experiències amb éssers estimats ja morts, i parlaven amb persones que jo no veia enlloc. Pràcticament en tots els casos, la mort venia precedida d'una gran serenitat» (Kübler-Ross 2001, p. 228).

Per aquesta via podem conèixer els passos que realitza la consciència fins al moment de morir, però no podem obtenir informació sobre què se sent després de la mort. Per a això hem de recórrer a una altra font d'informació, la de les experiències properes a la mort: persones que han patit un accident i que han estat clínicament mortes i al cap d'una estona han reviscut. Kübler-Ross afirma que va arribar a registrar prop de 20.000 casos de totes les edats, cultures, classes socials i creences, i va constatar que totes tenien una estructura molt similar. En el capítol 27 de *La roda de la vida* (2001), Kübler-Ross ens en fa la síntesi següent. En els primers moments després de la mort, la persona surt flotant del seu cos físic i és plenament conscient de tot el que passa en el lloc: veu el seu propi cos físic des de dalt, sent les converses dels metges, les cares dels familiars. En aquest estat, un percep des d'una perspectiva concreta, té orientació espacial, gaudeix d'un estat anímic molt lleuger i benestant; i per tant, té un cos viu, malgrat que, naturalment, no és una corporalitat material. L'autora ho expressa dient que la consciència «adopta una forma etèria», un cos eteri. En un segon moment, un es troba amb «àngels guardians o guies que el consolen amb amor i el condueixen a la presència de familiars o amics morts anteriorment». Podem pensar que aquests familiars i amics són els mateixos que ja percebia abans de morir, i aquest moment de retrobament s'experimenta amb gran alegria. Després, els “guies” o “àngels de la guarda” guien la persona cap a un túnel, pont, riu, pas de muntanya, o cap a una imatge que expressa traspàs i que sembla dependre de les projeccions psicològiques i culturals de la persona. Al final d'aquest pas veuen una llum brillant. Finalment, un cop dins la llum, la persona es troba rodejada de «tot el coneixement passat, present i futur, un coneixement sense judicis, exclusivament amorós», que alguns anomenen «Déu». La persona perd la forma etèria i experimenta la «unicitat o integració total de l'existència». En aquest estat la persona fa revisió de la seva vida. No és un judici després del qual un s'hagi de sentir culpable o innocent, sinó que és un exercici on pren consciència de les lliçons que ha après i de les que ha d'aprendre encara, en una propera encarnació.

Un problema que ens trobem per avaluar aquestes descripcions és que, fins al moment de la mort, tenim el testimoni dels pacients i dels assistents; però a partir de la mort només tenim el testimoni subjectiu dels pacients i no tenim manera de contrastar el que diuen. No obstant, hi ha alguns fets que els donen credibilitat. Un és el fet que l'experiència que expliquen és molt similar en tots els casos. Un altre és que els protagonistes poden reproduir comentaris i accions que tenien lloc quan estaven

clínicament morts. I un altre fet important és que es poden traçar continuïtats entre les experiències dels pacients que estan en procés de morir i la dels que han experimentat la mort clínica. La primera coincidència és que, com més s'acosta el moment de la mort, més serena i en pau està la persona (sempre que hagi pogut completar el procés d'acceptació). Igualment, un cop ha deixat el cos, els relats de mort clínica confirmen que hi ha una continuïtat entre aquest estat de pau dels últims instants de vida i la pau de la primera fase de la mort. La segona dada interessant és que els familiars i assistents que vetllen el pacient en les seves darreres hores poden sentir com conversa amb persones que no estan físicament presents a l'habitació. I els pacients que han reviscut de la mort clínica han explicat que en morir no estaven sols, sinó que hi havia "guies" i familiars ja traspasats que els rebien. De nou, allò que constata un observador extern concorda amb el testimoni en primera persona de qui ha tornat de la mort clínica, i això són arguments a favor de la credibilitat d'aquestes experiències. Així doncs, a partir dels testimonis, sembla que entre vida i mort no hi hauria ruptura sinó continuïtat, cosa que concorda perfectament amb la manera com se'ns mostra el jo pur (§52).

Aquesta descripció coincideix en alguns punts amb la concepció de la mort de les cultures antigues. Jeremy Naydler, a *El templo del cosmos*, ens parla de les analogies entre el somni i l'estat postmortem ens els textos egipcis antics: «Així com en el somni un es troba en situacions i contextos que reflecteixen el propi estat interior, així en l'Altre Món el que a un se li presenta com entorn exterior no és sinó reflex de les pròpies energies psíquiques» (Naydler 2003, p. 268). En la mateixa línia, el personatge Cèfal, del primer llibre de la *República* de Plató, justifica la relació entre vida terrenal i vida en el més enllà: «aquell qui ha pecat molt en vida sol despertar enmig del somni ple d'angoixa, com els nens, i viu en una desgraciada expectació. Però qui no té consciència de cap injustícia l'assisteix constantment una grata i perpètua esperança» (*República*, I, 330e-331a). I el *Bardo Thodol* (*Llibre de l'estat intermedi* o *Llibre tibetà dels morts*), també parteix d'aquesta analogia i la utilitza com una pràctica meditativa. Consisteix en mantenir-se conscient mentre ens enfonsem en el somni, adonar-se que és un somni i exercitar-se en la percepció creativa: aquella que fon "somni i realització"; és a dir, el tipus d'acte que abans he anomenat "visualització" (§56), i que consisteix en posar com a reals les nostres imaginacions conscients. D'aquesta manera, no tindrem por de tot el que passa en somnis, com de tot el que passi en la mort; ja que sabrem que no són més que projeccions mentals que es poden controlar i transformar conscientment:

«¡Oh! Ara que el somni intermedi s'alça sobre mi,/ abandonaré el dormir en la ignorància com un cadàver,/ i atent entraré sense vacil·lar en l'experiència de la realitat./ Conscient de somiar, gaudiré dels canvis com clara llum. ¡No dormiré distret com un animal,/ apreciaré la pràctica fonent somni i realització!/ [...] Deixaré de fer cas de les al·lucinacions de terror instintiu,/ i passo a reconèixer tots els objectes com visions de la meua pròpia ment,/ i ho entenc com el model de percepció en l'intermedi;/ ¡Arribat a aquest instant, en aquesta crítica i extrema suspensió,/ no temeré les meves pròpies visions de deïtats pacífiques i furioses» (Padma Sambhava 2006, p. 164 i 165).

Segons el *Llibre tibetà dels morts*, el primer estadi de la mort és el són sense somnis que hem descrit de la mà de Husserl (§52). En ell, la consciència s'experimenta buida, nua, sense horitzó ni centre. Però el llibre ens diu que no ens abandonem a la inconsciència en aquest estat sinó que, malgrat no tenir vivències, siguem almenys conscients de nosaltres mateixos: «la teua respiració s'atura i experimentes la realitat pura i buida com espai, la teua consciència immaculadament nua apareix clara i buida sense horitzó ni centre. En aquest instant tu mateix l'has de reconèixer com a tu mateix, has de romandre en aquesta experiència» (Padma Sambhava 2003, p. 173). Llavors tenen lloc una sèrie de canvis perceptius, de fusions i transformacions entre elements que culminen en la clara llum. Sobre això val la pena un comentari. L'interessant de la filosofia budista és que esdevenir il·luminat no és transformar-se en un ésser diferent del que un ja és. En la mesura que volem ser diferents del que som, millors, més purs, més elevats, ja estem entrant en contradicció amb nosaltres. I en la mesura que no volem ser millors però ens afanyem per satisfer les nostres ambicions personals i egoistes, també entrem en contradicció amb nosaltres perquè perseguim el que no som. Si busquem fora, ja estem projectant una escissió entre dins i fora. Si vull arribar a ser diferent del que sóc, estableixo una escissió entre jo i jo mateix. Del que es tracta, en canvi, és de la reconciliació, de ser conscient que jo (no el meu jo empíric sinó el meu jo pur) ja sóc llum. I “contemplar la meua pròpia consciència” és contemplar llum, esdevenir il·luminat:

«Aquesta comprensió conscient teua, natural i present, de la clara vacuïtat sense cap objectivitat ni substància, senya o color, ¡aquesta és justament la realitat, la Mare, el Buda de la Bondat Omnipresent! [...] Estar alliberat del naixement i la mort; això és la Llum Immutable de Buda. N'hi ha prou amb adonar-se'n. Reconèixer que Buda és la teua pròpia comprensió conscient de puresa natural, tu mateix contemplant la teua pròpia consciència. Això és habitar en la més profunda realització de tots els Budes» (Padma Sambhava 2003, p. 178).

Ara bé, si no ens adonem d'aquesta veritat tan essencial, si no reconeixem la unificació, aleshores és quan lògicament comencen els desdoblaments, les projeccions i les contradiccions, tan característiques de l'estat postmortem. En aquesta nova fase segueix sent essencial la indicació de captar totes les vivències com projeccions inconscients nostres. La llum se'ns mostra insuportable, massa intensa, i tendim a refugiar-nos en àmbits més tènues i equilibrats. Així i tot, el llibre ens anima a reconèixer que és la nostra por el que fa insuportable la llum, i que si ens entreguem a ella amb confiança assolirem la unificació. Però encara que cedim a les nostres pors i ens refugiem en la llum tènue, seguim tenint opcions d'ascendir. Cada estat postmortem és una oportunitat per a la reconciliació, sempre depèn de la nostra actitud davant les nostres projeccions. Si fugim d'elles, persistim en l'escissió interna. Si vencem l'angoixa i ens hi entreguem confiadament, permetem la unificació:

«La blanca llum de la saviesa, puresa de l'agregat de la forma, blanca i penetrant, brillant i clara, brilla des del cor de Vajrasattva i de la seva parella davant teu, penetrant i insostenible davant dels teus ulls. Al mateix temps, simultàniament a la llum de la saviesa, brilla davant teu la tènue llum fumada dels inferns. Davant la influència de l'odi, ara sents pànic, estàs aterrit per la brillant llum blanca i fuges d'ella. Et sents atret per la tènue llum fumada dels inferns i t'aproximes a ella. Però has de reconèixer, lliure de tot temor, aquesta brillant, penetrant i enlluernadora llum clara com la saviesa! Resa i augmenta el teu amor per ella, pensant: “¡És la llum de la compassió del senyor Vajrasattva! ¡Em refugio en ella!» (Padma Sambhava 2003, p. 191-192).

Les analogies entre les vivències postmortem i les contradiccions de la nostra consciència estan presents també en els egipcis i els cristians. Segons Naydler, el foc i els ganivets simbolitzen les nostres contradiccions, les quals es volen mantenir separades de nosaltres i nosaltres d'elles, i per això les experimentem com abrasadores i tallants. Però si permetem que s'uneixin a nosaltres, deixen de mostrar-se com a turment i es mostren com a benaurança, com la “llum de Déu”, la “llum de Ra” o “la més profunda realització de tot els Budes” (dependent del nostre imaginari cultural). De nou, no és la situació en si mateixa el que és infernal o celestial, sinó la nostra actitud en ella, la nostra resistència o acceptació:

«El capítol 17 del *Llibre dels morts* [egipci] adverteix que: “pel que fa al Llac de Foc, qui intenti creuar-lo i sigui impur caurà entre ganivets”. [...] Aquest destí és vivament descrit en la divisió onzena del *Llibre del que hi ha a l'Altre Món*, on els “enemics d'Ossiris” són tallats a ganivet i cremats. Però, com

diria més tard Santa Caterina de Gènova: “el foc de l’infern és simplement la llum de Déu tal com l’experimenten aquells que la rebutgen”. Així, en bolcar-se un mateix cap a ell [cap al foc] i sotmetre’s al seu dolor abrasador, purificador, el Llac de Foc perd el seu aspecte destructor i es converteix en el mitjà essencial de la transformació interior» (Naydler 2003, p. 283).

En aquesta línia, la *Divina Comèdia* de Dante també descriu el pas pel foc com un requisit per seguir en la progressió cap a la llum amorosa. Aquesta obra, a més d’una crònica històrica, un pamflet polític i teològic i un poema d’amor, també és un “llibre dels morts” com l’egipci i el tibetà. En un passatge, un àngel canta “feliços els de cor net”, donant a entendre que per poder veure Déu primer hem de netejar el cor passant per les flames: «No es pot passar avant, ànimes santes,/ si no us mossega el foc: entreu en ell/ i no sigueu sords a aquell cant d’allà» (*Purgatori*, XXVII, 10-12). I Virgili, que és el guia de Dante en aquesta part del viatge, el tranquil·litza dient-li que aquest foc, malgrat ser dolorós, no és destructor: «Tingues per cert que encara que estigueres/ més de mil anys al si d’aquesta flama,/ no et faria calb ni d’un sol cabell» (*Purgatori*, XXVII, 24-27). Més endavant, el poema ens explica que la llum de cada nou nivell superior és experimentada com irresistible als ulls, com en el fragment tibetà: «O guspireig ver de l’Esperit Sant!./ com arribà de sobte incandescent/ als meus ulls que, vençuts, no el resistiren!». I igual que podem suportar la llum encomanant-nos a Vajrasattva, i captant-la com la llum de la seva compassió, també Dante s’encomana a Beatriu, la presència benefactora i compassiva que el guia en aquest estadi: «Però Beatriu m’aparegué tan bella/ i somrient, que és millor que la deixe amb les visions que escapen al record./ Després els meus ulls van recobrar força/ per alçar-se, i em veia transportat/ sol amb la meua dama a un cel més alt». És aleshores quan el turment inicial revela el seu vertader aspecte. És la vibració puríssima i altíssima el que, en contrast amb la nostra densitat, s’experimenta com dolorosa: «M’adonava molt bé que havia pujat/ en veure el riure encès d’aquella estrella, que em semblava més roig que de costum». Una dada per entendre aquest fenomen és que el cos viu eteri, en contactar amb un cos viu eteri més eixamplat, més subtil i lluminós, empatitza amb ell i s’eixampla com ell. La qual cosa desvetlla resistències perquè la consciència s’identifica amb un estat, i en veure’s obligada a canviar-lo, ho experimenta amb angoixa. Quan finalment cedeix, aleshores ho viu com un sacrifici, i immediatament la vivència se li torna gràcia: «Amb tot el meu cor i amb aquell llenguatge/ que és en tots un, jo m’oferia a Déu/ com correspon a una gràcia tan nova./ Quan no s’havia extingit al meu pit/ el foc

del sacrifici, vaig comprendre/ que l'ofrena era grata i acceptada». Aquesta acceptació és el signe que s'ha realitzat el canvi en el propi cos eteri: d'un estat més dens a un més subtil. La qual cosa és expressada en el poema com si haguessin estat vestits amb robes belles i noves. És a dir, com si estiguessin dotats d'un cos nou: «perquè em van aparèixer, en dos raigs/ uns esplendors tan brillants i tan roigs/ que van dir: “Helios, que bé que els vesteixes!”» (*Paradís*, XIV, 76-96).

En resum: tant en l'esquema que fa Kübler-Ross, com en el camí que ens descriuen els egipcis, tibetans i Dante, l'estat de l'ànima després de la mort consisteix en un procés de transformació cap a la llum. I la llum no és altra cosa que nosaltres mateixos, un cop hem anat integrant les nostres contradiccions. Així, l'estadi en què ens trobem no el determina cap instància externa, sinó la relació que mantenim amb nosaltres mateixos. És clar que aquesta identificació té algunes implicacions, a la vista del que sabem sobre la naturalesa de la consciència, que ens permeten formular algunes hipòtesis. Hem dit que sempre hi ha d'haver contraposició entre centre d'atenció i rerafons. Però a mesura que anem integrant contradiccions i que el nostre cos viu es va eixamplant, el rerafons disminueix més i més. De forma que podem pensar en un límit on ja no hi hagi diferència, on siguem pura llum. Però un estat on no hi hagués enfora, tampoc tindria centre d'atenció, i per tant, no hi hauria consciència. Així, la identificació amb la pura llum es correspondria amb un estat d'èxtasi, que seria immediatament seguit d'un apagat. De nou ens submergiríem en l'inconscient. I el despertar de l'inconscient s'experimentaria necessàriament com el restabliment de la diferència entre centre d'atenció i rerafons. Per això Dante experimenta la unió amb Déu dient que «ací la fantasia fou vencuda» i el seu ésser sencer girava a una amb «amb l'amor que mou el cel i les estrelles» (*Paradís*, XXXIII, 142 i 145). És a dir, la distància fou suprimida: èxtasi. I per això no queda marge per captar ni recordar: apagat. Després del qual hem de pensar, ja fora del poema, que es desperta; encara que sigui per poder escriure el que ha vist. Igual com Er i els seus companys també són retornats cadascú al seu lloc «lliscant tots a manera d'estrelles», sense saber «com ni per quina via havia arribat al seu cos, sinó que de sobte, aixecant la vista, s'havia trobat al matí estirat a la pira» (Plató, *República*, X, 621b).

També jo m'he desvetllat sobre les roques a l'hora foscant, com si hagués tornat d'un llarg viatge. Penso que va sent moment de tornar a casa, però mentre camino cap a l'asfalt és com si s'hagués trencat un encís que em tenia pres, i m'entra una estranyesa. Els llibres antics, les analogies amb els somnis, els reculls de testimonis, tot això és

molt interessant, fins i tot fascinant; però no sé si és suficient per parlar amb fonament sobre un tema. No obstant, independentment del que passi amb els que se'n van, potser tot aquest saber no sigui del tot inútil per als que ens quedem. Ara que torno cap a la ciutat me n'adono. Aquesta pressa, aquesta ansietat per omplir els silencis i el nostre temps amb foteses... ¿és que vivim des de la negació, com si tinguéssim por de la vida, de responsabilitzar-nos d'ella? I totes les exigències que ens fem els uns als altres, a la feina, a casa, entre amics, tota aquesta negativitat que destil·len els mitjans de comunicació, ¿és que vivim des de la ira? I aquest anar empassant, aquest sacrificar-se per si més endavant potser... aquest jugar a guanyar punts davant dels altres per si... ¿és que estem plens de pactes secrets amb l'univers que no condueixen enlloc? I això que fem al metro de mirar al terra o al mòbil per evitar creuar les mirades amb desconeguts, ¿serien símptomes de depressió, d'incomunicació, de tristesa? Al capdavant, ens trobem davant d'una nova paradoxa: les fases que passem respecte de la mort són les mateixes que passem respecte de la vida. Uns han d'aprendre a morir, altres hem d'aprendre a viure; i és possible que una cosa i altra siguin el mateix. En tots dos casos es tracta de retrobar-se amb el propi cor, de fer-se amic de les coses que ens passen, de reconèixer la llum en cada situació.

§60. Diferència entre visió i visualització. La correlació entre estats fisiològics i estats psíquics en Aldous Huxley

Com hem vist, els estats visionaris impliquen canvis en el cos viu i en l'autopercepció del jo. I com hem vist en els paràgrafs 40 i 49, tot canvi en un aspecte de l'ànima es correspon amb canvis en els altres aspectes. En aquest paràgraf ens preguntem per les correlacions fisiològiques d'algunes vivències "anormals". En un dels textos recollits a *Moksha*, titulat *L'experiència visionària*, Aldous Huxley sosté que els regnes elementals de fades, de follets, o les arquitectures meravelloses de pedres precioses, no serien el resultat de fantasies sinó d'experiències reals (2007, cap. 33, p. 417). En efecte, fenomenològicament, hem après que la fantasia és un tipus d'experiència propi de la consciència normal no alterada: en la fantasia no considerem reals les coses que imaginem. En canvi, l'experiència visionària es caracteritza perquè tenim una actitud realista envers ella, creiem en la realitat de les nostres visions. Tornant a Huxley, els seus treballs mostren que la diferència entre un palau de pedres precioses fantasiejat i el mateix palau visionat o visualitzat està en l'actitud que mantinc com a subjecte de l'experiència, que aquesta actitud té a veure amb una percepció diferent del

propi cos viu, i que aquesta alteració té a veure amb canvis químics, fisiològics i hormonal. Això es pot constatar mitjançant la repetició d'aquestes alteracions en el cos i comprovant les seves conseqüències psíquiques. Així, amb una obertura mental admirable, Huxley descriu els diversos mètodes que els humans han utilitzat per provocar-les. D'entrada, sosté la hipòtesi que es tracta d'experiències normals en certes fases de la vida infantil, però que en el trànsit a la maduresa mental es perden, s'obliden i se sotregen en l'inconscient. També considera que hi ha persones que tenen la facultat de conservar aquestes experiències tota la vida. I pels que les hem perdut, que som la majoria de mortals, constata que es pot accedir a aquestes dimensions modificant l'estat fisiològic.

Entre tot el material fascinant que Huxley recopila, destacaria un paràgraf de *Les portes de la percepció*, per la quantitat de línies d'investigació que obre. Huxley comença enumerant una sèrie de descobriments científics: la mescalina i l'àcid lissèrgic són dos potents al·lucinògens que tenen una estructura química semblant a una substància natural del cos com l'adrenalina; un derivat de l'adrenalina, l'adrenocrom, produeix efectes similars a la mescalina; i alguns d'aquests efectes són similars a alguns símptomes d'esquizofrènia. Un cop ha posat un al costat de l'altre tots aquests fets químics, fisiològics i psicològics, extreu una regla general sobre la correlació entre els respectius dominis: hi ha una correlació entre presència d'una substància en el cos, estat alterat de consciència i malestars psicològics. I tot seguit es planteja una variació hipotètica d'aquesta regla: la correlació no té per què anar només en una direcció, per exemple, de la fisiologia a la psicologia, sinó que també pot anar de qualsevol regió a qualsevol altra. Així, seria possible que el malestar psicològic afectés la glàndula suprarenal, la qual produís al seu torn les substàncies que estan a la base de l'estat alterat de consciència. Huxley ho planteja en forma de pregunta, per tant, és una hipòtesi de treball que s'ha de confirmar. Però fenomenològicament té sentit (§§40 i 49), i el mateix Huxley aporta materials en aquesta direcció.

«Un jove psiquiatra anglès que treballa a Canadà, es va sentir impressionat per l'estreta similitud que hi ha entre la composició química de la mescalina [extracte del cactus mescal o peyote] i l'adrenalina. Altres investigacions han revelat que l'àcid lissèrgic [LSD], un al·lucinogen extraordinàriament potent que s'extreu de la banya del sègol, té una relació estructural bioquímica amb les altres dues substàncies. Després es va observar que l'adrenocrom, que és un producte de la descomposició de l'adrenalina, pot generar molts dels símptomes observats en la intoxicació amb mescalina. Però és probable que l'adrenocrom aparegui espontàniament en l'organisme humà. En altres paraules, podria ser que cadascun

de nosaltres fòssim capaços de produir una substància química que en dosis minúscules causa canvis profunds en la consciència. Alguns d'aquests canvis són similars als que es manifesten en aquesta plaga arquetípica del segle XX que és l'esquizofrènia. El trastorn mental es deu a un trastorn químic? I al seu torn, el trastorn químic es deu a malestars psicològics que actuen sobre les glàndules suprarenals?» (Huxley 2007, cap. 10, p. 127).

En efecte, a *L'experiència visionària*, Huxley constata que «individus adscrits a totes les tradicions religioses del passat recorrien a mètodes per canviar la química de l'organisme en condicions adequades per facilitar les experiències visionàries». Aquestes pràctiques espirituals, comunes a moltes cultures, serien l'aïllament perllongat en entorns solitaris i desèrtics, l'ús de tècniques de respiració, el dejú, la falta de son i l'automortificació. Sobre la respiració controlada: «una suspensió prolongada de la respiració implica necessàriament una major concentració d'anhídric carbònic en la sang. Un cop més, és ben sabut que les altes concentracions d'anhídric carbònic generen en la ment experiències visionàries molt cridaneres i meravelloses». Sobre els dejunis: «el vast estudi d'Ansel Keys titulat *The Biology of Human Starvation* [...] descriu amb detall el que passa després d'un llarg període de privació d'aliments, i entre els fenòmens que es produeixen hi ha les experiències visionàries. Sabem que la insuficiència de vitamines, així com la insuficiència de calories generen també profunds canvis psicològics». Sobre la privació de son, Huxley escriu: «El meu amic, el doctor J. West va tenir l'oportunitat de supervisar el període d'insomni d'un home que treballava com a discjockey en una estació de ràdio nordamericana. Per guanyar una aposta, va decidir passar sense dormir no recordo si deu o dotze dies [...]. Al cap d'uns set o vuit dies, aquest home vivia en un món completament visionari, on irrompien tot tipus de visions estranyes, algunes d'elles horribles i altres bastant boniques». I finalment, sobre l'autoflagel·lació i altres càstigs corporals, afirma que «alliberen grans dosis d'adrenalina i grans dosis d'histamina, dues substàncies que exerceixen una influència molt estranya sobre la ment» (Huxley 2007, cap. 33, p. 455-458).

Naturalment, Huxley no subscriu tota la filosofia negadora de la vida que solem associar a aquestes pràctiques, només constata que la seva finalitat és provocar experiències visionàries, i que ara tenim una explicació científica de per què ho aconsegueixen: l'extenuació física i anímica genera determinades substàncies en el cos que causen aquelles experiències visionàries. Això no ho sabien ells, els antics, però sí que ho sabem nosaltres, els moderns, que hem investigat les correlacions entre estats del

cos (la percepció del cos viu), estats fisiològics (químics i hormonals) i estats mentals o espirituals. Huxley també constata que aquestes substàncies que el cos produeix en condicions especials (adrenalina, adrenocrom, etc.), són químicament semblants a les que hi ha en les plantes i fongs usats des de sempre amb fins rituals (com la mescalina del peyote, l'àcid lissèrgic del sègol o la psilocicina d'alguns fongs). Si és així, ens podem estalviar tots aquests treballs duríssims de mortificació del cos, que antigament només estaven a l'abast d'uns quants ermitans amb voluntat de ferro, i podem accedir directament a aquestes experiències mitjançant la ingesta de dosis perfectament calculades d'aquestes substàncies. Naturalment, Huxley no es refereix al consum lúdic i irresponsable de drogues que tenim actualment, on no hi ha control de les dosis ni informació sobre els seus efectes ni supervisió o assistència durant l'estat alterat de consciència. Tampoc considera que totes les drogues siguin útils en aquest sentit. Precisament el que li interessa de la mescalina i de la psilocicina és que, segons la seva experiència, no generen dependència ni tenen gaires efectes secundaris, a diferència de l'alcohol, el cannabis o la coca, tan habituals entre nosaltres. Per això el que proposa és un consum d'aquestes substàncies esporàdic, controlat, responsable i conscient, acompanyat i supervisat per guies experts, amb finalitat estrictament formativa. D'aquesta manera, les drogues ja no serien necessàriament un mitjà d'alienació, com en les nostres societats alcohòliques i drogoaddictes, sinó el que sempre han estat: eines d'autoconeixement.

El problema de l'ús de drogues amb finalitats espirituals, encara que sigui un ús responsable i conscient com el que proposa Huxley, és identificar l'experiència amb la droga, i creure que no podem accedir a aquests estats si no és per mitjà d'aquestes substàncies. Alguns mestres espirituals com Osho afirmen que això treu poder a l'ésser humà, que en realitat no necessitem res i que podem tenir aquestes experiències de forma voluntària, mitjançant la meditació. El mateix Huxley ho reconeix a *L'experiència visionària*: «Hi ha altres mètodes psicològics per ingressar en aquest Altre Món, i un dels més coneguts a Orient [...] és el tradicional mètode ioga que consisteix en excloure tot menys un punt específic on es concentra tota l'atenció. Sembla que en molts casos, això culmina amb la ruptura de la barrera que envolta el nostre món conscient comú, quotidià, biològicament utilitari, i amb la irrupció d'una altra forma de consciència, la forma visionària» (Huxley 2007, cap. 33, p. 451-452). El problema d'aquest mètode és que requereix disciplina i un entrenament perllongat en el temps, mentre que l'experiència psicodèlica (sempre que sigui guiada i supervisada) és

fàcil i directa. L'avantatge de la meditació, però, és que és un mateix qui provoca el canvi de dimensió, qui obre la porta, la qual cosa redunda en un empoderament personal que la droga no pot oferir. Com en tot, hi ha diverses maneres d'arribar a un lloc, i totes tenen avantatges i desavantatges. Cadascú ha de deliberar quin és el camí més escaient per a ell.

En qualsevol cas, si la meditació i la concentració en un punt és una de les vies de l'experiència visionària, això vol dir que provoca canvis fisiològics i hormonaals similars a les altres tècniques que hem comentat. Per tant, quan m'endinso en mi mateix en estat de meditació, quan visualitzo monstres que es converteixen en pedres precioses en irradiar-los llum blanca, i quan estic en una actitud realista envers aquestes visualitzacions, és possible que el meu cos estigui generant alguna substància que em posa en aquest estat corporal i psíquic particular. La musculatura i la respiració relaxades, l'atenció reconcentrada, la fe en el que se'm mostra en la consciència... Tot això ho faig conscientment, ho decideixo jo, i té els seus efectes fisiològics, que estan a la base d'un acte de consciència específic i distint de tots els altres: la visualització. Aquest acte és diferent de la percepció, de la fantasia i del record (que són actes de la consciència normal, no alterada), i també és diferent de la visió (que sembla ser molt més intensa i és un acte de la consciència fortament alterada).

§61. Reactivació fenomenològica del sentit de l'ànima en Plató

Bolquem de nou la nostra atenció en Plató, perquè l'expressió "son sense somnis", que Husserl utilitza per referir-se a la mort, apareix en Plató a *Apologia*, 40d. Allà fa dir a Sòcrates que tant si la mort és un *son sense somnis* o un viatge a una dimensió de l'ésser amb altres ànimes, serà en tot cas un bé major que la vida. Per tant, serà interessant veure què pensa Plató de les qüestions que hem discutit al llarg del capítol, i reactivar-ho des d'una perspectiva fenomenològica.

El *Fedó* ens ofereix un argument que, interpretat de forma creativa, es pot considerar una objecció platònica a la concepció naturalista de l'ànima, tan habitual en els nostres dies a causa del reduccionisme materialista de la cosmovisió convencional. Segons aquesta idea, l'ànima seria l'efecte de l'activitat cerebral, o corporal en general, i quan el cervell mor, l'ànima també. De manera semblant, l'harmonia dels sons és efecte de l'instrument, i quan aquest s'espantia o es disgrega, l'harmonia desapareix. I en el diàleg que ens ocupa, Símmias pregunta si podríem considerar l'ànima com l'harmonia del cos, l'efecte produït per la correcta relació entre les seves parts i

facultats. En el context del diàleg, aquesta suggerència no té un caràcter naturalista sinó més aviat moral: l'ànima com a consciència alliberada respecte de les exigències corporals (harmonia) seria l'efecte d'una correcta relació entre desigs, voluntat i pensament (les cordes de la lira). Però aquestes facultats depenen dels sentits corporals i de les seves necessitats, és a dir, del cos viu. I com que tot això té les seves correlacions fisiològiques, podem considerar que els pressupòsits materialistes formen part de la metàfora de l'ànima com a harmonia del cos. La conseqüència d'aquesta hipòtesi, però, és que l'ànima no tindria llibertat pròpia, ja que en ser efecte del cos, dependria d'ell en tot moment: «donat que l'ànima és una harmonia, mai no desentonará de les tensions, relaxacions, pulsacions o estats que experimentin les parts de què està composta, sinó que les seguirà i mai no en durà la direcció» (*Fedó*, 94c). Així, en l'actitud quotidiana podem pensar que a determinat "acord del cos" o estat corporal li correspondria determinada funció anímica, de manera que el primer seria la causa del segon. Però segons Plató, aquesta teoria no concorda del tot amb el fenomen de l'ànima.

En efecte, aquesta teoria implica una mirada cap al cos en primer lloc, el cos seria la causa de l'ànima, és a dir, de la possibilitat de sentir, percebre, actuar, etc. Però alhora, sentir el cos pressuposa l'acte de sentir, i més en general, l'acte d'atendre, el poder tenir vivències. I no consisteix en això l'ànima? Així, buscar l'ànima com un efecte del cos seria com posar-nos les ulleres per buscar aquestes mateixes ulleres. Per captar l'ànima no podem dirigir-nos a les nostres vivències, perquè elles no són l'ànima sinó que es presenten en l'ànima. I si l'ànima és l'àmbit en què té lloc qualsevol vivència, no pot ser l'efecte causat per un objecte, perquè tot objecte (també el propi cos) apareix en l'ànima i en les seves vivències. Per altra part, si l'ànima fos l'efecte dels moviments del cos viu, no seria lliure. I això xoca amb l'evidència de la pròpia llibertat, el fet que podem decidir si seguim o resistim els impulsos del cos. Aquest fenomen indicaria que l'ànima no és un mer efecte del cos (*Fedó*, 94).

Un argument similar apareix en el *Fedre*. Si ens fixem en la manera com el jo realitza les seves activitats, en com presta atenció ara a això ara a allò, en com es decideix a actuar, ens adonem que l'ànima es mou a si mateixa; i que movent-se a si mateixa, mou el cos. El cos influeix en l'ànima a través de les passions; però l'ànima també influeix en el cos, el mou, el condueix, li permet unes coses i li prohibeix unes altres. I si l'ànima és el principi que mou el cos, tant pel que fa a les funcions impulsives com pel que fa a les funcions superiors de la consciència, aleshores l'ànima és el mateix que la vida; i és un principi que durant la vida està present en el cos i durant

la mort se'n retira. Així, el cos pot morir, ja que és absurd pensar que el cos es pot moure a si mateix sense el principi vital de l'ànima; però no es absurd pensar que l'ànima pot seguir movent-se a si mateixa sense la mediació del cos físic. Un ésser viu pot morir, però la vida que animava aquell ésser viu no pot morir, per principi l'ànima no pot morir perquè és el contrari de la mort:

«Allò que es mou ell mateix, com que no pot abandonar-se ell mateix, mai no cessa de ser mogut, sinó que és també principi i font de moviment per a totes les altres coses que es mouen. Un principi, però, no és generat. [...] Però com que no és generat, és necessari també que sigui indestructible. [...] Tot cos que es mou des de l'exterior és inanimat, mentre que aquell que es mou des de l'interior, per si mateix i des de si mateix, és animat, ja que precisament en això consisteix la naturalesa de l'ànima. I si allò que es mou ell mateix no és una altra cosa que l'ànima, se'n segueix necessàriament que l'ànima no pot ser generada i que és immortal» (*Fedre*, 245c-e).

Tornem a descobrir una cosa semblant en el *Fedó*, quan Plató fa dir a Sòcrates que filosofar és una mena de mort en vida. Efectivament, «estar mort seria això: lluny de l'ànima, quedar el cos separat i sol en ell mateix, i lluny del cos, quedar l'ànima separada i sola en ella mateixa» (*Fedó*, 64c). I segons la primera part del diàleg, això és el que fa el filòsof quan pren distància del món i dels seus desigs, interessos o impulsos corporals, per pensar (60a-69e). Prenem la paraula pensar com a sinònim de ser conscients, per distingir-la de la facultat de pensar en el sentit de raonar, discórrer intel·lectual, que és una forma d'estar en el món i de calcular la nostra relació amb ell. Només quan deixem de calcular la relació entre fins i mitjans, aleshores som conscients del que hi ha. Aquesta és una operació que fem constantment cada cop que ens distanciem de la situació en què estem immersos i en busquem la comprensió. Deixem de viure per prendre consciència, i deixem de prendre consciència per viure. Vivim amb el cos viu i prenem consciència amb l'ànima. En el fons l'ànima sempre està allà, unes vegades latent, oculta pel cos, altres puja a primer pla i és el cos qui queda ocult i latent. Quan l'ànima puja a primer pla, ho fa deixant enrere els altres estrats de l'ànima que impliquen una relació explícita amb el cos: desigs, voluntat i pensament mitjans-fins. Així, "l'ànima" de què tractarem aquí té un sentit diferent de l'ànima com a conjunt de les facultats (desig, voluntat, enteniment), tal com l'hem exposat al §46. Té el sentit d'àmbit de presència, obertura al que hi ha.

Morir, doncs, es pot entendre en sentit metafòric. És desatendre els propis desigs, volicions i pensaments, i situar en primer pla la consciència implicada en tota

vivència. Segons Plató, retirar l'atenció del cos i centrar-la en l'ànima és un gest difícil que requereix pràctica, i quan es fa bé, ens situa en un estat d'alliberament del cos similar al de la mort. Però aquesta mort no és l'aniquilació de la consciència sinó tot el contrari, la forma de consciència més alta i lliure, perquè ja no està subjecta a hàbits, valoracions i interessos. Per això, la mort de què parla Plató és molt semblant a l'*epoché* de què parla Husserl. I l'ànima que apareix en aquesta mort té moltes afinitats amb la consciència transcendental fenomenològica. També en Husserl la captació del fenomen requereix desatendre el joc normal de la vida (la fe en la realitat de les percepcions, valoracions, accions i conceptes). Ara bé, la diferència entre Plató i Husserl és que el primer es queda en el descobriment del fenomen com quelcom irreductible a la cosa real, com allò que el fa ser el que és (l'*eidos*). El segon, a més de redescobrir aquest sentit de fenomen, aprofundeix en les condicions d'aquest fenomen, i explora tot un seguit d'estructures de la consciència que Plató no distingeix, com el noema, la noesi, el substrat sensorial, el flux temporal i el jo pur. Tot això Plató ho manté indiferenciat en la noció d'*eidos* i el seu correlat, l'ànima.

No obstant, malgrat que la contraposició vida-mort sigui una metàfora per descriure l'ànima, la consciència pura, la descripció de l'ànima porta Plató a preguntar-se per la qüestió de la mort en sentit literal. En Husserl, el jo pur es pot enfonsar en la inconsciència (son sense somnis), però la possibilitat de despertar forma part de la seva essència; de la mateixa manera que en estat de vigília hi ha la possibilitat d'enfonsar-se en la inconsciència absoluta del son. Així doncs, la mort com a estat anàleg al son implica necessàriament la possibilitat del despertar. Plató formula una analogia semblant: «d'una banda hi ha el dormir i l'estar despert, i del dormir en neix l'estar despert i de l'estar despert el dormir. [...] Convindrem doncs, en aquest punt, que els vivents neixen dels morts, no menys que els morts dels vivents» (*Fedó*, 71cd i 72a). En Husserl, la immortalitat del jo pur residia en el fet que el jo és condició de possibilitat de tot ser i de tot no ser. En submergir-nos en estat d'inconsciència el jo pur segueix allà latent, i això és el que després ens permet recordar el procés pel qual ens hem adormit i despertat. Com que el jo pur no és un objecte, no està sotmès al temps transcendent; més aviat existeix en el temps immanent, on tot instant tendeix a un instant posterior i a compleix una tendència d'un instant anterior. Així, per molt que el contingut de les seves vivències sigui un negre absolut, cec i sord (com en el son sense somnis o en la primera fase de la mort corporal), el jo segueix experimentant necessàriament el joc de retencions-present-protencions. Plató expressa la prioritat absoluta de l'ànima i la seva

diferència respecte del cos en termes molt similars. El cos és material, compost d'elements diversos, i es descompon en morir, de forma que al cap de cert temps desapareix del món sensible. Però l'ànima (el ser conscient) no és material, no és composta d'elements diversos sinó simple en la seva identitat. Per tant, l'ànima no es pot descompondre, segueix subsistent tal com és, idèntica a si mateixa. Fins i tot quan ha experimentat la mort de cos.

«A allò que ha estat compost o que per natura és un compost, ¿no li escau de quedar disgregat de la mateixa manera que havia estat compost? I si hi ha una cosa no composta, ¿no és a ella sola, i no a cap altra, que li escaurà de no sofrir aquest procés? I no són precisament les coses idèntiques a si mateixes i invariables, amb molta probabilitat, les no compostes, i en canvi, aquelles que ara són d'una manera i mai no es mantenen idèntiques les que són compostes? [...] Allò que més s'assembla al diví, a l'immortal, a l'intel·ligible, al que té una forma única i no es pot descompondre, al que és immutable i idèntic a ell mateix és l'ànima. En canvi, allò que més s'assembla a l'humà, al mortal, al que té forma múltiple i és inintel·ligible i mai no resta idèntic a si mateix és el cos» (*Fedó*, 78c i 80b).

Fixem-nos que el text platònic ens dóna les mateixes característiques de l'ànima que Husserl ens dóna del jo pur: intel·ligible, únic, etern, immutable, idèntic a si mateix. Plató ho anomena "diví" perquè per als grecs tot allò que és simple i etern es contraposa a allò sensible, material i mortal, i per tant, és diví. Per això se sol dir que l'ànima intel·ligible és la "part" divina de l'ésser humà, com si fos un estrat de l'ànima que s'afegeix a l'ànima corporal: desigs, voluntat, enteniment (§33). Però aquesta és només una manera de parlar. Husserl desfà la confusió deixant clar que el jo pur no és una part de l'ànima sinó la seva condició, el pol atencional que possibilita el fet que hi hagi ànima corporal i persona empírica. Una prova és que podem accedir al jo pur des de qualsevol estrat anímic; que en qualsevol acte de consciència (percepció, desig, voluntat, enteniment) podem esdevenir conscients del subjecte de l'acte, i per tant, el jo pur no s'identifica amb cap acte de consciència específic sinó que està implicat en tots.

Ara bé, si l'ànima no pot morir, és pertinent preguntar-se si pot tenir vivències en aquesta no mort. Hem dit que quan algú mor el seu principi vital abandona el cos. Si el cos és l'òrgan i el medi que ens obre al món visible, quan abandonem el cos ens internem en l'in-visible, que en grec es diu *a-idés*. I aquest àmbit és invisible no només perquè els vius no el veiem, sinó perquè en ell mateix no hi ha res a veure. Per tant, aquí l'Hades (*aidés*) no és un lloc mític sinó un concepte fenomenològic, l'àmbit invisible en què ens internem quan el cos mor, el son sense somnis: «l'ànima, la invisible, la que

s'adreça a un altre lloc noble, pur i invisible, a l'Hades veritable» (*Fedó*, 80d). Doncs bé, Plató ens diu per boca de Sòcrates que sí que tenim vivències un cop hem entrat a l'Hades (al son sense somnis), i que l'estat de l'ànima durant la vida corporal determina el que tindrà després de la mort: «És probable que els qui van instaurar els misteris no eren homes vulgars, sinó que realment de feia temps ens volien donar a entendre el següent: qui arriba a l'Hades sense estar iniciat i purificat jeu en el fanguissar, mentre el qui està purificat i iniciat, quan hi arriba, viu amb els déus» (*Fedó*, 69c). Aquí Plató fa un salt difícil de justificar. Una cosa és que l'ànima no pugui morir, però això no té per què implicar tenir vivències, sinó que bé pot passar que se submergeixi en un son sense somnis indefinit. En què es basa, doncs, per afirmar que després de la mort del cos l'ànima es desvetlla i segueix tenint vivències? I en què es basa per afirmar que aquestes vivències tenen a veure amb la forma de ser que tingué en la seva vida corporal?

Podem interpretar aquesta afirmació de forma metafòrica. De fet, Plató ja ha anomenat metafòricament l'acte de filosofar (de prendre consciència) com una mena de mort. En la consciència perplexa, els nostres desigs, interessos, hàbits i creences (vida) queden en suspens (mort). Llavors admirem les coses tal com són, en la seva essència o idea (*eidos*), en el seu esplendor, bellesa i irreductibilitat. La qual cosa, metafòricament, es podria expressar dient que en morir accedim al “món de les idees”. Aquesta és la lectura fenomenològica que podem fer del mite de l'ànima com un auriga amb dos cavalls, un noble i bo i l'altre roí i dolent. Quan l'auriga no pot dominar el dolent (interessos egocèntrics, apetits del cos, etc.), l'ànima cau i es barreja amb el món material. Les vegades que el domina i cedeix la iniciativa al cavall bo, s'enlaira seguint els déus cap al límit de la volta del cel, i fins i tot pot treure el cap un instant per contemplar la realitat, els *eidos*, però ràpidament torna a cedir a la densitat del cavall roí (*Fedre*, 246a-248c). Això ens parla de la dificultat de mantenir la perplexitat, de la força centrífuga que té l'actitud natural, que ens xucla des de la mort (que és vertadera vida, la conscient) i ens retorna al joc de la vida mundana (que és no conscient, i per tant, una forma de mort). A *Història de la Filosofia I*, Martínez Marzoa ens diu que «l'expressió mítica del fet que l'*eidos* només és evitant alhora l'*ésser*, eludint la tematització, és que l'*eidos* és “en una altra part” o “enllà”; com en un “lloc” dels *eide* diferent “d'aquest” “lloc”, del “lloc” de les coses. L'expressió mítica és una *topologia*, una doctrina dels llocs, “d'enllà” o “aquí”» (Martínez Marzoa 2000, 4.3, p. 111). En realitat, doncs, vida i mort, aquí i més enllà, seria una forma d'anomenar dues actituds vitals: la ingènua (desitjar, voler, pensar impulsivament) i la filosòfica (ser conscient).

No obstant, en el *Fedó*, l'acció dramàtica no és un deliciós passeig pels afores de la ciutat a l'hora de la migdiada, com en el *Fedre*; sinó que gira dramàticament al voltant de la imminent mort de Sòcrates. Del que allí es parla és de la metafòrica mort en vida que és la filosofia, però en analogia directa amb el trànsit entre vida corporal i vida posterior a la mort. És cert que s'explica un mite sobre el "viatge" de l'ànima en el més enllà, però l'estructura general del que allà hi ha no se la inventa Plató sinó que la pren prestada dels òrfics i pitagòrics: "homes i dones savis", presumiblement els mateixos que van instaurar els misteris. És possible que els misteris consistissin en una experiència que fenomenològicament podríem anomenar "anormal". Per exemple, un estat alterat de consciència a causa del dejuni, de la fermentació de la beguda ritual i de l'escenografia impressionant que envoltava la celebració dels misteris d'Eleusis. Al capdavall, "mistèric" no vol dir "misteriós", en el nostre sentit de incompreensible i enigmàtic. Allò que es mostra en l'experiència iniciàtica no és confós sinó plenament evident. Però els iniciats tenien severament prohibit revelar res del que veien, i Plató només en fa al·lusions indirectes escadusseres. En altres llocs Plató es recolza en el testimoni d'experiències properes a la mort, com en l'anomenat mite d'Er del llibre X de la *República*. Així doncs, de la mort només se'n pot parlar de forma directa sobre la base d'alguna experiència "anormal" o de forma indirecta a través d'analogies amb el son sense somnis en què el jo s'enfonsa en la foscor.

En Plató hi ha algun passatge on trobem referències en aquest darrer sentit. A la *República*, per justificar la seva creença en una vida després de la mort relacionada amb la vida actual, Cèfal ens diu que «aquell qui ha pecat molt en vida sol despertar enmig del somni ple d'angoixa, com els nens, i viu en una desgraciada expectació. Però qui no té consciència de cap injustícia l'assisteix constantment una grata i perpètua esperança» (*República*, I, 330e-331a). Desenvolupem l'analogia. Igual que en el son sense somnis es manté el pol atencional, com queda demostrat pel fet que podem reconstruir retrospectivament el procés d'endormiscament i de desvetllament, també en la mort el pol atencional ha d'estar present. Igual que en adormir-nos o en quedar-nos inconscients sempre hi ha la possibilitat de desvetllar-se, cosa que pot passar o no, també en la mort hi ha aquesta possibilitat. Així doncs, igual que durant el son, després d'haver travessat la fase del son sense somnis entrem en la fase de somnis, ¿podem pensar que el procés de morir conté una fase de son sense vivències i després una fase de desvetllament amb vivències? I en aquest cas, sovint en somnis ens trobem en situacions oníriques angoixoses, de les quals només ens alliberem quan despertem. Però en altres ocasions

ens distanciem d'aquesta angoixa en el mateix somni, just quan ens adonem que estem somiant. ¿Vol dir això que és la nostra pròpia angoixa, les nostres pors, la nostra confusió, el que ens mantenia atrapats i amenaçats? Anàlogament, ¿el que determina el nivell d'enfangament o de lluminositat en què ens trobem en el món oníric seria senzillament el nostre grau de consciència, la nostra llibertat interna respecte de les nostres pors i remordiments? Això explicaria la creença de Cèfal segons la qual, com més pur i elevat ets en vida, més pur i elevat és l'àmbit en el qual et desvetlles un cop mort. Com més dens i baix ets aquí, més dens i baix estàs allà.

Aquesta conclusió que apareix al principi de la *República* és la que motiva tot el diàleg posterior sobre la justícia i sobre el sentit de la filosofia. I significativament, el passatge que tanca l'obra és una narració d'una experiència propera a la mort que vindria a confirmar la mateixa conclusió. Ara ja no des d'un argument analògic, com Cèfal en el primer llibre, sinó des de la perspectiva de qui ha vist i ha tornat «per a ser testimoni de les coses d'allà davant dels homes» (*República*, X, 614d). Una circumstància que, per altra banda, és habitual en aquest tipus d'experiències. Per exemple, també a Dante se li obren les portes del més enllà en qualitat de testimoni. Plató ens suggereix que aquestes experiències estarien a la base dels rituals místics, ja que, com hem citat més amunt, «és probable que els qui van instaurar els misteris no eren homes vulgars» (*Fedó*, 69c). S'han fet tot tipus d'associacions entre la religiositat orficopitagòrica, el xamanisme europeu primitiu i les tècniques egípcies; però el que ara ens interessa més és la relació de tot plegat amb la filosofia.

La filosofia no és un tall respecte de la religiositat sinó que neix d'ella, n'és un desenvolupament. Els grans filòsofs solen criticar conceptes i expressions mítiques, però amb això no rebutgen la vivència en qüestió, senzillament rebutgen un llenguatge que ja no s'entén i creen un llenguatge nou més intuïtiu. De fet, l'impuls filosòfic és descrit en un passatge del corpus platònic com una de les formes de deliri (*mania*). Aquestes serien les arts endevinatòries, el saber oracular fundador de cultes i misteris, la poesia lírica i l'amor (*Fedre*, 244a-245c), i dintre de l'amor hi hauria el saber filosòfic, en tant que amor per la saviesa. Sembla, doncs, que això confirmaria la tesi de Nietzsche segons la qual tot ideal cultural (instint apol·lini) implica un estat de dissolució previ (instint dionisiac), i que l'origen de l'art grec i de la cultura clàssica estaria en els rituals dionisiacs i en els misteris. El que és més discutible de la intuïció nietzscheana és la distinció massa rígida entre dionisiac i apol·lini. També la filosofia, que és apol·línica, tindria el seu origen en un impuls que podríem anomenar “dionisiac”

(§§80 i 84). Efectivament, el sentit de la filosofia no és produir proposicions sobre les coses, sinó viure de forma concordant amb una experiència plena i unificada de l'ésser, on aquí i més enllà, individu i comunitat, teoria i praxis estan entrelaçats. És important que siguem conscients de la diferència entre la concepció originària de la filosofia i la concepció acadèmica actual. Això que fem nosaltres de produir textos i afirmacions sobre les coses com un fi en si mateix és el que en Plató defineix als sofistes i als demagogs. Com ens explica el llibre VII de la *República*, el filòsof autèntic és qui pren consciència de la seva relació amb els altres i qui se'n responsabilitza. Sap que la veritat de les coses no està en el concepte, i menys encara en el text, sinó en les perplexitats de la vida concreta. No quan creiem saber sinó quan no sabem, aleshores és quan se'ns mostra la veritat de la cosa, el seu *eidos* (aspecte), la seva bellesa. Aquest és el sentit profund i iniciàtic de la ignorància socràtica. D'aquí es desprèn que la filosofia és la forma de vida conseqüent amb l'experiència misteriosa. Qui havia experimentat els misteris ja no podia viure com abans, sinó que havia de mantenir i seguir cultivant la distància entre ànima i cos, entre ser conscient i prendre part en el joc, entre enllà i aquí. I d'aquesta manera esdevenia moderat, just, equànim, per captar la veritat de les coses i actuar en conformitat. Aquesta moderació, justícia i equanimitat formarien ja part de l'ànima de la persona (les habitualitats i disposicions del seu jo pur), i per tant, es mantindrien després de la mort.

Per altra banda, se'ns diu que és important que la nostra vida sigui bona per convicció a partir del coneixement, i no només per costum. I és que si fos per costum, en reencarnar-se escolliria una vida diferent, menys virtuosa; mentre que si un és virtuós per coneixement, perquè sap que ser just és millor que ser injust, aquesta decisió ja forma part de si mateix en tot moment, i a l'hora de reencarnar-se pot escollir una vida bona, feliç i virtuosa (*República*, X, 619ed). És clar que això també es pot interpretar metafòricament. Si adoptem l'hàbit de prendre consciència de les coses i de posar entre parèntesi les nostres passions egocèntriques (és a dir, si morim), aleshores quan tornem a l'actitud natural (quan ens reencarnem) les nostres eleccions seran equànimes i justes. Mentre que, aquell qui és equànim i just en una situació només per costum, hàbit o per educació, en una situació nova (en una vida nova) pot escollir malament perquè actuarà per hàbit i costum.

Però si l'ànima no ha après a captar-se a si mateixa i a viure de forma autònoma, i s'identifica amb els desigs i volicions de caire més corporal, s'emporta les tensions que això li ocasiona en la seva vida onírica, com diu Cèfal; i de forma anàloga, en la

seva vida posterior, com relata Er. Per això Plató parla metafòricament de “jeure en el fanguissar”. Més endavant ens diu que els fantasmes són ànimes que s’han quedat atrapades a la terra per la seva pròpia por a abandonar el cos. És important remarcar que és la seva por, i no alguna circumstància externa a elles mateixes, el que les manté en aquest estat. Però aquí ens trobem amb algunes contradiccions. Plató ens diu que el cos viu eteri conserva les contradiccions de la carn en el nou estat. En canvi, Kübler-Ross ens diu que en el moment que el cos viu eteri se separa del cos material, ho experimenta per norma general com una gran expansió i una gran pau. És possible que les circumstàncies de la mort i de la vida de cadascú comportin algunes peculiaritats en el trànsit cap a la llum. I que les passes cap a l’acceptació (incredulitat, regateig, ràbia, depressió i acceptació), si un no les ha passat en la vida física, les passi en l’altra vida. Així, les diverses proves i perills que han de passar les ànimes en els llibres dels morts egipci i tibetà, no serien negatius en si mateixos, sinó que serien oportunitats per arribar progressivament a l’acceptació de l’estat en què un es troba, per desprendre’s de tot el que no és ànima pura, i per encaminar-se cap a la llum. L’estat de fantasma en el baix astral podria ser un dels estats transitoris en aquest camí d’acceptació i reconciliació. Però això només és una hipòtesi, no una descripció fenomenològica de vivències evidents. Plató ho descriu així:

«Una ànima que estigui penetrada pel cos s’afeixuga, i és arrossegada novament cap al món visible per la por de l’invisible i de l’Hades, rodant com diuen, a l’entorn dels monuments i dels sepulcres, prop dels quals se solen veure els fantasmes ombrívols de certes ànimes, d’aquelles justament que forneixen tals simulacres, i que alliberades sense purificar-se, participen encara del que és visible, i precisament per això es poden veure» (*Fedó*, 80e-81d).

En Plató, doncs, trobem dos sentits en què l’ànima és immortal. El primer seria el sentit metafòric, i remetria al fet que l’ànima pren consciència de si quan es distancia dels seus desigs, volicions i pensaments. L’ànima és l’àmbit on es mostren totes les coses (les idees), i la seva immortalitat semblaria una forma mítica d’expressar aquesta irreductibilitat respecte de la vida individual. El segon sentit de la immortalitat seria literal, i remet a antigues tradicions basades en experiències límit anormals, en les quals s’afirmaria explícitament una continuïtat entre vida, mort i nova vida. Igual com hi ha una continuïtat entre vigília, somni, vigília. O entre viure, filosofar i viure. En qualsevol cas, tant la interpretació metafòrica com la literal contenen fortes analogies entre elles, i són un exemple del que Husserl anomena “fenomenologia generativa” (§12). És a dir,

de comprensió indirecta de fenòmens als quals no tenim accés directe per mitjà de vivències.

§62. Reactivació fenomenològica de la noció d'enteniment en Aristòtil

Per Aristòtil, l'ànima és allò que caracteritza un ésser viu. A partir d'aquí, distingeix diverses facultats anímiques que es corresponen amb les diverses activitats que poden fer els éssers vius. I donat que el cos és l'òrgan de l'ànima, en principi aquestes capacitats s'haurien de poder localitzar en el cos. Així, les plantes només tenen la facultat de la nutrició, tot el seu cos està destinat a nodrir-se –arrels per absorbir els nutrients, fulles per a la fotosíntesi, tija per transportar la saba–; els animals, a més, tenen sensació –que es correspon amb els sentits–, desigs –gràcies a l'estómac o als genitals– i es poden moure –gràcies a les extremitats–; finalment, els humans, a més de tot això, tenen l'intel·lecte (*Sobre l'ànima*, II, 2-3). El que passa és que tant la facultat vegetativa com la sensitiva es corresponen amb òrgans corporals, i ara la qüestió és si l'intel·lecte es correspon també amb algun òrgan o no. Per a això cal saber primer a quin tipus d'actes ens referim amb aquest terme. El traductor de *Sobre l'ànima* al castellà, Tomás Calvo Martínez, ens descriu en una nota al peu els diversos sentits de la paraula intel·lecte (*nous* en grec):

«A 427b10 el verb *noein* [intel·ligir] adquireix la significació genèrica d'un coneixement que, de ser vertader, engloba com a espècies la *phronesis*, l'*episteme* i la *doxa* [acció correcta, ciència i creença]; mentre que a 428a4 el substantiu *nous* [intel·lecte] apareix com una forma de coneixement específica enfront d'*aisthesis*, *doxa*, i *episteme* [percepció sensible, creença i ciència], i per tant, no engloba aquestes dues darreres. Una altra situació semblant: a 427b27 *phantasia* o *hipolepsis* apareixen com espècies de *noein*, i també en el capítol 10 (433a10) la imaginació es considera com un tipus o espècie de *noesi* [intel·lecció]; enfront d'aquesta significació àmplia del terme, hi ha l'oposició entre *phantasia* i *nous* establerta taxativament a 428a15» (Aristòtil 1978, p. 223).

Aristòtil, doncs, utilitza el terme intel·lecte en relació a actes ben diferents: percebre, imaginar, creure, conèixer, actuar; i no obstant, també anomena l'intel·lecte a una cosa que no és res de tot això. Comencem per la percepció. Quan percebem una cosa no se'ns dona la cosa sinó la imatge de la cosa, el seu aspecte (el seu *eidos*). Un distintiu de l'anàlisi aristotèlica és que l'intel·lecte no funciona al marge de la percepció sensible. Els conceptes no constitueixen un “món de les idees” contraposat al món de les coses, com diria la interpretació literal de la metàfora de Plató. Més aviat captem els

conceptes en virtut d'un canvi d'actitud intencional: en comptes d'atendre la figura sensible atenem el concepte, la forma. Així, en la percepció sensible (*aisthesis*) estem captant la figura sensible, encara que ella pròpiament no ens interessa, la posem entre parèntesi i permetem que ressalti allò altre que ens interessa, la seva forma o idea. Aleshores fem *episteme* (ciència discursiva), per exemple sobre matemàtiques o sobre biologia. Però naturalment, l'intel·lecte no capta tots els conceptes alhora sinó que ara se centra en uns i després en uns altres, per això diem que discorre al llarg del temps, que té un caràcter discursiu (*dianoia*). L'intel·lecte, doncs, sembla tenir a veure amb la pròpia personalitat, amb la memòria, els hàbits, la facultat de raonar de la persona. Però aquestes facultats són corruptibles i es poden desgastar amb l'edat a mesura que el cos també es va desgastant. I no obstant, Aristòtil ens diu que tot això no és intel·lecte, sinó que l'intel·lecte mateix és incorruptible i impassible. Sembla que aquí ja s'està perfilant la distinció entre dos tipus d'intel·lecte: el passiu (intel·lecció, memòria, discórrer, estimar) i l'actiu, del qual, de moment, només sabem que no depèn del cos, és diví i impassible.

«La intel·lecció i la contemplació decauen quan es corromp algun altre òrgan intern, però l'intel·lecte mateix és impassible. Discórrer, estimar o odiar no són afeccions de l'intel·lecte sinó del subjecte que el posseeix. Aquesta és la raó per la qual, en corrompre's el subjecte, aquest ni recorda ni estima: no eren afeccions de l'intel·lecte sinó del conjunt que mor. Sobre l'intel·lecte, es tracta sens dubte de quelcom més diví i impassible» (*Sobre l'ànima*, I, 4, 408b20-30).

Mirem de comprendre el concepte d'intel·lecte actiu o agent. Si l'intel·lecte és la capacitat de dirigir-se a qualsevol cosa, l'intel·lecte no pot ser cap cosa. Aristòtil ho expressa dient que és «impassible» (ja que rep la forma de qualsevol cosa però això no el transforma ni el modifica). Per tant, en tot moment és simple («sense barreja»), pura potencialitat sense naturalesa pròpia. Igual que el jo pur és un mer pol atencional, simple i immutable, buit en si mateix si no fos pels objectes que atén (§57). I com que no té naturalesa pròpia, no pot identificar-se amb cap part del cos ni amb cap vivència, sinó que està present en totes, com el jo pur. Sembla que Aristòtil està descrivint l'intel·lecte com la intencionalitat de la consciència, la seva capacitat de ser afectada pels objectes, de «rebre la forma». I aquesta capacitat d'obrir-se a tot és essencialment diferent de tot. Per tant, no està descrivint la ment subjectiva ni la facultat d'enllaçar

deduccions, sinó la pura atenció presubjectiva, que s'obre a allò donat, l'àmbit on tot el que és té presència (§51).

«L'intel·lecte –essent impassible- ha de ser capaç de rebre la forma; és a dir, ha de ser en potència tal com la forma però sense ser ella mateixa, i serà respecte d'allò intel·ligible quelcom anàleg a la facultat sensitiva respecte d'allò sensible. Per tant, i donat que intel·ligeix totes les coses, necessàriament ha de ser sense barreja [...] ja que allò que exhibeix la pròpia forma interfereix en la forma aliena. O sigui que no té naturalesa pròpia a part de la seva pròpia potencialitat. [...] D'aquí que fóra igualment il·lògic que estigués barrejat amb el cos: en aquest cas tindria alguna qualitat, seria fred o calent, i tindria algun òrgan com el té la facultat sensitiva; però no el té realment» (*Sobre l'ànima*, III, 4, 429a15-30).

Però mentre està dirigit al món, l'intel·lecte roman ocult per a si mateix, per això Aristòtil ens diu que encara està en potència, que no està del tot actualitzat. Només es capta a si mateix quan puja a primer pla. Aleshores s'actualitza plenament i acompleix la seva màxima potencialitat. És el joc entre atenció i rerafons del qual hem parlat tant. Si ressalta el meu discurs sobre les coses (intel·lecte passiu), les coses en si mateixes s'enfonsen en el rerafons. Però si les coses adquireixen presència per si mateixes (l'intel·lecte s'actualitza), aleshores els nostres hàbits i raonaments (intel·lecte passiu) s'enfonsen en el rerafons. Aquest “captar-se a si mateix” de l'intel·lecte no té a veure amb la investigació científica ni amb la reflexió sobre el jo de tipus modern, desconeguda per als grecs. Mentre discorre i investiga (*episteme*), l'intel·lecte està en acte respecte de quan no investiga (*doxa*), però encara està en potència respecte de la seva autocaptació (*noesi*).

«Quan l'intel·lecte ha arribat a ser cadascun dels seus objectes de la manera que ho és el savi en acte –cosa que succeeix quan és capaç d'actualitzar-se a si mateix-, fins i tot aleshores es troba en certa forma en potència, si bé no de la mateixa manera que abans d'haver après o investigat: aleshores l'intel·lecte també és capaç d'intel·ligir-se a si mateix. [...] L'intel·lecte és intel·ligible exactament igual com ho són els seus objectes. En efecte, tractant-se d'éssers immaterials, allò que intel·ligeix i allò intel·ligit s'identifiquen, ja que el coneixement teòric i el seu objecte són idèntics» (*Sobre l'ànima*, III, 4, 429b5-10 [...] 430a1-5).

Ara bé, per què Aristòtil diu que l'intel·lecte agent, la pura captació d'allò donat en tant que donat, és immortal i extern al cos? Els següents passatges es poden llegir des d'aquesta perspectiva. «L'intel·lecte [*nous*] sembla ser en el seu origen una entitat

independent que no està sotmesa a corrupció» (*Sobre l'ànima*, I, 4, 408b15-20). Si no està sotmesa a corrupció, és que no és corporal, i per tant, té una altra naturalesa i un altre origen. Recordem que l'ésser (l'àmbit de presència) sempre és idèntic, no canvia ni creix ni decreix (§51); però tot el que té presència en ell sí que canvia, creix, decreix i es corromp. Així: «només l'intel·lecte [*nous*] advé des de fora i només ell és diví» (*Sobre la generació dels animals*, II, 3, 736b25). Si ho interpretéssim de forma literal, com si l'enteniment fos insuflat al cos des de l'exterior, seria una substrucció incrustada en el fenomen. Per exemple, com si un déu creador insuflés alè vital sobre el cos material de l'ésser humà, a l'estil de la mitologia jueva, cristiana o musulmana. O com si l'enteniment diví descendís fins als humans per successives emanacions, com en l'aristotelisme d'estil neoplatònic medieval. En canvi, si interpretem aquesta frase metafòricament encaixa millor amb el fenomen. Allò que pot morir (el cos i les facultats peronals) s'enfonsa en el rerafons quan actualitzem l'intel·lecte agent, quan ens meravellem d'allò donat. I aleshores ressalta una altra forma d'estar, un obrir-se a les coses on elles es mostren des de si mateixes. Aquest canvi d'actitud i aquesta diferència radical entre formes d'estar és el que permet parlar metafòricament d'un *adveniment* des de fora. I com que una actitud és la contrària de l'altra, una és humana i mortal, i l'altra és divina i immortal. Plató utilitza la metàfora contrària per expressar el mateix: en ell, l'ànima viatja fora, al món de les idees, que també és diví i etern (§58). En els dos casos, el "viatge cap a fora" o "l'adveniment des de fora" són metàfores per expressar el canvi d'actitud. I sobre la seva immortalitat: «si a més a més, hi ha quelcom que subsisteix posteriorment, haurem d'investigar-ho. En alguns casos no ho impedeix res, com passa amb l'ànima –no amb la totalitat de l'ànima sinó amb l'intel·lecte [*nous*]; amb la totalitat és probablement impossible–» (*Metafísica*, XII, 4, 1070a25). En efecte, no tota l'ànima es pot considerar immortal, ja que les facultats vegetativa i sensitiva estan vinculades al cos mortal. I pel que fa a l'intel·lecte, no tot ell es pot considerar immortal, ja que el passiu depèn del cos i s'expressa en ell (percepció, acció, fantasia, discurs, etc). Només l'intel·lecte actiu, la pura captació del que es mostra, l'àmbit de presència, només això és immortal: «no succeeix que l'intel·lecte a vegades intel·ligeixi i a vegades deixi d'intel·ligir. Un cop separat, és allò que en realitat és, i únicament això és immortal i etern» (*Sobre l'ànima*, III, 5, 430a10-25). És un argument similar al de la immortalitat de l'ànima en Plató i a la del jo pur en Husserl. L'àmbit de presència és la condició de la presència i ocultació de totes les coses. Les coses poden aparèixer i desaparèixer, existir i deixar d'existir, però l'àmbit com a tal, no. Igual que el jo pur que

s'enfonsa en el son sense somnis de la mort, però no per això desapareix, l'intel·lecte agent tampoc pot desaparèixer.

En resum, podem sintetitzar el sentit de l'expressió "intel·lecte agent" de tres maneres: A/ és un àmbit de presència prepersonal (perquè l'intel·lecte en acte –l'àmbit de presència– és anterior, més originari que el que és en potència –l'intel·lecte passiu, individual). B/ Subsistirà després de la mort de l'individu (ja que és incorruptible i simple). L'intel·lecte passiu mor perquè és funció del cos, però l'intel·lecte agent no pot morir perquè no és funció del cos, sinó la condició de totes les funcions anímiques i corporals. C/ L'intel·lecte passiu és individual, però l'actiu no és individual sinó comú a tots els éssers humans. ¿És que el fet de posar-nos d'acord els uns amb els altres en algunes coses no demostra que cadascú pot accedir a una perspectiva intersubjectiva de la realitat? Quan descobrim aquesta intersubjectivitat en nosaltres descobrim la consciència absoluta. Cadascú hi accedeix des de si mateix, des del seu pol atencional, personal i inalienable. Però l'àmbit que d'aquesta manera s'obre és comú a tots. Així, la nostra intencionalitat conflueix idealment amb la de qualsevol altre que fa el mateix exercici d'obertura. Martínez Marzoa, a *Historia de la Filosofía I*, ho diu així:

«Està ben clar que Aristòtil no està afirmant allò que nosaltres anomenariem "immortalitat de l'ànima"; l'ànima precisament no és "separable" (és la *morfè* [forma] del vivent; no hi ha ànima si no hi ha vivent, i el vivent és cos). En canvi, sí que hi ha quelcom separable de l'ànima, del qual no tindria sentit dir que és "un per a cada home", a no ser que amb això volguéssim dir que és *un*, i que aquest un és "per a cada home"» (Martínez Marzoa 2000, 5.4, p. 199).

Ara podem entendre la relació entre l'intel·lecte i alguns dels actes relacionats amb ell. Només tenim tracte directe amb la cosa des de la perplexitat. En la sorpresa, en la meravella, la cosa se'ns mostra amb independència del que creïem sobre ella, es produeix un distanciament –en grec, *skepsis*– respecte del joc de la vida quotidiana (és el que anomenem *epoché* o reducció transcendental en Husserl, mort i trànsit al món vertader en Plató, adveniment de l'intel·lecte des de fora en Aristòtil). Aleshores se'ns mostra l'aspecte propi i irreductible de la cosa, el seu *eidos* o idea (el fenomen noètico-noemàtic). El correlat de l'*eidos* és el *nous* (el correlat del fenomen és la consciència que s'obre a allò donat, l'àmbit on l'essència ressalta i adquireix presència). A partir del que veiem en aquesta actitud de distanciament extraïem principis i regles que caracteritzen la cosa, i aleshores ja tornem a perdre la distància que ens proporcionava la perplexitat, ja no veiem la cosa des d'ella mateixa sinó des dels principis que hem

descobert. Dit d'una altra manera, la cosa com a bella i irreductible s'enfonsa en el rerafons i queda encoberta per la seva determinació conceptual, que és el que ara centra l'atenció. Ara ja no hi ha *nous* (captació plena des de la perplexitat) sinó *dianoia* (raonament, discurs), ja no hi ha *phronesis* sinó *episteme* (teoria, ciència discursiva). Naturalment, tot això condiciona la nostra actitud envers la cosa, de manera que actuem en conseqüència amb el que hem après, actuem d'acord amb el nostre saber de la cosa: *techné* (tècnica, praxis a partir de coneixement). I no obstant, la cosa no es pot reduir als conceptes que incrustem en ella. Adonar-nos d'això és *phronesis*, prudència o saviesa pràctica, i de nou implica distanciar-nos del joc en què estàvem immersos, i captar la cosa o la situació en allò que té d'específica i irreductible (*epoché* o reducció transcendental, mort i viatge al món vertader, adveniment de l'enteniment des de fora). Així un cop i un altre. Martínez Marzoa ho explica d'aquesta manera a *Distancias*:

«El *nous* és allò que diferencia explícitament *sophia* enfront d'*episteme* (la segona es basa en l'*eidós* però no el reconeix com a tal), i que per altra part enfronta *phronesis* amb *techné*, encara que de manera no proporcional. De manera no proporcional perquè del que es tracta ara és del fet que el *nous*, en tant que sostraeu's que constitueix la presència de l'*eidós*, alhora deixa que la cosa sigui la cosa; i en efecte, la *phronesis* comporta orientació en la situació irreductiblement singular» (Martínez Marzoa 2011, cap. 9, p. 62).

Desenvolupem més la reactivació fenomenològica de la perspectiva aristotèlica. Aristòtil ens ha dit que «l'intel·lecte és intel·ligible exactament igual com ho són els seus objectes. En efecte, tractant-se d'èssers immaterials, allò que intel·ligeix i allò intel·ligit s'identifiquen, ja que el coneixement teòric i el seu objecte són idèntics» (*Sobre l'ànima*, III, 4, 430a1). Aquest text va ser àmpliament comentat durant l'hel·lenisme i l'Edat Mitjana. I Miguel Candel, en el seu article *Consciència sense subjecte* (2012), realitza una interpretació contemporània del comentari fet per Alexandre d'Afrodísia. Aquest identifica l'intel·lecte agent com l'essència de les coses: “la forma com a tal”, que és “una realitat objectiva, no mental”. En efecte, quan estem bolcats cap a la realitat, contemplant-la, la distinció subjecte i objecte s'esvaeix. Som un àmbit de presència on les coses apareixen des de si mateixes. I l'aspecte que tenen en aquest aparèixer des de si mateixes és la seva forma, la seva essència. La qual no es capta amb els ulls del cos sinó amb l'intel·lecte agent. Per tant, les coses com a tals, lliures dels nostres discursos i reduccionismes (intel·lecte passiu) serien l'intel·lecte agent. Candel reivindica aquesta noció com una forma de superar el subjectivisme i

l'antropocentrisme moderns, i rebutja d'aquesta manera la necessitat d'un subjecte com a fonament de la filosofia. Amb el benentès que "subjecte" aquí significa consciència reflexiva que es distingeix del seu objecte, i amb el benentès que el coneixement implica necessàriament algun tipus de consciència, encara que sigui no reflexiva, mera obertura al que hi ha. Així, aquesta perspectiva s'aparta de certa concepció subjectivista del coneixement, que podríem anomenar "psicologista" o "mentalista". Concepció que ho redueix tot a objecte d'una consciència solipsista, cosa que sol comportar actituds de domini envers la realitat.

«La forma com a tal (que no ho oblidem, en tota la tradició platònica és una realitat "objectiva", en absolut mental), en la mesura que sigui "pura", és a dir, lliure de tota particularització spatiotemporal, és ella mateixa intel·lecte. [...] Els objectes purs com a tals produeixen l'acte d'intel·lecció, o millor dit, són acte d'intel·lecció. Això, en definitiva i com a mínim, suposa concebre el *nous* com una realitat o dimensió de la realitat no reductible a la subjectivitat individual» (Candel 2012, p. 112)

Candel engloba tota la filosofia transcendental moderna sota aquesta crítica, i nosaltres hi podem estar d'acord en alguns casos. Però també compartim l'afirmació d'Anthony Steinbock en la seva obra *Phenomenology and Mysticism*, on diu que la fenomenologia husserliana és una crítica a aquesta concepció subjectivista. En realitzar la reducció transcendental, les coses ja no se'ns apareixen en el sentit habitual que tenien per a nosaltres, sinó que es presenten lliures des de si mateixes. També la pròpia personalitat subjectiva, els propis hàbits i cosmovisions queden entre parèntesi, i en aquest sentit, la consciència transcendental és presubjectiva.

«La qüestió central en fenomenologia no és ni el subjecte ni l'objecte, sinó la *donació*. Considero la "donació" una expressió particularment adient per descriure l'experiència, perquè ens porta més enllà de la dicotomia subjecte-objecte, sovint atribuïda al pensament filosòfic occidental, en la mesura que la donació no necessàriament implica l'aparició d'un objecte en contraposició a un subjecte» (Steinbock 2007, p. 2).

Aquí tenim una nova pista per entendre la noció d'intel·lecte agent a través de la terminologia husserliana: quan Aristòtil parla d'intel·lecte agent, està parlant del mateix que Husserl quan parla de donació en la consciència no subjectiva i no reflexiva? No seria estrany, perquè del que es tracta és de descriure el fenomen, i si això és el que fan els grans filòsofs, és del tot possible que Aristòtil i Husserl s'hagin topat amb el mateix fenomen i que cadascú l'hagi recollit amb el seu llenguatge. De fet, això és del que

Husserl mateix s'adona quan a *Idees II* fa aquesta comparació entre la seva terminologia i la d'Aristòtil: «Distingim entre sensibilitat i raó. En la sensibilitat distingim la protosensibilitat, que no conté res de sediments de la raó, i la sensibilitat secundària, que neix d'una producció de la raó. D'acord amb això dividim la raó en “raó primigènia” o *Intellectus agens*, i raó submergida en la sensibilitat» (Hua IV, Annex XII, I, §1, p. 334; 2005, p. 386). L'intel·lecte agent, doncs, és el que Husserl anomena “sensibilitat originària o protosensibilitat”, és a dir, allò ja sempre donat a la consciència abans de qualsevol activitat conceptual: l'àmbit de l'estètica transcendental. I per tant, el que Husserl anomena “raó” i “sensibilitat secundària”, que seria la percepció en tant que ja hi ha “sediments de raó”, seria l'intel·lecte passiu.

Com a conclusió, podem dir que l'ànima de Plató (*psyché*) té el mateix sentit que l'enteniment agent en Aristòtil (*nous*), i que és el que Husserl recull amb la noció de consciència transcendental. La diferència és que Husserl aprofundeix en totes les distincions que es poden fer en l'àmbit transcendental (noema, noesi, dades sensibles i afectives, flux temporal, jo pur). Mentre que tot això queda fora de la vista dels autors grecs. Per això Husserl diu que la fenomenologia aconsegueix un *telos* latent en la història de la filosofia (§12). Perquè mitjançant el mètode fenomenològic podem reactivar les intuïcions vertaderes de cada filòsof, i al mateix temps aprofundir cap a allò que en cadascun perdurava ocult.

§63. Característiques del jo pur que subjau en totes les perspectives i paradigmes sobre la natura i sobre l'ànima

Fins aquí hem vist diverses perspectives sobre l'ànima, diverses formes de captar el cos viu (en llenguatge fenomenològic: diverses variacions eidètiques, possibilitats essencials del fenomen “ànima”). Vistes de forma abstracta, cada perspectiva sembla incommensurable amb les altres. Però quan les analitzem fenomenològicament, descobrim que totes es basen en vivències quotidianes a l'abast de tothom. I per fer-les dialogar entre elles només hem de baixar del nivell dels conceptes abstractes i les teories al nivell de les experiències. Per entendre com fer-ho per passar d'una perspectiva a una altra pot ser interessant comparar-ho amb la percepció d'imatges *Gestalt*. N'hi ha una on podem veure-hi tant una dona gran com una de jove, depenent de com interpretem les línies i colors. Igualment, també l'ànima es pot captar o apercebre de diverses maneres, depenent de com ens relacionem amb el nostre cos viu. I el fet que una perspectiva sigui vàlida no exclou que les altres també ho siguin,

dintre del seu sentit propi, lliure de reduccionismes i substruccions. Totes aquestes perspectives sumen, perquè totes ens ensenyen alguna cosa i ens obren possibilitats pràctiques. Ara bé, quan passo d'una actitud a l'altra, d'una perspectiva a l'altra, no em transformo en algú diferent; sóc un i el mateix al llarg de tots els canvis de la meua vida. ¿Què és aquest “un i el mateix”?

¿És la meua personalitat? Amb el pas del temps, els meus hàbits, la meua forma de percebre, valorar, actuar i pensar pot canviar molt; però fins i tot llavors segueixo sent “un i el mateix” que abans. És només que abans era d'una manera i ara sóc d'una altra, i en ambdós casos es tracta de mi. Així doncs, aquest “un i el mateix” no és el meu caràcter personal, sinó la consciència del meu caràcter personal.

¿És la meua ment? Al llarg del temps, els continguts de la meua ment canvien, ara recordo, ara penso, ara imagino, ara percebo, ara sento, i, no obstant, tots aquests actes els realitzo jo. Aquest “un i el mateix”, doncs, no és la ment sinó la consciència dels meus estats mentals. Una consciència que abraça tant allò que capta la meua atenció conscient com allò que es retira en el rerafons inconscient, que transita d'un àmbit a l'altre i possibilita que els records puguin emergir de l'inconscient i fer-se conscients.

¿És el meu cervell? Un neuròleg potser diria que si sóc conscient de la meua persona o dels meus estats mentals és perquè hi ha una sèrie de processos neuronals en marxa, els quals són materials. Però la consciència d'aquests processos materials no és res material. O sigui que, per una banda, el meu cervell és el suport material de la meua ment; per l'altra, la consciència possibilita la presència de les coses materials, inclòs el meu propi cervell.

Així doncs, ¿és la presència de les coses? Ara es mostra l'aigua, ara el vent, ara les roques, i malgrat que a cada instant es mostren coses diferents, hi ha una continuïtat entre aquestes vivències, totes formen part “d'una i la mateixa” consciència. I si la consciència és una esfera d'atenció on apareixen totes les realitats (personals, mentals, materials i espirituals), puc preguntar-me per l'origen d'aquesta atenció, puc seguir el fil de cada vivència fins a la font de l'atenció, el centre de l'esfera. És el que anomenem el jo transcendental.

La perspectiva transcendental no nega les altres perspectives, no contradiu el que ens diuen els grecs antics, els neuròlegs, els psicoanalistes, els taoistes, els budistes zen o els poetes, sinó que treu a la llum un aspecte que estava latent en tots ells. I és que qualsevol vivència possible forma part de la meua consciència i és captada per un pol

d'atenció que anomenem "jo". Per tant, podem distingir tres elements de la consciència transcendental: l'objecte conscient, l'acte de consciència i el jo pur que realitza l'acte. De l'objecte i l'acte n'hem parlat fins ara, en descriure les diverses formes de captar l'ànima. En aquest paràgraf ens volem centrar en el jo comú a totes elles, que, com diu Husserl a *Idees II*, «no és res misteriós ni místic» (Hua IV, §22, p. 97; 2005, p. 133). I no és misteriós ni místic perquè el podem captar i descriure amb plena evidència.

El jo és omnipresent, idèntic i indivís. Com diem, quan el jo està en relació amb les seves vivències, s'anomena jo natural o empíric. I si deixem de banda les seves vivències i ens centrem només en el jo, l'anomenem "jo pur". Un i altre jo són el mateix, però en un cas el captem juntament amb les seves vivències i en l'altre el captem abstret d'elles, posant-les entre parèntesi: «El jo pur pot diferenciar-se dels actes mateixos en tant que funciona en ells i es refereix a objectes a través d'ells; així i tot, només es pot diferenciar d'ells de forma abstracta. No es pot pensar separat d'aquestes vivències, separat de la seva "vida" –i viceversa, aquestes vivències no són pensables sinó com el medi de la vida del jo» (Hua IV, §22, p. 100; 2005, p. 136). Per tant, el jo pur està pressuposat en tota vivència. I en aquest sentit diem que és omnipresent, perquè allà on hi ha alguna presència (fenomen) hi ha un jo que el capta. I en la mesura que tota vivència té un fil que ens porta al mateix jo, aquest és "numèricament idèntic" i indivís: «En tota execució d'un acte hi ha un raig de l'estar dirigit que té el seu punt de partida en el "jo", el qual, evidentment, perdura indivís i numèricament idèntic, mentre viu en aquests actes múltiples [...]» (Hua IV, §22, p. 98; 2005, p. 134).

El jo és immortal. Una conseqüència de l'omnipresència del jo és la seva immortalitat. Quan entra en escena, el jo es torna conscient; quan surt, es torna inconscient. Però no per això desapareix, senzillament està present en estat de latència. Això passa quan ens adormim o quan ens desmaiem. Si la consciència de vigília es caracteritza per tenir un focus d'atenció i un rerafons desatès, en la consciència dormint aquesta diferència es dissol. I malgrat això, el jo segueix estant present, encara que sigui en estat inconscient. La prova és que, un cop desperts, podem dirigir l'atenció cap enrere i seguir el procés del nostre endormiscament, del nostre estat d'ensordiment, i després, del nostre despertar. Si ho podem fer és que hi ha hagut una continuïtat al llarg d'aquests canvis d'estat. I si això passa en el son profund sense somnis, també passa en els estats comatosos, o fins i tot en la mort clínica. Així, Husserl diu que en els estats absolutament inconscients com la mort, el jo segueix allà latent en la forma d'un son sense somnis que no té res davant seu, i que per tant no és conscient de res. I d'acord

amb el fenomen del jo, tant és possible que aquest estat d'inconsciència s'estengui fins a l'infinit com que en un moment determinat es produeixi un desvetllament. El que en cap cas és possible ni pensable és que el jo desaparegui completament (§52). I és que el jo, aquest focus d'atenció, és la possibilitat de tota vivència, i la consciència fosca també és el punt zero de les vivències, el llinard ínfim entre la vigília i el son: «El jo pur ha de poder acompanyar totes les meves representacions. Aquesta proposició kantiana té un bon sentit si entenem com a representacions també tota consciència obscura» (Hua IV, §26; p. 107-108; 2005, p. 144-145).

El jo és immutable. El contingut de les vivències del jo és diferent a cada instant, però ell es manté idèntic a si mateix. El jo pur «canvia en les seves actuacions, en les seves activitats i passivitats, en el seu ser atret o repel·lit, etc. Però aquestes transformacions no el transformen a ell mateix. Més aviat ell és en si immutable» (Hua IV, §24, p. 104; 2005, p. 140). A més, el jo pur és el centre d'atenció de qualsevol vivència i de qualsevol mirada sobre si mateix. Per tant, es pot distingir del propi caràcter. Per saber si sóc valent o covard m'he de testar a mi mateix en situacions reals, però per saber com és el subjecte d'aquesta valentia o covardia no necessito exposar-me a cap circumstància especial. Com que és el mateix jo que el de la més simple vivència, només m'he de centrar en ella i captaré un pol d'atenció simple:

«No s'ha de confondre amb el jo de la persona real, com el subjecte real de l'home real; no té predisposicions de caràcter primigènies i adquirides, ni habilitats, disposicions [...]. Per saber què és un home o què sóc jo mateix com a personalitat humana, he d'entrar en la infinitud de l'experiència, on em conec per llocs cada cop nous [...]: només ella pot acreditar o desmentir el meu ser-així, i fins i tot el meu ser-allí [*Dasein*]. [...] Per altra banda, per saber que el jo pur és, i què és, cap cúmul d'experiències em pot instruir millor que l'experiència singular d'un únic cogito simple. [...] el jo està donat en absoluta ipseïtat [*Selbstheit, mismidad*, autoreferència] i en la seva unitat immatitzable, i es pot captar adequadament en el gir reflexiu de la mirada que retorna a ell com a centre de funció. Com a jo pur, no conté riqueses internes amagades; és absolutament simple, i està absolutament al descobert; tota la riquesa està en el cogito i en la funció adequadament captable en ell» (Hua IV, §24, p. 104-105; 2005, p. 140-141).

El jo té els seus hàbits i la seva història sedimentats. Ara bé, la simplicitat i immutabilitat del jo no està renyida amb una altra propietat seva. I és que el jo, amb el temps, sedimenta un conjunt d'hàbits i estructures de sentit que reconeix com a pròpies. Aquesta sedimentació és degut a la continuïtat entre abans i després, al llarg del flux temporal. En prendre una decisió en un moment, ens reconeixem com a subjectes

d'aquesta decisió a l'instant següent, i la incorporem a la nostra identitat pròpia en endavant. Si ho comparem amb la terra, el sol com a localització idèntica immutable perdura al llarg dels segles i els mil·lenis. I això no canvia pel fet que se sedimentin estrats geològics i arqueològics a sobre, uns sobre altres, al llarg de la història. Sabem com ens hem comportat i quins hàbits i formes de mirar les coses ens han conformat genèticament fins ara, i això forma part del nostre jo pur:

«A l'interior d'una corrent de consciència monàdica absoluta es presenten certes conformacions d'unitat, que malgrat tot són completament diferents de la unitat intencional del jo real i les seves propietats. [...] La identitat del jo pur no només radica en el fet que jo em puc captar com el jo idèntic de tot cogito [o vivència]; també sóc a priori el mateix jo en la mesura que sóc conseqüent amb les meves preses de posició. [...] De tal manera que jo, en la mesura que em capti com el mateix que era abans, hauré de mantenir també subjectes els meus temes com actuals, tal com els he posat abans» (Hua IV, §29, p. 111-112; 2005, p. 148-149).

El jo pur és intersubjectiu. Aquest jo pur és la font originària de tota consciència (i tota inconsciència). En l'àmbit que obre es presenta el seu cos, el seu caràcter personal i el seu món. I tot plegat, cos, persona i món, està referit al jo pur. Quan veig persones reals que es mouen com si tinguessin consciència, aleshores empatitzo amb elles i els atribueixo tot allò que fa que jo mateix tingui consciència, és a dir, un jo pur. Hi ha tants jos purs com persones hi ha en el món, i cadascuna té el seu corrent de vivències: «per principi, el jo pur empatitzat (i també l'empíric) és “un altre”; per tant, si poso diversos éssers humans, poso també diversos jos purs per principi separats i tantes altres corrents de consciència» (Hua IV, §27, p. 110; 2005, p. 147). Ara bé, si tenen corrents de consciència diferents, aquí pot sorgir la pregunta per la comunicació entre tots aquest jos purs. Doncs el procés és el mateix que amb les persones reals: per mitjà de l'empatia. D'aquesta manera cada jo pot reflexionar sobre si mateix i adonar-se que no està tancat i isolat sinó que compta amb els altres, i que estan tots unificats en una única “consciència absoluta”. La ciència i l'enteniment mutu només són possibles quan s'ha constituït aquesta interrelació entre el propi jo pur i el dels altres en una unitat. Així, doncs, la consciència absoluta no és individual i solipsista sinó que és una «consciència social» capaç de fer-se idea de com l'altre veu les coses en el seu flux de vivències i d'elaborar un sistema de referències intersubjectiu (Hua IV, §18g, p. 88; 2005, p. 120).

El jo és el fonament del coneixement evident. La importància d'aquest jo pur en filosofia és fonamental, perquè el fet que el jo pugui captar-se a si mateix ens aporta un coneixement absolutament segur, i d'aquesta manera funda una regla, aquella segons la qual és possible el coneixement segur, senzillament perquè ja en tenim un: la correlació entre qualsevol cosa que aparegui i jo. En paraules de Husserl, el jo pur «fonamenta l'absoluta indubtabilitat de la captació de l'ésser. De fet, el jo pur no és altre que aquell que va captar Descartes amb mirada genial en les seves magnífiques meditacions, i que va establir d'un cop per a sempre, sobre l'ésser del qual no és possible cap dubte, ja que en tot dubte tornaria a trobar-se ell mateix com a subjecte d'aquell dubte» (Hua IV, §23, p. 103; 2005, p. 139). És clar que la diferència està en el fet de distingir clarament aquest jo pur del jo personal. Són el mateix jo, però captats en actituds diferents. El jo del qual dubta Descartes és el de l'actitud natural reflexiva, i està lligat a les seves vivències; mentre que el jo pur fenomenològic és el jo captat en l'actitud transcendental (§11), i sobre aquesta actitud, hem procedit a reconduir l'atenció no a les vivències del jo sinó al jo. La qüestió és que aquest jo és indubtable, i la seva indubtabilitat es basa en el fet que sempre, en tota vivència, el subjecte de la vivència sóc jo. Puc errar sobre el contingut de la vivència, puc dubtar d'ella, però no puc dubtar que jo en sóc el referent, ja que el jo és la condició de tot dubte i tota certesa. Per tant, la captació del jo és la primera pedra sobre la qual construir l'edifici del coneixement.

En resum: el jo pur és etern (no comença ni acaba mai, en tot cas entra o surt de l'escena); no té caràcter, predisposicions ni habilitats empíriques; però sí transcendents; és immutable, absolutament simple, absolutament indubtable, i està a l'abast de qualsevol que reflexioni sobre si mateix; i a més a més, està en comunicació originària amb tot altre jo pur possible, formant una única consciència absoluta intersubjectiva. Aquesta consciència no és res que es construeixi per mitjà de l'activitat dels humans, més aviat és un pressupòsit, una condició de la consciència individual. No és que estiguem separats i després ens acostem; és que ja d'entrada estem junts; la meua intencionalitat i la teua apunten cap a un pol comú. Des d'on ets tu les coses es veuen diferent que des d'on sóc jo, però ens podem intercanviar les posicions i podem comprendre el respectiu punt de vista. Així doncs, la consciència encarnada és singular, perquè cadascú té la seva en el seu propi cos; però al mateix temps és plural, perquè està oberta als altres, els té en compte, inclou la seva perspectiva possible en la pròpia. De fet, això és el que descobreixen les experiències al llindar de la mort, que en unificar-nos amb la llum que és cadascú, s'està unificant amb la llum que és tota altra cosa. Que

totes les contradiccions són aparents. Naturalment, en l'estat encarnat, no podem prescindir del fet obvi que tenim un cos material diferent i som individus diferents. No obstant, en les nostres relacions mútues hi ha una tendència a unificar-nos espiritualment els uns amb els altres. Aquest és l'origen de la idea de germanor, primer entre els membres d'una comunitat, i després entre tots els éssers humans. I aquest mateix sentiment, convenientment despulat del llenguatge i les pràctiques religioses tradicionals, ¿és el mateix que està a la base de l'esperit de canvi polític i social que avui es desvetlla pertot arreu? Aquesta pregunta ens porta de ple al següent capítol sobre la cultura.

Frontisses de les cultures



La història de sempre, Elisabet Márquez Blasco, 2012

§64. La formació de comunitats entre individus diferents (comunitarització)

En l'actitud natural ens trobem en un món intersubjectiu ple de coses i persones, i ara ens preguntem com s'han constituït en la nostra consciència tots aquests sentits socials. Centrem-nos en alguna d'aquestes persones, per exemple, la veïna. La seva veu no m'és indiferent, perquè ja hem vist que hi ha algun instint originari en mi pel qual les persones ressalten d'una manera diferent de la resta de coses. Però de totes maneres, la seva forma de ressaltar és molt diferent a la d'una persona que passa pel carrer. Amb la veïna sento que ens uneix alguna cosa més que amb la persona del carrer, i amb la persona del carrer sento que ens uneix alguna cosa més que amb la persona que parla per la ràdio. De fet, hi ha persones amb les quals tenim una relació preferent, són els membres de la família, després els amics, els companys de classe o de feina, etc. El que vull dir amb tot això és que les persones no se'ns mostren merament com a persones, així en abstracte, sinó que també elles tenen qualitat, formem grups entre nosaltres, i és

del tot natural captar la gent com a membre d'un grup o un altre, perquè tothom actua com a membre d'un grup.

Per exemple, un grup d'amics està format per diversos individus, i així i tot, actuen com un individu sol quan decideixen a què juguen. En el cas dels adults, una associació són molts, però actuen com un sol, en base a acords pels quals consensuen una posició comuna. Si em trobo la veïna, actuaré amb ella com a veí, i no com a professor de filosofia, de la mateixa manera que espero que ella actuï com a veïna, i no com a tinent alcalde de l'ajuntament. Això no vol dir que aquests rols hagin de ser rígids i inamovibles. Segurament quan més interessants i enriquidores són les relacions humanes és quan som capaços de transcendir els rols i les etiquetes que cadascú porta a sobre. Però només constatem un fenomen, i és que, d'entrada, la gent se'ns mostra com a membres d'algun grup. A *Renovació*, Husserl ens diu que «la col·lectivitat és una subjectivitat personal de molts caps que, amb tot, estan enllaçats. Les persones individuals que la integren són els seus “membres”, funcionalment entreteixits uns amb els altres per “actes socials” de múltiples formes que uneixen espiritualment una persona amb l'altra: actes jo-tu; com mandats, acords, actes d'amor, etc.» (Hua XXVII, p. 22; 2002, p. 22). És important ressaltar que aquí ningú perd la seva individualitat, però els móns respectius entren en contacte i es produeix un procés de “comunitarització”, “comunització” o “col·lectivització” (Husserl utilitza la paraula alemanya *Vergemeinschaftung*). Si em trobo un membre d'una associació i vull parlar sobre un assumpte de la seva competència, la seva posició serà la mateixa que la d'un altre membre d'aquella associació. Ambdues persones s'han comunitaritzat, és a dir, s'han posat d'acord per compartir una part del seu món, ja sigui pel que fa al temps lliure (un club de rol), a les seves idees polítiques (un partit polític), als seus interessos professionals (un sindicat) o a qualsevol altre aspecte de la seva vida. Cadascú segueix sent un individu, centre del seu món; però hi ha un aspecte concret del seu món que comparteix amb altres individus, i per això pot parlar i actuar en nom d'ells, almenys en aquelles coses que han consensuat que així es pugui fer.

La comunitarització comença amb la relació mare-fill, s'expandeix amb la família, creix amb les amistats, i arriba un moment que pot abastar desconeguts. Quan, per exemple, diversos individus innoven en algun aspecte de la vida pràctica (tècniques artesanals o industrials), inauguren formes de fer, de pensar, de sentir, que comparteixen amb altres persones del seu cercle immediat, les quals, al seu torn, les comparteixen amb els seus respectius cercles, etc. Aquest horitzó d'objectes, hàbits, creences i formes

de fer, que abasta persones de la mateixa època però que també s'estén a través de generacions formant una tradició, és el que anomenem "cultura". Sorgeix d'una gènesi *activa*, però, quan es transmet a la següent generació, és assimilat de forma *passiva* pels individus nous, com un horitzó de sentit obvi que permet fluir amb més facilitat les relacions interpersonals, els actes entre qualsevol jo i qualsevol tu que comparteixin el mateix horitzó cultural:

«Per cultura no entenem altra cosa que, en efecte, el conjunt de resultats que es duen a terme gràcies a les activitats contínues dels homes comunitaritzats, i que tenen la seva existència espiritual duradora en la unitat de la consciència col·lectiva i de la tradició que les perpetua. Sobre la base de la seva corporalitat física [dels objectes culturals], l'expressió que s'aliena dels seus creadors originals resulta després experimentable en el seu sentit espiritual per a qualsevol que sigui competent per comprendre. En la posteritat, els resultats de la cultura poden sempre tornar a ser focus d'irradiació d'influències espirituals sobre generacions sempre noves en el marc de la continuïtat històrica. [...] com una font permanent de comunitarització [*Vergemeinschaftung*]» (Hua XXVII, p. 21-22; 2002, p. 22).

Per exemple, la cultura catalana moderna es caracteritza per una sèrie de creacions artístiques i poètiques, per un teixit comercial i industrial, per una sèrie de costums i tradicions festives i gastronòmiques (la llengua catalana, el tió, el pa amb tomàquet, els castells, la sardana, la jota, el petit comerç, el rock, el futbol, etc). Tot això és el que hem anomenat "produccions fàctiques" d'una cultura, són les coses que fa la gent que pertany a un lloc i un temps concret. Però tot això no es fa perquè sí. Ara ens preguntem a què aspira aquesta gent que fa aquestes coses, on volen arribar com a comunitat, com a grup de persones que se senten vinculades entre elles. En el cas català, per exemple, si repassem les creacions poètiques i artístiques dels seus membres, veiem que hi ha una aspiració constant cap a la llibertat i la plenitud individuals (Salvat-Papasseit), cap a l'amor i la germanor entre individu, natura i cultures veïnes (Maragall), cap al transcendir allò que se'ns mostra a primer cop d'ull per captar el fons de les coses (Verdaguer, Dalí), hi ha un amor per la bellesa, per les formes de la natura (Gaudí) i del dia a dia (Tàpies), etc. En definitiva, en les produccions fàctiques de la cultura catalana s'hi mostra un impuls cap a la plenitud vital, cap a la llibertat i la felicitat col·lectiva. Això és el que dóna sentit a les coses que fem com a país, als nostres esforços col·lectius: a través d'aquestes produccions fàctiques caminem i ens esforcem cap a aquest ideal. Ideal que també és compartit, a través de produccions fàctiques que tenen el seu estil propi, per la cultura espanyola, francesa, nordamericana i

per la majoria de cultures modernes. I aquest ideal de vida, igual que les produccions fàctiques, també és resultat d'una comunitarització. És a dir, igual que a molta gent ens agrada el pa amb tomàquet perquè ens ho hem anat ensenyant els uns als altres i ho hem incorporat al nostre bagatge d'hàbits, també molts aspirem a la llibertat a través del coneixement perquè n'hem anat parlant entre nosaltres al llarg dels segles i hem fet nostra aquesta il·lusió. Així doncs, la paraula *cultura* té dos sentits en Husserl: un és el conjunt de produccions fàctiques d'un col·lectiu (art, tradicions, llengua, etc.). L'altre és l'ideal eticosocial que subjau en totes aquestes produccions: «Una cultura no és un cúmul d'activitats i rendiments col·lectius que cristal·litzen en un tipus general i que conflueixen en unitats culturals que segueixen evolucionant, sinó que una norma unitària guia totes aquestes formacions i posa en elles ordre i llei» (Hua XXVII, p. 63; 2002, p. 69). I la cultura, en aquest sentit normatiu, no fàctic, és «un sistema normatiu de principis que abraça universalment totes les vigències teòriques i pràctiques» (Hua XXVII, p. 62; 2002, p. 69).

Així, quan un s'adona del món de significats que l'envolta, es troba enmig d'un ventall preestablert de criteris valoratius, judicatis i pràctics. I quan reflexionem, el que d'entrada ens sembla més evident són les associacions i les configuracions de sentit implicades en la nostra vida prereflexiva (§10). Però al mateix temps, som conscients de les coses que ens passen, i constantment contrastem i revisem els nostres criteris segons si concorden o no amb la nostra experiència. Les decepcions i els fracassos ens ensenyen a dubtar, a preguntar, a pensar, i a la llarga també aprenem a afirmar: allò pròpiament humà és la llibertat de perseguir el que ens sembla valuós, en comptes de la passivitat animal que només segueix els afectes i els instints. En paraules de Husserl: «L'ésser humà pot contemplar de manera unitària la seva vida sencera, encara que amb claredat i determinació diversa, i valorar-la universalment per les seves realitats i possibilitats. I pot, després, proposar-se una meta general de vida en la qual se sotmeti ell mateix i la seva vida sencera, en la seva oberta infinitud de futur, a una exigència reguladora que sorgeixi de la seva voluntat lliure» (Hua XXVII, p. 26-27; 2002, p. 28). És a dir, que podem contemplar el conjunt de la nostra vida amb sinceritat i avaluar què és valuós i què no, i què és el que realment esperem de la vida. En conseqüència, també som capaços de crear un ideal a imatge i semblança d'aquest anhel profund. I tot això des de la llibertat interna, sense necessitat que ningú ens convidi a fer-ho, i malgrat que algú ens intenti impedir-ho. La naturalesa humana és de tal manera, que fins i tot en les

condicions més adverses i degradants, és capaç d'aquesta presa de consciència del conjunt de la seva existència.

§65. Gènesi dels diferents tipus de personalitats individuals: professió, vocació i vida ètica

Tornem a reflexionar sobre la nostra percepció actual. Aquest instant conté elements materials: habitació, mobles, veus al carrer, ordinador; i també conté altres elements que no són merament materials, per exemple, la meua voluntat d'escriure aquest assaig, el meu compromís i l'obligació que m'he autoimposat i que he contret amb la Universitat de Barcelona, la meua opinió sobre les notícies de la radio del veí. Tot això són objectes que s'han constituït sobre una sèrie de dades sensorials: formes, colors, impulsos, sentiments, instints. Doncs bé, de la mateixa manera que abans hem traçat la gènesi des de les dades sensibles a la constitució d'un món espacial ple de coses materials, ara ens proposem traçar la gènesi des de les dades sensibles fins als valors que regulen la forma com interactuem en aquest món material. És important ressaltar que en ambdós casos partim de la sensibilitat originària, de l'estètica transcendental. Però la diferència està en el fet que la constitució dels objectes materials es fa sobre les dades sensibles (colors, sons, gust, tacte, olfacte), mentre que la constitució de valors es fa sobre els sentiments, els instints i els impulsos que conviuen amb les dades sensorials.

En aquest sentit, ressalten especialment les sensacions de plaer i dolor. Mentre ens mantenim aferrats únicament a aquestes sensacions i ens regim només per elles, encara estem en un nivell molt primitiu. És el nivell dels nadons, que és molt semblant al dels animals. L'animal es regeix únicament per instints, segueix les seves inèrcies sense transformar l'entorn, com a molt s'hi adapta; però l'humà pot decidir en un moment donat transcendir l'impuls instintiu: «L'animal viu sota mers instints, l'home també sota normes» (Hua XXVII, p. 59; 2002, p. 65). Així s'originen els significats i les normes que configuren el món humà. Llavors ja no vivim aferrats a les coses, sinó que contemplem les coses en conjunt, la nostra existència, i li podem imprimir una direcció que surti de la nostra voluntat. El tipus de coses que persegueixi en general la nostra voluntat és el que podem anomenar "valors".

Així, segons quin tipus de valors perseguem, podem distingir tres formes de vida individual. Allò que a primera vista sol semblar valuós és el màxim benestar, la cura de la pròpia persona en un sentit diguem-ne egocèntric: «un decideix posar tota la seva

cura, de forma universal i planificada, en el seu propi benestar i en els béns que la serveixen, i escull una professió amb la qual guanyar-se bé la vida» (Hua XXVII, p. 27; 2002, p. 28). Aquesta persona escull com a forma de vida una “professió” com a mitjà per obtenir el que anhela, ja sigui plaer, poder, fama, diners, amor passional, diversió o qualsevol altre valor. Aquesta vida es distingeix de la recerca animal del plaer, en primer lloc, perquè és activa i no passiva; és a dir, perquè és una elecció conscient i no pas un deixar-se portar pels instints. I en segon lloc, perquè, en vistes a aquest fi, un està disposat a fer certs esforços i sacrificis que comporten una renúncia temporal a la satisfacció dels instints primaris, com treballar (en un sentit ampli) i esforçar-se, cosa que no faria pas un animal. De totes maneres, malgrat que aquesta forma de vida és del tot humana, és l’expressió més primitiva i poc desenvolupada de la humanitat. Es tracta d’un benestar egoista, sense atendre altra realitat que jo mateix.

Una forma de vida diferent seria la “vocació”. Com en l’altre cas, un persegueix valors que estima incondicionalment, però la diferència és que ara no els estima com un mitjà per al seu benestar sinó per ells mateixos. És el cas de l’artista, el científic, el filòsof i també el polític (tots en un sentit diferent de l’originari): «aquí s’anuncia una diferència essencial respecte del tipus anterior, donat que jo puc respectar i apreciar valors heterogenis, però no estimar-los des del centre més íntim de la meva persona [...] com els meus, com aquells als quals jo mateix, tal com sóc, pertanyo inseparablement» (Hua XXVII, p. 28; 2002, p. 30). Quan un consagra la seva vida a l’art, al coneixement o a la política, està realitzant una activitat que li proporciona algun tipus d’autorealització. Però la diferència entre la vocació i la professió és que l’objectiu d’aquesta activitat no és un mateix sinó un ideal tingut per superior a la pròpia persona: l’art, la veritat, la nació, etc. En conseqüència, per tal que aparegui aquesta forma de vida es requereix una consciència més *vella*, amb més vivències a l’esquena que s’han sedimentat. Si posem entre parèntesi totes aquestes sedimentacions, veurem que el material sensible d’aquesta autorealització segueixen sent sentiments de plaer. Però ara, aquests sentiments ja no estan associats merament al jo fàctic que som sinó a un ideal que està més enllà de nosaltres. Per tant, segons les lleis de compossibilitat, aquesta forma de vida requereix una existència més complexa, més evolucionada, més madura que l’anterior.

Aquestes dues formes de vida humana, la professió i la vocació, han superat la ingenuïtat animal, però mantenen encara un cert nivell d’ingenuïtat: no es qüestionen què fer en les situacions que no tenen a veure amb els seus interessos professionals o

vocacionals, ni tampoc es qüestionen si hi ha altres valors superiors. Han escollit un valor sobre tots els altres, però no s'han preguntat si aquest valor és realment superior a tots els altres. En canvi, la tercera forma de vida, la “vida ètica”, parteix d'aquesta pregunta: no què ens proporciona benestar o autorealització, sinó què és el millor que podem fer en cada cas. Per trobar la resposta, Husserl ens proposa dues lleis essencials. Una és la “Llei d'absorció”: quan ens veiem obligats a escollir entre diversos valors cal escollir el més elevat. L'altra és la “Llei de sumació”: si és compatible la satisfacció simultània de diversos valors, l'acció ètica és la que més valors satisfà. D'aquesta manera, la *vida ètica* es diferencia de la *professió* i de la *vocació* en el fet de replantejar-se constantment les metes i valors que persegueix; ja que per sobre de tots ells hi ha una aspiració a la perfecció, a una vida màximament valuosa, que unifica tots els aspectes i dimensions de la persona. Aquí «la satisfacció no brolla de satisfaccions individuals, ni tan sols de les que es relacionen amb valors purs i vertaders. Sinó que es funda en la certesa d'assolir la major satisfacció duradora possible al llarg de la vida sencera en el seu conjunt» (Hua XXVII, p. 31-32; 2002, p. 33).

Aquest ideal no és una abstracció freda i impersonal, sinó tot el contrari. Conté un material sensible que pertany a l'àmbit de l'estètica transcendental: el plaer. Però no un plaer que tingui a veure amb els instints (com en el cas de l'animal), ni amb la nostra persona empírica (com en el cas de la professió), ni tan sols un plaer que tingui a veure amb l'entrega a un ideal (com en la vocació). Tot això són aspectes de la vida, i en canvi aquest plaer té a veure amb el conjunt de la vida. L'acció ètica ocasiona un plaer de la vida en conjunt, un mirar-se a si mateix i trobar bo allò que un veu. Llavors parlem d'una “vida bona”, segons l'expressió que ens van llegir els antics. I és que les regles d'absorció i sumació són la forma de tota ètica i de tota moral, i les podem trobar en el pensament de Plató i Aristòtil: «tot bé és més digne de ser escollit si és afegit a un altre bé, que no pas per si sol. Amb aquest argument, Plató refuta l'opinió segons la qual el bé és un plaer [*Fileb*, 20e-22e; 60a-61b]. En efecte, la vida agradable és més desitjable si hi ha prudència que si no n'hi ha» (Aristòtil, *Ètica Nicomàquia*, X, 2, 1172b25). Des del punt de vista estètic i afectiu, doncs, podem afirmar que la persona ètica sent un plaer superior a les altres formes de vida, fins i tot quan la seva acció requereix sacrificar el seu plaer personal i la seva autorealització en benefici dels nostres congèneres. Sacrifica un plaer parcial però guanya un plaer integral. El seu cos viu s'eixampla més. I aquest plaer, si fem cas de les lleis d'absorció i de sumació, és superior a qualsevol altre: perquè abasta el conjunt de la vida i no només una part (lleis

d'absorció); i perquè inclou un bé per a un mateix i també per als altres membres de la comunitat, cosa que és millor que un bé per a mi sol (lleï de sumació).

De nou, la forma de vida ètica és encara més complexa i requereix més sedimentacions que la vocació. La vocació requereix captar valors més enllà de la persona, i només llavors un s'hi pot identificar; però la vida ètica requereix identificar-se no només amb ideals abstractes com l'art o el saber sinó també amb les persones concretes que ens envolten, amb la nostra comunitat. I de nou, no amb la nació abstracta –Catalunya o Espanya–, això seria propi de la vocació del polític (no ètic); sinó amb la comunitat concreta que hi ha a la base d'aquests noms. L'ideal ètic no implica renunciar a la vocació o a la professió, més aviat els proporciona un sentit nou, una direcció nova. Ja no l'art per l'art, la cuina per la cuina, el poder pel poder o el saber pel saber, sinó tot això per contribuir a millorar el conjunt de la vida. Així, la professió de pagès o de botiguer pot servir de canal per l'ideal ètic, com en el cas dels productors ecològics i de les cooperatives; igual que la vocació de l'artista, com en el cas de Pau Casals; i la del filòsof i el polític, com en el cas de Lluís Maria Xirinachs i Gandi. No estem dient que aquests exemples hagin assolit la perfecció a què aspira l'ideal ètic, només diem que hi aspiren i que això els fa actuar d'una forma diferent, nova i inspiradora per als seus congèneres.

§66. Trànsit de l'ètica a la política. Gènesi de la comunitat com a “personalitat d'ordre superior” que pensa i actua a través dels seus membres

Intentem determinar més clarament aquest ideal ètic. El valor que perseguim, allò que és font del màxim plaer per a nosaltres, no és el benestar individual ni la nostra ambició vocacional sinó el perfeccionament del conjunt de la nostra vida. I la nostra vida inclou necessàriament el fet de pertànyer a una comunitat. La gènesi de l'individu pressuposa la constitució d'un món social i d'una comunitat amb la qual un es va comunitaritzant. Això vol dir que, a mesura que es va formant la consciència en interacció amb el món, més i més aspectes del món primordial egocèntric i egològic van convergint amb altres individus i es va tornant intersubjectiu. Aquesta dada fenomenològica és incompatible amb la idea que una persona pugui créixer i desenvolupar-se en absoluta solitud. Fins i tot les persones que han renunciat a la societat adopten una forma de vida que té en compte la societat, en la mesura que s'aparten d'ella o van contra ella. I per altra part, en la mesura que es relacionen de forma creativa amb el sol, les muntanyes i els animals, s'estan comunitaritzant amb ells

de forma més o menys poètica i espiritual. Igualment podríem dir dels humans criats per animals. Aquests desenvolupen certa comunitarització amb els animals que els han criat, de forma que, encara que no coneguin el món humà, no es pot afirmar que siguin criatures absolutament solitàries i tancades en elles mateixes. En conseqüència, la idea de persona és incompatible amb l'aïllament absolut, més aviat implica necessàriament una relació personal amb altres. D'aquí podem extreure una regla: si la idea de persona implica relacionar-se amb altres persones, la idea de persona perfecta implica que la relació amb els altres també sigui perfecta. Si desenvolupem aquesta regla podem extreure algunes conclusions: com millors siguem nosaltres com a persones, millors relacions establirem amb els altres; i com millors siguin els altres, millors relacions establiran amb mi. En paraules de Husserl: «l'alçada del valor dels éssers humans individuals i l'alçada del valor de la comunitat concreta es troben en relació funcional» (Hua XXVII, p. 48; 2002, p. 52). Per tant, la recerca de la perfecció de la meua vida exclou l'aïllament egoista, més aviat implica sortir de mi mateix, del meu món i del meu àmbit de comoditat, per anar a trobar els altres i construir relacions interpersonals cada cop millors.

«La inserció de cada home en una comunitat humana, el fet que la seva vida s'emmarca en una vida col·lectiva, té conseqüències que d'aleshores ençà determinen la conducta ètica, i que presten a les exigències categorials uns perfils formals més acusats. També la multiplicitat dels homes que són "pròxims" forma part, com la natura circumdant, del domini circumdant d'un ésser humà, de la seva esfera pràctica i la seva esfera de possibles béns. [...] En el tracte social, aquest individu [l'individu amb inquietuds ètiques] s'adona que l'altre, en la mesura que és bo, té un valor també per a ell, i no un mer valor d'utilitat sinó un valor en si. I en conseqüència, es pren un interès personal pur en la tasca moral que l'altre home té amb si mateix. [...] De tal manera que en la voluntat ètica d'aquest individu ha d'entrar també el fet de col·laborar en l'empresa ètica del segon. També això és exigència categòrica: el millor ésser i el millor voler i obrar possibles de l'altre formen part del meu propi ésser, voler i obrar, i a la inversa. [...] Ser home vertader és voler ser home vertader i implica voler ser membre d'una humanitat "vertadera"» (Hua XXVII, p. 45-46; 2002, p. 49-50).

De fet, aquest és el motiu pel qual Aristòtil justifica la necessitat d'incloure la política dins dels afanys ètics: perquè la vida humana és comunitarització amb altres, i per més que ens aïllem per meditar i filosofar en comunió amb l'univers, tard o d'hora ens haurem de relacionar amb ells, encara que sigui per satisfer les nostres necessitats. I donat que igualment ens hi haurem de relacionar, és preferible que aquestes relacions siguin de qualitat. Per aquest motiu és important fomentar les bones costums i les bones

lleis: per tal que la convivència sigui un plaer, més que una càrrega, i que de la plenitud de la vida individual puguem passar a la plenitud de la vida comunitària i viceversa: «L'home contemplatiu no té necessitat de res de tot això [accions i decisions], almenys per a la seva activitat. I es podria dir que aquestes coses fins i tot són un obstacle per a la contemplació. Però en la mesura que és humà i viu entre molts altres homes, escull actuar d'acord amb la virtut. I per tant, necessitarà aquestes coses [accions i decisions] per viure com un humà» (Aristòtil, *Ètica Nicomàquia*, X, 8, 1178b1). Buscar el bé de la comunitat, doncs, és millor que buscar només el bé individual, d'acord amb la llei de sumació. Ara bé, aquesta actitud no implica renunciar al bé individual. D'acord amb la llei d'absorció, si un bé és superior a un altre, aquest és preferible. En conseqüència, si en un determinat moment el bé comunitari no està a l'abast i en canvi sí que ho està l'individual, el millor és tenir cura de si mateix. I és que, malgrat que el millor seria el bé de tots, comunitat i individu, almenys un bé és millor que cap. Per tant, l'actitud ètica és el contrari del cinisme i de l'adaptació acrítica, però també és el contrari de la crítica destructiva i de l'autonegació: «En la mesura que és humà, l'home contemplatiu necessitarà el benestar extern. Ja que la nostra naturalesa no en té prou amb si mateixa per a la contemplació, sinó que necessita de la salut corporal, de l'aliment i de la resta d'atencions» (Aristòtil, *Ètica Nicomàquia*, X, 8, 1178b35-1179a5).

Estudiant l'estètica transcendental hem vist que ja en l'àmbit de la sensació pura hi ha una tendència instintiva cap als altres, que la consciència no es queda neutra i impassible davant del batibull de sensacions en què està immersa, sinó que tendeix instintivament cap als nostres congèneres (§25). Aquest instint originari és el que, en un determinat moment, possibilita l'obertura a l'altre i la fundació d'un món intersubjectiu. I un cop donat aquest món, aquest mateix instint possibilita la comunitarització i la convergència entre els diversos individus. En aquesta línia, permet que hi hagi una certa identificació entre aquests individus, i no només una convivència indiferent. L'*amor*, doncs, és la transposició d'aquesta tendència instintiva des del nivell passiu al nivell actiu. L'instint gregari formaria part de la base estètica, les dades afectives originàries que després seran captades com a amor ètic. Això no té a veure amb l'instint merament sexual. L'amor de parella entre dues persones integra aquest instint eròtic i l'espiritualitza, no és un mer interès per l'altre com a objecte material d'un desig corporal, sinó un interès per l'altre en si mateix, com a tot. Això pot incloure un interès pel seu cos i un desig carnal, o no. Si l'inclou, aquest desig forma la base estètica, les dades afectives de l'amor conjugal o de parella (en les seves diverses variants). Si no

inclou aquest interès sexual, parlem d'amistat. I si només inclou un interès per algun aspecte de la persona, llavors és una relació d'interès, com les relacions professionals, veïnals o comercials. Tornant a l'interès sexual, el fet que estigui inclòs en el tot de la persona, li dona un caràcter diferent del mer interès sexual de l'animal (i de l'humà poc desenvolupat), ja que inclou el respecte i la dignitat de l'altre, així com algun tipus de comunització amb la persona.

No obstant, ni l'amor de parella ni l'amistat són l'amor ètic a què ens referim. Aquest és més aviat una benevolència desinteressada per l'altre, ens caigui bé o no, i fins i tot, el coneguem personalment o no. Tant si el coneixem com si no, l'altre forma part de la nostra comunitat. Per tant, forma part de la xarxa de relacions que constitueix el nostre món personal. I en conseqüència, com millor sigui la seva vida, millor serà el meu món, i millor serà la meua vida. És per això que em puc implicar solidàriament en les causes de persones desconegudes, si crec que aquestes causes valen la pena. És a dir, si són un bé vertader per a elles, i si d'aquesta manera millorem la comunitat. I és que l'amor ètic ens posa en una actitud en què les persones no ens mostrem separades entre nosaltres, ni formant grups separats, sinó que, en certa manera, cadascú forma part de mi i jo d'ells, estem uns en els altres. En l'actitud de la professió estic jo per una banda i la resta per l'altra; en l'actitud de la vocació està el meu ideal per una banda i la resta de l'univers per l'altra, inclòs jo; però en l'actitud ètica tots estem els uns en els altres: «podem dir: viure estimant no és “ser un al *costat* de l'altre” ni “ser un *amb* l'altre” sinó “ser un *en* l'altre”, actual i potencial» (Hua XIV, p. 174).

D'aquesta manera, l'aspiració ètica individual porta necessàriament cap a un treball amorós per una comunitat autènticament humana. Llavors ja no pensem només en els nostres assumptes privats sinó que ens interessem pels assumptes de la comunitat. Seguim captant-nos com a individus, però ara també ens captem com a membres d'un col·lectiu. Aleshores fem una transposició de les nostres conviccions ètiques des de l'àmbit particular al social, erigint-nos, com si diguéssim, en la “consciència superior” d'aquella col·lectivitat. Dit d'una altra manera: pensant des del punt de vista del col·lectiu, el col·lectiu pensa a través nostre. Per això ens convertim en la seva consciència superior. I quan discutim d'aquestes coses amb altres, ells també fan el mateix. En la discussió pot haver-hi acord, i aquell criteri eticosocial s'estén una mica més: «hi ha la possibilitat pràctica de guanyar-se a altres per a la pròpia causa mitjançant la predicació moral o la instrucció i formació ètica. Fent possible així un moviment espiritual per influència directa sobre altres, que al seu torn seran

transmissors i propagadors del mateix influx (versió espiritual del principi de Huyghens)» (Hua XXVII, p. 50, 2002, p. 56). I si aquest influx s'estén del tot, tenim una "personalitat d'ordre superior", perquè tots els membres del col·lectiu van a una, formen un sol individu amb una sola voluntat:

«Hi ha moments en els quals la col·lectivitat opera amb molts caps i, fins i tot, en un sentit superior, "acèfalament", és a dir: sense que es centri a la unitat d'una subjectivitat volitiva, anàlogament a la forma com es comporta el subjecte individual. Però també pot adoptar aquesta forma superior de vida i esdevenir una "personalitat d'ordre superior". [...] Una humanitat pot, i ha de considerar-se realment com un "ésser humà a gran escala", i aleshores ella pot pensar-se com a capaç d'autodeterminar-se eventualment en sentit èticocol·lectiu, i per tant, com a estant obligada a determinar-se èticament. Aquest és, però, el pensament que s'ha de clarificar en la seva possibilitat de principi, que ha de portar-se forçosament a evidència, i que, un cop investigades les possibilitats d'essència i les necessitats normatives que inclou, ha d'arribar a determinar la praxis; la praxis de la col·lectivitat quant a col·lectivitat, així com la dels membres de la col·lectivitat, en la mesura que són portadors i funcionaris de la voluntat col·lectiva» (Hua XXVII, p. 22; 2002, p. 23).

Ara bé, quan no hi ha acord tenim una lluita cultural, criteris eticosocials que pugnen per l'hegemonia; per exemple, la lluita entre l'esperit científic i el conservadorisme eclesial al llarg de la modernitat: «l'Església combat per principi per la renovació de l'Edat Mitjana. Però aquesta només es una realitat en la mesura que tota una humanitat accepta aquesta idea en la pràctica, de forma directa o indirecta, i s'apressa voluntàriament a servir-la. Queda assenyalada així una escissió en el si de la humanitat i la cultura modernes» (Hua XXVII, p. 91; 2002, p. 100). Aleshores la comunitat és "acèfala", sense direcció unitària, i el seu rumb serà resultat casual i imprevisible de les diverses forces en joc. El motiu de conflicte no és el contingut de l'ideal eticosocial, que és sempre la comunitat d'amor, sinó la forma d'aquest ideal (com s'origina, com es propaga, com es fonamenta, quina estructura social implica, etc). A partir d'aquí podem distingir tres "tipus culturals", tres variacions eidètiques del mateix ideal ètic: la comunitat tancada i jeràrquica (on l'ideal ètic es presenta com extern als individus), la comunitat religiosa supranacional (on l'ideal ètic es presenta com interior als individus) i la comunitat racional (on l'ideal ètic es presenta com intersubjectiu).

§67. Gènesi de la comunitat jeràrquica tancada. L'experiència ingènua de la norma i l'origen de la jerarquia

Comencem a explorar la intencionalitat d'un acte quotidià, per exemple, observo les figues que hi ha sobre la taula on escric això. Moltes vegades he passat davant de la figuera i he anat observant el seu comportament, la seva fase segons l'època de l'any, el sorgiment dels fruits i la seva maduració fins al moment oportú. A la base d'aquesta actitud hi ha cert instint animal, que és la gana i la necessitat d'aliment. Però aquest instint està inclòs dins d'altres actes, com la decisió de no menjar el primer que trobo en qualsevol moment. Podria menjar-me les fulles, i també els fruits verds, però decideixo esperar que madurin. Llavors no sóc jo qui mana, sinó l'arbre. Entenc que l'arbre té el seu procés, el respecto i fins i tot l'ajudo en aquest procés, cuidant-lo. Aquesta és la diferència entre la satisfacció animal de la gana i la humanització d'aquest instint: el fet de no deixar-nos portar passivament per l'instint sinó de crear, generar activitat, planificar la seva satisfacció. I aquesta planificació requereix un moment de contemplació, d'aturar-se a veure com funcionen les coses, en aquest cas, la figuera. Quan transcendim l'instint, les coses ja no se'ns apareixen només com a agradables o desagradables, sinó que les podem considerar per elles mateixes. Aleshores és quan, més enllà del nostre interès immediat, descobrim el seu ésser, la seva manera de ser. La figuera té la seva manera de ser, i l'únic que jo puc fer si vull relacionar-me amb ella de la millor manera (menjar sense destrossar-la) és adaptar-m'hi, fluir amb ella. En la meua relació amb la figuera, doncs, no sóc jo qui posa la norma sinó ella. Puc tallar-li branques, puc posar-li productes per evitar plagues o perquè faci més fruit, però tot això només són ajudes externes per a un procés que no controlem, que és purament natural: el del floriment i maduració dels fruits. Al capdavall, he de reconèixer que aquest procés està fora del meu abast, i que només puc cuidar-lo des de fora, acompanyar-lo amb els mitjans i els coneixements que tinc, és a dir: servir-lo.

Això que constato en mi mateix és el que em permet entendre la cultura mítica. El sol, la lluna, les marees, el curs de les estrelles, les estacions de l'any, els hàbits dels animals, tot té la seva manera de ser, i l'únic que podem fer és estar atents a aquest caràcter i fluir amb ell. No ens barallem amb el sol quan fa calor, ens aixopluguem a l'ombra dels arbres. No posem cadenes al mar per evitar que pugui per la nit, més aviat acceptem aquest fenomen i prenem les nostres precaucions per evitar quedar colgats en l'aigua. Descobrim que cada cosa té la seva manera de ser, el seu caràcter, i això es converteix en norma per a nosaltres. Però fixem-nos que sempre podem aprendre coses

noves del sol, del mar i de les figueres; i quan ens interessem pel seu ésser, descobrim que aquest no s'esgota mai. Investiguem, aprenem i com més aprenem més ens meravellem i més ignorants ens sentim. La nostra intencionalitat cap a la figuera ens mostra aspectes finits d'un objecte que mai es pot esgotar, que és infinit, que sempre conté possibilitats de nous descobriments. I com hem dit, l'infinit és el que caracteritza la divinitat: el fet de ser «irreductible», utilitzant l'expressió de Martínez Marzoa. En la mesura que la figuera conté un infinit potencial hi ha una divinitat en ella que marca com ens hi hem de relacionar, dicta la norma que hem de seguir. Per aquest motiu, la consciència de la norma adopta l'aspecte de revelació divina. Com diem, aquesta revelació no és una mera imaginació arbitrària sinó que a la seva base hi ha certa intuïció vertadera de l'ésser de les coses. Per tant, podríem afirmar que la cosa fàctica depèn de l'infinit no fàctic; dit filosòficament: que l'individu depèn de la idea o que l'ens depèn de l'ésser; i dit míticament, que allò mortal depèn del déu que la regeix. Com diu Martínez Marzoa a *Ser y diálogo*, la idea, l'ésser o el déu, expressen el mateix en llenguatges diferents, i són irreductibles a la cosa.

«És la cosa el que té *eidos*; o si ho preferim dir així, és l'ens el que “té” ser. El fet que *eidos* sigui bellesa i resplendor significa que la cosa és, per ser vertaderament cosa, brillant i bella. [...] És aquest mateix estatut de consistència irreductible de la cosa el que té a veure amb això tan reiteradament dit a la Grècia antiga (Tales, Heràclit, Aristòtil) i tan definitori d'allò grec, que en tot i cada cosa “hi ha déus”, que tot i cada cosa “està ple de déus”» (Martínez Marzoa 1996, cap. 2, p. 24).

Partint d'aquesta constatació, Husserl descriu la gènesi des de les comunitats més primitives fins a les cultures teocràtiques més sofisticades. La cultura mítica consisteix en la consciència «d'éssers transcendents» a tot arreu; per exemple: cada arbre té el seu propi *daimon* o esperit. La traducció fenomenològica d'aquesta afirmació vindria a ser que a tot arreu hi ha un horitzó infinit del qual depèn això que es mostra. Amb el temps, la consciència de la realitat pren més organització, ja no contemplem cada cosa en la seva unicitat sinó que prenem consciència de regions de coses, de tipus generals. Veiem que els diferents tipus d'arbres comparteixen trets comuns. En el llenguatge mític, aquesta constatació fenomenològica queda recollida en el fet que tots els arbres tenen el seu esperit propi, al mateix temps que són regulats per un déu comú. Així és com van sorgint les divinitats les unes de les altres, com a expressió de les jerarquies i les relacions que hi ha en les coses mateixes. El mite, doncs, no és

superstició ni arbitrarietat, sinó que originàriament fou una forma de codificar coneixements. Dit en paraules de Husserl: «Els éssers transcendents s'absolutitzen en divinitats, en els dispensadors de normes absolutes: normes que les divinitats han comunicat, han revelat als homes, i en el seguiment de les quals trobaran els homes la seva salvació. El desenvolupament de la consciència normativa i el desenvolupament de la religió estan, per tant, entrellaçats» (Hua XXVII, p. 60; 2002, p. 66).

Això que diem sobre la figuera i sobre els éssers de la natura també ho podem dir sobre els fenòmens humans. No volem només ser perfectes en relació a la figuera, també volem una vida bona entre nosaltres. Hi ha situacions que requereixen valentia, i sota aquesta paraula cadascú hi associarà coses diferents: uns força física, altres també força moral, uns paciència, altres atreviment, uns flexibilitat, altres fermesa... és possible que tots aquests sentits siguin aspectes de la valentia. Però igual que passava amb el sol, amb el mar i amb la figuera, la valentia no s'esgota en cap d'aquests atributs. Quan ens proposem ser valents, doncs, la nostra intencionalitat apunta a un infinit que seria la valentia perfecta, el qual es contraposa a la forma finita de ser valents que cadascú ha après. De nou, en llenguatge mític, a aquest infinit se l'anomena el déu de la valentia. Igualment, hi ha el déu de la justícia, el de l'amor, el de la saviesa, el de la festa, i així amb tots els valors i activitats que pot realitzar l'ésser humà. En la mesura que la seva intencionalitat és ètica, i per tant, aspira a la perfecció, se li obre davant seu tot un horitzó infinit en cada cosa que fa: tot és ple de déus. Però també ell és un ésser travessat d'infinits: el seu desig, la seva còlera, la seva fermesa, la seva compassió, la seva curiositat... la intencionalitat de tots els seus actes apunta a un pol que transcendeix la facticitat. Per tant, com millor coneguem la relació entre la nostra finitud i l'infinit a què estem referits (entre nosaltres i els déus), més perfectes serem.

Ara bé, en aquest coneixement no tothom està al mateix nivell. N'hi ha que en saben més que els altres, que són més atents al déu de cada cosa, a la irreductibilitat del seu ésser. Aleshores, aquests tenen una preeminència sobre la resta de la comunitat, són especialment escoltats i consultats. Això té conseqüències en l'estructura de la societat, ja que funda una divisió jeràrquica entre els que saben i els que no, o dit en el llenguatge de Husserl: entre "casta sacerdotal" i "laics". Entenguem aquestes expressions en un sentit ampli, sense reduir-les al seu sentit modern: el sacerdot inclouria el xaman, el curandero o qualsevol altre tipus de líder espiritual. Així sorgeix una de les primeres formes de cultura: «l'estat jeràrquic»; i de nou, entenguem "estat" en un sentit ampli, com a comunitat política en general. La primera manera com es mostra l'ideal de

perfecció és com a extern a la nostra consciència, com un infinit present en cada cosa que se'ns revela i ens guia. Al sacerdot se li revela directament, i al laic indirectament, a través del sacerdot. Com hem vist, l'ideal de comunitat humana no és el reflex de cap estat de coses vigent, sinó que apareix com una intuïció de com han de ser les coses. Per això, qui experimentava originàriament aquest pressentiment també s'interpretava a si mateix com a servidor d'una jerarquia més alta que qualsevol facticitat (per exemple, Abraham o Moisès). Així és com la intuïció d'allò ètic fou inicialment concebut com l'imperatiu d'uns déus externs, i els individus que ho experimentaven s'esforçaven a exercir una influència sobre la resta de la comunitat conforme a la seva revelació. Històricament, doncs, la veritat i la idea de vida bona estan lligades a la instància que ostenta el poder, la intencionalitat de la qual transcendeix la mera dominació política i conté un interès ètic en el súbdit, un responsabilitzar-se d'ell en tots els aspectes de la vida. D'aquesta forma nasqué la religió; s'instauraren rituals i normes per unificar el col·lectiu i elevar els seus membres a una consciència més alta:

«Aquí està viva en una humanitat cultural, i de la forma més conscient, en un dels seus òrgans socials (en el sacerdoci), una idea-meta constituïda conscientment, i una voluntat finalista que es dirigeix cap a ella; aquesta voluntat pertany de manera mediata a tota la comunitat i se sosté amb el seu voler compartit. Aquesta idea-meta és la d'una regulació universal i absoluta de tota la cultura sota el sistema de normes absolutes que són derivades de la revelació divina; o el que és el mateix, la configuració sistemàtica de tota aspiració, de tot obrar, de tot viure de la humanitat, i així, de la pròpia humanitat personal i el seu món circumdant, en una humanitat *perfecta*, amb una humanitat que es correspon amb normes absolutes» (Hua XXVII, p. 62; 2002, pp. 68-69).

Aquesta comunitat havia de ser jeràrquica. Traduïm literalment *hierarchische* per “jeràrquic”. Agustín Serrano de Haro, el traductor de *Renovació* al castellà, tradueix *hierarchische* per “teocràtic”, adduint que Husserl utilitza aquesta paraula en el seu sentit etimològic i que la jerarquia inherent a aquest tipus cultural és «d'origen i fonamentació sagrada» (Husserl 2002, p. 67, nota al peu). Però aquesta etimologia està present tant en la paraula alemanya com en la castellana i la catalana. I trobo interessant que els lectors catalans o castellans de Husserl poguem fer el mateix joc etimològic que els alemanys. Llavors se'ns revela un aspecte important de la qüestió. No tota cultura teocràtica és jeràrquica, en la mesura que l'imperatiu diví pot ser interpretar com incompatible amb la desigualtat social. Ni tota cultura no teocràtica és no jeràrquica, com podem comprovar en les nostres societats científiques i tecnocràtiques, les quals

representen un oblit del tipus “racional” i una regressió al tipus “jeràrquic”. Per tant, l’essencial d’aquest tipus de cultura primitiu és que és jeràrquic, adopti un aspecte teocràtic o tecnocràtic. Recordem que Husserl està fent una gènesi fenomenològica i eidètica de la història, no una descripció ordenada de la història fàctica. La història ha passat necessàriament pels estadis que la gènesi descriu, però que hagi passat per un estadi no vol dir que no hi pugui retrocedir sota formes noves.

Aquesta cultura originària també havia de ser tancada, per delimitar-se i diferenciar-se respecte d’altres comunitats. Cadascuna forma un tot unitari i independent de la resta, i per això és possible que cada tot particular (cada comunitat) aspiri al seu ideal amb les seves tradicions i idiosincràsies. Husserl posa Babilònia i el judaisme antic com exemples històrics d’aquestes comunitats jeràrquiques sacerdotals. Obvia les enormes diferències entre cultures politeistes o monoteistes, matriarcals o patriarcals, organitzades en petites comunitats tribals, *polis* o en grans estats. Segurament seria possible establir subtipus interessants, però en tots hi ha una similitud essencial que funda una unitat entre ells: la divisió social jeràrquica i la mediació que una classe social exerceix entre la veritat i la col·lectivitat, entre allò infinit i allò finit. Des del punt de vista de l’evolució de la consciència, una vida així es manté en una mena de minoria d’edat, perquè la fe en la norma és totalment ingènua, irreflexiva i acrítica. De totes maneres, així es va fundar la diferència entre la facticitat i un ideal al qual tota la comunitat havia d’aspirar de forma unitària. Per a Husserl, aquesta és la definició de cultura, i això és un guany que tots els tipus de cultura posteriors han conservat com a base per a noves sedimentacions. D’aquesta manera vam aprendre algunes normes bàsiques en la nostra infantesa; l’infant no coneix la norma, i per això no pot actuar lliurement des de si mateix sinó que ha d’obeir aquells que la saben, els pares, els mestres, els líders. Doncs bé, hi ha un grup amplíssim de cultures, especialment antigues, i algunes formes de vida actuals, que funcionen de la mateixa manera: s’articulen ingènuament al voltant d’un poder jeràrquic que es legitima en la tradició.

§68. Gènesi i crisi de la comunitat espiritual oberta. De l’amor universal a l’imperi

Ara bé, a la llarga les tradicions perden el seu sentit originari, es compleixen per elles mateixes i no per l’experiència de la qual nasqueren. També la funció del sacerdot pot perdre el seu sentit. Com que el sacerdot fa de mediador entre els déus i els mortals, entre l’aspecte infinit de les coses i els interessos finits del dia a dia, pot cometre la

confusió de creure que la seva veu és en si mateixa la veu divina. La seva veu només és divina quan s'obre a l'infinit. El déu parla a través seu quan el sacerdot parla des de l'atenció desinteressada a l'ésser irreductible de les coses. Però quan deixa d'obrir-se a l'infinit transcendent que hi ha en cada cosa, el déu calla, i qui parla és la personalitat finita del sacerdot, la seva voluntat de poder. Quan això passa, la tradició ja no aporta consciència d'un ideal transcendent, ni unifica el col·lectiu al voltant d'aquesta meta unitària.

Però la persona que es manté referida a l'ideal ètic i observa el seu voltant s'adona de la seva imperfecció i la rebutja. I en rebutjar la facticitat, intueix un ideal que s'hi contraposa. És a dir, si descobrim la falsedat de l'ordre extern és perquè intuïm un estat de coses millor i més autèntic. Potser no sabem ben bé en què consisteix, ni el podem descriure amb detall, però sabem que hi ha de ser, que això que tenim davant no és la vida bona que anhelem. I aleshores reactivem de nou la diferència irreductible entre facticitat i ideal, entre "coses" i "déus". L'essencial d'aquesta reactivació és un desig incondicionat i gratuït, que no espera res a canvi, cap contraprestació; és desitjar el millor per a mi, però també per a tots. Per tant, encara que es quedi en un sentiment merament subjectiu i que no generi cap acció externa, és la constatació d'un amor i un anhel infinits que transcendeixen la pròpia personalitat fàctica i abasta tota la humanitat. Aquest és el jo autèntic: el jo que estima i anhela infinitament, que transcendeix tota finitud, tota limitació. I aquesta intuïció ja no prové de les coses, ja no és el déu de l'arbre qui parla a través del seu intèrpret institucional, sinó que és la nostra pròpia consciència, la qual se'ns ha revelat per primer cop. La crítica, la negació, el dubte, és l'origen de la gènesi de l'autoconsciència; el rebuig de l'exterioritat funda la interioritat. A partir d'aquest moment, allò infinit ja no es mostra com una instància externa. La divinitat, que els sacerdots fundadors creien potències còsmiques externes, està en el cor de l'ésser humà:

«El subjecte de la intuïció ja no és interpel·lat com des de fora per un Déu que se situa enfront seu i que el fa portador d'una revelació a comunicar; sinó que contemplant a Déu dins seu, se sap originàriament u amb ell, se sap a si mateix encarnació de la mateixa llum divina, i d'aquesta manera, mediador de l'anunci de l'ésser de Déu en virtut d'un contingut de l'ésser de Déu que està dipositat en ell mateix» (Hua XXVII, p. 65; 2002, p. 72).

La persona se sap "encarnació de la mateixa llum divina". Aquesta llum no és pas diferent de la que resplendia en les coses (la figuera, la Lluna o el mar),

senzillament hem descobert un nou aspecte: el fet que l'infinit a què apunta la cosa passa per nosaltres, i per tant, és mirant dins nostre que ens hi podem obrir. Expressat en llenguatge fenomenològic: l'infinit no està en l'exterior (en la cosa) sinó en la nostra intencionalitat, en la nostra consciència de la cosa. En la religiositat ingènua, la llum divina estava encoberta pels hermetismes inherents al llenguatge sacerdotal i a les seves mediacions i interpretacions, cosa que introduïa confusions sobre el sentit autèntic de l'imperatiu diví. En canvi, en la nova religiositat interna, l'experiència religiosa no està mediatitzada, sinó que és directa i personal. Qualsevol individu pot realitzar aquest descobriment. Per això es pot comunicar de forma més intuïtiva, amb analogies i comparacions a l'abast de tothom (les històries del *Pentateuc* i del *Corà*, o les paràboles dels *Evangelis*), la qual cosa permet a d'altres que repeteixin l'experiència en ells mateixos.

«Els seus continguts intuïtius de valor [de la religió tradicional] són posats de relleu en la més viva de les intuïcions, de manera que l'individu mogut per la religió avança vivament d'intuïció a intuïció en direcció a ells, i fa sorgir una representació de Déu i una representació de les exigències divines als homes i al poble de Déu basada purament en la intuïció; i de la tradició queda només el marc mític, com a resta de facticitat irracional» (Hua XXVII, p. 65; 2002, p. 72).

Qui descobreix l'infinit en el seu interior el pot reconèixer en l'interior dels altres, sigui qui sigui i d'on sigui, i sobre aquesta base es forma un nou tipus de comunitat. Mentre l'adscripció a l'estat jeràrquic era ingènua i passiva, adquirida per naixement, raça i llengua, l'ingrés a aquesta altra comunitat és fruit d'una decisió personal lliure: el reconeixement de l'infinit (déu) en un mateix i en els altres. Això fa supèrflues algunes estructures socials com la jerarquia, la circumscripció a una nació delimitada o la fidelitat ingènua a la tradició. En resum: el descobriment de la interioritat comporta la possibilitat de la llibertat i de certa universalitat. Tothom pot bolcar l'atenció cap a aquesta evidència interna i convertir-se a la nova comunitat. Per tant, es tracta d'una comunitat sense mediacions jeràrquiques (Crist mateix renta els peus als deixebles) i sense restriccions nacionals: els seus membres poden pertànyer a les seves comunitats particulars, i paral·lelament, ser membres d'una comunitat supranacional (una Església) oberta potencialment a tota la humanitat.

«En la tendència comprensible d'una alliberació religiosa d'aquest tipus, a partir de la força de la fe guiada per la intuïció pura de valors, hi ha el fet que supera els lligams nacionalistes de la salvació

religiosa i aspira fermament a una religió universal. És de remarcar, a més, que l'adopció de la revelació messiànica per nous creients té lloc en forma de lliure conversió; no per l'acceptació externa de certes notícies sinó com un comprendre les experiències originals del fundador, un reviure les seves intuïcions» (Hua XXVII, p. 66; 2002, p. 73).

La dimensió interna de la personalitat humana ha estat descoberta en diverses èpoques i llocs. Jesús en el s. I, o Buda en el s. V a. C., són exemples que posa Husserl (*Sobre els discursos de Gautama Buda*, Hua XXVII, p. 125). Segurament en podríem trobar més. Les religions místiques de l'antiga Grècia (orfisme, Eleusis) ja es basaven en el descobriment de l'ànima personal i en una comunitat d'iniciats més enllà de la pertinença de cadascú a una polis concreta. L'islam, en la seva versió sufí (en Ibn Aràbí o en Rumi), també respon perfectament a aquest descobriment de l'infinit interior que es converteix en amor universal. En realitat, en tota tradició religiosa podríem trobar renovadors que intenten reactivar el sentit originari de l'experiència religiosa. Tots aquests esdeveniments han introduït importants adquisicions que han perdurat fins a nosaltres, i que posem en pràctica cada cop que seguim l'imperatiu de la consciència interna, estigui o no en consonància amb la norma externa.

No obstant, també aquest tipus de comunitat pot perdre el seu sentit originari. Quan un grup es torna majoritari dins d'un estat, pot decidir-se a buscar l'hegemonia política. Aleshores es veu obligat a concretar-se en un ordenament jurídic, amb els seus convencionalismes, formalismes i rigideses. La norma interna s'exterioritza de nou en forma de llei. Algú fa la llei i la interpreta, i aleshores tornen a aparèixer mediacions entre la norma i els individus, cosa que comporta ingenuïtat i jerarquia. Així neix el tipus «imperi universal», una organització supranacional a partir dels preceptes divins interpretats pels sacerdots.

Però l'amor infinit (font de la norma interna) no es pot fixar en normes externes, l'amor no té regles ni barreres preestablertes. El pressupòsit de tota comunitat política és l'existència d'un *nosaltres* que ens regim per uns determinats principis morals i jurídics, a diferència d'uns *altres* que es regeixen per uns principis diferents. En canvi, l'amor dissol aquestes diferències objectivadores, traspasa tota finitud, per a ell només hi ha dos infinits que es reconeixen com a *jo* i *tu*. Buber ens diu que «el tu no té fronteres» (Buber 1994, p. 7). És a dir, quan ens relacionem amb algú com a *tu*, ens és igual si és musulmà o cristià, català o espanyol, d'esquerres o de dretes, del Barça o del Madrid. Tot això són finitud, frontera, «continguts» (Buber 1994, p. 15). Per tant, l'amor ètic

sempre serà irreductible al dret. El fet que sigui possible un amor així, i que convisqui amb desigs i comportaments finits i imperfectes, és la prova de la nostra naturalesa crística: infinita i finita, divina i humana. Una vida autèntica consistirà en mantenir viva aquesta paradoxa: som persones finites, que tenim les nostres preferències, els nostres posicionaments polítics i ideològics, les nostres identifications amb la realitat fàctica, i al mateix temps hi ha en nosaltres una intencionalitat que transcendeix tot això. Si obviem aquesta intencionalitat, ens identifiquem amb una realitat fàctica; si prestem atenció a l'irreductible i ens deixem guiar per ell, transcendim la facticitat i ens obrim a l'imprevisible. Recordem que en l'àmbit merament sensible hi ha una tendència instintiva cap als altres. Aquest instint es concreta en diversos tipus de comunitaritzacions, de comunitats tancades, com la família, la tribu, la nació, etc. Però aquestes comunitaritzacions no esgoten l'instint, senzillament són sedimentacions que aquest ha produït. L'instint segueix allà, i conté possibilitats infinites, perquè mai es pot satisfer del tot. És decisió nostra si ens tanquem a ell o ens obrim. Per això en totes les cultures del tipus «imperi universal» (cristianisme, islam) hi ha hagut tensions entre la corrent institucional i les corrents místiques que posen l'amor universal per sobre d'aquests convencionalismes i mediacions, i que així mantenen viva l'experiència religiosa originària.

§69. Gènesi de la modernitat: henoteisme, monoteisme i desencantament del món

Hem de prevenir la confusió d'identificar el tipus jeràrquic amb el politeisme, i el tipus espiritual universal amb el monoteisme. En primer lloc, tant el politeisme com el monoteisme poden tenir expressions jeràrquiques i igualitàries. I en segon lloc, el politeisme primitiu ja apuntava cap a una certa afinitat entre tots els déus, cap al fet que cadascun és un aspecte de la divinitat. És el que es coneix com *henoteisme*. En aquesta expressió d'origen grec, *hen* designa la unitat, i *theos* la divinitat. La paraula, doncs, diu el mateix que el terme *monoteisme*: una divinitat. El que passa és que aquest darrer es reserva per a les religions com el cristianisme, l'islam i el judaisme que rebutgen la diversitat de déus i n'afirmen un de sol. En canvi, l'henoteisme és una cosa diferent, típica de les religions antigues com la grega, l'egípcia o la hinduista: consisteix en afirmar la diversitat de déus, i al mateix temps, que aquesta diversitat són aspectes del mateix. Per dir-ho amb concisió, per al monoteisme la divinitat és una i única; per a l'henoteisme la divinitat és una i diversa. Segons Octavi Piulats a *Egiptosophia*:

«El filòsof romàntic alemany Schelling va ser qui, per primer cop, va designar amb el terme “Henoteisme” un model religiós més enllà del politeisme i del monoteisme, que fos capaç d’expressar el culte a un déu únic sense excloure una pluralitat de déus [...]. És cert que en els textos religiosos egipcis sempre apareix una deïtat creacionista que s’entén com a divinitat suprema, aquell que no té segon, que s’ha creat a si mateix. Però les característiques d’aquest ésser suprem no sempre es troben unides a Egipte a una divinitat determinada, sinó que poden ser adjudicades en cada cas a qualsevol divinitat, fins i tot a deïtats locals escassament rellevants. [...] En l’acte de veneració, l’egipci s’aproxima a un déu proper a ell i vessa sobre ell tota la potència del Creador; i en aquest moment es connecta amb la més íntima essència d’allò diví; es connecta amb un U que, sense deixar de ser-ho, pot manifestar-se en les seves múltiples formes» (Piulats 2006, p. 46 i 47).

Expressem això en llenguatge fenomenològic, a veure quines vivències hi ha a la base d’aquests conceptes. Partim del politeisme, del fet que cada cosa està regida per la seva divinitat; és a dir, que allò que es mostra, els aspectes del fenomen, està referit a un horitzó infinit i irreductible: la cura que tinc de la figuera, el meu desig de coneixement, la meva consciència cívica. En les meves relacions amb la figuera, la cuido el millor que puc, no la maltracto ni la ignoro sinó que de tant en tant em passo a veure-la, li trec les branques mortes i li netejo el sòl si algú hi ha llençat brutícia. En definitiva, aspiro a un estat de plenitud en la meva relació amb ella, i aleshores em consagro a Demèter com a imatge de la cura perfecta de les coses del camp. La intencionalitat dels meus actes quan estudio apunta a una perfecció: m’esforço per superar la meva finitud, la meva inseguretats, els meus dubtes sobre les meves capacitats, i en aquest esforç aspiro a un estat de plenitud completa. Expressat míticament, quan estudio em consagro a Hermes com a imatge d’aquest infinit de saviesa i coneixement, de perfecció en la comprensió, l’escriptura i la comunicació. Quan vaig pel carrer aspiro a un altre tipus de perfecció: m’esforço a respectar les normes viàries, a ajudar algú si ho necessita, a no embrutar el carrer... Aspiro a la perfecció cívica, a un estat de plenitud per mitjà de la meva faceta ciutadana; i aleshores em consagro a Zeus com a imatge de la justícia perfecta. Fixem-nos que cada divinitat regeix un aspecte diferent de la vida, però que totes són expressió de la perfecció. Els déus, doncs, simbolitzen el potencial que hi ha en l’ésser humà en les seves diverses facetes i activitats. Aquest potencial infinit s’expressa com a Hermes en l’estudi, com a Zeus en les coses de la ciutat, com a Demèter en la cura del camp, com a Ares en les lluites de la vida, com a Dionís en la festa, com a Afrodita en l’amor, etc. Però en el fons, tots són aspectes diferents de la mateixa infinitud de la intencionalitat ètica humana. Cada infinit apunta a

un pol idèntic, són línies que convergeixen en el mateix punt. Aquest seria el sentit de l'henoteisme de l'espiritualitat grega, com ens explica Josep Olives Puig a *La ciudad cautiva*:

«Darrera de l'aparent fragmentació dels cultes antics, i la multiplicitat dels seus déus, pot haver-hi per part dels seus devots i practicants, si no de tots, d'alguns –com passa avui en dia- la consciència i la vivència monoteista del Déu únic, del qual tots els déus no són més que aspectes, imatges, “hipòstasis”, màscares. [...] Darrera dels “déus de la ciutat” [equivalent als sants i verges que són els patrons dels nostres pobles i ciutats], que són les seves icones principals i les seves formes simbòliques més venerades, està Déu transcendent, i per tant, déu únic» (Olives Puig 2006, p. 34 i 35).

El monoteisme sembla una conseqüència lògica d'aquest fenomen. Donat que cadascun dels diferents déus és expressió de la mateixa potencialitat infinita, no tenim per què considerar-los diferents, els podem concebre com un i el mateix Déu. Aspiro a Déu en l'estudi i l'escriptura, i ell m'inspira donant-me idees i suggerint-me connexions entre elles. Aspiro a Déu en la meua dimensió cívica, i ell m'inspira per fer-me conscient del més just en cada assumpte que m'ocupa. Aspiro a Déu quan tinc cura de la figuera, i ell m'inspira, fent-me adonar del que li convé en cada moment de l'any. Així, quan l'atenenc antic es consagrava a Zeus, la intencionalitat del seu acte era similar en molts aspectes a la d'un monoteïsta modern consagrant-se a Déu, Jesús o Muhammad, a la d'un budista consagrant-se a Buda, o a la d'un ateu consagrant-se al sentit comú i a la raó: obrir-se a l'infinit, superar la seva finitud egocèntrica i elevar-se a un estat de plenitud des d'on actuar de la millor manera possible.

Si interpretem el politeïsmes de forma ingènua, com si els déus fossin entitats externes i inaccessibles, aleshores el politeïsmes és típic de l'ideal cultural de la comunitat jeràrquica. Però si interpretem el politeïsmes de forma henoteïsta, aleshores no necessitem mediadors entre els déus i nosaltres, descobrim que estan en el nostre cor, i això dona lloc a un ideal cultural universalista, com en els misteris d'Eleusis, els òrfics i els pitagòrics. Igualment passa amb el monoteïsmes. Si entenem Déu com una entitat externa que es revela a través d'unes escriptures, aleshores el nostre ideal cultural serà la comunitat jeràrquica imperialista, meditatitzada pels intèrprets de la paraula de Déu. Però si l'entendem com l'infinit que hi ha en el nostre cor, no necessitarem intèrprets, i utilitzarem les escriptures com un mitjà més per comprendre la nostra veritat interna. Així, tant la cultura jueva, com la cristiana, com la musulmana, admeten els dos tipus d'ideal cultural: el jeràrquic tancat i l'universalista igualitari. Això no depèn dels

continguts concrets de cada religió sinó de la intencionalitat amb què ens relacionem amb aquests continguts, si aquesta és tancada o oberta.

Hi ha un altre aspecte en el pas cap al monoteisme. L'espiritualitat antiga, així com algunes cultures indígenes actuals, consideren que els déus travessen la realitat, amaren el món i l'animen. Dit fenomenològicament: l'horitzó infinit a què apunta allò finit que es mostra és inseparable d'ell. Posidó no és diferent del mar. El mar és l'aspecte finit i Posidó és el seu horitzó infinit; ambdós van junts. Per dir-ho amb una comparació, és com la relació entre la llum i la flama: la flama és finita, però la llum que desprèn és infinita, i ambdues són indeslligables, no podem concebre una sense l'altra. Per això mateix, pel fet que els déus ho amaren tot, els antics consideraven que tot el que passava era sagrat i que tot era bo. Això no és conformisme, ja que també el desig de canvi està animat per un déu i és sagrat. Aquest era el fonament de la jovialitat dels pobles antics, de la seva confiança en la vida, fins i tot en l'adversitat. Passi el que passi, tot és bo, perquè tot remet a un déu, a un infinit irreductible, i per tant, inaccessible als judicis humans.

Però la interpretació intel·lectualista del monoteisme introdueix una escissió: Déu és la infinitud perfecta, i per tant, no s'identifica amb res fàctic. Aquesta diferència radical és el que permet projectar Déu més enllà del món i de les coses. I aleshores, si la perfecció està més enllà, el més ençà es desencanta, es torna banal, indiferent, absurd. Aquest és un dels sentits del terme "nihilisme", el desencantament del món, el fet de no creure en res, de creure que tot és absurd. Nietzsche ho expressa així: «¿Què significa nihilisme? Que els valors suprems perden validesa. Falta la meta; falta la resposta al "per què"?» I més endavant: «El *nihilisme radical* és el convenciment de la insostenibilitat de l'existència, quan es tracta dels valors més alts que es reconeixen, afegint a això la comprensió del fet que no tenim el més mínim dret a plantejar un més enllà o un en-si de les coses que sigui "diví", que sigui moral viva» (*La voluntat de poder*, I, §2 i 3; Nietzsche 2006, p. 35). Ara la figuera ja no és una arbre regit per un déu que dicta la norma (la seva manera de ser pròpia i irreductible), sinó que és allò que nosaltres volem: arbre decoratiu, objecte d'explotació, element del paisatge, etc. Quan em relaciono amb ella, ja no és ella qui mana, el seu déu, el seu infinit; sinó que mana la meua voluntat. Del «tot és ple de Déus» dels grecs hem passat al «Déu ha mort» dels moderns. Això vol dir que les coses ja no són res en si mateixes, que ja no remetent a cap horitzó de sentit propi, sinó que es tornen material de la nostra voluntat. Fenomenològicament, això significa que en la modernitat escapem l'horitzó infinit de

les coses, que tanquem la mirada i la reduïm a allò finit que es mostra: definim les coses, les ordenem sota categories, les acomodem als nostres interessos i discursos. Husserl utilitza la paraula “substrucció” per referir-se a aquest fenomen: al fet que de tota la diversitat d’aspectes i caracteritzacions que admet una cosa, la reduïm a una i l’absolutitzem en un concepte (§27). I a partir de llavors, quan veiem la cosa, ja no veiem la diversitat originària sinó el concepte reduït que en vam fer. Per tant, la modernitat significa un procés d’empobriment de la percepció del món que violenta la riquesa originària dels fenòmens.

§70. Gènesi i especificitat de la comunitat filosòfica: interès teoricopràctic, ideal eticosocial i ús crític de la lògica

Hem dit que els grans mestres espirituals es basen en el descobriment de l’infinit intern, i s’interpreten a si mateixos com a descodificadors del sentit autèntic, plenament evident i universal, de la seva tradició particular. Però malgrat la racionalitat del sentit de les seves doctrines, el seu llenguatge segueix movent-se dintre del “marc mític” tradicional: «de la tradició queda només el marc mític, com a resta de facticitat irracional» (Hua XXVII, p. 65; 2002, p. 72). Això fa que, des d’un punt de vista extern, només veiem en la diversitat de religions una diversitat de llenguatges i cosmovisions que no semblen tenir res a veure. Però també sabem que en totes les cultures hi ha la voluntat d’una vida col·lectiva autèntica basada en la veritat, ja s’interpreti aquesta com l’ànima de les coses (animisme, politeisme), com la norma del déu (religió ingènua), o com el reflex en l’exterior de la llum divina interna (religió personal). D’aquesta manera, totes han desenvolupat un cos de coneixements vàlids sobre la natura, l’ésser humà, etc. Coneixements pràctics que provenen d’una actitud que podríem anomenar teòrica, però que es desenvolupa en un marc míticosimbòlic, amb les obscuritats i confusions que això pot comportar. Doncs bé, la constatació de veritats universals més enllà de la relativitat de les diverses cosmovisions és el que funda la filosofia, i sorgida d’ella, la ciència. Això passa en aquelles situacions en què les cosmovisions particulars es relativitzen i ressalten els aspectes de les coses evidents per a qualsevol ésser humà: en la vida quotidiana, en els intercanvis comercials, etc.

Intentem reviure què significaria, per a un viatger d’una cultura antiga, el contacte fluid i normalitzat amb altres tradicions (vegeu Hua XXVII, p. 79-89; Husserl 2002, p. 87-98). Per a ell no es tracta de discutir sobre les creences particulars respectives sinó de posar-se d’acord a partir d’interessos comuns (comercials, polítics,

etc). Per això les cosmovisions particulars es relativitzen i ressalten els aspectes de les coses evidents per a qualsevol persona, sigui quin sigui el seu origen. Un intenta expressar aquesta concepció de l'univers amb analogies a partir d'aquesta esfera més evident. Analogies que no es funden ja en la tradició sinó en experiències intersubjectives a l'abast de tothom (el foc en Heràclit, l'aigua en Tales, l'aire en Anaxímenes). Però cadascú intenta les seves pròpies analogies, cosa que dóna lloc a una pluralitat de llenguatges i discursos. Alguns veuen en aquesta pluralitat un joc sense regles, cosa que els dóna la justificació per utilitzar la força dels arguments al servei dels seus interessos particulars, com un instrument per persuadir (sofistes). Les conseqüències pràctiques d'aquest escepticisme són l'anarquia i la llei del més hàbil, cosa que, en lloc d'aportar entesa a la vida col·lectiva aporta el contrari. Aleshores s'inicia un treball de crítica de la forma de tot argument, per tal de distingir les inferències correctes de les incorrectes, establir-ne les normes més generals i esclarir la relació entre els pensaments correctes i la manera com les coses se'ns mostren. Neix la lògica i la teoria de la ciència en general, i amb elles el concepte de racionalitat (Sòcrates i Plató). Només llavors es pot procedir a l'aplicació pràctica dels coneixements racionals per viure d'acord amb la raó (tècnica racional).

És important ressaltar tres novetats en aquest procés: la vinculació entre interès teòric i interès pràctic, que sovint es passa per alt; el caràcter ètic i no merament vocacional d'aquest interès; i finalment, el caràcter propi de la lògica grega, que és hereva de la lògica Índia.

En primer lloc, per a Husserl només hi ha filosofia si hi ha "aplicació pràctica": «el gir filosòfic cap a la praxis, és a dir, la inclusió d'aquesta en l'interès teòric, assenyalava en perspectiva històrica el punt més significatiu del desenvolupament filosòfic, en la mesura que a través d'aquest gir es va motivar la fonamentació de la lògica i de la filosofia normativitzada lògicament» (Hua XXVII, p. 86; 2002, p. 94). És a dir, que l'origen de la lògica i de la teoria pura no fou fruit d'una curiositat ociosa i desinteressada, sinó d'un interès profund per les coses de la comunitat. Certament, quan fem lògica o quan analitzem un discurs adoptem una actitud objectiva i desinteressada, però això no vol dir que no ens vagi ni ens vingui res. Vol dir que en l'actitud filosòfica ens proposem transcendir l'interès egoista, per tal de servir un interès més alt que el propi bé: la veritat. I si la veritat ens interessa és perquè gràcies a ella vivim millor que amb la mentida, ja que amb la veritat ens podem entendre i podem unir voluntats, mentre que amb la mentida només hi caben les lluites de poder. L'ideal

filosoficocientífic originari, doncs, té dos moments: la teoria pura i la tècnica racional. Això és important perquè l'actual concepció acadèmica de la filosofia només atén el primer moment, desvirtuant el sentit autèntic de la teoria pura, que no és altre que el de fonamentar i possibilitar una praxis, una vida racional.

En segon lloc, caldrà distingir la “filosofia originària” de què parla Husserl d'aquella altra filosofia a què estem acostumats entre nosaltres. El filòsof *vocacional* busca el saber pel saber sense cap aspiració eticosocial, mentre que una “cultura filosòfica” només és possible quan el filòsof transcendeix la mera vocació i es planteja les següents preguntes: què és més valuós, la producció de textos sobre filosofia o la promoció d'una vida més humana, racional i lliure? I si ambdós fins fossin compatibles, estaria èticament obligat a replantejar-me els mètodes i la forma del meu treball filosòfic, per tal d'adequar-los a aquesta aspiració més alta? Això és el que succeeix a Grècia, segons Husserl, a partir de Plató.

I en tercer lloc, és cert que la cultura índia, que és del tipus teocràtic, va descobrir l'art de la lògica i la va desenvolupar fins a extrems insuperables. L'origen de la lògica índia també té a veure amb la constatació de regles que han de regir la discussió; i és interessant veure que aquesta constatació no va originar-se contra el saber tradicional sinó a partir d'ell, com unes regles que s'havien de tenir en compte a l'hora de reactivar-lo. En aquest sentit, s'assembla a la lògica grega. Juan Arnau ens ho explica a *Arte de probar. Ironía y lógica en India Antigua*:

«Alguns erudits consideren que la lògica va poder sorgir de les assemblees que mantenien els metges de la tradició ayurvèdica, que debaten diagnòstics i malalties i que apareixen registrades en la *Col·lecció de Caraka*. Altres consideren que foren les discussions litúrgiques que mantenien els sacerdots en els intervals entre cerimònies i que versaven sobre la interpretació dels textos vàedics i els significats del ritual. També s'ha suggerit que foren les endevinalles de naturalesa especulativa que recitaven els sacerdots durant el ritual» (Arnau 2008, p. 26-27).

Però a l'Índia, l'art de la lògica també tingué un altre sentit, no constructiu sinó més aviat destructiu. Alguns lògics indis coneguts com a vitandins, amb el seu joc de contradiccions, amb els seus *tropos*, no pretenien demostrar res sinó justament el contrari, refutar, destruir qualsevol vestigi de comprensió convencional de la realitat. Aquesta era una forma de conduir l'enteniment a la contradicció amb ell mateix, i permetre d'aquesta manera l'activació de formes de comprensió no intel·lectuals, estats intuïtius de la consciència que no són els habituals del sentit comú. D'aquests estats

haurien sorgit els vedes i les grans epopeies índies, i la comprensió del sentit profund del que es diu en aquests textos implicaria repetir l'estat de consciència del qual nasqueren, per a la qual cosa és necessari trencar l'enteniment. A Grècia, la lògica també es va utilitzar en aquest sentit en els diàlegs aporètics de Plató, i en certa mesura en els escèptics i els cínicos. La lògica, doncs, com a eina de destrucció de les veritats del sentit comú, era un instrument per possibilitar l'experiència religiosa originària:

«Les paraules són un teixit que recobreix la brillantor d'una realitat accessible *gràcies* a elles però no *mitjançant* elles: el vel de Maia. Gràcies a elles perquè les paraules són un recurs indispensable per indagar i escrutar aquesta realitat que recobreixen. I no mitjançant elles perquè cal ser capaç de desprendre's de les paraules si un vol accedir al sentit últim» (Arnao 2008, p. 30).

Però la lògica, a Grècia, també va tenir un ús nou que no hi era a l'Índia, com una forma de justificar davant dels altres qualsevol actitud que un volgués. Inferències tendencioses, generalitzacions insostenibles, paradoxes, confusions de tot tipus... tot valia amb tal de sortir-se amb la seva, amb tal de persuadir que el que un feia era *legal*, és a dir, que era d'acord amb *logos*. És el que va assajar el moviment sofista, segons la imatge convencional que ens ha arribat sobretot a través de Plató.

Com a reacció a això, diu Husserl, en Plató va aparèixer un ús de la lògica com un mètode per fundar una comprensió de la realitat comunicable i vàlida universalment. La semblança amb la lògica índia era que les regles lògiques s'utilitzaven per moderar el debat i la discussió, i que es feia servir com a forma de crítica de les opinions. La diferència era que no tenia només una funció medidora entre discursos diferents, ni tampoc una funció destructora dels dogmes de la ment convencional, sinó una funció pròpiament positiva, productora de coneixement. Així, de les conclusions realitzades mitjançant lògica se'n va dir *episteme*, discurs vertader o ciència. Aquest és el sentit de la lògica que va triomfar històricament a Europa.

Així doncs, en els seus orígens la lògica tingué almenys tres sentits: el d'elaborar regles que permetessin el debat sobre temes científics i religiosos, el de trencar el sentit comú per recrear l'experiència religiosa originària, i el d'instrument al servei dels interessos individuals. Quan Husserl parla de lògica grega, però, es refereix al primer sentit, que ell atribueix a Plató, tot i que en Plató també hi havia el segon. El fet que aquest primer sentit fos el que va triomfar històricament va significar un avanç per una banda i un retrocés per l'altra. L'avanç va consistir en la formulació clara d'intuïcions

que abans estaven recobertes per imatges tradicionals, i per tant, comprensibles només pels membres d'una tradició. Ara s'expressaven en un format universal gràcies a l'ús d'analogies i del descobriment de la forma ideal implícita en les analogies. El retrocés va consistir en la recaiguda en el prejudici positivista que els vitandins indis volien evitar: el prejudici d'acceptar com a vàlid només allò que ha estat formulat en termes logicocientífics. Això va provocar l'oblit d'un cúmul extraordinari d'experiències, la legitimitat de les quals consistia precisament en no poder ser expressades lògicament; i també l'oblit d'un altre cúmul d'experiències que sí admetien formulació lògica, però que encara no la tenien, i per això van ser considerades confusions heretades de la tradició. En realitat, que una cosa no estigui racionalitzada no vol dir que no ho pugui ser, senzillament vol dir que encara ningú s'ha proposat la feina de fonamentar aquell concepte o símbol tradicional amb l'experiència directa de les coses. Com hem vist, l'experiència religiosa originària i l'experiència racional són formes diferents amb el mateix contingut, una i altra són intuïcions evidents del mateix. Per tant, totes les experiències espirituals de la humanitat, en la mesura que són vertaderes, haurien de poder ser compreses racionalment. I de fet, això és al que volem contribuir en aquest treball en els capítols sobre "Frontisses".

§71. Implicacions polítiques de l'ideal filosòfic. Llibertat, igualtat, universalitat i justícia

Després de desenvolupar la diferència entre la ciència grega i els sabers tradicionals, ens preguntem per les conseqüències polítiques i socials que havia de tenir aquesta nova forma de mirar el món. La filosofia i la ciència neixen de l'experiència de la diferència cultural i de l'afinitat íntima existent malgrat aquesta diversitat. El que pretenen és organitzar els coneixements de forma que tots els puguem compartir. Naturalment, pretendre assolir un coneixement sobre el món definitivament tancat i acabat és un contrasentit; però l'important és que els mètodes i resultats de la investigació s'autojustifiquin contínuament de forma rigorosa. Així, com en tota tradició, cada generació parteix del bagatge transmès per les anteriors i descobreix nous problemes, noves solucions, o inaugura nous començaments, com en la modernitat. També la fenomenologia pretén continuar aquesta tradició i alhora ser un nou començament, en un moment de profunda crisi. La comunitat que neix de la permanent reactivació d'aquest fet fundacional (la unitat entre coneixement i amor ètic) està potencialment oberta a tothom, sense distinció de *professió*, *vocació* o nacionalitat; i el

vinde que els uneix els seus membres és «lliure», «no imperialista». Això vol dir que la relació de la filosofia i les ciències amb la resta de la societat no pot ser una nova forma de jerarquia dels experts sobre els profans. La llibertat, diu Husserl a *La crisi*, és la «capacitat de l'ésser humà de proporcionar sentit racional a la seva existència humana individual i general» (Hua VI, §5, p. 11). Ser lliure, doncs, significa exercir la raó. Per tant, acceptar un argument racional, independentment de qui l'hagi desenvolupat, no és res més que sotmetre's a si mateix, a la pròpia voluntat de veritat. Però en cap cas pot tractar-se d'una actitud passiva; cadascú ha de recrear el procés deliberatiu i assumir-lo, fer-se'l seu, o si no hi està d'acord, prosseguir-lo:

«Hi ha aquí un vinde universal de les voluntats que presenta una unitat de voler sense que hi hagi una organització imperialista de les voluntats, una voluntat central en la qual s'integren totes les voluntats individuals, a la qual totes se sotmeten voluntàriament i de la qual se saben funcionàries. ([Nota al peu de Husserl] Podríem també parlar d'una unitat comunista de voluntats en contraposició a una d'imperialista [fi de la nota al peu]). Hi ha la consciència d'un fi comunitari, d'un bé comú a promoure, d'un voler universal del qual tots se saben funcionaris, però com a funcionaris lliures i no súbdits, sense abdicar de la seva llibertat (és diferent amb organitzacions especials com les Acadèmies, etc). [...] Existeix, sens dubte, la qüestió relativa a la font d'aquesta autoritat, la qual és distinta en el cas dels representants d'una religió que ha crescut originàriament de forma ingènua, i després es propaga i es configura de forma tradicional; i en el cas dels representants d'una filosofia, que sorgeix com a activitat originàriament creadora i es desenvolupa en forma d'una activitat de reassumpció i recreació» (Hua XXVII, p. 53; 2002, p. 57-58).

Això significa que la veritat només allibera quan apareix, es comparteix i es perfecciona per mitjà del diàleg entre iguals. Llavors es constitueix «una comunitat de voluntats que se sostenen en la mera autoritat de la raó lliure» (Hua XXVII, p. 57; 2002, p. 62-63). El contingut d'aquest ideal, l'aspiració final, és la mateixa en el cas de la comunitat científicofilosòfica que en el de la comunitat religiosa universal; però canvia la forma i els mitjans: «La llum natural de la raó –si no se l'encega- no deixa de ser llum natural i d'il·luminar des de si mateixa, fins i tot si se la interpreta místicament com a irradiació de llum sobrenatural» (Hua XXVII, p. 90; 2002, p. 99). Aquest text és interessant perquè confirma clarament la relació que hi ha entre l'experiència religiosa originària, l'experiència mística i la raó. La primera seria una interpretació mística d'un fenomen, mentre que la segona seria una interpretació més fenomenològica del mateix fenomen. I això, de nou, té conseqüències polítiques. Abans hem vist que el tipus «imperi universal» es basa en una jerarquia del sacerdot; ell coneix el mandat diví i el

tradueix en normes per al col·lectiu complet, el qual s'hi ha de sotmetre; la seva voluntat és «imperialista» perquè aspira a l'hegemonia política nacional i internacional, i per tant, pretén que la seva interpretació de l'imperatiu diví ho abasti tot i tots. En canvi, l'ideal racional adopta una forma de vida en «la lliure raó filosòfica». El fet que la raó és lliure vol dir que, quan un actua a partir de coneixements racionals, no està sotmetent-se a ningú; ni tan sols al descobridor d'aquests coneixements. Qualsevol persona pot resseguir-ne la fonamentació des dels judicis més complexos fins a les intuïcions més evidents. Aleshores repeteix el mateix procés intern que el descobridor, reviu les seves intuïcions, i això fa que en principi no hi hagi cap jerarquia ni mediació entre experts i profans. En efecte, tots els que aspiren a regir-se per la lliure raó són filòsofs, siguin o no creadors de teoria: «Tot ésser humà aspira ara a ser vertader filòsof, reconeix aquest ideal d'humanitat, almenys en la seva forma, i aspira a realitzar-lo en la seva pròpia persona» (Hua XXVII, p. 89; 2002, p. 97). Per tant, la comunitat que es forma al voltant de la raó no és imperialista, no cerca l'hegemonia dins del col·lectiu, sinó que és «comunista»:

«Ara s'entén l'enorme canvi que s'acomplí amb el desenvolupament de l'esperit medieval. L'antic esperit d'una cultura humana lliure, és a dir, la idea d'una humanitat vertadera que sosté el món grec, idea d'una vida cultural autèntica a partir de la lliure raó filosòfica, perdé la seva força i deixà de ser un component de la consciència general. Si abans els filòsofs havien estat els representants del principi normatiu dominant de la raó lliure (el qual representa en idea la forma de la humanitat autèntica), ara són els sacerdots els representants del nou principi fonamental de totes les normes, la *civitas dei*. Si la comunitat de filòsofs havia estat, per dir-ho així, “comunista” [*kommunistisch*], i la seva idea directriu no se sustentava en una voluntat social comprensiva [que abasta tota la societat], ara la comunitat corresponent, la dels sacerdots, és “imperialista”, i està dominada per una voluntat unitària» (Hua XXVII, pp. 89-90; 2002, p. 98).

Recordem que Husserl adopta des del principi una perspectiva explícitament eidètica, és a dir, que busca les estructures essencials implicades en els fenòmens culturals més enllà de qualsevol ideologia. Així doncs, l'ús del terme «comunista» aquí té un sentit molt precís. En alguns textos de la mateixa època, Husserl contraposa una política nacional i internacional a partir del poder, i una altra a partir de la raó. I tota lluita de partits (sigui o no democràtica) cau més aviat del cantó de la primera que de la segona, perquè busca l'hegemonia de l'estat, i per tant, és una forma més d'imperialisme. Lluny d'això, el comunisme de l'ideal racional és una forma de

relacionar-se basada en la llibertat individual i en la compenetració mútua. El model originari és la comunitat ideal de filòsofs, en el sentit abans esmentat, que aprenen els uns dels altres posant en comú els respectius coneixements, i aquest model s'estén a tots els àmbits. Així, «l'organització ètica de la vida productiva, on els individus produeixen no uns amb els altres ni uns contra els altres, sinó en diverses formes d'una comunitat de voluntats (en lliure enteniment mutu)», consisteix en la «justícia distributiva i l'equitat» (Hua XXVII, p. 46; 2002, p. 50). I aquest criteri bàsic de racionalitat interpersonal s'estén a les relacions entre col·lectivitats, fundant una internacionalitat basada en la lliure raó i ja no en la voluntat de poder. Aquesta formulació exclou qualsevol interpretació colonialista de la racionalitat europea: allà on no hi ha hagut «enteniment mutu» sinó imposició i domini, no hi ha hagut «compenetració a través de l'esperit d'autonomia», ni per tant, racionalitat. Husserl ho expressa així en una carta:

«La filosofia és l'òrgan d'un nou tipus d'existència històrica de la humanitat, de l'existència a partir de l'esperit d'autonomia. La forma originària de l'autonomia és la de l'autoresponsabilitat científica. La forma originària de la formació cultural a partir d'aquest esperit són les ciències, [les quals] per la seva banda [són] parts independents de la ciència total unitària, la filosofia. L'autoresponsabilitat filosòfica es realitza necessàriament en la comunitat que filosofa. Des del punt de vista dels principis, la comunitat de filòsofs i la filosofia és el fenomen originari i alhora la força que opera en vitalitat permanent, la qual, de la mera internacionalitat a través del poder, ha aconseguit i conserva completament un nou tipus d'internacionalitat, és a dir, una compenetració a través de l'esperit d'autonomia. Amb això queda assenyalat el sentit específic de la cultura i la humanitat europees» (*Al senyor Professor Dr. Rádl, president del VIIIè Congrès Internacional de Filosofia de Praga [1934]*, Hua XXVII, p. 240).

Però llavors com hem d'interpretar l'afirmació que Europa representa el tipus cultural més alt de tota la història i que està destinada a revolucionar qualsevol altra cultura?

«Nosaltres estimem la cultura europea, el tipus de desenvolupament de la qual tot just hem descrit, no només com la que gaudeix de la posició més alta entre totes les cultures de la Història, gràcies a haver realitzat el seu tipus de desenvolupament, sinó que veiem en ella la primera realització d'una norma absoluta de desenvolupament que està destinada a revolucionar qualsevol altra cultura en procés de desenvolupament» (Hua XXVII, p. 73; 2002, p. 80).

És que aquest text estaria afectat d'un eurocentrisme més o menys antipàtic? Fins i tot es podria llegir com la típica actitud colonialista segons la qual Europa seria

una cultura superior, i la seva missió històrica, civilitzar la resta de cultures? Però si atenem bé el sentit del que s'està dient arribarem a una conclusió ben diferent. L'ideal europeu és superior als altres no quant al contingut (ja que totes les cultures aspiren a una comunitat plenament humana) però sí quant a la forma, en el sentit que implica més consciència dels seus membres, i més consciència és més llibertat, més autonomia, menys tutelatges. Aquest ideal ha estat tradicionalment cultivat a Europa, i per això Husserl l'anomena ideal «Europa»; de la mateixa manera que quan parla de l'ideal de coneixement científic parla de l'ideal «grec». Amb això només està posant noms particulars a ideals universals que desborden l'àmbit on van sorgir. Entenguem-nos, allò més elevat que hi ha a Europa no són, en sí mateixes, les seves institucions polítiques, la seva economia capitalista, els seus paradigmes científics. La facticitat no és valuosa en ella mateixa sinó només quan està travessada per un ideal, per una voluntat de progressar cap a una forma de vida racional i lliure. Ara bé, de la mateixa manera que la cultura religiosa entra en crisi quan oblida la diferència entre l'ideal i la facticitat, també la cultura científica entra en crisi quan confon el seu ideal amb unes estructures fàctiques polítiques, econòmiques o científiques. Aleshores Europa traeix el seu propi esperit, deixa d'aspirar a un ideal i es converteix en una tradició particular i tancada que menysprea els coneixements de les altres cultures i èpoques. És aquesta tendència la que és etnocèntrica i imperialista, com també ho era l'Església cristiana medieval malgrat la seva vocació universal.

Així, el que motiva les tensions entre modernitat i tradició arreu del món, per exemple, en els àmbits més conservadors del cristianisme i de l'islam, no és l'aspiració a la racionalitat en sí mateixa. En efecte, aquesta aspiració ja està latent en la pròpia cultura cristiana i islàmica i en la seva espiritualitat més genuïna. Més aviat el conflicte el tenen les interpretacions tradicionalistes i inautèntiques, tant de l'islam i del cristianisme com de la racionalitat científica moderna. En canvi, racionalitat autèntica i experiència religiosa originària han caminat juntes sempre i s'han impulsat mútuament. Per tant, de la mateixa manera que la relació jo-tu implica transcendir el jo fàctic i descobrir el jo autèntic, el qual és infinit i transpersonal, també aprofundint cadascú en el sentit autèntic de la pròpia cultura ens acostem mútuament entre nosaltres. I es que, com hem dit, la racionalitat no és una cosmovisió entre altres, no requereix abandonar la pròpia tradició sinó aprofundir en ella, posar entre parèntesi els seus aspectes particulars i ressaltar-ne els aspectes intersubjectius. I el fet que l'intercanvi cultural fa ressaltar els aspectes intersubjectius de cada cultura té dues direccions. Per part d'Europa s'exporta

el capitalisme, la ciència i una concepció de la política basada en uns drets i llibertats fonamentals. Però per part de la resta del món s'exporten una sèrie de coneixements que Europa havia reprimit o oblidat (§44), a causa d'una noció tancada de lògica que hem vist en el paràgraf anterior. El procés de globalització, doncs, pel qual es comunitaritzen les estructures de la consciència arreu del planeta, ha transformat les cultures no europees, però també ha transformat Europa. En aquest sentit, Europa és una paradoxa: és aquella cultura que s'obre a totes les cultures, les transforma i es deixa transformar per elles. L'èxit d'Europa, doncs, seria la desaparició del fet diferencial europeu?

Expressem el mateix amb un altre llenguatge. A *El concepto de lo civil*, Martínez Marzoa sintetitza de forma molt clarivent el trànsit d'una comunitat tancada com les polis gregues a una societat moderna. El detonant del canvi és "l'aventura de reconèixer el propi estatut com a tal", és a dir, la pregunta filosòfica. Entenguem filosofia en un sentit ampli, com una forma de preguntar-se pel que hi ha, de reconèixer-ho. Martínez Marzoa ens diu que aquesta pregunta apareix a Grècia de diverses maneres, i que abans d'expressar-se a través de la filosofia es va expressar a través de la tragèdia, la comèdia, les odes de Píndar o els poemes d'Homer i Hesíode. La qüestió és que a Grècia apareix la pregunta pel nosaltres, per allò que tenim en comú. I si ens podem fer aquesta pregunta és perquè comerciem entre nosaltres, interactuem entre nosaltres, ens tornem conscients de nosaltres, i apareix la qüestió sobre el nostre ser, el nostre estatut. El que passa és que tot el que diguem sobre nosaltres "ha de valer per a tots i per a tots els casos" de la comunitat. És a dir, que el ser de la comunitat es capta com un àmbit "uniforme" on tots som iguals perquè tots estem sotmesos al mateix estatut, a les mateixes regles. Abans d'aquest exercici cadascú era diferent. Un és ric, l'altre pobre, un és poderós, l'altre humil... Però quan els captem com a membres de la comunitat, les diferències entre ells es posen entre parèntesi i apareixen tots iguals, uniformes, sense diferències. El que passa és que aquesta forma de captar l'altre fent abstracció de totes les diferències no s'atura en els membres de la meua comunitat tancada. Puc captar qualsevol estranger, qualsevol membre d'una altra comunitat des del punt de vista d'allò comú. I per això, "l'espai uniforme" que era allò propi de la comunitat, es converteix en un "espai sense límits". Llavors surt el concepte d'un criteri universalment vàlid, no només per a la meua comunitat sinó per a qualsevol.

«El fet que hi hagi comunitat fa distingir entre un "dins" i un "fora", i fa que l'intercanvi no tingui el mateix significat si és bàsicament extern (entre comunitats) que si bàsicament és intern (a

l'interior de la comunitat). Només en aquest segon cas, la centralitat de l'intercanvi equival al fet que la comunitat en qüestió estigui embarcada en l'aventura de reconèixer expressament el seu propi estatut com a tal. Aleshores s'està en la línia de reconèixer quelcom que seria el mateix per a tots i per a tots els casos; i per tant, en la línia d'assumir un espai uniforme, en conseqüència, un espai sense límits. Així es posa la base per a quelcom que certament trigarà encara molt en donar-se per suposat, i molt més encara en ser un concepte de la validesa mateixa» (Martínez Marzoa 2008, cap 18, p. 106).

Aquest és el procés que ha portat de Grècia a la modernitat, en el llenguatge de Martínez Marzoa. I el procés que ha portat de Grècia a Europa, en el llenguatge de Husserl. Entenent que Europa és aquesta comunitat que ha après a captar les coses particulars des del punt de vista d'allò universalment vàlid. I per això no es queda tancada en ella mateixa, sinó que s'obre a altres comunitats. Ara entenem per què Husserl ens ha dit que l'ideal "Europa" està destinat a revolucionar qualsevol altra cultura en procés de desenvolupament. Perquè quan Europa, com a comunitat oberta, entra en contacte amb una comunitat tancada, la situa en un espai uniforme sense límits, de forma que aquesta comunitat ha d'aprendre a captar-se a si mateixa des d'aquesta nova perspectiva. Això desvetlla resistències en el seu interior, i posicionaments conservadors. Però com diem, les resistències conservadores apareixen tant en el si d'Europa, que es resisteix a deixar de captar-se com a comunitat tancada, com en el si de les comunitats amb què Europa es relaciona. Hi ha una lluita de conservadurismes. I això és el que porta a l'imperialisme i al colonialisme: la lluita i hegemonia d'unes comunitats tancades sobre les altres. Mentre que l'acceptació de "l'espai uniforme sense límits" implica que no hi ha preeminència, que totes tenen el mateix dret. Això vol dir que el contacte amb una comunitat tancada només es pot produir si aquesta comunitat ho accepta, sense pressions econòmiques ni xantatges militars, com ha sigut habitual. Per tant, implica una superació de l'imperialisme i el colonialisme i el pas al que Husserl anomena "una internacionalitat basada en l'esperit d'autonomia"; és a dir, basada en el lliure enteniment mutu, la justícia distributiva i l'equitat. En resum: el fet que històricament les coses no hagin anat així no és un argument contra la racionalitat moderna, sinó contra les nostres resistències a assumir el sentit autèntic de la racionalitat moderna. Nosaltres els europeus hem hagut de ser colonialistes per entendre que l'essència d'Europa és incompatible amb el colonialisme. I de fet, la reivindicació de la pròpia identitat dels territoris colonitzats es fa des de supòsits moderns: que no hi ha superiors ni inferiors en essència, ni cultures millors que les altres. De forma que,

posats a assumir una forma de vida, és més lògic assumir la pròpia que l'aliena. No perquè sigui millor sinó perquè és la meua.

Fixem-nos que tot ha començat com un moviment entre persones dins de la comunitat tancada. A mesura que aquest moviment ha anat estenent-se a altres persones, les quals tenien influència en altres facetes de la vida, aquest ideal s'ha pogut convertir en un ideal cultural, i ha pogut constituir una política basada en drets i garanties. Les quals, com que són universals, no valen només per a la meua comunitat sinó per a totes. I de nou, són les persones que actuen en els àmbits diplomàtics els que posen aquesta exigència sobre la taula. Tot és una qüestió de persones. L'ideal arriba tan lluny com arribin les persones que el defensen.

§72. Crisi de l'ideal filosòfic. Positivisme i tecnocràcia

Hem dit que el terme cultura s'aplicava al conjunt de produccions fàctiques d'una col·lectivitat, però també a l'ideal ètic de vida d'aquella col·lectivitat. Ara bé, un fenomen característic del nostre temps és la consciència de crisi, és a dir, la desconfiança envers les tendències que impulsen el present en tots els àmbits, econòmic, social, polític, mediambiental, etc. Això vol dir que la cultura, en el sentit de producció i activitat humana fàctica, ha perdut la referència a un ideal eticosocial. Dit d'una altra manera, sentim que les coses que fem els catalans, i per extensió, els europeus, ja no ens porten a la plenitud col·lectiva a la qual aspiràvem. Fem les coses que sempre hem fet una mica perquè sí, sense rumb clar. Aquesta constatació no és una crítica merament destructiva, sinó que conté un potencial constructiu. Per exemple, si dic que una afirmació és falsa, implícitament estic acceptant la validesa del parell de categories veritat-mentida, i per tant, afirmo que hi ha una veritat sobre el cas, encara que no la conegui. De la mateixa manera, tot rebuig de la facticitat vigent, si es fa per motius eticosocials, conté el pressentiment d'un ideal eticosocial que se li contraposa com a vertader. Aleshores el que cal és determinar-lo clarament. Husserl ho expressa de la següent manera:

«Si sotmetem la nostra cultura, és a dir, la nostra humanitat que es cultiva a si mateixa i al seu món entorn, a un judici reprovatori, aleshores això implica que creiem en una *bona* humanitat com a possibilitat ideal. En el nostre judici hi ha continguda implícitament la creença en una humanitat *vertadera* i *autèntica* com una idea objectivament vàlida; l'objectiu obvi dels nostres esforços reformadors ha de ser reformar la cultura fàctica d'acord amb el sentit d'aquesta idea» (Hua XXVII, p. 10; 2002, p. 8-9).

Això és el que ha passat amb el descrèdit de les ciències en la modernitat. Els èxits de les modernes ciències naturals creen un optimisme que fa prevaler l'aplicabilitat tècnica per sobre de qualsevol reflexió de sentit de tipus epistemològic. Aleshores es produeix una «tecnificació del mètode científic», és a dir: es fan innovacions conceptuals, se sedimenten les unes sobre les altres, i a la llarga, els experts saben aplicar a la praxis les fórmules, però es troben amb greus problemes a l'hora d'explicar quina relació tenen amb l'experiència quotidiana (§§8 i 30).

Pel que fa a les ciències socials, Husserl critica que es limiten a descriure els fenòmens històrics i culturals sense buscar una «doctrina de la ciència» social que fonamenti una «tècnica social racional», és a dir, normativitats que orientin el judici i l'acció pràctica. Així doncs, la interpretació positivista de la ciència moderna no satisfà els dos pilars fundacionals de l'ideal filosofocientífic: remissió a l'experiència intersubjectiva i normativitat pràctica i teòrica:

«Cal tenir en compte que hem descrit l'essència de la ciència en el sentit d'una idea que ha assolit la maduresa. Però per molt que la ciència grega i moderna que descendeixen d'aquesta idea se'n quedin enrere: aquesta idea està implantada en ella com una idea operativa, i en tot temps manté en ella mateixa la pretensió de ser ciència vertadera només en la mesura i només en aquelles teories en les quals creu tenir realitzat l'ideal. Un tema apart, del qual encara s'ha de parlar, és el fet que també en això pot equivocar-se, i el fet que en qualsevol estadi, fins i tot quan no se n'adona, es manté molt per darrera de la seva idea, perquè la reflexió metòdica de principi, la de la doctrina de la ciència, no s'ha desenvolupat suficientment; i posteriorment, perquè una mena de tecnificació del mètode científic obstaculitza una comprensió més profunda» (Hua XXVII, p. 83; 2002, p. 91).

Hi ha una tercera crítica que Husserl pròpiament no desenvolupa, però que pot estar implícita. La tecnificació del llenguatge científic crea una distància entre experts i profans, entre els que dominen l'argot i els que no, i per tant, crea una jerarquia. I igual que l'Església medieval pretenia regular el tot social a partir de criteris sacerdotals, també aquesta cultura científica, quan es torna majoritària dins d'un estat, cerca l'hegemonia política. Així neix la ideologia tecnocràtica, la pretensió de regular la societat des de dalt a partir dels criteris dels experts. Però les mancances esmentades, i això sí està explícit en Husserl, redueixen aquesta regulació a termes merament instrumentals, deixant la discussió sobre els fins exclusivament en mans del «desvergonyiment de la sofística política que tan fatalment domina el nostre temps»

(Hua XXVII, p. 5; 2002, p. 3). Aquesta frase es refereix a la retòrica nacionalista i bel·licista d'entreguerres, però podria ser igualment aplicable a la retòrica economicista que tant coneixem. Husserl, doncs, es pregunta si la comunitat racional, que es regeix per l'ideal filosòfic i científic, ha d'adoptar algun tipus d'organització política jeràrquica o més aviat tot el contrari:

«Assumpte de la ciència estricta és l'examen, per una part en pura consideració d'essència relativa a possibilitats pures, i per l'altra en consideració als fets concrets, de si la comunitat de voluntats que se sosté en la mera autoritat de la raó lliure i en el grup social il·lustrat, i en la formació d'aquells que se sotmeten de bon grat a l'autoritat de la ciència i del món del saber, si aquesta comunitat –dic- ha de desembocar en una col·lectivitat imperial. O sigui, en una col·lectivitat on tots els subjectes dotats de voluntat individual s'incorporen a una voluntat centralitzadora, entesa com a organització del poder d'ordenar i del deure d'obeir, i on cadascú hagi d'acomplir les funcions que li són encomanades i únicament li sigui donat decidir amb llibertat dintre dels límits que li són prescrits. Totes les formes possibles d'organització, i entre elles les estatals, han d'investigar-se en la perspectiva de la seva significació ètica; i concretament ha d'abordar-se la qüestió de si només per la via de l'Imperi, de l'Estat, pot una humanitat –que com a comunitat de vida només existeix en procés d'esdevenir- aproximar-se a la comunitat ètica de voluntats; i si això és així per essència. Igualment passa amb els problemes sobre si tots o només algun dels dominis de la cultura i de la vida admeten regulació pel poder de l'Estat; i quins no, i fins a quin punt el progrés ètic ha de redundar en un desmuntatge gradual de l'organització estatal de poder» (Hua XXVII, p. 57-58; 2002, p. 62-63).

Aquesta és una qüestió candent en els nostres dies, en què s'imposen governs tecnòcrates i polítiques dissenyades per tecnòcrates. El problema de fons de la crisi de les ciències, doncs, no és només el contingut de les ciències, la distància entre els seus conceptes i l'experiència originària; sinó també la política i les relacions socials que comporta aquesta mateixa distància. Tal com ho planteja Husserl, racionalitat i tecnocràcia són incompatibles perquè la raó no busca l'hegemonia política, implica participació lliure, activa i autoconscient; mentre que la tecnocràcia implica ser administrat de forma passiva i jeràrquica. Podem trobar una interpretació tecnocràtica del paper dels fenomenòlegs en l'obra clàssica de Schuhmann: *Husserl i la política* (2009, cap. IV). Però a partir del que hem vist, responem que el tipus «filòsof» és essencialment diferent del tipus «sacerdot». Que quedi clar que parlem de “tipus”, no de persones concretes. Per tant, el que diem no exclou que l'actuació concreta de molts sacerdots de carrer sigui més pròpia del tipus filòsof que del tipus sacerdot. I viceversa, que molts filòsofs i científics laics segueixin més aviat el tipus sacerdot que el filosòfic.

El “tipus sacerdot” imposa la norma al tot social, és un mediador. El “tipus filòsof”, en canvi, descobreix la norma per a si i la comparteix obertament sense imposicions ni mediacions. La comunitat filosòfica neix d’aquest compartir lliure, no impositiu, anàleg al tipus «religiositat supranacional» dels primers cristians. És una comunitat que es desenvolupa paral·lelament al tot social, sense voler-lo dominar; i en comptes de basar-se en intuïcions religioses es basa en intuïcions filosòficocientífiques.

Amb aquesta diferenciació entre tipus socials, Husserl mostra profundes afinitats amb la línia que va dels joves Hölderlin, Schelling i Hegel a Marx, suggerint que la comunitat humana plenament ètica comporta l’autoorganització autònoma i sense mediacions de la societat civil; o en les seves pròpies paraules: «un desmuntatge gradual de l’organització estatal de poder». Si d’això en diem democràcia, aleshores la democràcia està implícita en l’ideal racional originari. No així els sistemes representatius de majories a través de partits, que, com hem dit, en la mesura que gestionen hegemonies socials, són una forma d’imperialisme. El paper de l’estat, aquí, sembla destinat a desaparèixer. Ha de desaparèixer en el sentit d’estat confessional i promotor de continguts que organitzin la vida social. Però és dubtós que puguem pensar una autoorganització de la vida social sense una instància que garanteixi seguretat, igualtat i llibertat a cada individu. I aquesta instància no sembla que pugui ser altra que l’estat (§87). Així, l’estat que els joves Hölderlin, Schelling i Hegel, diuen que ha de desaparèixer sembla més aviat l’Estat confessional i feudal, que obliga a formes de vida i a creences concretes. Mentre que “l’absoluta llibertat de tots els esperits” no és pensable que es pugui garantir sense un “estat” democràtic de dret. Husserl també coincideix amb ells en el fet de no buscar fora de la consciència ni Déu ni immortalitat. I per això no calen mediadors entre la pròpia consciència i les normes de la pròpia vida. Això és el que trobem en el *Projecte* conegut com *El més antic programa de sistema de l’idealisme alemany*:

«Tot Estat ha de tractar els homes lliures com un engranatge mecànic, i això no ho ha de fer, per tant ha de deixar d’existir. [...] Vull fundar aquí els principis per a una història de la humanitat, i despullar fins a la pell tota la miserable obra humana de l’Estat, Constitució, Govern, Legislació. Finalment venen les idees d’un món moral, divinitat, immortalitat (subvertir tota falsa creença, perseguir, amb la raó mateixa, el clergat que darrerament fingeix Raó). Absoluta llibertat de tots els esperits que porten en si mateixos el món intel·lectual i que no han de buscar fora d’ells ni Déu ni immortalitat» (Hölderlin 2001, p. 30).

En resum: individu, col·lectivitat i història són vasos comunicants. De forma que els estadis que la col·lectivitat ha travessat al llarg del temps conformen el nostre present i la nostra personalitat; i viceversa, allò que nosaltres aprenem o desaprenem té una influència en la nostra actitud, i per mitjà d'ella, en la col·lectivitat on ens inscrivim. Per això, ens ensenya Husserl, la renovació ha de començar per un mateix: «Alguna cosa nova ha de passar, ha de passar en nosaltres i per mitjà de nosaltres, per mitjà de nosaltres com a membres de la humanitat que viu en aquest món, que dona forma a aquest món, com també ell ens dona forma a nosaltres» (Hua XXVII, p. 4; 2002, p. 2). En aquest sentit, Husserl no reivindica una utopia, com a vegades es diu, sinó una realitat que s'acompleix en l'infinít. Quan dues persones s'esforcen per col·laborar en base a 1) coneixements ben fonamentats intersubjectivament, 2) en «lliure enteniment mutu» i 3) en termes de «justícia distributiva i equitat», allà ja hi ha instaurada una comunitat racional, per petita i imperfecta que sigui i en l'àmbit que sigui (a casa, en el barri, en el treball, en la Universitat, i a nivell nacional o internacional). El fet que aquesta s'estengui a més gent serà un canvi quantitatiu, però qualitativament tot està en l'origen, en aquella comunitat de dos, ella és la condició de tot el que pugui venir després.

<i>Gènesi dels diversos ideals culturals</i>			
<i>Forma de l'ideal</i>	Comunitat tancada	Comunitat espiritual oberta	Comunitat filosòficocientífica
	La norma és exterior	La norma és interior	La norma és intersubjectiva
<i>Evolució de la personalitat individual</i>	Ingenuïtat, manca de llibertat, minoria d'edat.	Crítica, llibertat interna, majoria d'edat.	
<i>Tipus formal de cultura</i>	Jeràrquica i tancada	Igualitària i universal.	
<i>Esdeveniment històric fundador</i>	Babilònia, judaisme.	Buda, Jesús, Mahoma, Pitàgores-Orfeu.	Sòcrates, Plató, Descartes, Kant, Husserl, etc.
<i>Crisi</i>	Es perd la diferència entre ideal i facticitat.		
	Tradicició cosificada.	Imperi jeràrquic universal.	Voluntat de poder, tecnocràcia, positivisme.

§73. Reactivació de la noció de Déu com a ideal de la raó absoluta

Aprofundim en la intencionalitat d'aquesta relació ètica i racional entre dues persones. N'hem apuntat algunes coses en el §12.3 i en el §69, i ara les volem acabar de desplegar. L'aspiració a la perfecció s'objectiva en l'ideal de persona perfecta en pensaments, judicis i accions. Aquest ideal contrasta tant amb la imperfecció de la persona fàctica que semblen pols oposats. I per contrast amb el que som fàcticament, neix la "idea de Déu" com una presa de consciència de la infinitud de les nostres

aspiracions i possibilitats. La intencionalitat ètica, doncs, implica una certa tensió entre la personalitat finita que cadascú és (el seu caràcter, els seus hàbits, la seva identitat, les seves llums i ombres) i el fet que la intencionalitat ètica d'aquesta personalitat finita és infinita i apunta a una personalitat perfecta. Així, la noció de Déu no és altra cosa que la realització en l'infinit del nostre anhel de perfecció, convertint-se en la inspiració que ens mou a actuar. Però entenguem-nos, no és la projecció dels nostres desigs, no és que creem Déu a imatge i semblança nostra. D'entrada no creem res, només constatem la direcció on apunta el nostre capteniment ètic, teòric i social. I en segon lloc, aquesta direcció no apunta cap a nosaltres sinó cap allò radicalment diferent. Husserl ho explica amb aquestes paraules:

«Si aquí avancem fins a l'extrem ideal, fins al "limes", utilitzant una expressió matemàtica, es destaca, a partir d'un ideal de perfecció relatiu, un ideal de perfecció absolut. No és altre que l'ideal de perfecció personal absoluta —absoluta perfecció teòrica, axiòtica, i en tots els sentits de la raó pràctica. Es tracta de l'ideal d'una persona com a subjecte de totes les facultats personals potenciades en el sentit de la raó absoluta—; una persona que, en cas de pensar-la alhora com a omnipotent o "totpoderosa", tindria tots els atributs divins. En tot cas, amb l'excepció d'aquesta diferència extrarracional, podem dir: el *limes* absolut, el pol que transcendeix tota finitud, al qual totes les aspiracions autènticament humanes es dirigeixen, és la idea de Déu. Ella és el "jo autèntic i vertader", el qual, com es mostrarà, tot home ètic porta en si mateix, el qual anhela i estima infinitament, i del qual se sap sempre infinitament lluny. En contraposició a aquest ideal absolut de perfecció hi ha l'ideal relatiu, l'ideal de l'ésser humà perfectament humà, que fa "el millor" possible, del viure en "la millor" consciència possible per a ell —un ideal que porta sempre imprès el segell de la infinitud» (Hua XXVII, pp. 33-34; 2002, p. 35).

En la mesura que busquem el bé, la veritat i la bellesa, la intencionalitat de les nostres accions pressuposa quelcom així com el bé, la veritat i la bellesa perfectes. I si Déu és la noció de persona perfecta, i hem dit que la persona inclou els altres membres de la seva comunitat, aleshores Déu seria la realització en l'infinit de la comunitat perfecta. Però les comunitats són personalitats de grau superior, i igual que les persones individuals, es comunitaritzen entre elles i formen relacions internacionals i interestatals. Així doncs, la comunitat perfecta implica la perfecta interrelació amb totes les altres comunitats humanes. Per tant, en la mesura que la persona inclou la comunitat i el conjunt de la humanitat, la persona perfecta inclou la comunitat perfecta en la humanitat perfecta i en perfecta relació amb tots els seus membres.

Hem dit que Déu és la condició necessària de la nostra aspiració concreta, de la nostra voluntat ètica de millorar. No pot ser una realitat empírica, perquè la realitat

empírica sempre és perfeccionable, i ja hem dit que Déu és el punt límit inabastable de tots els nostres ideals de perfecció. I no obstant, tampoc no és una realitat ideal, perquè les idees són l'aspecte de les coses; les idees se'ns mostren, i per això es poden descriure, caracteritzar, definir. En canvi, la noció de perfecció es queda sempre sense manifestar-se, perquè és el límit (el *limes* matemàtic, diu Husserl) del que es pot manifestar: un ideal que es projecta en l'infinit i que sempre es contraposa a qualsevol realitat, sigui empírica o ideal. Per això es diu que Déu no té aspecte. Aquesta seria la racionalitat de l'atribut de la incognoscibilitat divina, el fet que és la dimensió oculta de la nostra intencionalitat. Sabem que aquesta dimensió hi ha de ser, perquè tendim a ella; però és indeterminable, o només determinable com a negació de qualsevol determinació.

Husserl ens ha dit que aquesta persona perfecta que és l'ideal ètic conté tots els atributs divins: la infinitud, la perfecció, la simplicitat, la unitat, la veritat, la immutabilitat, l'eternitat, l'omnipresència, l'omnisciència. Fixem-nos que són els atributs del jo pur que comentàvem en el §61, però portats al límit de la seva perfecció. Això indicaria l'estreta relació genètica entre la noció de jo i la noció de Déu. Ara bé, Husserl diu que l'únic atribut que no escau a l'ideal de Déu (ideal de perfecció humana) és el de l'omnipotència. En efecte, la dimensió oculta i infinita de la intencionalitat ètica és un pol que ens estira a actuar, però qui actua no és aquest infinit, perquè aquest infinit no és cap realitat fàctica que pugui influir en el curs del món. És més aviat la nostra voluntat finita qui camina vers l'infinit que porta a les entranyes. L'infinit és l'ideal de la voluntat humana, el seu referent intencional últim; però ell mateix no és voluntat.

A vegades es representa Déu com una persona de carn i ossos. Això té sentit en la mesura que Déu és la persona perfecta; però és absurd en la mesura que es representa la persona perfecta com un individu amb un cos físic: ja hem vist que és la comunitarització de totes les consciències a través de l'amor. Per tant, Déu és persona, però no és individual sinó transpersonal; i és condició de tota veritat i de tota acció bona, però ell pròpiament no coneix ni actua. Dit metafòricament: qui actua som nosaltres inspirats per ell; dit fenomenològicament: que Déu ens inspira significa que l'infinit és el referent de les nostres accions finites. Així, podem estimar la idea límit que és Déu, però aquest amor no s'expressa com a veneració d'un concepte abstracte o d'una icona, sinó com a autoestima, ja que aquesta dimensió infinita forma part de la nostra essència. I de nou, aquesta autoestima no s'expressa com a narcisisme, això seria amor a la dimensió finita d'un mateix. En canvi, l'amor a la meua dimensió infinita

implica deixar enrere l'egocentrisme del jo finit. I en la mesura que la meva essència és idèntica a la dels altres, en la mesura que el punt límit de la meva voluntat de perfecció convergeix amb el punt límit de la voluntat de perfecció dels altres, jo i els altres som idèntics en l'infinit. Joestic en ells i ells en mi. Per això, estimar Déu, estimar-me a mi i estimar els altres, és el mateix.

Aquest despertar del jo vertader i aquesta victòria sobre el jo finit i egoista és el que expressaria el concepte cristià de resurrecció? Quan ens identifiquem amb els nostres interessos egoistes estem sepultant l'infinit que hi ha en nosaltres, però quan vencem el nostre egoisme ressuscitem aquell infinit. Jesús diu a Marta, la germana de Llätzer: «Jo sóc la resurrecció i la vida: el qui cregui en mi, ni que hagi mort, viurà, i tot el qui viu creient en mi, no morirà mai» (Joan 11, 25-26). No s'estaria referint al fet que el seu jo finit serà immortal, sinó precisament al contrari: al fet que creure en ell és reconèixer la veritat irreductible que hi ha en ell, la seva divinitat, i aquesta veritat i divinitat són les mateixes que hi ha en nosaltres. És per això que aquell que creu en Jesús mor al seu jo finit i egocèntric i ressuscita al seu jo vertader i infinit, el qual no pot morir mai perquè és la condició de tota consciència o no consciència, de tota presència i absència (§52 i §61). L'infinit que m'inspira a mi és el mateix que inspirava els primers cristians, i el mateix que inspirava els filòsofs il·lustrats, i el que inspirarà en el futur una generació rere l'altra.

De fet, la mort del jo finit i la resurrecció del jo vertader infinit seria la vivència que estaria a la base de molts mites, religions i rituals iniciàtics. A Occident tenim la mort i la resurrecció de Jesús, enteses com a símbol del procés que cadascú ha de passar per despertar al seu infinit. També tenim el ritual de la comunió, tal com el llegim en l'*Evangelí de Joan*: «el qui menja la meva carn i beu la meva sang, s'està en mi i jo en ell. Talment com jo visc pel Pare, que és vivent i m'ha enviat, qui em menja viurà per mi» (Joan 6, 56-57). El ritual cristià de la comunió té el seu origen en un ritual dionisiac pel qual Dionís és esquarterat i menjat pels seus fidels. En la mentalitat primitiva, menjar l'altre és una forma de convertir-se en ell. Per tant, menjar el cos de la divinitat és una forma de despertar allò diví que hi ha en nosaltres, de fondre'ns amb el déu. A Egipte tenim la mort d'Osiris, la seva resurrecció i el naixement d'Horus, que és el vencedor de Seth i la llum del sol naixent. A Grècia tenim els misteris d'Eleusis, amb el sacrifici i la burla de la nostra vida passada per tal de renéixer purificats. En el budisme aquest fenomen queda recollit en el procés d'assolir el no-res (mort dels desigs que provoquen el patiment, és a dir, mort del jo finit) i de convertir-se en Buda (Buda entès

com la imatge de consciència vertadera infinita). Totes aquestes analogies són expressions cosmovisionals de la mateixa vivència universal: la constatació d'un aspecte finit de la persona i l'obertura a la seva infinitud (§§56, 57 i 59).

El que passa és que no es pot transcendir els instints i automàticament descobrir la interioritat. Abans cal passar per la consciència ingènua del que hi ha, per la consciència de la norma externa. La primera cultura organitzada al voltant d'un ideal havia d'adoptar la forma d'una comunitat tancada i jeràrquica (com l'antiga cultura babilònica o jueva) perquè no es coneixia la interioritat personal. Gràcies a aquesta instauració de sentit inherent al fet de pertànyer a un grup, l'individu adquireix en el seu bagatge experiencial la noció de quelcom incondicional. Només aleshores li és possible desplaçar aquesta incondicionalitat de la llei externa a la llei interna, la de la pròpia consciència. Com veiem, l'ideal no es pot reduir a una norma concreta perquè és infinit, però és la condició de la possibilitat de tota norma. Genera normes però no es pot reduir a cap de les normes que ha generat. L'afirmació positiva de l'amor incondicional, doncs, només és possible com a negació un cop i un altre de l'ordre comunitari extern, sigui quin sigui, i dels condicionaments que aquest posa a les relacions interpersonals. I només un cop descoberta la interioritat, és possible fer el salt a la racionalitat. És a dir: a la capacitat de distanciar-se de l'exterior i contrastar lliurement el que se'ns diu amb el que se'ns mostra, i fonamentar totes les nostres opinions a partir d'aquest àmbit subjectiu, entenent que és intersubjectiu. Històricament també ha estat així. Tots els filòsofs antics, que vivien en polis teocràtiques tancades, havien estat iniciats en cultes místics, ja fos a Egipte, a Eleusis, amb els òrfics o amb els pitagòrics (§61). Aquests corrents tenien en comú que es basaven en el descobriment de l'ànima personal, i això va fundar la possibilitat de distingir entre una veritat interna i una opinió externa. La racionalitat no podia néixer sense aquest pas previ. I un cop donat aquest pas, la dissolució de la comunitat tancada era qüestió de temps; ja que la veritat interna no és particular ni depèn de cap tradició, és universal.

§74. La identificació amb tota la humanitat en el meu cos viu. El fi de la història en el present

Insistim que, malgrat que l'ideal filosòficocientífic es relaciona amb l'antiga Grècia, i per extensió, amb Europa, no s'ha d'identificar amb els seus paradigmes filosòfics, científics, polítics i econòmics. Aquest ideal sorgí com la reivindicació d'allò universalment vàlid, i com que aquesta és una tasca infinita, una de les seves

conseqüències és la crítica permanent a tota facticitat. A més, l'aspiració a la universalitat pot aparèixer en qualsevol cultura sempre que algú recorre els horitzons essencialment oberts del propi món particular: quan s'adona que més enllà d'allò conegut hi ha estructures que es mantenen, sentits que valen per a propis i estranys, de manera que amb cada ampliació de l'horitzó es perfeccionen els criteris amb què avaluem allò propi. Faci el que faci qualsevol individu «normal» de qualsevol època i lloc, sempre té la capacitat de l'autoconsciència, d'inspeccionar-se a si mateix, de ser conscient del que viu, de sostreure's de les inèrcies en què està immers i actuar en consonància amb el que creu. Tot això ho fa en ordre a un fi que creu valuós, sigui quin sigui, i per tant, allò que li escau és viure orientat a valors i ideals. L'experiència de la negació i del dubte també és essencialment humana, i gràcies a ella pot buscar evidència en els valors pels quals regeix la seva vida, que es puguin legitimar mitjançant intuïcions evidents. D'això se'n diu racionalitat. Per tant, una vida autènticament humana regida per valors autèntics i vertaders és una possibilitat essencial i apriorica de l'ésser humà, ja sigui català, siberià o maorí (§46).

En una important carta, Husserl explica com el procés de millorament de cada ésser humà forma part del procés de millorament de la comunitat en què s'inscriu; que el camí històric de cada comunitat és part del camí global de la humanitat. Tots aprenem els uns dels altres, i a través d'aquestes petites elevacions individuals, la comunitat es va elevat; i com que les comunitats interactuen entre elles, l'elevació d'una motiva l'elevació de la resta. De forma que el perfeccionament de cada individu contribueix, en última instància, al perfeccionament del conjunt de la humanitat. Aquest ideal universalista s'anomena "Europa" perquè on primer ha sorgit és en l'Europa empírica, i perquè d'alguna manera l'hem d'anomenar; però forma part de l'essència de cada cultura particular, de les europees igual que de les altres:

«Europa, en aquest sentit espiritual, és una tasca conscientment viva en l'Europa empírica, recoberta per una idea guia que rau en la infinitud, idea d'una universalitat de la humanitat terrenal des de l'esperit de la raó autònoma; o sigui, sota la direcció de la filosofia, de la ciència. En aquesta idea hi tenen el seu lloc, com a moments independents, les tasques històriques de totes les nacions particulars. En la seva puresa i autenticitat, com a idees, elles són components de la idea total d'una compenetració autònoma de la humanitat. L'autonomia no és cosa d'individus aïllats, sinó, per via de la seva nació, de la humanitat» (Carta *Al Dr. Rádl, president del VIIIè Congrés internacional de filosofia a Praga* [1934], Hua XXVII, p. 241).

D'aquesta manera, Husserl ens fa veure l'important paper que cada individu té en el curs total de la humanitat. Per humil que sigui el propi àmbit d'acció, perfeccionant-nos a nosaltres mateixos contribuïm al perfeccionament del tot. I quan un s'adona d'això, *desperta* a una nova consciència; se sap responsable de la seva generació i de les futures; deutor dels seus coetanis i dels seus avantpassats anònims; indissolublement unit a "la vida humana" en general, que és una i la mateixa sempre, per més que els seus individus actuals vagin variant. Per a Husserl, això és la *immortalitat* o *eternitat*. Naturalment que la mort arrabassarà la dimensió empírica del nostre ésser, però no podrà res contra el nostre *ésser en els altres*. Gràcies a l'*amor* ens identifiquem amb ells, pervivim en ells anònimament; i mentre aquesta decisió perduri, la pròpia finitud desapareix de l'horitzó de la consciència:

«De la mort no es desperta ningú en tota l'eternitat del món. [...] O sigui que la immortalitat en sentit habitual és impossible. Però l'ésser humà és immortal, com ho és cada mónada. Immortal és la seva participació en el procés d'autorealització de la divinitat, immortal és la seva perseverança en tota veritat i en tot bé. També és immortal en la mesura que en la seva mónada està latent tota adquisició espiritual, està latent tota l'herència que ell sosté, i en la mesura que participa de funcions especials (encara que no plenament desvetllades) que possibiliten l'autoidentificació amb els humans vius del passat, en l'harmonia del món diví» (Hua XV, Annex XLVI, p. 610).

La *immortalitat* entesa com a *amor universal* és el contingut fenomenològic de la idea de *Déu*, l'ideal absolut de la *raó*, i com a moment culminant on se sadollen tots els anhels humans, el *fi de la història*. Tot plegat són formes diferents d'anomenar el mateix, com podem comprovar en aquest text de *La crisi*:

«Si l'ésser humà esdevé un problema metafísic, específicament filosòfic, ell està en qüestió com a ésser racional; i si la seva història està en qüestió, es tracta del "sentit", de la *raó* en la història. El problema de Déu conté manifestament el problema de la *raó* "absoluta" en tant que font teleològica de tota *raó* en el món, del "sentit" del món. Naturalment, també la pregunta per la immortalitat és una pregunta racional, i no menys la pregunta per la llibertat. Totes aquestes preguntes "metafísiques", concebudes en sentit ampli, les específicament filosòfiques en la parla corrent, sobrepassen el món com a univers dels mers fets. El sobrepassen precisament com a preguntes que apunten a la idea de la *raó*» (Hua VI, §3, p. 7).

Un estat definitiu d'aquest tipus mai no s'acomplirà "exteriorment", és a dir, en la realitat transcendent; i malgrat tot, el podem entrellucar "interiorment" amb actes analògics del pensament i del sentiment pel qual un es relliga empàticament amb tota la

humanitat. Expressem-ho de diverses maneres: el fi de la història, el seu *telos*, és un punt límit fora del “temps transcendent i objectiu” de la història (el del rellotge i el calendari); però també és un ideal que es pot *apresentar* (presentar-se sense mostrar-se) en el “temps immanent i subjectiu” de la consciència (el temps viscut en primera persona). Vist des de fora, cada individu és un tot separat dels altres, que segueix el seu propi camí; però vist des de dins, es pot identificar amb tot altre individu (present i absent, viu i mort, de la família, de la nació, de la cultura, de la humanitat). Llavors s’adona que cadascú és expressió finita d’una única mónada que és universal, eterna i immortal. Un pot ser conscient d’això o no; i quan n’és conscient, *desperta*. Llavors viu referit a aquest ideal, a l’ideal d’actuar com si tots fossim un; i per això aquest ideal actua a través de cada individu, de la seva llibertat, i es va instaurant progressivament. Aquest no és un acte merament intel·lectual sinó que abasta tot l’èsser de la persona, tot el seu cos viu, esdevenint la font de les seves motivacions. A través d’elles, vents del futur brollen del nostre interior i penetren en el món extern, fundant dinàmiques pràctiques d’un estil nou que no es caracteritzi per les relacions de poder sinó pel «lliure enteniment mutu». Husserl ho expressa dient que «Déu no és la totalitat monàdica mateixa [el conjunt dels éssers humans fàctics], sinó l’entelèquia que rau en ella, com a idea d’un *telos* de desenvolupament infinit: el de la humanitat en la raó absoluta que regula l’èsser monàdic necessàriament, i que regula des de la pròpia decisió lliure» (Hua XV, Annex XLVI, p. 610).

Entendrem, doncs, que en cert àmbit (el de l’estètica transcendental) les parts poden contenir el tot (§20), i que en cadascú es decideix el passat i el futur de la humanitat? Aquí rau la motivació original i el sentit últim de tota filosofia genuïna; i en especial, de la fenomenològica, la qual aspira a proporcionar els mitjans teòrics i tecnicopràctics per a la instauració de la comunitat de l’amor en cada àmbit. La peculiaritat de la filosofia respecte d’altres ideals eticosocials és la consciència de la correlació entre contingut i forma del discurs i de la seva praxis corresponent: només si la comunitat de l’amor està ja en la intencionalitat de les nostres accions, elles la poden fundar històricament; només si la teoria es basa en evidències intersubjectives i universals tindrem un saber rigorós que tothom podrà acceptar lliurement; només si hi ha un llenguatge comú entre diferents disciplines tindrem un treball interdisciplinari real; i només si aquest saber s’interessa pels problemes del món de la vida, tindrem un coneixement teoricopràctic capaç de renovar la cultura.

§75. Balanç crític i trànsit als *Llindars*

Amb la mort de Husserl, però, el projecte fenomenològic va quedar inacabat i fragmentari. La major part del seu llegat escrit va restar inèdit, i només amb molta lentitud i dificultats ha anat veient la llum gràcies a un inestimable treball d'edició, crítica i comentari de textos. Curiosament, aquesta circumstància ha influït en la recepció i interpretació del sentit global de la fenomenologia. En efecte, tota activitat genera una perspectiva de les coses des del seu propi fer, i en tota perspectiva hi ha un angle mort que obvia allò relatiu al seu sòl; així, la pretensió d'autosuficiència respecte de qualsevol altra activitat, pròpia del treball acadèmic normal, passa per alt que l'ideal filosòfic genuí (eticosocial) és irreductible al treball erudit (vocacional); que aquest últim és necessari per a la transmissió i conservació del bagatge historicocultural, però que no és suficient per posar-lo en acte (§7). Precisament la voluntat de "posar en acte" la filosofia, tan característicament husserliana, implica un model de treball filosòfic diferent dels models tradicionals del professor i de l'erudit; i en conseqüència, una coordinació lliure i no jeràrquica entre filosofia, ciències particulars i àmbit pràctic, la qual és incompatible amb la parcel·lació i l'aïllament social del món acadèmic. Però aquí també topem amb un obstacle que no és només característic de la filosofia husserliana sinó, en general, de tota filosofia especialitzada: el desenvolupament de conceptes i pressupostos tan sofisticats, radicals i nous que adopten l'aspecte d'un argot tecnificat més; per la qual cosa, els filòsofs que provenen d'altres escoles, els especialistes d'altres àmbits i els profans en general no se'l poden fer seu. Tot plegat dificulta que, fins i tot havent-hi voluntat eticosocial, aquest tipus de filosofia generi dinàmiques pràctiques emancipadores. Al capdavant, segons Husserl, tot temps de crisi com el nostre palesa un fracàs de la filosofia; és la prova que els mitjans i la forma del treball filosòfic normal no són adequats per al seu fi originari, que és promoure el *despertar* individual i col·lectiu. Però davant d'una dificultat, al nostre abast està ser passius i quedar-nos en el lament o ser actius i veure-hi una oportunitat per aprendre i créixer. Si, en aquest cas, busquem la clau de volta que vertebrava teoria i praxis, saber i amor, present i eternitat, hem de saber que sempre ha estat allà on el fi s'encarna en el mitjà, on el contingut anima la forma, on saber, voler i fer concorden.

Els tres llindars que venen a continuació, que se sumen al primer que ja hem vist (§28-32), són precisament un esforç per repensar la relació entre forma i contingut de la filosofia, entre fins i mitjans.

LLINDARS CAP A UNA FILOSOFIA DEMOCRÀTICA



El revers de l'escriptura, Mercè Peirí Voltas (2015)

§76. Iniciació fenomenològica i genètica a la filosofia

Benvolgut lector, permet-me que em dirigeixi a tu directament, i que no faci com fins ara, com si tu i jo no existíssim. Si tot va bé, al llarg d'aquestes pàgines hauràs entès per què és important que sigui així, per què no pot ser d'una altra manera. En elles intentarem prendre consciència de l'acte que realitzem mentre jo escric i tu llegeixes: els dos ens disposem a filosofar, o almenys a intentar-ho. Fins ara, això volia dir que preniem com a referència l'obra d'un gran filòsof; ens esforçàvem a comprendre-la en la mesura dels nostres interessos i de les nostres possibilitats; citàvem les seves paraules, les comentàvem, les relacionàvem entre elles i provàvem de sortir de tot aquest entrellat havent après alguna cosa. Però ara per ara, et demano que ens aturem una estona en el sentit d'aquesta pretensió comuna. No creguis que això significa una desviació del tema d'aquest treball, ben al contrari, t'asseguro que ens submergirem de ple en la qüestió de la gènesi de l'experiència i de l'estètica transcendental. Deixa'm explicar-te primer el mètode que seguirem.

Com tota activitat, la filosofia comporta uns hàbits, unes competències, unes habilitats, un rerafons cultural. Les persones que ens hi dediquem hem anat assolint progressivament aquest conjunt de disposicions, i quan fem filosofia les activem, les posem en pràctica. Ara bé, posar-les en pràctica no vol dir ser-ne conscients. Quan caminem no som conscients de la quantitat de moviments i coordinacions que realitzem; igualment, quan filosofem no solem ser conscients dels hàbits que participen en aquesta activitat. Només si reflexionem sobre nosaltres mateixos podem treure a la llum allò que romaní ocult. De fet, aquest exercici es pot fer amb qualsevol fenomen o vivència: sempre podem reflexionar sobre qualsevol aspecte de la nostra vida i reconstruir els passos i les experiències que l'han format. A grans trets, en això consisteix el mètode genètic que aquí volem assajar. Edmund Husserl, en les seves *Meditacions cartesianes*, ho formula amb les següents paraules:

«A través de penetracions en el contingut intencional dels fenòmens experiencials mateixos [...], l'ego que medita *pot* trobar referències intencionals que condueixen cap a una *història*, és a dir, que donen a conèixer aquests fenòmens com a formacions subseqüents a altres formacions que essencialment les precedeixen» (Hua I, §38, p. 112-113; 2006, p. 105).

Aquí hi ha la clau del mètode genètic. Amb la seva particular forma d'expressar-se, Husserl ens diu que si ens fixem en les nostres vivències de les coses i dels

fenòmens, hi podem distingir diversos estrats; i que aquests estrats tenen el seu origen en moments diferents de la vida. A poc a poc, sense que en tinguem un control conscient, una experiència s'acumula sobre una altra, un aprenentatge sobre un altre, i així es formen les nostres percepcions, sentiments, conceptes, valoracions, hàbits, etc. D'aquesta manera, si distingim els estrats de les nostres vivències, podrem elaborar la història de qualsevol fenomen que elles ens mostrin, el procés pel qual ha passat a formar part de la nostra vida i de la nostra personalitat. La filosofia, com a fenomen constitutiu de la nostra vida, la teva i la meua, també és susceptible de ser analitzada seguint aquest mètode. Podem centrar-nos en l'acte de filosofar tal com l'estem realitzant ara mateix i anar distingint els diversos elements que el conformen, veure quins són anteriors i quins posteriors en la nostra biografia, què està a la base de la nostra experiència personal (què és antic) i què a la superfície (què és recent). Segurament aquest procés és diferent en cada cas, però fins i tot així és possible trobar algunes similituds, algunes regles que es repeteixen en tots els casos.

Potser et preguntaràs quina diferència hi ha entre això i l'acte de recordar com hem arribat a ser filòsofs. Doncs la diferència és essencial: quan recordem, mirem cap al passat; en canvi, quan fem fenomenologia genètica, no apartem la mirada del present. Tal com el fenomen es mostra en el present, allà ja hi ha tota la informació sobre la seva gènesi. Una altra diferència és que els estrats que trobem en el present valen per a totes les persones que tenen la mateixa vivència; Husserl anomena "eidètica" aquesta qualitat. En canvi, la memòria només em dirà informació concreta sobre el meu cas particular, qualitat que podríem anomenar amb la paraula "empírica". Per tant, la fenomenologia genètica no és empírica sinó eidètica, i per això em pot orientar per comprendre l'experiència dels altres i empatitzar amb ells a partir de la meua. Paral·lelament, podem relacionar allò que el fenomen mostra en el present amb els nostres propis records personals del passat. Un i altre exercicis són complementaris i en principi han de concordar en els seus resultats, però són exercicis diferents. Un és fenomenologia genètica, a l'altre n'hi podríem dir autobiografia o memòries.

Ara bé, la filosofia no ens l'hem inventat nosaltres. S'ha constituït en nosaltres gràcies a una sèrie d'experiències al llarg de tota una vida. I de la mateixa manera que l'elecció de la nostra orientació filosòfica no és del tot conscient, també el fet d'esdevenir filòsof té un punt de no buscat. Som menats a la filosofia com a vocació o com a forma de vida, igual que després som menats al tipus de filosofia concreta en què ens especialitzarem. Cadascú de nosaltres s'entresca amb el món, accepta unes

possibilitats i en rebutja unes altres segons les seves afinitats. I al final, qui escull la filosofia està escollint un camí molt antic. En un text de 1935 titulat *La crisi de la humanitat europea i la filosofia*, que pertany a la *Crisi de les ciències europees*, Husserl es pregunta per l'esdeveniment històric que va fundar aquest camí:

«La irrupció de l'actitud teòrica, com tot allò que ha arribat a ser en la història, té la seva motivació fàctica en el context concret de l'esdevenir històric. Així doncs, del que es tracta és d'esclarir, partint de les característiques i de l'horitzó vital de la humanitat grega al segle VII en el seu tràfic amb les grans i ja altament cultivades nacions del seu entorn, com va ser possible que aparegués aquell *thaumathein* [meravella, estranyesa] i que arribés a ser habitual, al principi en determinats individus. No entrarem en detall en aquesta qüestió. Per a nosaltres és més important comprendre la via de motivació, la de la donació i la creació de sentit; la via que porta del mer canvi d'actitud, o sigui, del mer *thaumathein* a la teoria –un fet històric que tanmateix ha de tenir els seus trets essencials» (Hua VI, p. 331-332; 1999, p. 203-204).

En aquest text Husserl ens proposa que centrem l'atenció en els primers filòsofs. De nou, pensarem, què diferencia aquest exercici de l'estudi històric? I de nou hem de contestar: la investigació històrica treballa amb documents i testimonis de tercers, i situa els esdeveniments en la línia del temps objectiu, el de la història. En canvi, la fenomenologia genètica no pretén determinar objectivament uns fets, sinó reactivar les vivències implicades en aquells fets. Si ens posem a recopilar dades i cronologies és possible que puguem omplir moltes pàgines, però probablement ens haurem perdut el més essencial. Només aprendrem alguna cosa important si ens impliquem personalment en aquesta història, si empatitzem amb els seus protagonistes, si comprenem la seva situació, les seves dificultats, i si revivim en la nostra pell el seu periple i les seves experiències. Aleshores podrem veure que aquest procés, el de la filosofia, es va originar a partir d'una sèrie de passos que els primers pioners van fer, segurament sense ser conscients que estaven fundant una cosa nova; que aquests passos s'han repetit generació rere generació fins arribar a nosaltres; i que s'han sedimentat en els estrats de la nostra experiència personal, els que trobem en nosaltres quan reflexionem sobre la nostra vivència de l'acte de filosofar. És precisament per això que podem comprendre els primers filòsofs, perquè hi ha alguna cosa de comú entre la seva experiència i la nostra; hi ha una continuïtat profunda, més enllà de les diferències evidents en la seva forma d'expressar-se i de relacionar-se amb el món; i és això el que hem de buscar si volem saber què és la filosofia.

Així, quan Husserl ens proposa que meditem sobre els presocràtics, sembla que ens convidi a mira cap a fora, a enfocar cap a la llunyania dels segles; però en realitat ens convida a endinsar-nos en nosaltres mateixos, ja que allò que trobem en el passat històric és allò que ja està en nosaltres en el present. És possible que aquesta sigui la clau de tot aprenentatge autèntic? Tornar a Tales, a Sòcrates, a Plató... situar-se amb la imaginació en una societat estranya, en una llengua estranya; tot és tan diferent i alhora tan proper... Aquests pioners van inaugurar l'actitud teòrica pròpia de la filosofia, que com veurem és molt diferent de l'actitud teòrica pròpia dels sabers tradicionals anteriors i dels sabers tècnics i científics posteriors. I ho van fer en la forma de la ruptura més quotidiana i més radical que hi ha. Efectivament, meravellar-se del fet que les coses siguin com són, aquesta és la forma que els humans hem tingut des de sempre de posar entre parèntesi les nostres concepcions de les coses i mirar-les com per primera vegada, deixant que se'ns mostrin des d'elles mateixes. Es tracta d'un exercici gairebé antinatural de relativització del propi egocentrisme. I convertir-ho en un hàbit! Un hàbit que s'ensenya i que es transmet d'uns a altres fins a avui. Alguna cosa hi havia en l'horitzó dels primers pioners que *menava* a algunes persones a adoptar aquesta actitud. Això va ser una tendència minoritària, però no aïllada: en l'estructura d'aquell món hi havia quelcom que empenyia a filosofar, potser incoherències, enganys, injustícies, confusió. I el fet que aquesta tendència s'hagi mantingut durant mil·lennis ens fa pensar que aquesta estructura del món de la vida s'ha mantingut inalterable, i que segueix empenyent-nos a tu i a mi a realitzar el mateix gest i a seguir la mateixa tresquera. La nostra experiència i la seva, en aquest sentit profund, són la mateixa.

Però si allò que trobem és el que està en nosaltres, quin aprenentatge estem fent? Potser l'únic que farem serà constatar trivialitats i obvietats sense cap interès? La resposta a aquesta pregunta és la gràcia del mètode genètic. Allò que trobem és el que estava en nosaltres, sí, però si ho busquem és perquè ho havíem perdut; si hem hagut d'apel·lar als pioners és perquè els epígons ens hem extraviat. En tots els aspectes de la vida, i la filosofia n'és un, la inquietud pels orígens és una inquietud pròpia dels qui no ho acabem de veure clar. Tornar al principi no vol dir altra cosa que tornar a començar; no ho considerem com un retrocés o una detenció en el camí, sinó com la forma de retrobar el camí i deixar de vagar sense rumb. Així doncs, si busquem les motivacions originals que ens van portar a filosofar, tant a nosaltres com als primers filòsofs, ens podem endur la sorpresa de constatar que el sentit originari de la filosofia pot ser diferent del que presenta actualment. En efecte, hi ha una concepció originària de la

filosofia i una concepció no originària, atapeïda de confusions, sedimentacions i associacions espúries.

Tot seguit descriurem aquestes dues concepcions contraposades de la filosofia tal com es mostren en el present. Primer ho farem des d'una perspectiva estàtica, o també la podríem anomenar "sincrònica", pel fet que no es fixa en l'evolució i formació del fenomen sinó en el seu aspecte actual. Després adoptarem una perspectiva genètica, on mostrarem que cada aspecte que hem ressaltat en l'anàlisi estàtica (o sincrònica) segueix un cert ordre temporal. També podríem anomenar "diacrònic" aquest enfocament, ja que es fixa en l'evolució del fenomen al llarg del temps. Aquesta perspectiva ens mostra la sedimentació en el present d'uns hàbits i tradicions heretats de generacions anteriors. Si aquests hàbits configuren el nostre present és justament perquè els individus de cada generació els han fet seus. Un procés d'apropiació que s'ha sedimentat en la seva experiència personal, i precisament per això podem reconstruir-lo sense deixar d'atendre el present. Així, si en algun moment ens referim a records personals o a treballs i estudis històrics no és perquè ens basem en ells a l'hora de buscar la gènesi de la nostra experiència. Més aviat el que pretenem amb ells és corroborar el que hem trobat en les nostres anàlisis, i comprovar que efectivament la gènesi de la nostra experiència concorda amb la història de la nostra personalitat i del nostre món de la vida.

Sobre la forma de l'exposició hi he pensat molt, perquè per a mi era important que la forma no traís el contingut. Finalment he trobat una opció que no em desagrada del tot: veuràs que anirem avançant en lllindars formats per cercles concèntrics. Em fascina la idea socràtica de portar al límit els arguments i els conceptes per fer que es dissolguin ells mateixos i acabar en el punt de partida. I el que més m'agrada és que el retorn al punt de partida no ens deixa igual que al principi. La partida era un estar ingenu en allò que semblava obvi; la tornada, en canvi, ens haurà portat estranyesa, meravella i distància respecte de tot allò que abans semblava obvi. Per tant, cada cercle que anem completant ens anirà introduint en un nou lllindar. Així, partint de la meua escriptura i de la teua lectura, anirem aïllant els trets essencials que caracteritzen l'acte de llegir i escriure filosofia tal com ho estem fent. La descripció de cada tret ens portarà a un viatge a l'interior de la nostra experiència, per tota la història de la humanitat i de la nostra consciència. En aquest viatge, el fenomen ens mostrarà un altre aspecte del que mostrava inicialment, i en aquest gir se'ns apareixerà un tret de l'ideal filosòfic

originari. Finalment tornarem a la situació actual, on jo escric i tu llegeixes, d'una manera que necessàriament trairà això que hem descobert.

Per què la traïció és necessària? He après que a la filosofia li agrada coquetejar i amagar-se. Es deixa veure per a que l'empaitem, però vol que sapiguem una cosa: quan ella hi és, no la tenim, i quan creiem tenir-la, ja no hi és. Potser parlo de forma massa enigmàtica per començar, però és que hi ha coses que només es poden començar a expressar amb enigmes. Has de saber que aquest treball és fruit d'un esforç de molts anys, i et puc assegurar que el procés de gestació m'ha esguerrat completament. La filosofia esguerra. És important que siguem valents i no apartem la mirada d'aquest fenomen. Si et mantens ferm, és possible que tu també experimentis algun tipus d'esguerrament. Tingues fe, travessa els llindars amb pas segur. L'esguerrament deixarà al descobert una dimensió més originària i autèntica del teu ésser; el que passa és que probablement estarà sepultat per capes d'amnèsia, i protegit per tensions psíquiques que desvien l'atenció d'aquella zona. Els psicòlegs saben bé que remoure aquestes capes desperta resistències de tot tipus: incredulitat, menyspreu, ira. Però una de les lliçons del mètode genètic és que no hem de tenir por de descobrir el que som: sempre som més del que creiem.

Segon llinard. Fragment o unitat de l'èsser?

§77. La filosofia és una disciplina especialitzada (perspectiva estàtica). Investigar com a membre d'un corrent filosòfic en el marc d'un treball universitari

Comencem a parlar de filosofia. Una forma de parlar dels fenòmens és agafar un exemple concret i començar a descriure'l, jugar amb ell i fer-ne variacions per veure què li és propi i en quin moment deixa de ser ell. En aquest cas, l'exemple que tenim més a prop, benvolgut lector, som tu i jo. L'escriptura i la lectura d'aquest text ja són un exemple de filosofia, vegem com es mostra aquesta activitat.

En primer lloc, cal notar que en escriure o llegir ens abstraïem del món exterior i ens submergim en el text. Per això jo voldria forçar aquesta tendència natural i provar d'incloure en el text allò que sempre queda enrere. Fixem-nos en la circumstància de cadascú, ampliïm la perspectiva per incloure el que no surt en el paper, allò que normalment no s'escriu i que normalment no es llegeix, però que determina les condicions en les quals ho fem. Jo escric en el marc d'uns estudis de doctorat, aquest text és un treball que ha de ser jutjat per altres experts. Se suposa que he de fer alguna aportació d'interès en el tema, o almenys, demostrar certa competència, suficiència o excel·lència. Per a mi, aquest procés és la culminació d'una etapa en la meva formació, i segurament l'inici d'una altra etapa d'investigacions i estudis. I tu? Quines són les circumstàncies que condicionen la teva lectura? És possible que l'autor o el tema t'interessin i estiguis buscant fonts per ampliar la informació; o potser ets un expert més versat que jo en aquests temes que es mira aquestes pàgines amb ull crític. En qualsevol cas, no t'acostes a aquest text per diversió o entreteniment, com potser ens acostem a algunes novel·les i pel·lícules. Si estàs llegint això és perquè tu també estàs investigant i creus que aquí trobaràs alguna cosa que t'incumbeix. Però què faràs amb el que trobis aquí i en tots els altres llocs que ben segur seguiràs buscant? Doncs potser escriure un text com aquest, amb un altre tema, una altra orientació, però formalment similar, que serà llegit per altres amb una predisposició similar a la teva. És aquí on volia arribar: tu, jo i tots els altres que he esmentat potser no ens coneixem, però d'alguna manera estem interrelacionats per aquest afany de recerca, per aquesta vocació d'aprenentatge permanent. Això fa que formem una comunitat, i això és el que caracteritza l'estudi universitari. Així doncs, el primer que constatem és que la filosofia (o almenys el tipus

de filosofia que estem fent) sol desenvolupar-se com una disciplina acadèmica en el marc d'una institució educativa anomenada Universitat.

Ara bé, en aquesta casa no tots fem el mateix ni tenim els mateixos interessos. Aquí s'estudien altres especialitats: física, química, biologia, història, sociologia, antropologia, dret, etc. La filosofia, doncs, es mostra com una especialitat més dintre de l'àmplia oferta de les nostres universitats modernes. Des d'un punt de vista administratiu, està al mateix nivell que estudis tan diferents com Administració i Direcció d'Empreses, Publicitat i Comunicació audiovisual, o Enginyeria informàtica. Per altra part, la filosofia també està formada al seu torn per un conjunt de disciplines diferents que es desenvolupen en departaments especialitzats: lògica, estètica, metafísica, teoria del coneixement, ètica, història de la filosofia. I a més a més, dintre de cadascun d'aquests àmbits encara hi trobem diverses escoles i corrents que polemitzen entre elles: filosofia analítica, fenomenologia, estructuralisme, hermenèutica, teoria crítica, i un llarg etcètera.

§78. La filosofia és una activitat especialitzada (perspectiva genètica). La meua investigació s'ha adaptat a una divisió de l'ésser en regions i especialistes d'aquestes regions

D'entre totes aquestes corrents i escoles, tu i jo, pel que es veu, hem escollit interessar-nos per la fenomenologia; explorar els seus horitzons i les seves perspectives fascinants, sobretot pel que fa a la teoria del coneixement. Però com ha estat, com hem arribat fins aquí? El camí estava preparat per l'estructura del nostre món de la vida, les caselles ja estaven prefixades, nosaltres només havíem d'escollir-les o deixar-nos-hi portar. Segurament hem assistit a cursos sobre aquesta disciplina, hem llegit autors que ens en parlaven, hem conegut algun company més avançat que nosaltres, potser un professor amb qui teníem una relació especial, el qual ens ha guiat cap a aquest corrent de pensament. Si hi pensem bé, ens adonarem que les nostres tries filosòfiques no són tan conscients i raonades com poden fer pensar les polèmiques que sostenim amb partidaris d'escoles rivals. En realitat passa una cosa molt curiosa, i és que, d'alguna manera, hem estat menats cap a la fenomenologia, igual que altres han estat menats cap a altres corrents per les seves lectures, cursos, professors, etc., cadascú segons les seves pròpies afinitats. Sigui com sigui, la qüestió és que aquí estem tu i jo, aprenents de fenomenòlegs, fent filosofia segons la forma que hem après en aquesta honorable casa

del saber que és la Universitat. Aquí estem convertits en especialistes, o en aspirants a especialistes. I fent això no hem creat res de nou, senzillament hem acceptat una de les moltes opcions que el nostre món tenia predeterminades.

Ara ens preguntem què es requereix per tal que la filosofia se'ns constitueixi com a especialitat acadèmica, quines regles segueix l'evolució d'una experiència així. Una disciplina especialitzada versa sobre un camp concret de coses, sobre una regió de l'ésser. Per tant, una condició és que el conjunt de l'ésser hagi estat dividit en regions i subregions: la natura l'estudia el físic, el cos humà l'estudia el metge, les plantes el botànic, la terra el geòleg, la ment el psicòleg, etc. Per tal que això passi hi ha d'haver una acumulació de coneixements prou important com per justificar aquesta divisió. Per tant, es requereix una llarga tradició de gent que es dedica a augmentar aquest bagatge; i una societat en què la gent es dedica a funcions diferenciades és una societat bastant complexa. Gramsci va proposar una llei per comprendre l'evolució de les societats que ens sembla força justificada des de la perspectiva de la fenomenologia genètica: com més complexitat, més especialització. És a dir, la condició perquè les funcions socials s'especialitzin és que cada cop es tornin més complexes i impliquin més gent. El que passa és que Husserl també ens va proporcionar una llei sobre l'evolució de les societats que complementa l'anterior: com més especialització, més confusió. És a dir, com més coneixements acumulem sobre un àmbit més ens allunyem de l'experiència originària d'aquell àmbit, més se'ns oculta el seu sentit originari.

Així, la tendència a especialitzar-se permet una major eficiència en funcions determinades, però provoca la pèrdua del sentit del conjunt: el tècnic només s'ocupa de qüestions tècniques, el científic de fets, l'economista de números, els inversors de guanyar diners, el presentador de l'audiència, el publicista de cridar l'atenció, i seguint aquesta lògica, als ciutadans només ens hauria d'interessar la butxaca. Hem assistit, doncs, a una degradació de la persona a mer consumidor, només interessat en la pròpia comoditat material. Però allò essencialment humà és precisament la capacitat de transcendir els interessos immediats i copsar el conjunt de l'existència des del propi centre, únicament llavors es poden abordar els problemes comuns. I precisament perquè la percepció del conjunt mai no és absoluta ni definitiva, les qüestions que afecten a tots s'han de dialogar i consensuar, cosa que justifica la idea d'una organització política igualitària i lliure. En canvi, els hàbits de pensament implicats en la mentalitat d'especialista solen anar en detriment d'aquesta capacitat essencial, i per tant, comporten una certa deshumanització de la persona. Aquest perill ens afecta a tots, ja

que tothom qui ocupa un lloc en la comunitat és un especialista que s'encarrega de funcions específiques, siguin o no qualificades. Així, en habitar-nos a apartar la vista del conjunt de la vida, ens tornem més dependents d'interessos immediats, i per tant, menys autònoms. Llavors seguim passivament les inèrcies del nostre voltant, convertint-nos, a vegades sense ser-ne conscients, en instruments d'aquells a qui aquestes tendències beneficien. I ser instrument, segons Aristòtil, és justament la naturalesa de l'esclau (*Política* I, 4, 1254b8).

Com a filòsofs, doncs, tu i jo som uns especialistes en una regió de l'ésser entre altres, que seria la regió dels conceptes, i entre tots els conceptes, dels filosòfics. Però ens pot satisfer aquesta concepció de la filosofia?

§79. La filosofia pressuposa la unitat de l'ésser (perspectiva estàtica)

Husserl, en el §3 del primer capítol de *La crisi*, constata una diferència entre el que la filosofia és en el present i el que fou en el seu origen. Allà ens diu que «la idea de la filosofia presa dels antics no és el concepte escolàstic corrent entre nosaltres, que abasta només un grup de disciplines» (Hua VI, §3, p. 6; 2008, p. 52). Com que Husserl no relaciona el caràcter d'escolàstic amb cap contingut doctrinal, entenem que no parla de cap filosofia concreta que se sol anomenar així (per exemple, la filosofia medieval o la neotomista); més aviat parla d'una forma general d'entendre la filosofia basada en l'especialització i la tecnificació. I donat que aquesta forma d'entendre-la és «corrent entre nosaltres», concloem que aquest “nosaltres” es refereix a tu i a mi, a aquesta comunitat que també era la seva, a la Universitat, i que està parlant del que podríem anomenar “filosofia acadèmica”. Francament, em sento una mica al·ludit. La concepció acadèmica de la filosofia, que ha motivat la meua escriptura durant molt de temps, té alguna cosa “d'escolàstica”, en el sentit d'escolar, de maquinal, de repetició ingènua d'uns programes i unes pràctiques que han perdut el seu sentit originari, i que pressuposen una concepció fragmentada de l'ésser. Efectivament, en la Universitat, la filosofia està al mateix nivell que les ciències i les disciplines tècniques, i sovint per reivindicar-se opta per diferenciar-se d'elles. Reivindica tant la seva especificitat que oblida els llaços comuns, i al final es contraposa a les ciències com si fossin rivals. Aquesta necessitat de diferenciació també cala en l'interior de la mateixa filosofia, de forma que la teoria es contraposa a la praxis, la lògica a l'estètica i a l'ètica, i dintre de

cadascuna d'elles, cada corrent filosòfic es contraposa als altres i hi lluita com si es tractés d'una competició, i no d'una col·laboració.

En canvi, el que Husserl ha descobert en el seu procés d'escriptura és que la filosofia, originàriament, fou més aviat «una «ciència omniabarcadora, ciència de la totalitat d'allò que és»; i que les diverses ciències són «branques dependents de la filosofia única» (Hua VI, §3, p. 6; 2008, p. 52). Aquesta dependència no és només una qüestió de filiació històrica, no s'explica només pel fet que les ciències històricament han sorgit de la filosofia. Si les coses han anat així és per una raó de fons. Totes les disciplines ens parlen del que hi ha, i com constataren els vells filòsofs de Milet i D'Elea, el que hi ha és u. Per això tota la diversitat de disciplines ha de formar una unitat, en correspondència amb la unitat de l'ésser. Husserl ho expressa dient que «la idea de la filosofia té la seva unitat en la inseparable unitat de tot ésser» (Hua VI, §3, p. 7; 2008, p. 53). Per aquest motiu, la filosofia ha d'estar profundament entrescada amb les ciències, la teoria no es pot separar de la praxis, ni la teoria del coneixement de l'ètica o de l'estètica; perquè tot és u. Donat que això és el que Husserl descobreix en els orígens de pensament grec, podríem considerar aquesta concepció de la filosofia com "l'originària".

§80. La filosofia pressuposa la unitat de l'ésser (perspectiva genètica). Remissió de la unitat a l'actitud prereflexiva (Hölderlin), gènesi de l'experiència de la unitat de l'ésser a Grècia (Nietzsche) i aspectes dionisiacs i apol·linis en la gènesi de la renovació social (Husserl)

80.1. Remissió de la unitat a l'actitud prereflexiva (Hölderlin)

D'on ha sortit el concepte de la unitat entre tot el que hi ha? Husserl data l'origen d'aquesta idea en el segle VII a. C. a Grècia. Però la seva gènesi s'atura aquí, no investiga les condicions essencials que han de precedir una concepció de la realitat així. El que és segur, i ell mateix ho diu, és que es tracta d'una concepció prèvia a la fragmentació de l'ésser en regions i disciplines. Però en el §30 hem vist que la idea d'unitat de l'ésser és del tot problemàtica des d'un punt de vista conceptual. L'ésser es mostra com un, però seria sempre més divers i complex que allò que pot unificar qualsevol idea o sistema possible. Més enllà de la unitat formada per un sistema, una teoria o una cosmovisió, hi hauria sempre tot un enfora irreductible. De fet, seria precisament l'exploració progressiva i infinita d'aquest enfora el que podria revocar un

cop i un altre les estructures del sistema. I no obstant, no podem renunciar a la idea d'unitat entre totes les coses; es tracta d'un punt de partida, quelcom que es postula ja d'entrada. La lliçó que en podem extreure és que la unitat de l'ésser no neix en el concepte, sinó que neix d'una experiència. La condició per tal que hi hagi una filosofia que concebi l'ésser com una unitat no és la demostració de la unitat, sinó senzillament l'experiència de la unitat entre totes les coses. Per completar l'anàlisi genètica de Husserl sobre la filosofia originària, doncs, caldrà estudiar la gènesi de la idea d'unitat de l'ésser. I segons les regles del mètode genètic, tal com es formi en nosaltres, així s'haurà format històricament, i viceversa.

Nosaltres els moderns solem tenir un autoconsciència molt accentuada. Com a mínim des de Descartes, sabem que tot el que puc percebre, pensar, fer o sentir, ho percebo, ho penso, ho faig i ho sento jo. Contínuament estem pendents del nostre jo, ens preguntem qui sóc, què vull, a què aspiro, etc. Si hi pensem bé, veurem que aquesta actitud pressuposa una diferència entre jo i el món: quan reflexionem, totes les coses estan unificades en forma de representació subjectiva d'una objectivitat externa, i tot aquest conjunt es contraposa al jo reflexiu, a la subjectivitat. El que passa és que quan aquesta actitud es torna rígida, quan es cosifica, ens podem arribar a sentir distanciats de les coses. El buit existencial, l'angoixa típica del nostre temps, té a veure amb aquest sentir que som una consciència aïllada de la resta de l'ésser. Quan una persona té l'hàbit de ser conscient d'ella mateixa diem que és una persona "reflexiva". De fet, la paraula "reflexionar" ve de "flexió", cosa que suggereix un plegament de la consciència sobre si. Per tant, allò originari no és la reflexió sinó que la reflexió trenca amb un estat anterior. Això és el que expressa Hölderlin en un conegut fragment filosòfic titulat *Judici i ser*:

«Quan dic "jo sóc jo", aleshores el subjecte (jo) i l'objecte (jo) no estan units d'una manera que cap separació pugui ser efectuada sense preterir l'essència d'allò que ha de ser separat. Per contra, el jo només és possible mitjançant aquesta separació del jo enfront del jo. Com puc dir "jo!" sense consciència de mi mateix? Però com és possible la consciència de mi mateix? És possible perquè jo em poso davant, davant de mi mateix, em separo de mi mateix; i malgrat aquesta separació, em reconec com el mateix que he posat davant. Però en quina mesura com el mateix? Puc i he de fer aquesta pregunta. Ja que, en un altre aspecte, s'ha posat davant de si mateix. Per tant, la identitat no és una unió de l'objecte i el subjecte que tingués lloc pura i simplement. Per tant, la identitat no és igual al ser absolut» (Hölderlin 2001, p. 28).

Efectivament, no sempre reflexionem, no sempre bolquem l'atenció sobre nosaltres mateixos sinó que a vegades estem bolcats cap al món, vivint moments de certa ingenuïtat, de cert entregar-nos al joc de la vida com en un somni, com un bell flotar en l'hora. Entre amics, en la festa, en el joc, quan ens ocupem engrescats en un treball realitzador, etc. En aquests estats d'ingenuïtat seguim sent individus però no ens sentim escindits del món sinó recollits en ell, ens adherim a cert consens tàcit amb la vida. Sabem que totes les coses són diferents, i no obstant, no les sentim estranyes a nosaltres, ens hi sentim relligats. Quan dic que la taula és marró estic ressaltant la taula, em fixo en ella i faig que tots ens fixem en ella, obviant la resta de coses del nostre entorn. Quan després vaig a tancar la porta perquè passa corrent d'aire, la taula deixa de ressaltar, es desdibuixa, i llavors és la porta la que puja a primer pla i adopta un aspecte precís i clar. Husserl constata que quan vivim sempre es dona aquest joc: el que puja a primer pla és precís, té un aspecte clar i delimitat (d'aquí ve la paraula *idea*, que en grec significa l'aspecte de les coses que es mostren); i el que s'enfonsa en el rerafons perd aquesta concreció, es torna imprecís, perd els seus límits. Per això Anaximandre deia que l'origen de totes les coses és *apeiron*, allò indefinit, que no està delimitat; efectivament, el rerafons és l'horitzó de la percepció en què els límits de les coses es desdibuixen; i des del rerafons (des de l'*apeiron*) poden pujar a presència i adquirir un aspecte delimitat (adquirir *idea*). Per tant, podríem dir que la porta i la taula formen part d'una unitat en la mesura que ambdues provenen del mateix rerafons. Com que tot el que es mostra prové i retorna al rerafons «segons l'ordre del temps», tot és u. Cada cosa és diferent (jo, tu, la taula, la porta), però tot forma part del mateix joc, i això confereix sentit i bellesa a les coses que des de l'actitud reflexiva ens semblaven absurdes i distants. Per tant, quan ens tornem reflexius posem l'accent en el fet que el meu jo presideix el joc entre primer pla i rerafons, i llavors establím una distància entre jo i el món. Però quan deixem de reflexionar, el jo s'enfonsa en el rerafons, ens endinsem en el món i fluïm entre les coses.

Ara bé, què ha de passar per tal que es produeixi aquest trànsit entre una i altra actitud? Què dissol les distàncies entre jo i el món? Segur que moltes vegades hem experimentat una força que surt de dintre i que ens arravata i ens introdueix en una forma d'estar molt intensa, torbadora, esguerradora. Algunes obres d'art tenen aquesta capacitat de torbar-nos; és clar que això també ho podem experimentar bevent i rient entre amics; o quan enmig d'una desgràcia ens compadim d'algú. En tots aquests casos les barreres entre les persones i les coses es tornen més imprecises, els límits es

desdibuixen. Doncs bé, és en aquests moments que experimentem la unitat del que hi ha, i sentim que no estem separats de les coses sinó que formem part del mateix corrent. I un cop ha passat aquesta torbació i tornem a mirar al voltant, veiem que les coses semblen rejuvenides, com renovades, i fluïm amb elles de forma ingènua. Només quan la força d'aquest estat ingenu s'esgota, ens tornem reflexius un altre cop; fins que de nou renovem el pacte amb les coses. Traduït al llenguatge fenomenològic, podríem dir que el material sensible de la consciència canvia en aquests estats. Les sensacions afectives s'incrementen moltíssim, el jo percep una gran expansió d'energia i s'hi abandona, flueix passivament en les seves sensacions. Aquest fluir l'arrenca del seu estat reflexiu (que és separador, contraposador), i aleshores recupera el contacte directe amb les coses.

80.2. *Gènesi de l'experiència de la unitat de l'ésser a Grècia (Nietzsche)*

Si hem dit que l'actitud reflexiva és característica de la modernitat, aleshores la reactivació d'un estat previ a la reflexió és característicament premoderna. No en el sentit que només tingués lloc en èpoques passades, sinó en el sentit que, quan té lloc en el present, abandonem l'actitud moderna i reactivem hàbits anteriors, més primitius, que estaven sepultats per l'actitud moderna. En la seva obra *El naixement de la tragèdia*, Nietzsche realitza un exercici de fenomenologia genètica sobre aquesta qüestió. Allà ens descobreix com la relació entre aquestes tres actituds va originar la idea d'unitat de l'ésser. Cal recordar que si apel·lem a Nietzsche, o a qualsevol altre autor, és pel valor fenomenològic de la seva obra, i no implica assumir res del seu pensament que no es mencioni explícitament.

La tragèdia no s'ha de confondre amb cap gènere modern, com el teatre o l'òpera. En el teatre i l'òpera, el text, l'escenografia i la música són parts diferenciades del procés d'elaboració de l'obra, i fins a cert punt, són independents les unes de les altres. En canvi, en la tragèdia antiga, formen un tot orgànic i indestriable. Martínez Marzoa, a *El saber de la comedia*, ens diu que: «ningú d'aquell món [la Grècia antiga] podria entendre la idea d'una situació on, per exemple, un composés les paraules, un altre posés la “música”, un altre la “coreografia”, etcètera; tot això està inclòs en el que es considera “les paraules”, i l'excel·lència o perícia del dir inclou la cura de tot això com una operació única i indivisible» (Martínez Marzoa 2005, p. 17). La tragèdia, doncs, consistia en un joc entre música i drama, entre el cor i l'escenari. El cor comença cantant i dansant, i ja sabem com d'embriagador pot resultar el ritme i el moviment. En

la mesura que tots ens sentim commoguts per la música, allò que la música expressa no és la individualitat de l'autor, ni la dels cantants, ni la meua o la teua, sinó que tots ens sentim unificats per un sentiment comú. Per tant, la música coral desvetlla un rerafons comú que està per sota de les divisions conscients, un sentiment transpersonal que Nietzsche anomena "dionisiac". Diem transpersonal perquè aquest estat no s'identifica amb la pròpia personalitat individual sinó que és un fondre's amb els altres en un sentit molt especial, com veurem tot seguit.

Aquest desdibuixar-se de la pròpia individualitat tenia un punt d'angoixós, perquè la consciència individual està molt lligada a l'instint de supervivència (perdre el jo és com morir). Llavors, precisament com un clímax enmig d'aquesta afectació dissolvent, com una sublimació catàrtica, «la música es descarrega en imatges», és a dir, es representa el drama (Nietzsche 1996, cap. 6, p. 69). L'argument escènic sempre té la mateixa estructura: un heroi que transgredeix els límits entre déus i humans, que desbarata l'ordre de les coses; i després d'aquest atreviment, sempre sobrevé el càstig, que de nou restableix els límits i l'ordre. El drama expressa així figurativament allò que la música expressa no figurativament: en primer lloc, la música expressa la dissolució de l'individu corrent, i l'acció expressa la dissolució dels límits i l'ordre en què es basa la individualitat corrent. Així, un associa el que passa a l'escenari amb el que ell mateix experimenta, cosa que té un efecte catàrtic, com si aquest procés fos transportat de dins cap a fora. Però aleshores, l'acció culmina en el càstig al transgressor i el restabliment dels límits, la qual cosa també té un efecte catàrtic, ja que aquest restabliment és interioritzat de nou i un sent reconstituïts els propis límits i la pròpia individualitat. Això genera un estat d'individuació diferent de l'inicial; cadascú esdevé individu de nou, però l'efecte transpersonal de la música segueix vigent, i per això l'estat d'individuació no és l'habitual. Els jos particulars han quedat enrere, i el que aflora és una comunitat transpersonal que cadascú sosté per si mateix i pels altres. Abans d'això, cada individu era només part; després, part i tot al mateix temps. Això és el *drama* pròpiament. Segons Nietzsche, "drama" en grec no té el sentit d'acció sinó d'esdevenir, tenir lloc (Nietzsche 1996, nota 147, p. 268-269). Per tant, en la tragèdia, els actors no representen el déu, sinó que aquests, com l'autor de la peça, són només el «mèdiu» per a que això transindividual es manifesti (Nietzsche 1996, cap. 5, p. 66). Són tots els participants els que, en desindividuuar-se i reindividuuar-se, esdevenen l'individu únic que es contempla a si mateix. Per això el déu és pròpiament el «poeta, actor i espectador», el

“nosaltres” en acció (Nietzsche 1996, cap. 5, p. 67). La manifestació del déu (en grec, *teofania*) és la meravella del “nosaltres”.

La tragèdia, doncs, tindria el sentit ritual de renovar la comunitat, de refundar-la. No en va formava part de les celebracions en honor a Dionís. Però indestruïble d'aquest element relligant, és a dir, religiós, hi ha un component polític molt fort: «l'efecte més immediat de la tragèdia dionisiaca és que l'Estat i la societat i, en general, els abismes que separen un home de l'altre, deixen pas a un prepotent sentiment d'unitat» (Nietzsche 1996, cap. 7, p. 77). L'experiència tràgica genera una individuació sota els efectes de la comunió dionisiaca, i per tant, ens fa solidaris amb tots els altres individus: un se sent relligat amb tots com formant part del mateix. Això és l'estat apol·lini, el qual es renova a base de tècniques artístiques i rituals que dissolen l'ordre i el refunden en el si de cadascú. En aquest sentit, la comèdia tenia un efecte similar. Tant el plor de la tragèdia com la rialla de la comèdia ens treuen de les nostres abstraccions i ens fan baixar a terra.

Com hem dit, després d'aquests moments de trànsit tot apareix com renovat, i les coses irradien amb una llum especial. Aleshores un no es mira les persones ni les coses des del punt de vista acostumat, més aviat sent una curiositat per les coses en si mateixes, una meravella (en grec, *thaumathein*) pel fet que cada cosa és com és, i que tot forma una unitat malgrat la diferència irreductible de cada cosa. Aleshores sorgeix la pregunta per la forma de ser de cada cosa i d'aquesta unitat. I els primers filòsofs s'esforçaven per crear analogies i conceptes presos de la parla viva (aigua, foc, ésser, logos), per tal de comunicar aquesta unitat amb un esforç imaginatiu. En la seva obra *La filosofia a l'època tràgica dels grecs*, Nietzsche ens mostra el parentesc profund entre la tragèdia i la filosofia originària, com formes d'experimentar i expressar la unitat de l'ésser:

«[La filosofia] sorgeix de forma similar a un noble herald que portés el mateix propòsit amb el qual havia nascut en aquell mateix segle la tragèdia, i amb el fi que ens suggereixen els misteris òrfics a través dels jeroglífics grotescos dels seus rituals. [...] Allí [en Tales] hi havia un axioma metafísic l'origen del qual es remunta a una intuïció mística, la mateixa que trobem en tots els sistemes filosòfics, compilacions dels intents sempre renovats d'expressar millor un enunciat: “tot és u”» (Nietzsche 2003, p. 39 i 45).

Però si es deixa de cultivar l'element dionisiac, aleshores també es perd l'element apol·lini. Sense l'element dionisiac no és possible la desindividuació, no hi ha esguerrament angoixós, i per tant, no es pot recobrar la bella contemplació dels límits restablerts. Això passa quan en la tragèdia es va abandonant cada cop més la música, que és la que produïa els efectes dissolvents. Aquest canvi merament estètic és correlatiu d'altres canvis d'abast més general. Un ja no s'experimenta a si mateix com part i tot, sinó només com part aïllada. No hi ha teofania, es perd el nosaltres, la solidaritat entre tots els membres de la comunitat. Això comporta una degeneració de la consciència col·lectiva, de la solidaritat social, ja que tot ordre establert apareix com arbitrari, contingent. L'estranyesa s'apodera de l'individu, i aleshores és quan reflexiona, quan es bolca sobre si mateix, consumant el distanciament amb l'exterior. Aquí apareix una nova forma d'estar en el món, la de l'individu solitari, reflexiu, racional. La religió, els mites en què s'inspira la tragèdia, deixen de respondre a experiències viscudes i quotidianes, i passen a ser un conjunt de dogmes i creences rígides, meres tradicions històriques (Nietzsche 1996, cap. 10, p. 99). D'ara endavant, l'anhel d'aquest individu és reconstruir de nou els lligams amb el món, refundar el sentiment de ser part i tot, però aquest cop no per mitjà de l'experiència estètica sinó de la teoria, amb les armes de la raó i la lògica. Això és la modernitat, segons Nietzsche.

80.3. Aspectes dionisiacs i apol·linis en la gènesi de la renovació social (Husserl)

Husserl no parla explícitament de les relacions entre la forma d'estar dionisiaca, apol·linia i reflexiva; però aquest fenomen està present en un text de *Renovació* on constata la situació de crisi d'Alemanya després de la Primera Guerra Mundial, i on descriu les condicions per passar d'una cultura en crisi a una cultura sana i viva. Primer comença descrivint una cultura viva:

«Una nació, una col·lectivitat humana viu i crea en la plenitud de la seva força quan la impulsa la fe en sí mateixa i en el bon sentit i la bellesa de la seva vida cultural; és a dir, quan no s'accontenta amb viure sinó que viu de cara a una grandesa que entreveu, i troba satisfacció en el seu èxit progressiu per portar a la realitat valors autèntics i cada cop més alts. Ser un membre digne d'aquesta col·lectivitat humana, treballar juntament amb altres en favor d'una cultura així, contribuir als més sublims dels seus valors, heus aquí la joia dels que practiquen la virtut, la joia que els eleva per sobre de les seves preocupacions i desgràcies individuals» (Hua XXVII, p. 3; 2002, p. 1).

La “bellesa de la seva vida cultural”, “crear en plenitud de la seva força”, “la fe en si mateixa”, “treballar conjuntament amb altres”, “la joia que eleva per sobre de les preocupacions i desgràcies individuals”. Totes aquestes expressions no es corresponen amb allò propi de l'estat apol·lini? És clar que la gènesi de l'estat apol·lini pressuposa necessàriament una experiència dionisíaca. La tragèdia grega va morir a Grècia, però les experiències dionisíiques no són patrimoni exclusiu d'una cultura, sinó una forma d'estar pròpia de l'ésser humà en qualsevol lloc i època. En el cas de l'Alemanya de 1914, tots sabem que no hi ha res més efectiu per cohesionar un poble darrera dels seus líders que començar una guerra. Els nacionalismes de tipus exclouent i el sentiment de grup esborren la distància pròpia de la reflexió i aboquen els individus més sensats a un deliri primitiu. Efectivament, Husserl explica en una carta que, malgrat les penúries econòmiques de la Primera Guerra Mundial, la mort d'un fill al front i les ferides d'un altre, experimentava una mena d'entusiasme més enllà de la pròpia personalitat individual: «Amb prou feines vivim com persones privades. Cadascú experimenta concentrat en ell mateix la vida de la nació sencera, i això proporciona a cada experiència el seu *tremendus momentum*...» (citada de Schuhmann 2009, p. 37). L'expressió «experimentar concentrat en un mateix la vida de la nació sencera», no expressa un profund sentiment dionisíic? Una dissolució dels límits individuals que permet l'experiència de la unitat entre tots els membres de la comunitat? Això «proporciona a cada experiència el seu *tremendus momentum*»; és a dir, que a partir d'aquest moment, cada vivència és bella, transcendent, fascinant per si mateixa; i això és l'estat apol·lini.

Però la guerra es va perdre i l'encís es va trencar. El detonant de la crisi va ser la derrota militar i les condicions vergonyoses de la pau: «a vegades estava com paralitzat», diu en una altra carta (citada de Schuhmann 2009, p. 37). Aquí tenim l'estat reflexiu, que apareix quan el joc entre l'estat dionisíic i l'estat apol·lini ha perdut la seva efectivitat. En moments de crisi és quan experimentem de forma més patent aquella distància que dèiem entre jo i el món. Nosaltres, que també vivim moments de crisi, sabem com de distants es poden tornar les coses i les persones. Doncs bé, un dels molts aspectes interessants dels articles de *Renovació* és que són un esforç per sortir d'aquesta paràlisi i per recuperar la fe apol·línica en la vida i en la cultura europea. Aquests textos descriuen la gènesi de l'estat apol·lini, la gènesi d'una cultura autènticament humana en la qual es pot creure.

Després de la Gran Guerra, la situació econòmica de Husserl era penosa. Un representant a Europa de la revista japonesa *Kaizo* (que vol dir *Renovació* en japonès) li va oferir una col·laboració, i malgrat que li disgustava la idea d'escriure per encàrrec, va acceptar l'oferta. I és que aquella oportunitat no significava per a ell només un mitjà per guanyar diners, se la va plantejar com una oportunitat per abordar temes i idees en els quals feia temps que estava treballant. Com escriu en una carta: «no puc escriure per a *Kaizo* ni una lletra diferent de com ho faria per a l'*Anuari*. [...] Per a mi això era, i és encara, un treball filosòfic gens inútil» (carta a Winthrop Bell del 13-12-1922, citada a Hua XXVII, p. X, nota 3). L'anuari a què es refereix és l'*Anuari de filosofia i recerca fenomenològica* (*Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*). El va fundar el mateix Husserl i hi va publicar els seus treballs més importants fins al moment. Per tant, aquests articles no s'han d'entendre pas com obres menors sinó com treballs de màxima seriositat. Constitueixen una fita en la seva obra i una clau per comprendre el sentit més profund de la fenomenologia husserliana.

La primera línia del primer article comença amb una constatació sobre el signe dels temps: «Renovació és el clam general en el nostre present consirós». Després de la Primera Guerra Mundial hi ha una consciència generalitzada que Europa ha tocat fons («present consirós»), i d'aquí sorgeixen unes ànsies de renovació que cal meditar en el seu sentit profund. El mateix Husserl, descrivint la seva experiència personal, havia formulat les condicions d'aquesta renovació en una carta ja citada: sentir que «cadascú experimenta concentrat en ell mateix la vida de la nació sencera». Aquest impuls és el que Nietzsche anomenava dionisiac, i consisteix en un fort sentiment de comunitarització. En realitat, qualsevol cultura viva es basa en aquest sentiment d'unitat social. Es tracta d'una experiència profundament religiosa, però entenent religió en el sentit etimològic del terme, és a dir: no com una tradició ingènua basada en mites i símbols sinó com una experiència real dels vincles entre cadascú i la resta del col·lectiu (§64 i §66). De fet, una de les etimologies possibles de la paraula ens suggereix que té a veure amb la creació de vincles comunitaris: *religio* seria de la mateixa família que *religare*, que vol dir relligar, crear vincles, lligams. I això explicaria que el vincle que comunitaritzava les comunitats primitives fos de caràcter miticoreligiós. En el nostre cas, només el fet de lamentar-nos sincerament d'una situació de crisi col·lectiva ja prova la presència d'aquests vincles. L'indiferent, l'egoista, està deslligat de tots, viu la seva vida tancat en sí mateix sense atendre què passa al seu voltant. En canvi, el dolor per

una situació col·lectiva denota que els vincles no estan dissolts; al contrari: precisament sentim dolor perquè hi són, perquè el propi ésser inclou d'alguna manera els altres.

Ara bé, només el lament no recupera la fe en la cultura. Un pot lamentar-se per una situació i quedar-se estancat passivament en ella. Però per tal que hi hagi renovació «alguna cosa nova ha de passar, ha de passar *en* nosaltres i *per mitjà* de nosaltres» (Hua XXVII, p 4; 2002, p. 2). Només quan la renovació ha començat «en» nosaltres, pot influir en el nostre entorn «per mitjà» de nosaltres. Això s'esdevé quan rebutgem la situació fàctica, quan prenem la decisió de no acceptar aquest estat de coses; i finalment, i aquest és el moment creatiu, quan reconeixem conscientment l'ideal alternatiu que motiva aquest rebuig i ens hi comprometem (moment apol·lini). Efectivament, quan rebutgem la situació actual i les tendències que l'han provocat, no posem en qüestió només esdeveniments particulars sinó la tendència general que segueix la cultura. Aquesta negació no és nihilista, ni és un gest merament reactiu, que va a la contra. Si dic que una afirmació és falsa, estic afirmant tàcitament que hi ha una veritat possible sobre aquest tema, i que aquesta no és l'afirmació que estic rebutjant. De la mateixa manera, tot rebuig de l'ordre vigent conté el pressentiment d'un ordre ideal vertader: «Si pronunciem un judici reprobatori sobre la nostra cultura [...] això implica que creiem en una *bona* humanitat com a possibilitat ideal. Continguda en el nostre judici hi ha implícita la creença en una humanitat vertadera i autèntica com una idea objectivament vàlida d'acord amb el sentit de la qual ha de reformar-se la cultura que existeix de fet» (Hua XXVII, p. 10; 2002, p. 8-9). I cadascú es pot comprometre amb aquest ideal segons la seva professió, vocació i capacitats.

Precisament aquesta pretensió de reformar la cultura és la idea de filosofia originària. No es tracta, per tant, d'una disciplina entre altres, sinó d'un ideal cultural integral. Per això la filosofia aspira a penetrar en totes les disciplines i tots els àmbits de la vida. Però aquesta necessitat només l'experimentem si hi ha esguerrament: si primer ens hem sentit separats del món i després ens hi hem identificat per mitjà d'un gest de compassió i de solidaritat. Fixem-nos que en ambdós casos estem parlant d'estats anímics i afectius, de processos que tenen lloc en el cos viu, en l'àmbit de l'estètica transcendental. El material sensorial és el mateix, però el material afectiu no. No és igual captar el món des d'un estat de contracció que d'expansió. En la contracció de l'ànim ens sentim distants de tot, i entenem que la realitat està parcel·lada. En l'expansió ens descobrim travessats pel món i travessant-lo; ens adonem que tot forma una unitat perquè sentim aquesta unitat; i per això la pressuposem en el pensament.

Tercer llindar. Vida teòrica o vida pràctica?

No obstant, aquí estem, escrivint, comentant textos, reflexionant, parlant de la unitat de totes les coses... però l'hem experimentat de debò, aquesta unitat, o estem parlant de forma inautèntica, insincera? Aspirem a la unitat, però escrivint i llegint sobre ella no la busquem en l'experiència viscuda sinó en el pensament. Si creiem que els mitjans teòrics són adequats per la recerca de la unitat, aleshores ¿estem exercint una nova violència sobre la vida: l'escissió entre teoria i praxis? I si creiem que la teoria és un mitjà inadequat per experimentar la unitat, i no obstant, ens aferrem a ella, ¿no estarem caient en una contradicció? Això ens porta de ple al tercer llindar. La filosofia és una forma de vida contemplativa, teòrica, o aspira en algun moment a convertir-se en praxis, en una forma de viure i d'interrelacionar-se amb els altres?

§81. La filosofia és una forma de vida teòrica (perspectiva estàtica). Quietud contemplativa, deformació professional i oblit de la funció social

Aquí seguim tu i jo, escrivint i llegint. Vista des de fora, la nostra activitat és idèntica a la de qualsevol professor, estudiant o intel·lectual en general. En el nostre horari de treball llegim, escrivim i fem classes, i quan hem acabat, fem les mateixes coses que la resta de mortals: anem a comprar, posem la rentadora, anem al bar a veure el futbol, sortim a córrer, etc. Però en tant que filòsofs, com a treballadors de la filosofia, la nostra activitat física es redueix al mínim. Ens podem passar hores asseguts en una cadira: en el meu cas, fent els únics moviments de moure amunt i avall els dits per teclejar l'ordinador; i en el teu, passant les fulles endavant i endarrere. Bé, entremig també ens rasquem i movem els ulls, i jo personalment acostumo a moure la cama de forma una mica convulsiva; suposo que és la manera d'exterioritzar una certa tensió interna. I és que, benvolgut lector, qui ens vegi des de fora li semblarà que no estem fent res, però tu saps prou bé que estem realitzant una activitat intensa i esgotadora. El que passa és que la major part de l'activitat està reduïda a operacions mentals.

Observem aquestes operacions des de dins. Quan llegim i escrivim sobre un tema o un autor, el nostre únic interès és comprendre amb la màxima veracitat i imparcialitat el que diu. D'entrada, el títol inicial de la nostra obra (ara circumscrit a la primera part) ja és molt revelador. És un treball sobre el pensament d'un filòsof, Edmund Husserl, i concretament sobre un aspecte de la seva filosofia: la importància de

l'estètica transcendental en la fenomenologia genètica. Podria haver estat una monografia, un conjunt d'articles tècnics; en comptes de centrar-nos en un autor ens podríem haver centrat en una obra, en la comparació entre dos autors, en un concepte o en un període històric de la filosofia, etc. Tot això són variacions possibles del treball acadèmic, i el que fem en tots els casos és llegir, interrelacionar, comparar, comprendre i escriure els resultats d'aquestes operacions mentals.

Durant aquest treball de lectura i escriptura posem entre parèntesi els nostres interessos personals, polítics, socials, econòmics, així com els nostres impulsos corporals i les nostres reaccions emocionals. Pretenem que la nostra mirada es torni pura, neutra, objectiva, imparcial i desinteressada. Ens convertim gairebé en un intel·lecte pur i deixem enrere tota la resta del nostre ésser. Naturalment, això és només una forma metafòrica de parlar, ja que les emocions i el cos són fonamentals per pensar. Amb aquesta metàfora només estem intentant descriure processos que tenen lloc en l'estètica transcendental, en el material sensible de la consciència. Intentem educar el cos viu i les seves emocions, asserenar-les, i convertir aquest estat en un hàbit que mirem de perfeccionar amb la pràctica. La quietud, doncs, no és l'eliminació del cos, sinó un estat del cos viu; la serenitat no és l'eliminació de les emocions i els afectes, sinó un estat emocional i afectiu. Així doncs, l'activitat dels filòsofs acadèmics és una forma de vida purament teòrica. I a diferència d'altres formes de vida quasi teòriques (com les del jubilat i el despistat), consisteix a recopilar i guardar informació objectiva sobre els grans autors de la tradició, i a transmetre-la per diverses vies (principalment orals i escrites) d'uns membres de la comunitat filosòfica a uns altres.

Però per què ho fem? Per què dediquem la nostra vida a aquesta tasca? Deixem de banda la qüestió de l'ambició personal, el fet que un pot aspirar a obtenir títols i diplomes, fer-se un bon currículum, ser reconegut en els seus cercles i fins i tot guanyar-se algun prestigi. Aquesta ambició és humanament comprensible, però no forma part de l'essència del treball filosòfic. En efecte, la filosofia no és una professió sinó una vocació; i almenys al principi, un no s'hi dedica per ambició. Per què, doncs? En aquest punt, la meua experiència és que la pregunta pel sentit i la finalitat del treball acadèmic està fora de lloc. Des del primer dia de carrera se'ns diu que la filosofia, seguint una vella dita aristotèlica, es contraposa a qualsevol tipus d'utilitat o de rendiment pràctic (*Metafísica* I, 2, 982b20). Però la meua pregunta no es refereix a la utilitat de la filosofia sinó al seu sentit, a la finalitat de tot aquest treball. Insistir en aquest punt genera incomoditat, i se sol veure com un signe de superficialitat o com una impertinència; la

qual cosa és símptoma manifest que s'està tocant alguna pulsio inconscient reprimida. Amb el temps he comprovat que aquest no és un capteniment específic dels filòsofs professionals, ja que igual d'impertinent li semblaria la pregunta per la finalitat de l'art a un artista, o per la finalitat del futbol a un futbolista. No obstant, les persones que fan un pas més i s'animen a donar una resposta positiva sobre el sentit de la filosofia acostumen a recórrer a una altra dita aristotèlica, en aquest cas, al fet que «tothom desitja saber per naturalesa» (*Metafísica* I, 1, 980a). Amb les coses de la natura ja se sap que no val la pena trencar-s'hi massa el cap, i igual que no ens qüestionem el sentit de l'impuls cap al menjar o cap als membres del sexe que ens agrada, tampoc ens qüestionem el sentit de l'impuls cap al coneixement.

De totes maneres, si observem els filòsofs en acció potser podrem veure una mena de finalitat que, de tant òbvia, no sempre es fa patent. El meu estudi de Husserl no em deixa indiferent. Certament he estat menat cap a Husserl per diverses circumstàncies, però un cop hi he arribat, he trobat en ell coses que m'apassionen, i desitjo comunicar aquestes coses als altres. I és que els membres de la comunitat filosòfica estem realment interessats en les nostres investigacions, i a vegades fins i tot gaudim del que expliquem i escrivim o del que llegim i escoltem. Fem el que fem per què ens agrada, perquè ens omple; cosa que ja no és el mateix que aquell "perquè sí" una mica idiota, propi de les predisposicions de la natura humana. Si ara ens preguntem per què trobem plaent aquest treball, cadascú ho entendreà si pensa en les experiències i les activitats que el fan sentir bé. Un esportista se sent bé fent esport, jugant, posant-se a prova. Sent que desplega les seves potencialitats, com si la seva vida creixés en intensitat, com si fos més real, com si se sentís més viu. A un amant de la natura li passa una cosa semblant quan camina pel Montsant. I els intel·lectuals no som diferents, vivim els llibres amb una intensitat que ens fa sentir més del que som sense llibres. El psicòleg humanista Abraham Maslow va anomenar aquest tipus d'experiències on et sents créixer amb l'expressió "experiències cim", perquè la teva forma d'estar experimenta una elevació respecte de la normalitat quotidiana. I efectivament, l'estudi pot arribar a ser una experiència extraordinàriament edificant, i això justifica la passió que genera en els seus professionals. Ens trobem de nou amb el fet que el fonament d'una actitud vital està en l'estètica transcendental. Aquesta elevació respecte de la quotidianitat té el seu material sensible, una variació en la forma de captar el cos viu. Aquest s'eixampla en l'estudi, de forma que la serenitat i la quietud són la condició de l'estudi, i també el seu resultat. En certa manera, l'estudi intel·lectual és una forma de

perseguir l'*ataraxia* dels antics filòsofs grecs, la quietud i impertorbabilitat de l'ànim. Traduït fenomenològicament: l'*ataraxia* és un estat del cos viu que es caracteritza per posar entre parèntesi les seves necessitats fisiològiques i socials, deixar de sentir-se pertorbat per elles, i entregar-se a les sensacions de plaer i d'expansió de l'ànim que provenen de les idees que estudia.

Aquesta passió per l'estudi, però, sol degenerar en una mena de deformació professional. Una característica remarcable dels membres d'aquesta comunitat d'investigadors és que en general no estan gaire interessats per posar en pràctica el que estudien. Només els interessa la teoria, frueixen d'ella, són *animals teorètics*, si se'm permet la invenció. I aquest fet no depèn del tema que investiguen ni de la seva especialitat. Encara que pertanyin al departament de filosofia pràctica, el que fan és teoria de la filosofia pràctica, és a dir, llegir, escriure i conferenciar sobre la praxis. Si a algú li interessen les filosofies revolucionàries o les reaccionàries, això no vol dir que es comporti com un revolucionari o un reaccionari. Si aquell teoritza sobre les ciències o sobre la política, no fa cap esforç per compartir les seves afirmacions amb els cercles científics o polítics. Si l'altre investiga les implicacions filosòfiques del cos, no per això varia els seus hàbits corporals ni incorpora el cos en el seu treball acadèmic, el qual seguirà sent merament intel·lectual. Tots aquests estudiosos senzillament llegeixen, escriuen i parlen sobre aquests temes amb els seus col·legues d'especialitat. Naturalment, les seves opinions personals i la seva ideologia poden estar influïdes per aquest treball. Però això ja no forma part del seu capteniment com a filòsofs sinó de la seva actitud com a persones privades, a un nivell estrictament individual. Com a filòsofs acadèmics, són teòrics purs sense cap interès en la praxis.

Una forma de vida així es contraposa a les altres formes de vida que caracteritzen la nostra societat. Hi ha persones la professió de les quals consisteix precisament en el contrari que els filòsofs acadèmics, és a dir, en la praxis, en l'activitat política; allò que Hannah Arendt, en la seva obra *La condició humana*, anomenava la "vida activa". En la seva professió (una altra cosa és el que facin a nivell individual en el seu temps d'oci), aquestes altres persones no solen treballar en l'espai interior de la seva consciència i del seu pensament, sinó en l'espai públic de la seva comunitat. No solen desplegar el seu màxim potencial a través de la lectura i l'escriptura, sinó a través de la paraula i de les accions col·lectives. No els interessen tant els conceptes abstractes com la realitat fàctica. Per altra part, la seva relació amb aquesta realitat fàctica no es limita a constatar el que hi ha, sinó a crear-ho. Però a diferència del poeta, que també és

un creador, el “material” del polític no és només el llenguatge sinó també les persones i la seva voluntat, i aquesta creació necessita la participació dels altres. Davant d’aquestes criatures polítiques, l’animal contemplatiu criat en la quietud de les biblioteques se sent descol·locat. És possible que també passi a l’inrevés, i que entre ambdós tipus regni una profunda incomprensió. Per això podem dir que la filosofia acadèmica és una forma de vida teòrica que es contraposa a les formes de vida pràctiques.

Malgrat tot, en un assaig de l’any 1937 titulat *Teoria tradicional i teoria crítica*, Max Horkheimer ja va mostrar que aquesta sensació d’estar fora del sistema productiu era una il·lusió produïda per l’especialització. És possible que la vida acadèmica produeixi aquest efecte d’aïllament respecte del món exterior, però això no vol dir que les coses, vistes en conjunt, siguin així. Com ens diu Horkheimer, la metafísica dels segles XVII a XVIII és avui la base de la indústria moderna; els conceptes que avui formen part de la tècnica i de les ciències naturals nasqueren en el seu dia en el si de la filosofia més avançada (Horkheimer 2003, p. 230). Podem pensar també en les corrents psicològiques del segle XX. La psicoanàlisi prengué conceptes i intuïcions de la filosofia de Schelling, Schopenhauer i Nietzsche. La teràpia humanista de Rogers i Maslow, així com l’anàlisi existencial de Viktor Frankl, s’inspiren en conceptes existencialistes i fenomenològics. La pedagogia de Paulo Freire està plena de ressonàncies socràtiques, marxistes i existencialistes. I així podríem omplir una llarga llista de casos en què la filosofia ha contribuït a forjar noves orientacions en altres camps.

Si fem una breu ullada a la política, podem veure com el nostre sistema polític, basat en la voluntat popular i en la separació de poders, assumeix moltes creacions teòriques dels filòsofs il·lustrats. I si analitzem les ideologies que inspiren els partits polítics, trobarem que els seus referents últims acaben sent filòsofs. De fet, la filosofia i les humanitats ocupen un paper important en la formació de les persones que senten la vocació política. Antonio Gramsci remarcava que la formació humanística inclou la persona en una tradició nacional, li dóna una perspectiva i el fa partícip d’una sèrie d’objectius que la tradició política i cultural d’un país sent com el seu destí històric (signifiqui això el que signifiqui). Per altra part, la tasca del poder és gestionar una societat, i això implica fer-se’n una idea global, contemplar-la amb distanciament, copsar-la com un tot. I precisament aquest treball de contemplar les coses amb distanciament, de copsar el conjunt d’una realitat (ja sigui la natura, la societat, l’ésser humà o la història) és la tasca del filòsof. La funció dels intel·lectuals, doncs, seria

proporcionar esquemes sobre la realitat que determinin l'espectre de possibilitats pràctiques a l'hora de decidir què té sentit i què no, què és possible i què no. En el fons, l'home contemplatiu i l'home actiu es complementen; una forma de vida i l'altra són dues cares de la mateixa moneda, encarnen funcions necessàries del sistema social.

La pregunta, doncs, és com pot ser que la filosofia ocupi un lloc tant preeminent dins del sistema, i que jo hagi estat durant anys tan poc conscient d'aquesta responsabilitat? En altres paraules, d'on ha sorgit el concepte d'una teoria pura, desconnectada de la praxis individual de la persona que teoritza, i sense cap consciència de la seva responsabilitat social?

§82. La filosofia és una forma de vida teòrica (perspectiva genètica). La funció actual del sistema educatiu concorda amb la funció històrica de la universitat: proveir ments per als llocs superiors del sistema. La teoria pura com a expressió neuròtica de la filosofia en un medi especialitzat

La perspectiva genètica ens impulsa a preguntar-nos quines condicions es requereixen per tal que hi hagi una vida teòrica. D'entrada, hem de reconèixer que són les mateixes que aquelles que possibiliten l'especialització. Per tal que hi hagi una forma de vida teòrica, la societat ha de contemplar aquesta possibilitat i l'ha de promoure en el seu si. Així doncs, en la nostra concepció acadèmica de la filosofia hi subjau una estructura que necessàriament és prèvia a ella, i a la qual s'adapta: la divisió del treball en teoria i praxis. Ara bé, el fet que els membres de la part teòrica de l'estructura no siguin conscients del seu paper en el tot ha de ser degut a que no tenen experiència viva d'aquesta interrelació. Per tant, hi ha hagut una cosificació, una pèrdua del sentit originari d'aquesta especialització que ha donat lloc a una forma de vida rígida i tancada en si mateixa. Quina és la gènesi d'aquesta pèrdua de sentit?

Adoptem una perspectiva no estrictament genètica sinó més aviat personal i històrica. Des de petits hem après a separar les activitats socials en dues grans regions: o estudiar o treballar. Dins de l'estudi, també hem après a separar les assignatures en compartiments estanc: quan fem física no fem literatura, quan fem història no fem matemàtiques, quan escollim una línia curricular humanística deixem de fer ciències, i quan escollim formació professional deixem d'aprofundir en coneixements humanístics. En general, el sistema educatiu prioritza les facultats intel·lectuals i repetitives per sobre de les pràctiques i creatives; per tant, les persones que s'adapten i que triomfen en el sistema educatiu desenvolupen aquests hàbits i trets de caràcter. Aquesta adaptació

s'expressa també en l'actitud corporal, en el cos viu. En les seves notes sobre *Els intel·lectuals i l'organització de la cultura*, Gramsci assenyala que «l'estudiant sempre haurà d'aprendre a imposar-se a si mateix privacions i limitacions del moviment físic, és a dir, haurà de sotmetre's a un aprenentatge psicofísic. Cal persuadir molta gent que l'estudi és un treball, i molt fatigós, amb un aprenentatge nerviós-muscular, al marge de l'intel·lectual: és un procés d'adaptació, un hàbit adquirit amb esforç, molèsties i també patiment» (Gramsci 2009, p. 129). És significatiu que hi hagi una relació entre els hàbits familiars i la capacitat d'adaptació dels nens a aquests hàbits escolars. L'estudi proporciona a la persona adulta uns hàbits temperats i un autocontrol corporal que els fills solen mimetitzar des de petits: «el nen d'una família tradicional d'intel·lectuals supera més fàcilment el procés d'adaptació psicofísica, i quan arriba per primer cop a classe té alguns punts d'avantatge sobre els seus companys; ja ha adquirit una orientació per mitjà dels costums familiars, es concentra i posa atenció amb més facilitat perquè té l'hàbit de l'actitud física» (Gramsci 2009, p. 130). El cos viu és increïblement mimètic i constantment reacciona a l'entorn, assimilant la forma d'estar del seu context com el seu hàbit. Només per aquest fet ja hi ha una primera selecció social de les persones en millors i pitjors: els “bons” estudiants ja han interioritzat els hàbits afectius i corporals propis de l'estudi a casa, per això s'adapten ràpid als hàbits del sistema educatiu i s'especialitzen en activitats mentals, memorístiques i teòriques. En canvi, els alumnes que no han realitzat aquesta mimesi a casa tenen més dificultats per adaptar-se als hàbits d'estudi, i potser s'especialitzaran en activitats més pragmàtiques. Cal remarcar que això no té a veure estrictament amb la intel·ligència ni amb la vàlua personal sinó amb molts altres factors que s'encarnen en el cos viu: factors socials, familiars, etc.

D'aquesta manera, quan algú decideix estudiar filosofia a la universitat entra en un estadi educatiu superior (els estudis universitaris s'anomenen “estudis superiors”). Un estadi que implica una forma de vida teòrica que es contraposa a altres formes de vida pràctiques. Allà aprèn a valorar la “cultura” com un saber contemplatiu, sense utilitat, aprèn a valorar el saber pel saber. Tenir cultura es converteix en un signe de distinció i indica un cert estatus social (cosa que, com bé sabem, no necessàriament està lligat a un estatus econòmic). En tot cas, en aquesta institució aprèn una forma de vida basada en l'estudi com un fi en si mateix.

Centrem-nos, doncs, en el que fem els “professionals” de la “disciplina filosofia”. L'any 2007, la Universitat de Jena va elaborar un informe sobre què es considera específic de la formació universitària: «Les Universitats són comunitats

d'estudiants i professors universitaris que es caracteritzen per la institucionalització de la docència i la investigació, ambdues en essencial interconnexió. El saber no només és transmès per la universitat sinó que específicament es genera en ella» (citat a Martí 2012, p. 137). La idea d'una universitat que genera i que transmet el saber té el seu origen en Wilhelm von Humboldt, a principis del segle XIX. Abans, la generació d'un saber nou i crític era una cosa més aviat secundària, i es feia prevaler sobretot la transmissió dels continguts tradicionals. En efecte, per a Humboldt la vida universitària es basava en dos principis: «la beneficiosa soledat i la necessària llibertat, ambdues imprescindibles per poder cultivar la ciència en el sentit més ampli i profund de la paraula. Tot això, a més, en un entorn de “cooperació ininterrompuda” i vivificada amb altres docents i amb els estudiants» (Martí 2012, p. 50). Doncs bé, malgrat que Humboldt va introduir canvis en l'organització i la planificació dels estudis universitaris moderns, malgrat que va institucionalitzar la llibertat acadèmica i va promoure la investigació original, la seva reforma seguia inspirant-se en els principis bàsics de la Universitat tradicional, que era la comunitat de vida en l'estudi.

Efectivament, les primeres universitats nasqueren en els segles XI i XII com una comunitat de vida entre professors i estudiants, separada de la resta de la societat. L'activitat principal d'aquesta comunitat era la docència, la conservació i transmissió del saber. Així, si ens centrem en els mètodes que s'utilitzaven, veiem que els mitjans estan en concordança amb aquesta finalitat de transmissió del saber: el professor solia llegir i comentar minuciosament un text; això era la *lectio*, paraula llatina de la qual deriven “lectura” i “llició”. D'aquí en podien sorgir algunes qüestions que el mestre proposava als alumnes; això era l'anomenada *disputatio*, la qual, segons Weinberg a *Breu història de la filosofia medieval*, «consistia en exposar i refutar diverses objeccions a una determinada tesi; a vegades finalitzava amb una resolució sobre la qüestió proposada, però era molt més freqüent que les objeccions fossin seguides d'una resolució, la qual, al seu torn, provocava noves objeccions, i així successivament» (Weinberg 1987, cap. VIII, p. 163). Pel que fa al contingut, és segur que les lliçons i les disputes han canviat molt des d'aleshores: dels comentaris dels filòsofs escolàstics hem passat als comentaris de les obres d'autors més moderns i contemporanis. Però pel que fa a la forma són iguals: les lliçons segueixen sent exposicions magistrals sobre textos i autors, i els debats, quan hi són, segueixen versant sobre aspectes tècnics d'aquests textos. Així, la *lectio* i la *disputatio* són el germen de la filosofia acadèmica actual. Tota filosofia especialitzada és *disputatio*, discussió tecnicista sobre les opinions dels autors

de referència o de moda. I com la *disputatio*, els nostres debats no tenen cap finalitat més enllà d'ells mateixos. Són una discussió infinita que contínuament produeix noves obres, nous articles, noves ponències i nous cursos.

Els filòsofs professionals, doncs, no canviem aquesta estructura sinó que més aviat en som el producte, ens hem format en ella, ens hi hem adaptat i la pressuposem en el nostre treball. Així, per més que la Universitat actual sigui una institució laica i generalment crítica envers les institucions religioses, la classe universitària moderna procedim genèticament de la classe monàstica medieval. Això es pot constatar en molts fenòmens encara vigents: en el fet que la vida universitària no és altra cosa que una forma de vida purament teòrica, basada en la lectura i l'escriptura; en el fet que els campus universitaris tendeixen a aïllar-se de la ciutat, recordant els recintes tancats dels monestirs; en el fet que a la reunió de tots els professors seguim anomenant-la "claustr"; en la circumstància que en sòl universitari, com en sòl eclesiàstic, la policia demana autorització per entrar; en el fet que representem un tipus de vida que en molts aspectes és independent de la societat, tot i estar finançada per ella a través del diner públic; en el fet que, malgrat aquest aïllament, el sistema universitari juga un paper social perfectament institucionalitzat dins del sistema; i en el fet que aquest paper social és el mateix que el de la universitat medieval: la formació d'una casta de notaris i escriptors per fer front a les necessitats burocràtiques, diplomàtiques i comercials de l'època (Llovet 2011, p. 31).

Ara abandonem la perspectiva històrica i tornem a la perspectiva genètica. Precisament això, el fet que l'educació que hem rebut està relacionada amb l'exercici intel·lectual i administratiu del poder, és el que pot explicar que en algun moment de la història s'hagi presentat l'ideal de teoria pura com una forma de resistència a aquest engranatge entre teoria i poder. Aquest ideal d'una vida purament teòrica significava un rebuig de cert estat de coses, i al mateix temps el reconeixement de certa impotència davant d'aquest estat. No t'hi pots enfrontar, no et sents prou fort, per això l'has d'acceptar i intentar conviure-hi sense implicar-t'hi massa. Així doncs, la impotència per portar a la praxis els propis pensaments seria l'origen de l'ideal de teoria pura? La premissa, aleshores, fóra: si no podem realitzar els nostres pensaments, almenys conservem-los en forma de teories i transmetem-los a les següents generacions. Aquesta separació dóna idea de la rigidesa del món en què la filosofia ha sobreviscut. Ara bé, fixem-nos en el que acabem de dir: conservem els pensaments per a les següents generacions... quina finalitat pot tenir aquesta conservació i aquesta transmissió, si no

fos que esperem el dia en què el pensament no sigui impotent? És que en el fons dels nostres cors sempre hem cregut en la secreta fraternitat entre pensament i acció? La fe en la transmissió del saber, pròpia de la vida teòrica pura, estaria desmentint el concepte d'una teoria pura?

De fet, la pretensió de separar una cosa i l'altra, teoria i acció, pensament i vida, és un comportament típicament neuròtic. En la seva obra *Anàlisi del caràcter*, Wilhelm Reich diu que «en el caràcter neuròtic la capacitat per l'acció sempre està disminuïda, perquè els motius o be no tenen efectivitat o be són contradictoris» (Reich 2005, cap. XII, p. 275). És a dir, que el neuròtic sap que alguns dels seus hàbits són irracionals, és capaç de criticar-los i d'acceptar intel·lectualment altres punts de vista; i així i tot, a l'hora de la veritat persisteix en el seu capteniment, se sent incapaç d'abandonar-lo, com si hi estigués ancorat. Així, la nostra filosofia es comporta de forma clarament neuròtica quan s'entesta en separar artificialment teoria i praxis. Amb aquesta actitud revela un cert ancoratge en una situació històrica on els filòsofs es van veure constrets a renunciar a la praxis. En efecte, sabem que els nostres hàbits neuròtics no són més que la forma com ens hem adaptat a un món neuròtic; però al mateix temps, aquests hàbits reproduïxen aquesta neurosi i la segueixen perpetuant. Tot està en el cos viu, en el material sensible i en la forma com el captem (§49). Així, quan en els meus textos anteriors extreïa regles que havien de regir la praxis, esperava que altres les llegirien i les aplicarien. El meu plaer no provenia només del descobriment intel·lectual d'aquestes regles, sinó del pensament que podien ser aplicades i que això podia millorar la vida. El meu anhel era comunicar per compartir i per aplicar. Però jo no tenia el poder per aplicar. El meu pensament es desenvolupava en un àmbit separat i especialitzat, i per això només em quedava exhortar i manar des del paper. En el fons, l'ús de verbs imperatius i de condicionals en els meus textos eren expressió de la impotència de la meua filosofia.

§83. La filosofia és una forma de vida pràctica i autònoma (perspectiva estàtica).

Implicacions pràctiques de tota afirmació teòrica

Per què la llibertat de pensament i d'expressió són tan difícils de conquerir i de mantenir, si no és perquè a la llarga comporten una llibertat d'acció impossible de controlar des de fora? Tota acció té uns pressupostos teòrics que donen compte de la raó de ser d'aquella acció, de la forma d'entendre les coses que ella implica. Si mitjançant la crítica racional aquest fonament s'ensorra, l'acció perd el seu sentit i

insistir en ella seria irracional. Així, fins i tot les proposicions de la lògica, que són allò més purament teòric que hi ha, es tornen normatives. Ja que, un cop acceptades les premisses i la conclusió, aquesta acceptació purament teòrica constreny a ser coherent a un nivell pràctic. Està clar que podem separar una cosa de l'altra, però si aspirem a una vida unitària i coherent, no podem acceptar l'escissió entre vida i pensament; i per tant, un cop ens hem decidit a unificar tots els aspectes de la nostra vida, la raó no es pot desvincular de l'acció. Quan hem pres aquesta decisió, no té sentit descobrir que una cosa és X i seguir actuant com si fos el contrari de X. Tota teoria diu alguna cosa sobre alguna cosa, i per tant, nega el contrari del que afirma. Donada qualsevol proposició, el seu sentit involucra una determinada comprensió del seu referent, de la cosa de la qual parla. I aquesta comprensió comporta ja de per si unes orientacions pràctiques envers aquell objecte. Tota teoria, doncs, treu a la llum una sèrie de relacions lògiques i semàntiques sobre la realitat, de les quals es deriven tot un espectre de possibilitats pragmàtiques, al mateix temps que exclou tot un altre aspecte de possibilitats pragmàtiques. Per tant, cap teoria és axiològicament neutra, tot concepte implica una manera d'actuar.

Per això, a *La filosofia com a ciència estricta*, Husserl comença afirmant que la filosofia originària és certament una activitat teòrica, però que no està desvinculada ni contraposada a la praxis, tot el contrari: «des dels seus inicis, la filosofia ha tingut la pretensió de ser ciència estricta, i justament la ciència destinada a satisfer les necessitats teòriques més elevades i a fer possible, en la perspectiva eticoreligiosa, una vida regulada per normes racionals pures» (Hua XXV, p. 3; 1999, p. 49). Entenguem la “vida” com allò altre de la “teoria”, i per tant, com el conjunt d'aquells actes de consciència que podríem anomenar “pràctics”. Aquí es manifesta en tot el seu esplendor una concepció del coneixement i del saber humanístic que no té res a veure amb aquell “tenir cultura” tan vanitós, superflu i buit que predomina entre nosaltres. Aquí es pressuposa que el saber no és un objecte d'exhibició en congressos i sales d'actes, sinó que és una eina poderosíssima, capaç de renovar la vida i fer-la més coherent, menys neuròtica, més «racional». Però potser ens falta claredat sobre aquest punt. Com podria el saber filosòfic transformar la vida? Com poden les paraules i els pensaments convertir-se en accions?

§84. La filosofia és una forma de vida pràctica i autònoma (perspectiva genètica). Pervivència de l'esperit dionisiac en les festes populars. L'ideal de la raó es constitueix sobre el cos viu de la festa. Afinitat històrica entre esperit festiu, tradició hermètica i humanista. La idea d'una filosofia no institucional, pràctica i transdisciplinar en Descartes

84.1. Pervivència de l'esperit dionisiac en les festes populars

Genèticament, moltes coses han de tenir lloc abans de fer el pas cap a una praxis autènticament filosòfica. El primer que cal és un petit gest de desembruixament de la realitat fàctica. Hem dit que la separació entre teoria i praxis respon a un ancoratge neuròtic en una situació d'impotència envers l'exterior. Doncs bé, riure's d'un mateix és la millor forma d'exorcitzar les pròpies neurosis i de descarregar l'angoixa que elles ens produeixen. Com hem vist, Nietzsche vincula les commocions dionisiàques sobretot a l'esperit de la tragèdia; però no falten al·lusions en la seva obra a un altra actitud íntimament relacionada amb la tragèdia i amb el culte a Dionís: l'esperit festiu. I és que Dionís és un déu (o en el nostre llenguatge modern, una energia, un estat anímic, una força que ens mou i ens meravella) profundament ambivalent: és tràgic però també còmic, plora i riu (*La visió dionisiaca del món*, §3; Nietzsche 1996, p. 246). No es tracta, però, d'un riure merament sarcàstic, cínic o burleta; no és un riure de superioritat i menyspreu envers les coses terrenals sinó tot el contrari: és «l'art del consol intramundà», expressió espontània de la plenitud (*Assaig d'autocrítica*, §7; Nietzsche 1996, p. 36). Per altra part, Zaratustra diu que mai abans en la terra no ha rigut cap home així (*Zaratustra*, III, De la visió i de l'enigma, §2; Nietzsche 1994, p. 148). I això ho podem interpretar de dues maneres: o bé que històricament aquesta rialla no s'ha produït mai, i que per tant cap individu històric no ha rigut encara així; o bé que la condició d'aquesta rialla és haver deixat la pròpia personalitat reflexiva enrere, haver-se transcendit com a individu i haver desvetllat allò transpersonal, dionisiac; de manera que, pròpiament, l'entitat que riu no és ja l'home corrent, el jo convencional. Si ho interpretem així, aquesta rialla tan especial no seria res inèdit en la història de la humanitat sinó una experiència que sempre ha jugat un paper molt important en la vida de totes les societats. Nietzsche mateix diu que, un cop el culte de l'esperit dionisiac va ser substituït per l'individualisme, allò dionisiac va desaparèixer de la cultura "oficial". Però en canvi, va perdurar clarament en les tradicions populars, com va demostrar el

filòsof, teòric de la literatura i lingüista rus Mijail Bajtin en la seva obra *La cultura popular a l'Edat Mitjana i el Renaixement. El context de François Rabelais* (1988).

El fet que les tradicions populars es basin en els aspectes generatius de la vida humana, els quals són universals, fa que expressin una mateixa concepció del món. En totes les cultures se celebren els canvis d'estació, els inicis d'any, rituals carnavalescos i celebracions de la mort-resurrecció de la natura. És indiferent quins són els dogmes de la cultura oficial dels intel·lectuals, els quals, en efecte, sí que formen part d'una tradició amb sedimentacions i elaboracions "nacionals" particulars en cada cas. Però la cultura popular, si és viva i no mera repetició historicista de costums morts, es basa en experiències i vivències ahistòriques, i seria l'expressió de la concepció totalment ingènua, originària, del món, malgrat que s'expressi en símbols i conceptes culturals. El nostre *Costumari català*, recopilat per Joan Amades, és bona prova de la concepció del temps ahistòrica, cíclica, inspirada en la generativitat de la natura i de les estacions de l'any, que ha regit la vida popular catalana durant segles. En aquest sentit, no hi ha dubte que els catalans actuals pertanyem en gran majoria a la cultura europea racional i científica, i que abans d'això, durant segles vam pertànyer a la cultura religiosa eclesiàstica. Però per sota d'aquestes estructures culturals, sempre ha sobreviscut una cultura originària, dionisiaca en les seves festes, que ens emparenta amb tots els pobles de la terra. Les calçotades i els correfocs tenen un punt de dionisiac innegable. La nostra música popular està profundament emparentada amb el flamenc i amb la música mediterrània, que té un punt d'esguerrador inconfusible, signe distintiu de la seva capacitat de reactivar els estrats primitius de la nostra ànima. Els castells s'assemblen a la tragèdia grega en la mesura que combinen l'instint dionisiac de fusió col·lectiva i l'instint apol·lini d'actuar i de crear colze a colze amb altres. El castell és com l'heroi que sobresurt i aglutina la voluntat de la comunitat de forma dionisiaca, i que en ser carregat i descarregat produeix una catarsi que aglutina la gent i la fon en un gran aplaudiment. En general, tot esdeveniment en el qual celebrem i riem junts conté un sentit místic profundíssim, i cada cultura ha trobat les seves maneres de fer-ho.

Abans hem dit que l'efecte de la tragèdia era dissoldre els límits i separacions oficials de la societat. El carnaval també ha tingut una funció similar al llarg de l'Edat Mitjana. Però el carnaval medieval i la rialla còsmica de què parla Bajtín no s'han de confondre amb els nostres carnavals i el nostre humor moderns, de la mateixa manera que la tragèdia grega no s'ha de confondre amb el teatre i l'òpera moderns. En efecte, el nostre humor habitual és hereu de la ironia romàntica, àcida i melancòlica, que expressa

la distància i la contradicció entre individu i món (Bajtín 1988, p. 40). Fins i tot el carnaval actual no és més que un espectacle que transcorre dintre dels límits estipulats per l'autoritat pública i que deixa intacte l'ordre vigent. De fet, tot l'entreteniment mediàtic és un fals carnaval que manté les divisions entre espectador i espectacle. En canvi, l'humor carnavalesc originari no té res a veure amb un espectacle, és una acció, un esdeveniment vital actiu; i el riure que hi té lloc és un riure ambivalent, que «nega i afirma» (Bajtín 1988, p. 17). Nega el que hi ha, denunciant-ne la seva ridícula i absurditat, però al mateix temps afirma quelcom transpersonal, còsmic, un substrat vital positiu que transcendeix les divisions socials. Actualment encara sabem riure d'aquesta manera, però potser no en esdeveniments concrets del calendari. El caràcter màgic d'aquestes dates s'ha perdut per a nosaltres i la majoria de tradicions es conserven per "cultura", perquè es cultiven i es promouen des de les institucions com un bé històric. No obstant, podem entrellucar el que hem anomenat la presència del déu, la teofania que hi ha potencialment en la quotidianitat, sempre que es genera una situació de festa i de gresca.

De la mà de Bajtín, podem descriure breument els trets del fenomen festiu de la següent manera. En la festa es menja i es beu, es fan gestos grollers, el llenguatge fa jocs de paraules grotescos, d'alguna manera tot es capgira, l'ordre habitual del món queda en suspens. Hi ha com un retrocés a un estadi anterior a la pròpia personalitat, més originari. Hi ha consciència de si, però no pròpiament consciència reflexiva sinó més aviat una consciència on el meu cos i el món no estan encara separats. La imatge d'aquesta concepció del cos no és el cos relaxat, reposant en actitud solemne i separat de qualsevol altre objecte (com el de la persona que escriu o llegeix en el seu escriptori), sinó el cos entregat als actes generatius: «en actes com el coit, l'embaràs, el part, l'agonia, el menjar, la beguda i la satisfacció de les necessitats naturals, el cos es revela com a principi en creixement que traspasa els seus propis límits. És un cos eternament incomplet, eternament creador i creat» (Bajtín 1988, p. 30). En tots aquests actes corporals es dissol el límit, la clara separació entre dins i fora. Per tant, el que hi ha és una mena de continuïtat entre cos i món, un esdevenir continu, un trànsit permanent d'un estat a un altre que suggereix com una unitat de tot amb tot.

Enmig de tot això, la rialla. El riure és un acte reflex que sacseja des dels músculs facials fins a la part inferior del ventre. Aquest sacseig, aquest trànsit corporal, és una supressió de la distància entre el cap i el ventre, i per tant, una supressió de la distància entre el cel i la terra, entre superior i inferior; o sigui, entre una persona i

qualsevol altra: riuen tots els homes, totes les coses, el món sencer (Bajtín 1988, p. 17); la rialla festiva, doncs, és transpersonal, dionisiaca. I la catarsi còmica suprimeix totes les distàncies, no hi ha res més enllà de l'aquí i ara. Estem en la plenitud, en el gaudi de si, en l'hora on tot és propici i on no hi ha res a témer. Abans de la festa tothom és conscient del seu rol, de les distàncies entre persones i dels registres socials i comunicatius que ha de respectar. La por es basa en aquestes escissions, en la separació entre el més enllà i l'aquí, entre l'amo i el servent, entre el sagrat i el profà, i en la dominació i la coacció que aquestes escissions justifiquen (Bajtín 1988, p. 86). Però en l'hora, en la festa, tot això perd sentit, es torna absurd, perquè s'afirma una vida primordial infinitament més potent que totes les divisions convencionals. S'afirma un cos nou de plenitud: el cos viu de la festa.

84.2. L'ideal de la raó es constitueix sobre el cos viu de la festa

Aquest tipus d'experiències ens mostren una forma d'estar completament diferent d'aquella a què estem habituats. Els individus moderns ens sentim separats del nostre entorn, de la nostra societat, del que queda del nostre paisatge. En el meu cas, fins i tot em sento separat dels llocs on he nascut i crescut, ja que l'especulació immobiliària ha destruït i ha transformat el paisatge urbà de la meva infantesa. Però en les experiències festives descobrim que, més enllà d'aquestes distàncies amb el que ens envolta, la nostra vida està lligada a la natura, i això obre una perspectiva completament nova cap a tot el que forma part de la nostra quotidianitat. Des d'un punt de vista epistemològic, els objectes de la nostra consciència provenen del món exterior; i des d'un punt de vista social, tots els objectes amb els quals treballem i tots els aliments que prenem sorgeixen del món natural; el nostre cos mateix és natura. I el fet que ens adonem d'això, que pertanyem a la natura, vol dir que, en l'home, la natura està lligada amb si mateixa. Així doncs, l'experiència festiva seria el pressupòsit ocult de la frase de Marx «la natura és el cos inorgànic de l'home» (*Manuscripts*, 1, XXIV; Marx 2007, p. 112). De tal manera que entre home i natura no hi hauria tall sinó continuïtat, i que la societat vertadera seria «la plena unitat de l'home amb la natura» (*Manuscripts*, 3, V; Marx 2007, p. 141). Efectivament, si la història de la humanitat des de la instauració de la propietat privada és la història de l'alienació de la vida amb si mateixa, ¿com hauria aparegut la utopia, l'ideal d'una vida reconciliada? Si sempre hi ha hagut alienació, com podem concebre la possibilitat contrària? Ara ja ho sabem. La condició per retrobar-se amb la natura i amb els altres és superar les escissions en el si de la societat, i això és el

que passa en la festa. La festa ens recorda un estat de reconciliació anterior a totes les escissions i alienacions. Per aquest motiu, segons Bajtín, els ideals utòpics propis de l'humanisme renaixentista i dels moviments llibertaris no serien productes lògics de la raó, de la recerca reflexiva d'universalitat (com pensava Nietzsche), sinó més aviat una idealització conscient de l'experiència festiva, de la catarsi còmica (Bajtín 1988, p. 16). La utopia no és una conclusió lògica de la reflexió sinó que remet a un estat anterior a ella. La reflexió és bolcar-se sobre si mateix, i si la persona reflexiva apunta cap a ideals universalistes i humanitaristes és perquè en el substrat afectiu del seu cos viu perdura un sentiment comunitari com el produït per la festa. Així doncs, només si hi ha experiència transpersonal, hi ha ideals de la raó.

¿Què si no la rialla podria possibilitar que algú perdés la por a les institucions i a les tradicions, i gosés enfrontar-se a elles des d'una actitud completament nova? A *La crisi de les ciències europees*, Husserl ens diu que amb l'aparició de la filosofia «s'esdevé tot seguit una vasta transformació de tota la praxi de l'existència humana, i per tant, de tota la vida cultural; aquesta ja no pot continuar regint-se per les normes de l'empíria quotidiana ingènua i de la tradició, sinó per les de la veritat objectiva» (Hua VI, p. 333; 1999, p. 206). El coneixement filosòfic, doncs, no és neutre ni asèptic respecte de la vida quotidiana, sinó que obliga a prendre una decisió radical: «O bé el que és vigent en la tradició és totalment repudiat, o bé el seu contingut és filosòficament assumit, i d'aquesta manera, reformat també en l'esperit de la idealitat filosòfica» (Hua VI, p. 335; 1999, p. 208). En la mesura que la tradició amara tots els àmbits de la vida, la decisió a què obliga la filosofia també abasta tots els àmbits de la vida: les ciències, la religió, el treball, la política, l'art, la família, els amics, els paisans, els estrangers, etc. Per tant, la filosofia no té sentit com un àmbit específic, com una professió específica, sinó que aspira a penetrar en totes les altres formes de vida i en totes les professions. Com hem dit, el saber filosòfic no és un saber institucional ni tradicional, més aviat tendeix a ser crític. Per això, sol generar una lluita entre els filòsofs, crítics per naturalesa, i els «conservadors, satisfets en la tradició» (Hua VI, p. 335; 1999, p. 207). Els filòsofs, doncs, per definició es contraposen a la tradició; i en la mesura que tota tradició està institucionalitzada, l'esperit filosòfic genuí no es deixa encasellar dins de cap institució, tampoc dins de la institució universitària. Precisament allò pròpiament filosòfic és el qüestionament de totes les institucions i l'obertura d'horitzons sempre nous.

En el quart dels articles de *Renovació*, Husserl exposa els passos que s'han de produir per tal que la filosofia passi de la teoria pura a la seva realització pràctica (Hua XXVII, p. 52-54; 2002, p. 57-58). En primer lloc ha d'aparèixer el desig de conèixer, la curiositat, el sorgiment de l'actitud teòrica en el sentit que hem esmentat, de deixar que les coses se'ns mostrin des d'elles mateixes, posant entre parèntesi les nostres projeccions culturals i els nostres interessos personals. En segon lloc ha d'aparèixer una experiència dionisiaco-apolínia, és a dir, la certesa que tots som u, que tots, malgrat ser individus, estem comunitaritzats i formem part els uns dels altres; i que per tant, el millor que pot fer un amb la seva vida és treballar per la millora de la comunitat, ja que millorant la vida comunitària millora la seva pròpia vida individual. Com hem vist, aquesta experiència té moltes cares: des de la compassió tràgica per una desgràcia col·lectiva, fins a la rialla còmica que ridiculitza la facticitat i posa de manifest una potència transpersonal més originària (un cos viu nou). En qualsevol cas, només quan ambdós desigs es fusionen, el desig de saber i el compromís amb la comunitat, s'inaugura un estadi més avançat del procés històric, que és el pròpiament filosòfic. El desig de saber sol no és filosofia, es correspondria més aviat amb l'esperit de la sofística, que era individualista i gens solidari; i el mer desig d'un món humà millor tampoc és encara filosofia, ja que es pot canalitzar a través de la pietat religiosa. És la confluència entre ambdós impulsos el que constitueix la novetat radical de la filosofia.

Al principi, les persones que senten aquesta confluència d'impulsos cap al saber i cap al millorament de la comunitat treballen de forma individual, cadascú pel seu compte. Però si del que es tracta és que aquest impuls sigui assumit per la societat, és necessari que aquestes persones passin a constituir una comunitat. Husserl deixa clar que això no significa cap imposició externa, ja que l'única novetat que introdueix la instauració de la comunitat filosòfica és la consciència d'una voluntat compartida. Això els porta, si volen, a intercanviar experiències i coneixements, i a progressar en col·laboració mútua. D'aquesta manera els uns entren en sinèrgia amb els altres i els resultats i la influència del seu treball creixen exponencialment. No caiguem en l'error habitual entre fenomenòlegs professionals de pensar que aquesta comunitat és precisament la dels filòsofs o fenomenòlegs professionals. Un pot exercir de filòsof de forma ingènua, produint teoria sense preguntar-se pel sentit últim d'aquesta activitat. Un pot fins i tot teoritzar sobre els conceptes husserlians «funcionari de la humanitat», «telos de la raó», etc., sense que aquest teoritzar abandoni la forma d'un ingenu produir textos com un fi en si mateix, deslligat de les altres esferes de la pròpia vida. Per això

Husserl distingeix clarament entre la comunitat de «funcionaris de la humanitat» i les comunitats amb «fins especials» (Hua XXVII, p. 53; 2002, p. 58). Expressió que jo interpreto com un curiós eufemisme per referir-se a les acadèmies i universitats; de la mateixa manera que l'expressió «filosofia escolàstica», que és el contrari de la filosofia originària, és una forma d'anomenar la filosofia universitària. Com sabem per experiència (§2), els membres d'aquestes institucions poden tenir fins del tot respectables, però no necessàriament vinculats al projecte de renovació social de què estem parlant. Efectivament, un pot estudiar, llegir i escriure amb la vista posada en el seu progrés professional o en el seu interès vocacional plenament legítim, descuidant la significació ètica i social d'aquest treball. En canvi, fora d'aquestes institucions poden haver-hi persones que fan un treball filosòfic a nivell amateur que encaixa molt millor amb el concepte de “funcionari de la humanitat”. Com diem, la filosofia no és una activitat institucionalitzable, i per tant, la comunitat de filòsofs de què parla Husserl respon a un tipus d'associació entre persones que no es restringeix als formalismes institucionals, sinó que més aviat tendeix a qüestionar-los. Ja sigui des de dins de les institucions o des de fora.

Un cop tenim una comunitat de filòsofs i d'investigadors, una altra condició és que les investigacions i conclusions que duguin a terme tinguin el rang de científicitat absoluta. Entenguem “ciència” en el seu sentit originari, com a coneixement rigorós, i no com a disciplina (física, química, matemàtiques, etc). Així, el fet que les investigacions de la comunitat filosòfica (que inclou tant professionals com aficionats de totes les disciplines) hagin de ser científiques, significa que tots els resultats a què arribin han de basar-se en evidències intersubjectives, de tal forma que qualsevol pugui recrear per si mateix el que diu qualsevol altre. Per a això és necessària una doctrina de la ciència o lògica transcendental que tregui a la llum les condicions del coneixement científic per a cada àmbit d'objectes. No obstant, Husserl adverteix que també l'ideal de científicitat és genètic i no estàtic, i que la seva realització és progressiva i mai tancada. Per aquest motiu no és necessari que el coneixement sobre el món estigui definitivament tancat i acabat, entre altres coses, perquè fenomenològicament això no pot passar. El que sí que pot passar és que els mètodes i la direcció de la investigació se situïn en l'horitzó del coneixement rigorós, que és el de l'experiència evident; i que un cop sobre aquest sòl, progressivament es vagin desvetllant nous horitzons de coneixement evident sobre els anteriors, com en una *matriuska* en què cada nou horitzó teòretic i valoratiu formaria part de l'infinit desvetllament de l'essència del món. Així, des de Sòcrates i

Plató fins a la pròpia fenomenologia, la idea d'un coneixement rigorós del món ha experimentat diversos avenços fonamentals.

Llavors, l'últim pas és que la col·lectivitat es deixi convèncer i assumeixi l'ideal rigorós d'humanitat autèntica proposat per la comunitat filosòfica. És a dir, que la comunitat elevi aquestes persones al rang dels seus funcionaris espirituals, i els confereixi certa autoritat. En el següent "Llindar" esclarem de quin tipus d'autoritat estem parlant, i si implica algun tipus de jerarquia o no. De moment centrem-nos en el fet que la condició per tal que una societat esdevingui filosòfica és que confiï en els seus intel·lectuals; però no en tots, sinó en aquells que hem dit que són "funcionaris de la humanitat". Aquests no s'identifiquen ni es contraposen necessàriament amb cap institució concreta sinó que formen un moviment autònom, sorgit de la societat civil, que pot estar present dins i fora de qualsevol institució. La missió que la col·lectivitat assigna a aquest estament de funcionaris té tres aspectes: a) El primer consisteix en ser l'autoconsciència de la col·lectivitat, «consciència de la forma i norma on radica el seu ésser autènticament humà». b) El segon consisteix en propagar aquesta consciència en els cercles profans, és a dir: en l'ensenyament i la il·lustració divulgativa. c) I el tercer consisteix en mostrar els «mètodes amb què realitzar [aquest ésser autènticament humà] i amb els quals posar-se en el camí del seu desenvolupament progressiu» (Hua XXVII, p. 54; 2002, p. 59). Aquest tercer aspecte també és anomenat en diversos passatges de *Renovació* sota el títol de «tècnica racional». És a dir, donat un coneixement, d'ell se'n segueix la possibilitat d'actuar tenint-lo en compte (*techné* és un saber fer, un fer des del coneixement i no des del costum ingenu). Aleshores és possible una reflexió social i política que ens permeti veure com podem actuar a partir dels coneixements que la filosofia i les ciències han acumulat sobre tots els àmbits de la vida. En resum, els funcionaris de la humanitat tenen la missió de conservar l'ideal d'humanitat autèntica, ensenyar-lo a la resta de la comunitat, i proporcionar la tècnica per realitzar-lo en cada camp i en cada situació.

84.3. *Afinitat entre esperit festiu, tradició hermètica i humanisme*

Si canviem la perspectiva genètica per la històrica, veurem que les coses també han anat així. En l'època en què s'originà la filosofia, les ciutats gregues eren fortament patriarcals, jeràrquiques i guerrerres; la vida estava fortament reglamentada i institucionalitzada en una tradició patriarcal. Però també conservaven algunes tradicions que venien de l'antiga Creta, i a través d'ella, de les cultures matriarcals europees. El

mite cretenc de Teseu i Ariadna mantenia el record de la unitat entre masculí i femení, consciència i intuïció, explorant junts el laberint –el misteri de la vida– per enfrontar-se al Minotaure –la dimensió inconscient i oculta del nostre ésser (Baring i Cashford 2005, p. 173). Si seguim explorant la mitologia grega trobarem més rastres d'aquesta concepció holística del cosmos: Orfeu viatja a l'inframón, i Deméter baixa a l'Hades per recuperar la seva filla. Els tres mites simbolitzen la regeneració de la natura a través de les estacions, la mort i la vida com parts d'un cicle que recomença un i altre cop. En els misteris d'Eleusis també es prenia consciència de la unitat de tot l'ésser, del fet que les coses més aparentment contraposades (com la vida i la mort) són moments del mateix. Aquest saber comportava un sentiment d'unitat entre persones més enllà dels rangs socials i de la nacionalitat (ja que tots venim del mateix àmbit i tornem al mateix àmbit). I d'aquí sorgia una aspiració a una forma de vida diferent, a una praxis coherent amb aquest saber. Per *renéixer* a aquesta vida nova, l'iniciat havia de sacrificar la seva vida vella, i fer-ne burla i escarni: «El primer estadi en la iniciació dels misteris menors era el sacrifici d'un porc jove, animal consagrat a Deméter, que substituïa simbòlicament la mort del propi iniciat. [...] I com en tantes altres festes de renovació (com les posteriors Saturnals romanes, per exemple), preparaven el naixement d'allò nou mitjançant la burla d'allò vell» (Baring i Cashford 2005, p. 429 i 432).

De la vessant sacrificial d'aquests misteris en surt la tragèdia, en què el participant s'identifica compassivament amb un heroi que se sacrifica, i d'aquesta manera experimenta la unitat tràgica amb tot, més enllà de les separacions individuals. De la vessant còmica en surt la comèdia, en què la comunitat es representa a si mateixa i se'n riu; i aquesta mirada distanciada li permet percebre la comunitat com un tot. D'aquesta perspectiva n'hauria sorgit el diàleg platònic, i d'ell, la prosa filosòfica posterior (Martínez Marzoa 2005, p. 96). És important remarcar que la tradició màgica corria paral·lela a la religió oficial de les ciutats gregues; no representava l'autoritat sinó que era més aviat un moviment espiritual alternatiu. Igualment, la filosofia, que és l'hereva de la tradició màgica, generava associacions entre persones que adoptaven formes de vida alternatives a les tradicionals. Efectivament, el característic de les escoles filosòfiques gregues (pitagòrics, socràtics, epicuris, estoics, cíncics, escèptics) és que no es limitaven a defensar un conjunt de teories i doctrines sobre la realitat, sinó que vivien d'acord amb aquestes doctrines. O dit d'una altra manera, allò específicament filosòfic no era el que un deia, sinó el que feia.

Ara bé, amb l'aparició de la cultura jeràrquica i dogmàtica medieval, el treball intel·lectual passa a identificar-se amb l'autoritat. La filosofia com a moviment alternatiu, crític amb la tradició, fou substituïda per un pensament institucionalitzat, sotmès al dogma i a l'autoritat de l'Església: la filosofia universitària. Entenguem-nos, no qüestionem l'interès i el valor intel·lectual de la filosofia medieval, ni el fet que també els filòsofs vinculats a les universitats medievals van fer innovacions i progressos teòrics fascinants. Només posem de manifest que més enllà del seu valor intel·lectual, la filosofia va experimentar una reducció a mera teoria, a *disputatio*, ja que la vessant pràctica i activa de la vida ja estava reglamentada i acotada pels dogmes morals de l'autoritat eclesiàstica.

I no obstant, més arran dels ambients populars i artesans, sobrevivia una experiència de la vida completament diferent. Ja hem vist que les festes del poble, sobretot el carnaval, descendien dels antics misteris dionisiacs. Malgrat la jerarquització de la societat feudal, elles van mantenir al llarg de generacions l'experiència d'unitat entre totes les coses i d'igualtat entre totes les persones, independentment del seu rang social. Així, Bajtín afirma que del contacte dels intel·lectuals amb aquesta cultura popular sorgí amb el temps una tradició culta humanista i llibertària, que es contraposava a la intel·lectualitat oficial de les institucions:

«La línia genètica que uneix aquestes formes [la festa carnavalesca medieval] amb les festivitats agrícoles paganes de l'antiguitat, i que inclouen en el seu ritual l'element còmic, és encara més essencial» (p. 14). «A diferència de la festa oficial, el carnaval era el triomf d'una mena d'alliberament transitori, més enllà de l'òrbita de la concepció dominant, l'abolició provisional de les relacions jeràrquiques, privilegis, regles i tabús» (p. 15). «L'home medieval percebia amb agudesia la victòria sobre la por a través de la rialla, no només com una victòria sobre el terror místic ("terror de Déu") i la por que inspiraven les forces naturals, sinó sobretot com una victòria sobre la por moral que encadenava, angoixava i enfosquia la consciència de l'home, un terror cap a allò sagrat i prohibit ("tabú" i "mana"), cap al poder diví i humà, als manaments i prohibicions autoritàries, a la mort i als càstigs d'ultratomba i infernals» (p. 86). «La rialla, per tant, no només permeté l'expressió de la concepció popular antifeudal sinó que contribuï positivament a descobrir-la i a formular-la interiorment. Aquesta concepció es formà durant milers d'anys, protegint-se a l'interior de la rialla i de les formes còmiques de la festa popular» (p. 89). «Per arribar a desenvolupar-se plenament, havien de penetrar en la gran literatura» (p. 91, Bajtín 1988).

Bajtín considera que aquest pas es produeix amb Rabelais, Erasme, i altres intel·lectuals humanistes que estaven en contacte amb gremis d'artesans i amb els

ambients populars. Precisament en els gremis d'artesans es va desenvolupar un saber pràctic, interdisciplinar, i lligat a la tradició hermètica basada en la unitat i la interrelació entre totes les coses: l'alquímia. En l'obra del mateix Rabelais es pot constatar la profunda afinitat entre la tradició còmica i llibertària i la tradició hermètica. De fet, ambdues tradicions són complementàries des d'un punt de vista genètic. Ja que a través de la rialla experimentem la falsedat de les escissions i la unitat primordial; i viceversa, la vivència de la unitat ens porta a riure'ns de l'absurditat de les escissions i jerarquies externes. En aquest sentit, l'estudiós de la tradició alquímica, Fulcanelli, ens mostra en la seva obra *Les morades filosofals* la confluència en Rabelais entre la tradició còmica i l'hermètica:

«Les seves obres estan firmades amb el pseudònim Alcofribas Nasier, anagrama de François Rabelais, seguit del títol *abstractor de quintaessència*, que a l'Edat Mitjana servia per designar amb un llenguatge popular els alquimistes del moment. El cèlebre metge i filòsof es declara així, indiscutiblement, Adepte i Rosacruçià, i situa els seus escrits sota l'ègida de l'art sagrat. Per altra banda, En el *Pròleg de Gargantua*, Rabelais mostra que la seva obra pertany a la categoria dels *Llibres tancats*, hermètics i acromàntics, per a la comprensió dels quals són absolutament indispensables grans coneixements simbòlics» (Fulcanelli 2010, p. 406, nota 289).

84.5. *La idea d'una filosofia no institucional, pràctica i transdisciplinar en Descartes*

És molt revelador que el fundador de la filosofia moderna, Descartes, rebutgés el saber escolàstic i s'iniciés en la versió rosacruciana de la tradició hermètica. Ell mateix ho explica a la primera part del *Discurs del mètode*: «Allà [a l'escola jesuïta] havia après tot el que els altres aprenen; i no satisfet amb les ciències que ens ensenyaven, vaig recórrer a tants llibres com queien a les meves mans sobre les ciències que es consideren les més curioses i rares» (Descartes 1999, I, p. 44). Més endavant, Descartes deixa clar a quin tipus de ciències es refereix, així com l'opinió que li mereixien: «pel que fa a les males doctrines, pensava que ja coneixia prou bé el seu valor per no deixar-me prendre el pèl ni per les promeses d'un alquimista, ni per les prediccions d'un astròleg, ni pels enganys d'un mag, ni pels artificis i la presumpció d'aquells que professen saber més del que saben» (Descartes 1999, I, p. 47). No obstant, Salvi Turró ha posat de manifest com, malgrat aquest rebuig final de la tradició hermètica, fou precisament en ella on va aprendre la noció d'un sistema universal i la noció d'una ciència pràctica, no merament contemplativa: «La recerca del saber universal porta el jove Descartes al cor mateix del paradigma renaixentista, però aquest

mateix paradigma li descobreix el poder creatiu de la poesia i de les metàfores, encaminant-lo a veure en l'àlgebra i en la geometria les matèries on més visiblement es dona la invenció de noves veritats» (Turró 1985, §51, p. 243). Efectivament, en la segona part del *Discurs del mètode*, Descartes explica quins defectes veia ell en el saber de la seva època i què esperava de la filosofia.

La lògica «serveix més per explicar als altres les coses ja sabudes, o fins i tot, com l'art de Llull, per parlar sense criteri de les ignorades, que per aprendre-les. [...] Pel que fa a l'anàlisi dels antics i a l'àlgebra dels moderns [...] no semblen tenir cap ús, el primer està sempre tan cenyit a les figures que no pot exercitar l'enteniment sense cansar molt la imaginació; i en la segona, els seus cultivadors s'han subjectat tant a certes regles i xifres que n'han fet una art confosa i obscura. Per tot això vaig pensar que havia de buscar algun altre mètode que unís les avantatges d'aquestes tres, exclouent els seus defectes» (Descartes 1999, II, p. 55).

És a dir, que si la lògica no servia per aprendre coses noves, calia descobrir un mètode per poder aprendre coses noves sobre el món (en termes kantians, un mètode per elaborar no judicis analítics sinó sintètics a priori). A més a més, si l'anàlisi i l'àlgebra no semblaven tenir cap ús, en aquest nou mètode havien de tenir alguna aplicació pràctica. Si l'anàlisi fatigava la imaginació, aquest mètode havia de deixar treballar l'enteniment sense lligar-la a la imaginació de les figures. I si l'àlgebra era confosa i obscura, el mètode havia de basar-se en evidències clares i distintes. D'aquí sorgeixen les quatre regles del mètode cartesiana: només acceptar evidències, analitzar les qüestions i dividir-les en parts més petites, començar per les qüestions més fàcils i ascendir gradualment a les més difícils, i repassar tot el camí fet. D'aquesta manera, Descartes aspirava a un nou tipus de filosofia radicalment diferent de la que havia après, com ens diu en la sisena part del *Discurs*: «en comptes de la filosofia especulativa que s'ensenya a les nostres escoles, és possible de trobar-ne una de pràctica» (Descartes 1999, VI, p. 92).

Però aquí no fem un exercici d'història de la filosofia en el sentit habitual, no ens dediquem al joc periodístic de furgar en els papers de Descartes per descobrir què va dir o què volia dir. Abandonem l'actitud historicista i recuperem l'actitud fenomenològica i genètica. El que fem és reactivar l'experiència cartesiana, i això vol dir que en el nostre context present revivim allò que Descartes va viure en el seu. Empatitzem amb ell i identifiquem-nos amb la seva vivència, i aleshores potser descobrirem que també la nostra filosofia erudita és especulativa en el sentit cartesiana: és

teòrica i no pràctica; no ens serveix per aprendre coses noves sinó que ens retorna un cop i un altre a les paraules dels gurus de torn; s'escuda sota un argot complicat i confós, no apte per profans; i a més, sobre els nostres erudits, podríem dir el mateix que Descartes sobre els intèrprets d'Aristòtil en el *Discurs*:

«Són com l'heura, que no pot pujar més amunt que els arbres als quals s'enreda, i molt sovint torna a baixar després d'haver arribat a la copa; doncs em sembla que també els seguidors d'una doctrina aliena descendeixen, és a dir, es tornen en certa mesura menys savis que si s'abstinguessin d'estudiar. Aquests no s'acontenten amb saber tot el que el seu autor explica de forma intel·ligible, sinó que també volen trobar en ell la solució a diverses dificultats de les quals no en parla ni potser mai hi va pensar. Així i tot, és comodíssima aquesta forma de filosofar [...] ja que l'obscuritat de les distincions i principis que utilitzen els permet parlar de tot amb tanta audàcia com si ho sabessin, i mantenir tot el que diuen contra els més hàbils i els més subtils, sense que hi hagi forma de convèncer-los. En això em recorden a un cec que, per lluitar sense desavantatge contra algú que hi veu, l'hagués portat a una profunda i obscuríssima cova. I puc dir que aquests tenen interès en què jo no publiqui els principis de la meua filosofia, ja que sent com són senzills i evidents, publicar-los seria com obrir les finestres i portar llum a aquesta cova on han anat a barallar-se» (Descartes 1999, VI, p. 99-100).

És que les nostres disputes escolàstiques sobre aquest o aquell autor de moda són com una baralla de cecs en una cova fosca? És que el nostre argot tècnic, complicat i pedant, seria el garrot amb què ens peguem l'un a l'altre? Naturalment, cadascú amb els seus tecnicismes i amb el seu llenguatge husserlià, heideggerià, derridià, creu guanyar la batalla, però en el fons no hi ha hagut diàleg i els garrots només han batut l'aire. La conclusió és que també hem de saber riure dels nostres referents intel·lectuals, i de nosaltres mateixos en tant que “seguidors” d'aquest o aquell “gran filòsof”. Quina sensació de llibertat havia de tenir Descartes quan es va desempallegar d'aquella filosofia neuròtica! I doncs, no aspirem nosaltres també a un alliberament similar, malgrat l'angoixa que li reporti al nostre ego? Serem prou valents?

És de remarcar que un dels motius que van portar Descartes a publicar les seves investigacions és que «conservar-les amagades era grandíssim pecat, el qual infringia la llei que ens obliga a procurar el bé general de tots els homes en la mesura que això estigui al nostre abast» (Descartes 1999, VI, p. 92). En aquesta frase es revela l'instint dionisíac, el relligament solidari amb els altres que impulsa el treball filosòfic genuí, el qual és apol·lini. Aquest relligament també apareix en les altres raons que dona en la sisena part del *Discurs*: «convidar els bons ingenis a seguir endavant, contribuint cadascú, segons les seves inclinacions i forces, als experiments que calia fer, i

comunicar així mateix al públic tot el que descobrissin, amb l'objectiu que, començant els últims per on hagin acabat els predecessors, i ajuntant així les vides i les obres de molts, arribéssim tots junts molt més enllà del que ho poguéssim fer un en particular» (Descartes 1999, VI, p. 93-94). Aquí es veu com la vida d'un no acaba en un mateix sinó que prossegueix en la dels altres. L'individu mor, però hi ha quelcom transpersonal que subsisteix en la resta de la comunitat. I és aquesta convicció dionisiaca el que proporciona la confiança apol·línica en el treball col·lectiu.

Però la novetat radical que introdueix Descartes és la idea d'un treball teoricopràctic transdisciplinar, allò que Husserl anomenarà "tècnica racional". El fet que els conceptes filosòfics puguin generar una tècnica va fer fortuna a l'edat moderna, amb la relació entre filosofia de la natura i tecnologia, però és tan antic com la mateixa filosofia. I és que en els antics filòsofs grecs podem constatar com la mateixa concepció de l'ésser humà ja genera una actitud ètica, un saber fer a partir del coneixement. Descartes va ampliar la relació entre teoria i praxis de l'àmbit de l'ètica al de la física, i d'aquesta manera va fundar en la modernitat el concepte de "transdisciplinarietat". Amb aquesta expressió ens referim a la concepció d'una filosofia que desborda els límits de la seva especialitat i penetra en les altres disciplines. Ara bé, la forma com Descartes va concebre aquesta idea estigué clarament influïda per l'estructura econòmica de la seva època, bàsicament capitalista. Així, «pel que fa als experiments que poden servir a aquest treball no n'hi ha prou amb un home sol per fer-los tots; però tampoc aquest home podrà utilitzar mans alienes com no siguin les d'artesans i altres gents a qui pugui pagar, que és un medi del tot eficaç per tal que aquests operaris compleixin exactament les seves prescripcions». Precisament per això Descartes diu que si algú el vol ajudar, que «contribueixi a sufragar les despeses dels experiments que siguin precisos» (Descartes 1999, VI, p. 100-101). Per una banda, aquest model de col·laboració transdisciplinar no depèn de cap institució sinó que es desenvolupa de forma autònoma, a partir del mecenatge que pugui aparèixer en la societat civil. Per altra banda, aquesta col·laboració està mediatitzada per un salari, i per tant, qui mana és qui paga, i qui cobra s'ha de limitar a complir les seves instruccions. Naturalment, aquest model és jeràrquic, i això ens porta a la pregunta de si la forma de vida filosòfica implica jerarquia, o si més aviat implica l'abolició de totes les jerarquies.

Quart llinar. Tecnocràcia o democràcia?

El nostre exercici de lectura i d'escriptura tard o d'hora haurà d'involucrar els altres aspectes de la nostra vida, inclosa la nostra relació amb els altres. Però de quin tipus de relació amb els altres estem parlant? El saber implica jerarquia? El filòsof ha de manar per sobre dels profans? O més aviat la praxis vertaderament filosòfica implica una dissolució de les distàncies entre experts i profans? Estem en el darrer llinar, el més difícil i el que comporta més dolor de traspasar.

§85. La filosofia implica una societat jeràrquica (perspectiva estàtica). Anàlisi dels actes comunicatius de la filosofia acadèmica. El conformisme com a resultat de la formació universitària

El filòsof acadèmic proporciona conceptes sobre la realitat a partir de textos d'altres autors. En alguns casos es desentén de la utilitat social d'aquests conceptes; en altres, és conscient d'aquesta utilitat i la ressalta. Però en cap cas s'interessa per l'aplicació, ja que, degut a un alt sentit de l'especialització, considera que la seva forma de vida professional es contraposa a qualsevol praxis. De totes maneres, cal notar que si hi hagués interès per aplicar els conceptes filosòfics, aquesta aplicació no seria ideològicament neutra ni asèptica. El filòsof, com a escriptor i com a professor, és un comunicador; i els actes comunicatius no es limiten a descriure la realitat de forma neutra i asèptica, sinó que contribueixen a la constitució de la realitat, ho pretenguin o no. De fet, és discutible que hi hagi un dir, un enunciar, que no sigui performatiu. Basant-se en aquest descobriment de John Austin, Pedro Alves afirma que «el punt de partida per a una teoria del llenguatge no és la Lògica pura i la idealitat de la significació, sinó la producció de sentit en l'espai comunicacional». És a dir, que no podem «aïllar allò que *està dit com a tal*, sense atendre *qui ho diu, per a qui i per a què ho diu*, i el *context* en què ho diu» (Alves 2012, p. 198-199). En aquest sentit, allò que un filòsof diu o escriu ho podríem considerar el contingut de l'acte comunicatiu, i el context i les relacions personals implicades en aquest acte comunicatiu ho podríem considerar la forma. Anem a veure com s'articulen un i altre en el cas de la filosofia acadèmica.

Pel que fa al contingut, el discurs filosòfic tradicional s'organitza com un sistema, és a dir: un conjunt de proposicions que se segueixen les unes de les altres i que

s'aixequen sobre uns principis primers (Horkheimer 2003, p. 227). La diferència entre els diversos tipus de filosofia estaria en el mètode per copsar aquests principis: si es fa per observació empírica (positivisme), per deducció transcendental (criticisme) o per intuïció d'essències (fenomenologia). Però tots tenen en comú la idea que el coneixement forma un sistema on les proposicions es van fonamentant les unes a les altres fins arribar a uns principis, de tal manera que la relació entre els principis i les proposicions últimes seria jeràrquica. Sabem que aquest no és l'únic concepte de teoria possible. Els autors de l'escola de Frankfurt (Horkheimer i Adorno sobretot) han oposat a aquest concepte tradicional un altre que ells anomenen "teoria crítica". I en el "Primer lliure" (§§28-32) hem investigat una forma de conjurar la jerarquia dels continguts filosòfics, desenvolupant un concepte de sistema obert, fet a base de frontisses. De totes maneres, encara que tant la teoria crítica com les nostres frontisses no siguin jeràrquiques pel que fa al contingut, ho segueixen sent pel que fa a la forma.

Efectivament, si fem abstracció del contingut de la filosofia i de la pertinença a una o altra escola, veiem que tota activitat acadèmica escrita i oral segueix un model formal molt clar. Els programes dels cursos consisteixen en l'exposició d'un o diversos autors en relació a algun tema tradicionalment filosòfic. Les classes consisteixen en exposicions magistrals sobre el que diuen aquests autors, i puntualment, en intervencions dels alumnes. En algun moment es pot generar algun debat, però habitualment les preguntes i els debats no se solen veure com una forma de fer classe sinó com una interrupció. Naturalment, hi ha molts condicionants: la inseguretat i la por al ridícul dels alumnes més joves; la pressió negativa dels més grans, que s'han acomodat a classes sense "interrupcions"; la mida del grup (els grups nombrosos es presten menys a la participació, els reduïts una mica més); la predisposició del professor i la dinàmica que introdueixi a l'aula, etc. En realitat res impedeix que una classe acadèmica sigui interactiva, però la meua experiència és que, excepte en els seminaris de doctorat, solen ser bastant dogmàtiques i poc participatives. Se suposa que els alumnes no sabem i els professors sí, i per això pensem que el millor és guardar silenci, escoltar, apuntar i memoritzar tot el que puguem. Fora de les classes regulars, els congressos filosòfics són exemples evidents d'aquesta forma de fer. S'organitzen diverses sessions per dia d'una hora i mitja on han d'intervenir quatre ponents. Cadascú disposa de vint minuts d'exposició i deu minuts de preguntes i debat. Normalment les preguntes es deixen pel final, amb la qual cosa tenim una hora seguida d'exposicions habitualment força tècniques, i mitja hora de debat. Els ponents solen llegir papers que

porten escrits amb les seves idees, amb un llenguatge tècnic i una redacció que dona poques concessions a l'oient. Han dipositat el seu saber en el paper, i pretenen transvasar la informació des del seu paper als nostres caps a través d'una lectura en veu alta. Per altra part, el torn de preguntes acostuma a ser testimonial.

El pedagog Paulo Freire, en la seva obra *Pedagogia per a la llibertat*, anomenava aquesta forma de fer “concepció bancària del saber”. Es tracta d'un model que es basa en la repetició de proposicions desconnectades de les condicions vitals de l'emissor i del receptor. Aquest tipus de proposicions només poden ser assimilades de forma passiva, inerta, sense recreació, i donen lloc al concepte de “cultura” com a quantitat de coneixements memorístics (Freire 2008, p. 95-97). Se suposa que el professor és com un banc ple de coneixements i els alumnes són com dipòsits buits, ignorants; de manera que el mestre, amb el seu discurs i les seves exposicions, transmet el seu saber als alumnes i els va omplint a poc a poc. Els textos acadèmics també comparteixen aquesta concepció bancària. L'autor diposita en el paper una sèrie de coneixements acumulats i acabats en la seva memòria, els deixa tancats en l'article o en el llibre, i quan el lector llegeix i estudia l'obra, se suposa que aquests coneixements passen a omplir un buit que hi havia en ell, suplint així la seva ignorància. Naturalment, aquí hi ha una relació jeràrquica entre qui sap i qui no sap.

Però realment hi ha comunicació? En el treball que hem citat més amunt, Pedro Alves ens dona algunes condicions sense les quals no podem parlar d'acte comunicatiu. Ens suggereix que comunicar no és el mateix que manifestar pensaments o idees (Alves 2012, p. 223). Efectivament, la comunicació no verbal no requereix que hi hagi una explicació lingüística d'allò que es vol comunicar: si ens piquem l'ullet mútuament no cal que després ens esclaram que hem travat complicitat. I en canvi, no sempre que hi ha expressió lingüística podem parlar de comunicació; posem el cas d'algú que escriu un diari secret o que parla en veu alta sense adonar-se'n. Qui ho llegeixi o ho senti sabrà què s'ha dit, tindrà els mateixos “continguts” mentals, però no haurà establert comunicació. A partir d'aquestes variacions podem veure què és i què deixa de ser comunicació. Alves ho sintetitza en quatre punts: 1/ algú s'ha de dirigir expressament a algú altre (ja sigui de forma verbal o no verbal), i aquest altre ho ha de rebre. 2/ Hi ha la intenció de suscitar una resposta. 3/ L'interlocutor ha de respondre de forma pertinent, coherent, i l'emissor ha de poder reiniciar el joc. 4/ Tots han de ser conscients que estan comunicant-se i que estan comprenent-se mútuament. En aquest sentit, Alves afirma que només pot haver-hi comprensió, i per tant, comunicació, «sobre la base d'un món

comú, sabut per tots, que sempre es va ampliant a través dels successius esdeveniments comunicatius. Aquest món comú pot començar per compartir un mateix món circumdant perceptiu, però ha d'involucrar altres estrats, especialment el fet de conèixer un conjunt de fets, de creences, de suposicions, etc.» (Alves 2012, p. 225 i 226).

Si això és el que caracteritza tot acte de comunicació, ens podem preguntar si els textos acadèmics ho són. Ens estarem comunicant tu i jo? Intento explicar-me el millor que puc per tal de facilitar la comprensió i de possibilitar que l'intercanvi comunicatiu sigui pertinent, evitant possibles malentesos. I no obstant, com que no sé qui ets, no estic segur d'haver-ho aconseguit. No sé si tu i jo ens hem situat en un horitzó comú. No sé si pressuposo en tu el fet de conèixer els "fets, creences i suposicions" adequades. Si ets un filòsof professional és possible que el nostre horitzó sigui suficientment compartit per establir comunicació. Però si no ho ets, no estic segur d'haver escrit de forma prou accessible, malgrat que ho he intentat a tota hora i no renuncio a aconseguir-ho en alguns moments inspirats. En general, els textos acadèmics no comparteixen amb mi aquesta preocupació pel receptor, aquesta voluntat de situar-se en un horitzó de sentit que possibiliti la comunicació. Ho sé perquè jo mateix no sempre ho he fet; i quan això passa, solem dirigir-nos a un lector o oient ideal; una mena de superjo, expert en la matèria, que és capaç de jutjar de forma omniscient el que diem, i per això no escatimem en tecnicismes i en complexitats expositives. Fem com si l'acte de comunicació només fos el contingut ideal de les nostres paraules, però oblidem que la comunicació té lloc en un context, entre persones concretes, i que si no hi ha un horitzó de sentit comú, no hi ha comprensió, ni per tant, comunicació.

Però suposem que sí que n'hi ha, suposem que ets prou expert com per comprendre el que diu aquest text i molts altres de més complicats i substanciosos. En quina posició et deixa com a receptor d'aquest tipus d'actes comunicatius? Els textos fenomenològics sovint són programes dirigits als científics, o imperatius pràctics dirigits als polítics o a la societat en general. Ja hem dit que tot acte de comunicació és performatiu, constitueix una relació determinada dintre d'aquell acte. Alves ho expressa així: «Aquell que *rep* [l'acte comunicatiu] queda, pel propi acte, *vinculat* en la qualitat de persona a qui es pregunta, de subordinat a qui s'ordena, de dipositari d'una promesa, etc.» (Alves 2012, p. 227). Si apliquem aquesta constatació al cas que ens ocupa, en qualitat de què queden els destinataris dels programes filosòfics? Un programa no deixa de ser un mandat del tipus "hem d'aconseguir això, i per tant hem de fer allò". En aquest sentit, un programa filosòfic i polític, en la mesura que pretén moure el receptor

en una direcció determinada, és el mateix que un imperatiu? Si la resposta és afirmativa, aleshores els programes filosòfics constitueixen una relació jeràrquica envers els seus receptors, els quals queden vinculats per la lectura en qualitat de subordinats. I el fet que l'autor del programa estigui inclòs en aquest imperatiu ("fem" es refereix a nosaltres, jo inclòs), no canvia res, ja que un imperatiu també es pot referir a un nosaltres.

Així, la concepció bancària del saber, típica de la filosofia acadèmica, parteix d'una diferència entre qui sap i qui no sap. Com hem vist, aquest pressupòsit es pot constatar en qualsevol expressió d'aquest tipus de filosofia (l'article, el llibre, la classe, el congrés), i genera un tipus de relació entre l'emissor i el receptor: una relació jeràrquica. Lògicament, aquesta mateixa relació és la que s'estableix amb els membres d'altres disciplines que s'acosten a la filosofia per trobar-hi conceptes i principis que puguin aplicar. També ells són receptors buits que s'han d'omplir amb continguts i ordres dipositats en un text. Per tot això podem afirmar que la relació entre filosofia, ciències, tècnica i ciutadania és jeràrquica pel que fa a la forma. El filòsof espera que els seus conceptes siguin assumits pels científics i que siguin aplicats pels tècnics. Com hem dit, no fa res per tal que aquesta comunicació es produeixi; més aviat espera que siguin els altres els que s'acostin a la filosofia, en tant que "ciència primera".

El mateix podríem dir de la relació que la filosofia acadèmica estableix amb la resta de les persones que no tenen una qualificació acadèmica especial, com cambrers, dependents, operaris, etc. Efectivament, un dels fonaments de la filosofia és la distinció entre l'opinió vulgar i il·lusòria del comú de la gent i el saber rigorós de l'especialista. Està clar que a nivell legal i jurídic un i altre són iguals, però a nivell social hi ha una clara jerarquia entre l'expert i el profà. Això es veu en l'organització jeràrquica i aristocràtica de la universitat (alumne, becari, professor ordinari, catedràtic, cap d'estudis, rector, degà), i en els títols que els seus membres es posen davant del nom quan es presenten en societat (llicenciat, màster, doctor, catedràtic). Per tot això diem que la filosofia acadèmica, atenent merament a allò que diu, al contingut, pot no ser jeràrquica i fins i tot pot ser profundament antijeràrquica, democràtica o llibertària; però atenent a la forma, al context comunicacional i a les relacions entre les persones implicades en l'acte de comunicació, pressuposa una concepció jeràrquica de la societat, i la reproduïx en cada acte comunicatiu.

Com a anècdota significativa en aquest sentit, citem l'informe de la universitat de Jena on s'afirma que «l'especificitat de la formació universitària es troba, en primer lloc, en la prioritat del pensament en primera persona». Però tot seguit afirma el

següent: «la reflexió personal no és possible sense un domini i una sobirana confiança en els continguts objectius de la matèria que s'estudia, d'aquí que siguin significatives, metodològicament, les classes magistrals, l'aprenentatge memorístic i els exàmens parcials i finals. S'ha de tenir una competència estructurada i completa de la matèria per després poder reflexionar sobre ella argumentadament des de diferents òptiques i amb diverses perspectives crítiques que cooperin en l'especulació comunicativa, la innovació i la creativitat» (Citat a Martí 2012, p. 138). D'entrada sembla raonable el fet d'esperar, escoltar i acumular uns certs continguts, per començar a adoptar actituds personals. Però si haguéssim d'esperar a tenir «una competència estructurada i completa de la matèria», mai ningú no hauria començat a adoptar postures personals. Per pensar per un mateix, tard o d'hora hem de crear-nos un espai de llibertat interna, i aquest gest sovint exigeix renunciar a un coneixement complet, sigui el que sigui el que això signifiqui. Sabem que els grans filòsofs són grans malinterpretadors del seus predecessors, mentre que els grans intèrprets i erudits no acostumen a ser grans filòsofs.

Per altra part, alguns estudis han demostrat que aquesta forma de plantejar l'ensenyament universitari inhibeix en gran mesura l'esperit crític dels estudiants. En la seva obra *El procés de convertir-se en persona*, Carl Rogers cita un estudi de Jacob de l'any 1957 sobre aquest punt: «El principal efecte de l'educació superior sobre els estudiants consisteix en aconseguir l'acceptació d'un cos de normes i actituds característiques dels universitaris d'ambdós sexes en la comunitat nordamericana [...]. L'objectiu de l'experiència universitària és [...] socialitzar l'individu, refinar, polir i modelar els seus valors, de tal manera que pugui adaptar-se còmodament a la jerarquia del llicenciat d'una universitat dels Estats Units». I Rogers comenta al respecte: «Davant d'aquestes pressions que impulsen al conformisme, observo que, quan els clients se senten en llibertat de ser com volen, comencen a desconfiar de l'organització, la universitat o cultura que tendeix a modelar-los cap a una direcció determinada, i a qüestionar els valors que es pretén imposar-los» (Rogers 2011, cap. 8, p. 171). Així doncs, malgrat que el fi de la universitat sigui la incentivació del pensament propi «en primera persona», el fi no concorda amb els mitjans, i el resultat és precisament la inhibició del pensament crític i creatiu.

§86. La filosofia pressuposa una societat jeràrquica (perspectiva genètica). Gènesi i història de la correlació entre fragmentació de la persona i fragmentació de la societat

86.1. La correlació entre la fragmentació de la persona (ment i cos) i la fragmentació de la societat (treball intel·lectual i treball corporal)

Aprofundim en la nostra experiència per veure com s'ha constituït aquesta intencionalitat conformista i jeràrquica. Quins esdeveniments s'han anat sedimentant progressivament, reactivant-se cada cop que escrivim un text de filosofia o que fem una xerrada? És que portem la jerarquia dins nostre? És que la nostra professió requereix també una jerarquia en l'interior de la nostra personalitat? Per pensar cal contenció. La ment domina la voluntat, i la voluntat els desigs. Per això la vida teòrica exigeix un profund domini de si mateix. Un domini que hem après a base d'acceptar amb disciplina unes pràctiques i formes de fer que constituïen el nostre món entorn. No plorar, no desobeir els pares, saber entomar alguns calbots i espardenyes al cul, menjar quan toca, seure bé a la cadira, estar en silenci a classe, escoltar quan el professor parla, contestar el que es demana, fer el que s'espera de nosaltres... Aquesta submissió ens ha permès escalar amb èxit dins del sistema educatiu i accedir a un lloc dins l'estructura social. Però ens ha fragmentat, ens ha fet perdre de vista la unitat de la nostra persona, la concordança entre pensament, voluntat, desigs i acció. I aquesta escissió del propi ésser guarda una estreta correlació amb l'escissió de l'ésser en general i de la societat en particular. En efecte, una societat que genera aquest tipus de processos esquizoïdes en les persones també es caracteritza per l'escissió entre grups. Igual que en Plató l'intel·lecte ha de dominar la voluntat i aquesta els desigs, també en la societat els intel·lectuals han de mostrar el camí als homes d'acció, i aquests a la massa. En el fons, l'escissió en la persona no és més que la forma com els individus ens hem adaptat a una societat escindida; l'escissió interna és el reflex de l'escissió externa, i viceversa. D'aquesta manera, ajuntant els fragments, esperem fer de la societat una unitat, ja que el tot és la suma de les parts. Però realment és així? Sentim la nostra pertinença al tot? O l'escissió que portem dins nostre ens ho impedeix? La vida se'ns ha fet estranya, el nostre interior no s'identifica amb el nostre exterior. I això és un fet que no depèn de conceptes ni de teories sinó de la forma d'estar en el món; i per tant, té a veure amb l'estètica transcendental, està incrustat en el cos viu, en la nostra sensibilitat.

86.2. Gènesi de la fragmentació de l'ésser humà en Marx

Aquest fenomen bàsic del nostre món de la vida va ser estudiat per Marx en els seus *Manuscrits d'economia i filosofia* de l'any 1844. També Marx fa un exercici de fenomenologia genètica, en la mesura que va desgranant les condicions generals de l'alienació de la vida humana a partir de l'estudi del present. Recordem que l'ús de l'obra de Marx està justificada per la cosa mateixa de què tractem, pel seu valor fenomenològic, i no implica cap compromís a favor o en contra de cap ideologia que presumptament s'identifiqui amb ell. Per començar, direm que aquest no és un exercici històric sinó genètic, i per tant, les condicions que anem trobant no descriuen només una època històrica concreta. No obstant, Marx ens diu en el pròleg que «els seus resultats han estat assolits mitjançant una anàlisi totalment empírica» (Marx 2007, p. 48). Però penso que el fet d'anomenar "empíric" el seu mètode es deu a una manca de distinció terminològica. Marx es comporta de forma empírica perquè no parteix d'un sistema filosòfic predeterminat sinó de la realitat concreta que l'envolta. Però sobre aquesta realitat empírica, la seva investigació no es limita a registrar dades sinó a copsar allò que en elles hi ha d'essencial, la regla que les regula; i això no és altra cosa que una investigació eidètica, en terminologia husserliana. A partir d'ara, doncs, seguirem el curs de les seves descripcions sobre la gènesi de l'alienació de la vida humana.

Marx se centra sobretot en l'alienació dels treballadors: «El producte del treball és el treball que s'ha fixat en un objecte, que s'ha fet cosa» (*Manuscrits*, 1, XII; Marx 2007, p. 106). Dit d'una altra manera, per una banda hi ha el nostre esforç, la nostra activitat com a treballadors, i per l'altra hi ha els resultats materials del treball. Malgrat que sorgeixen del nostre esforç, no ens pertanyen, pertanyen a l'empresa; i això provoca la sensació que el propi treball no té sentit per a nosaltres. L'esforç de Marx es dirigeix a descobrir les condicions d'aquest fet, què possibilita que sigui així; i s'adona que aquest fet no és una circumstància casual sinó que té a veure amb la manera com treballem. És a dir, que si els resultats del nostre treball estan alienats de nosaltres és perquè la forma del nostre treball és alienant: «en l'estranyament del producte es resumeix l'estranyament, l'alienació en l'activitat del treball mateix» (*Manuscrits*, 1, XXIII; Marx 2007, p. 109). I si ens preguntem per què la forma del treball modern és alienant, Marx respon que es desenvolupa en el marc de la propietat privada: «la propietat privada és al mateix temps el producte del treball alienat i el medi pel qual el treball s'aliena» (*Manuscrits*, 1, XXV; Marx 2007, p. 116). Aturem-nos una mica més per veure què implica que hi hagi propietat privada.

El propietari no necessita executar ell mateix les tasques necessàries per treure rendiment de la seva propietat (sigui una finca agrícola o una fàbrica). Pot pagar altres que ho facin per ell, això vol dir que compra la força viva d'altres individus. Antigament això es feia comprant l'individu sencer (l'esclau), modernament això es fa comprant-lo durant la jornada de treball (d'esclau passa a assalariat). L'assalariat treballa amb eines que no li pertanyen, amb matèries primeres que no li pertanyen i en llocs que no li pertanyen. Només li pertany la seva força viva, i la ven per diners, pel salari. Però tot el que el seu esforç produeix no li pertany; com hem dit, pertany al propietari. Per principi, el salari no és proporcional al valor objectiu que el treballador ha produït, sinó que està condicionat al fet que hi hagi beneficis; i per tant, al treballador se li paga menys del valor que produeix. Així, en teoria el salari consisteix en el mínim necessari per sustentar la vida del treballador mentre treballa, com una eina que només se la cuida mentre s'està utilitzant, sempre i quan els marges de benefici ho permetin (*Manuscrits*, 1, III; Marx 2007, p. 55). L'intercanvi entre força de treball, valor creat i salari, no és equitatiu. I amb això no estem dient que l'empresari no passi penúries ni preocupacions, ni tampoc contraposem de forma maniquea les dues figures, dividint-les en bons i dolents. Només estem descrivint un sistema, una forma de relacionar-se entre persones on les condicions de la relació són desiguals. I l'interessant de Marx és que ens mostra que aquesta desigualtat aliena els dos: el treballador i el propietari.

Dintre d'aquest tipus de relació, el cap és qui ordena el treball, el planifica, l'organitza i l'inspecciona des de dalt; mentre que l'assalariat aconsegueix les seves ordres durant la jornada laboral a canvi del salari. Així doncs, hi ha una divisió originària del treball entre el «captivament pràctic, real, del treballador» i el «captivament teòric» del cap (*Manuscrits*, 1, XXVI; Marx 2007, p. 120). Aquest és l'origen de l'escissió entre teoria i praxi, i òbviament, la relació és netament jeràrquica. Per altra part, quan el treball es torna més i més complex, també s'especialitza i se subdivideix més i més. D'aquesta manera, arriba un punt que el treballador s'ocupa de tasques tan especialitzades i parcials que perd la relació entre el que fa i el tot de la producció. Ens referim, per exemple, al treball en cadena propi de la fàbrica de tipus taylorfordista. Només els que exerceixen les funcions superiors de l'empresa, en el marc de la seva funció organitzadora, comprenen el sentit de cada procés particular, la seva relació amb el procés total de la producció i la relació d'aquest amb el mercat, amb la societat. De forma que el treball del cap es va tornant cada cop més intel·lectual i menys corporal, i el de l'assalariat cada cop més corporal i menys intel·lectual. Així doncs, la

divisió del treball en el marc de la propietat privada ha generat dues classes socials, segons Marx: els propietaris i els assalariats. Dins d'aquest esquema, ¿d'on han sorgit els intel·lectuals, les persones que no manen ni obeeixen, sinó que es dediquen a treballar amb la ment?

Si el mer pensament del propietari pot aspirar a l'organització de la seva propietat, a pensar-la com un tot, això és perquè en la realitat ja hi està operant una interrelació de tot amb tot. Efectivament, el que unifica la vida d'una comunitat és el fet que hi hagi intercanvi en el seu interior. Només quan hi ha la possibilitat de canviar qualsevol cosa per qualsevol altra d'equivalent (mercaderia), és possible fer aquesta operació en el pensament; és a dir: pensar que coses diferents són intercanviables perquè tenen el mateix concepte. Marx diu que «la lògica és el diner de l'esperit» (*Manuscrits*, 3, XIII; Marx 2007, p. 184), perquè la lògica ignora les qualitats reals de les coses i només es queda amb la seva forma abstracta. Genèticament, només gràcies a aquesta lògica real (el diner, que permet que tot es pugui canviar per tot) pogué sorgir la lògica del pensament (Sohn-Rethel 2007, §3, p. 20-34). Al cap i a la fi, la reflexió és bolcar-se sobre si mateix, i els seus resultats no fan més que constatar les fundacions de sentit que estan operant en la vida. Com veiem, així és com apareix el treball intel·lectual; però com apareix la figura de l'intel·lectual, de l'especialista en el treball intel·lectual?

La recerca d'allò universalment vàlid és la recerca del criteri que val per a tots els casos: la idea o concepte. Qui cerca aquesta perspectiva ideal necessita no estar involucrat en cap cas particular, precisament per no ser part i jutge alhora i poder copsar la varietat de casos amb la distància necessària. Per això la filosofia se solia exercitar en els moments d'oci, els quals, per no estar ocupats en res, permeten distanciar-se de les coses; i naturalment, l'oci sol ser un privilegi de les classes benestants. Però quan la filosofia deixa d'ocupar els moments d'oci per convertir-se en una professió socialment organitzada, aquest capteniment individual passa a ser l'activitat pròpia d'un grup social diferenciat. I aleshores aquesta perspectiva idealitzadora és al mateix temps la perspectiva particular d'aquest grup social. A més, aquesta perspectiva distanciada aspira a "denunciar" els aspectes de les coses que es revelen com a incoherents. Hi ha una pretensió de crítica d'allò particular a partir de la idea. Això vol dir que el distanciament reflexiu propi de l'intel·lectual està lligat a la pretensió d'influir en la gestió dels casos particulars. Aquesta pretensió només té sentit si la tasca de l'intel·lectual pressuposa una diferenciació entre el grup dirigent i els altres grups. Per

tant, el grup dels intel·lectuals no només seria un grup social entre altres sinó que estaria lligat idealment al grup que decideix sobre la comunitat. El sentit de la seva activitat seria la planificació coherent del tot social.

Malgrat tot, aquesta relació ideal entre treball intel·lectual i poder no implica que sigui efectiva. No tot treball intel·lectual té la complicitat d'un poder que l'assumeixi com a guia, però tot poder té algun tipus de suport intel·lectual. En aquest sentit, en les societats modernes hi ha diversos grups socials que pretenen el poder, i cadascun produeix els seus propis intel·lectuals orgànics, els quals generen les seves pròpies perspectives idealitzadores a partir de l'experiència de grup de la qual provenen: els terratinents i els industrials generen l'economista, que sintetitza com es veu el tot des de la perspectiva del terratinent i l'industrial; els artesans generen l'enginyer i el científic, els quals tradueixen en una cosmovisió físicomatemàtica la seva pròpia activitat tècnica; i l'aristocràcia té cert tipus de sacerdot tradicional (n'hi ha altres), el qual justifica de forma dogmàtica la seva preeminència social. El fet que el discurs intel·lectual del poder en la modernitat hagi passat del teològic al filosòficocientífic, i després a l'econòmic, indica que la classe social dominant ha passat de ser l'aristocràcia a la burgesia industrial i empresarial, cosa que ha desembocat en una lluita cultural i política per l'hegemonia social. Antonio Gramsci, a *Els intel·lectuals i l'organització de la cultura*, ho expressa així:

«La més típica d'aquestes categories intel·lectuals és la dels eclesiàstics, que durant molt de temps han monopolitzat [...] alguns serveis importants: la ideologia religiosa, és a dir, la filosofia i la ciència de l'època, juntament amb l'escola, la instrucció, la moral, la justícia, la beneficència, l'assistència, etc. La categoria dels eclesiàstics es pot considerar com la categoria intel·lectual orgànicament lligada a l'aristocràcia terratinent; jurídicament estava equiparada a l'aristocràcia, amb qui compartia l'exercici de la propietat feudal de la terra i l'ús dels privilegis estatals lligats a la propietat. Però el monopoli d'aquestes estructures per part dels eclesiàstics no es va exercir sense lluites i limitacions, i per això nasqueren [...] altres categories, afavorides i augmentades per la consolidació del poder central del monarca fins arribar a l'absolutisme. D'aquesta manera es va anar formant l'aristocràcia de la toga, amb els seus propis privilegis, un grup d'administradors, científics, teòrics, filòsofs no eclesiàstics, etc.» (Gramsci 2009, p. 11). «L'empresari capitalista crea vinculat a ell al tècnic industrial i a l'especialista en economia política, a l'organitzador d'una nova cultura, d'un nou dret, etc.» (Gramsci 2009, p. 9). «Es pot observar que els intel·lectuals "orgànics" que cada nova classe crea i forma vinculada a ella són en general "especialitzacions" d'aspectes parcials de l'activitat primitiva que la nova classe ha donat a llum» (Gramsci 2009, p. 10).

Així doncs, l'intel·lectual procediria genèticament del poder, i vindria a ser una especialització del seu treball organitzatiu. Ara bé, ja hem dit que en l'ésser de l'intel·lectual hi opera una certa escissió interna. I de la mateixa manera que el filòsof està escindit de si mateix com a persona, el treballador també ho està. L'alienació en el treball es mostra en el fet que el treballador «no s'afirma, es nega; no se sent feliç sinó desgraciat; no desenvolupa una lliure energia física i espiritual» (*Manuscripts*, 1, XXIII; Marx 2007, p. 109). El treball no és realitzat com un fi en si mateix sinó com un mitjà per satisfer altres fins. Quan un treballa a disgust, obligat per la necessitat i en condicions embrutidores, se sent alienat de si mateix, hi ha una distància entre els propis afectes i la força per dominar-los i sotmetre'ls (*Manuscripts*, 1, XXIII; Marx 2007, p. 111). Com veiem, també en el treballador apareix una jerarquia entre la seva ment, la seva voluntat i els seus desigs. Sap que cal treballar per viure, es constreny a si mateix a acceptar-ho i reprimeix els seus anhels més genuïns. Així, la mateixa jerarquia que hi ha en el filòsof, la mateixa constricció que li permet especialitzar-se en el treball teòric, també està en el treballador i li permet especialitzar-se en el treball corporal. Ambdós estan alienats de si mateixos, i si un mateix se sent alienat de si mateix, aleshores tot el que té a veure amb el treball està alienat: l'espai, el temps, les coses, la natura, els altres homes... la vida s'autoaliena de si mateixa: «la vida apareix com a mitjà de vida» (*Manuscripts*, 1, XXIV; Marx 2007, p. 112). És a dir, que la finalitat de la vida no és viure sinó sobreviure; no es treballa per viure, sinó que es viu per treballar. No canvia res el fet que, exteriorment, el treball contemporani poc s'assembli al treball industrial del segle XIX, ja que la precarietat i l'explotació no han fet més que canviar de rostre, i en el fons l'empresa contemporània segueix presa dels mateixos esquemes jeràrquics. Una anàlisi semblant pot servir per ajudar a comprendre una part de la frustració dels alumnes que no volen estudiar, i que senten que a l'escola no desenvolupen una "lliure energia física i espiritual". La concepció disciplinària de l'escola copia el model del treball adult i entrena els alumnes en condicions alienants similars. Al capdavant, la qüestió d'un treball humanitzador també és la qüestió d'una escola emancipadora.

Així és com la fragmentació de la societat genera la fragmentació de la persona, i viceversa. Per això tots els membres d'aquesta estructura social estan alienats. El fi de l'activitat de l'assalariat és poder viure, però només pot viure si té diners; per tant, el fi de la seva activitat són els diners. El salari, que havia de ser el mitjà, es converteix en el fi; i en el fons enveja el propietari perquè té el que ell busca. El propietari, per la seva banda, té com a fi de la seva activitat l'acumulació de diner, perquè gràcies a ella pot

obtenir qualsevol altra cosa (*Manuscripts*, 3, XX; Marx 2007, p. 162). Però el diner és un mitjà per a ser, per a viure de forma plena, de manera que el seu fi real és ser. Ara bé, com que la seva activitat consisteix a generar diners i possessions, acaba identificant l'ésser amb els diners i les possessions que té. Però el ser mediat pels diners és abstracte, alienat, i davant d'aquesta insatisfacció enveja el filòsof, que se suposa que ha superat la dependència respecte de les possessions. Per la seva part, l'intel·lectual (en sentit ampli, ja sigui un artista, un filòsof o un sacerdot), busca com a finalitat obtenir la reconciliació, la fi de l'alienació. Però la reconciliació que aconsegueix és només en l'àmbit de la seva subjectivitat reflexiva, mentre que la seva vida concreta prereflexiva segueix presa de les mateixes contradiccions que els altres. Per això el filòsof és una forma abstracta de l'home alienat (*Manuscripts*, 3, XIII; Marx 2007, p. 185). L'especialista en filosofia viu en la reflexió, però ja hem vist que la reflexió és plegament, tall respecte d'una situació anterior que Marx anomena "activitat social" o "vida real", Nietzsche "estat apol·lini", i Husserl "actitud natural pràctica". Doncs bé, en la mesura que el filòsof no és conscient d'aquesta secundarietat de la reflexió, en la mesura que considera l'autoconsciència reflexiva com allò més originari i fonamental, està alienant-se de si mateix. Això no se soluciona dient que la consciència està encarnada en un cos real i en un context social. No és que l'autoconsciència tingui vista, sentits i sensacions, sinó que els sentits i les sensacions tenen autoconsciència (*Manuscripts*, 3, XXIII; Marx 2007, p. 189). Allò originari, primordial, és la vida real, positiva, que actua en el món i amb els altres. Així, al filòsof professional li manca el moment afirmatiu, el trànsit de la teoria a l'acció; per això sol envejar el treballador, que és qui, segons ell creu, interactua amb el món en la realitat i no només en el pensament. D'aquesta manera el cercle es tanca, ja que cadascú té el que li manca a l'altre. Tots junts sumariem un ésser humà complet, però en si mateixos només som fragments d'ésser humà.

86.3. Origen històric de l'alienació humana: el trauma patriarcal

Si canviem la perspectiva genètica per la perspectiva històrica, trobarem diverses dades que confirmen les nostres descripcions. Aquesta relació entre intel·lecte i poder és ancestral; la trobem ja en les polis gregues, i més enllà, en les cultures de Mesopotàmia i Egipte. La historiografia actual en situa l'origen a finals de l'Edat de Bronze, quan les incursions de pobles guerrers per l'est va fer agrupar la població en grans ciutats. El cap s'hagué d'especialitzar en tasques de defensa i deixà la feina organitzativa als sacerdots;

mentre que abans que apareguessin les necessitats militars, el cap del poblat exercia les tasques de sacerdot i d'organització alhora. Així ho expliquen Baring i Cashford a *El mite de la Deessa*:

«El major canvi social de l'Edat de Bronze fou la transició del llogaret al poblat, del poblat a la ciutat, d'aquesta a la ciutat estat, i finalment, de la ciutat estat a l'imperi. Molts milers de persones es reuniren per viure molt més a prop que abans. L'acumulació d'excedent alimentari, com a conseqüència de la millora dels mètodes de cultiu de la terra, va alliberar energia per desenvolupar moltes noves habilitats i arts. Això conduí a una nova divisió de la població en diverses "castes" o agrupacions: sacerdots, grangers, artesans, i –per primer cop– guerrers. A més, la constant invasió de pobles forasters significà que la comunitat hagué de reorganitzar-se per a la seva defensa [...]. El temple deixà de constituir la responsabilitat del cap del poblat i començà a ser-ho d'un cos de sacerdots, que també organitzava la vida de la comunitat i era responsable dels comptes, del sistema tributari, de les divisions de la terra i la distribució d'aliments» (Baring i Cashford 2005, cap. 4, p. 182).

Fixem-nos en un detall gens casual. La perspectiva històrica d'Anne Baring i Jules Cashford ens ha revelat que la divisió del treball en organitzatiu i militar fou en part resultat d'una situació d'emergència bèl·lica, i de la necessitat de millorar l'eficiència en la gestió de comunitats cada cop més complexes. Si fem dialogar la perspectiva històrica i la genètica ens assalta una pregunta: si l'origen de l'especialització és una situació de guerra, el fet que aquesta especialització s'hagi cosificat i s'hagi mantingut fins als nostres dies vol dir que la situació de conflicte segueix present? El cos viu té la seva memòria, els seus hàbits. La consciència pot no recordar a què es deuen, però el cos viu adopta la seva forma, el seu estat afectiu, la seva estructura energètica a partir dels esdeveniments que viu (§49). Si és així, quin és el conflicte que va originar les jerarquies i les escissions?

Hem dit que la divisió de l'activitat social en el lideratge polític i militar i el lideratge organitzatiu i espiritual es produí cap al 3.000 abans de Crist, quan les pacífiques societats europees s'organitzaren per defensar-se de les incursions de les tribus guerreres de l'est. Finalment els conqueridors s'instal·laren entre els pobles europeus com la casta dominant cap al 2.300 a. C., important així l'actual concepció jeràrquica de la societat. Es tractava de descendents de caçadors paleolítics que vivien als deserts asiàtics i nordafricans. La duresa de la vida allà ocasionà una transformació en l'estructura social i en la forma de sentir el món (Baring i Cashford 2005, p. 187-188). La lluita contra la natura els feu desenvolupar un sentiment de condemna, i per

gestionar els pocs recursos desenvoluparen estrictes hàbits: un fort control de natalitat, unes relacions personals basades en la disciplina, i una relació de rapacitat amb les tribus del voltant; és el que coneixem com mentalitat patriarcal (DeMeo 2006, pp. 76-77 i 88-89). Aquestes condicions climatològiques condicionaren per primer cop una relació disciplinària amb els fills, una repressió dels instints a causa de les mancances de provisions, i una desatenció afectiva quan els nens clamaven aliment. Aquesta carència queda gravada en el seu cos viu; i aquests nens, d'adults, repeteixen els mateixos esquemes que van viure en la seva infància, encara que no se n'adonin. Fins i tot quan les condicions deixen de ser dures, aquests hàbits educatius se segueixen reproduint.

Així ha arribat fins a nosaltres una concepció jeràrquica de la societat, que respon a condicions molt diferents de les nostres, però que s'ha transmès al llarg de mil·lennis cada cop que els pares reprimeixen els fills i s'imposen a ells de forma autoritària. És aquesta la ferida que portem a dintre? Aquesta ferida és una manera d'estar; no es mostra en els conceptes ni en el llenguatge, sinó que és molt més profund. Està a la base mateixa de la nostra percepció del món, de la nostra forma de sentir. La gènesi de l'alienació i de la jerarquia social ens ha portat de nou a la qüestió de l'estètica transcendental. Però en tot això no hem trobat la unitat de l'ésser, només un conjunt de fragments organitzats de forma jeràrquica. L'ideal filosòfic originari, doncs, ha de ser no jeràrquic.

§87. La filosofia implica una societat democràtica (perspectiva estàtica). El sistema polític de la filosofia en Husserl, Marx i Nietzsche

En la nostra descripció de la intencionalitat jeràrquica de la filosofia acadèmica hi ha un fenomen crucial: el filòsof pensa la unitat del que hi ha, l'expressa en un sistema, però ho fa de forma abstracta, sense haver-la experimentat. I si l'ha experimentat, la forma del seu treball no és fidel a aquesta experiència, la forma no concorda amb el contingut. Només així s'entén que es mantingui aferrat als formats especialitzats i jeràrquics de la divisió del treball. Falta l'experiència dionisiaca que és prèvia a la reflexió. En canvi, la filosofia originària pensa des d'aquesta experiència prereflexiva, i per això la seva intencionalitat social és del tot diferent. No és submissa sinó més aviat transgressora, no s'adapta sinó que crea la seva pròpia situació. Així, l'esperit filosòfic originari és sinònim de llibertat de pensament, llibertat d'expressió, lliure associació, llibertat d'acció, etc. ¿Com si no s'haurien agrupat al voltant de Sòcrates aquella colla de plebeus, artesans, poetes, aristòcrates i demás variada fauna de

la ciutat d'Atenes, malgrat tota la pressió social que tenien en contra (les prohibicions dels pares, que eren il·lustres de la ciutat, les amenaces dels enemics de Sòcrates, les burles dels altres conciutadans...)? I els artesans i els filòsofs alternatius com Descartes ¿com s'haurien associat i haurien començat a desenvolupar la ciència i la tècnica moderna, malgrat les sancions de les autoritats i l'estigma de les universitats de referència com la d'Utrecht o la Sorbona? ¿Com esperaria Husserl que els filòsofs s'interessessin per la resta de la comunitat, i que aquesta a la llarga s'interessés també pels filòsofs, i que algun dia col·laboressin tots junts de forma lliure? Alguna cosa hi ha d'haver en el fons dels cors d'aquesta gent que els empenyi a obviar les sancions de l'exterior i les barreres que els imposa la societat, per crear alguna cosa nova més afí amb els seus temperaments, amb el seu ésser vertader. La filosofia originària és creativa, és fundadora de noves dinàmiques, empeny les persones a associar-se segons les seves afinitats. Funciona de forma democràtica, en la mesura que el poder surt del *demos*, del poble; és a dir, no de la societat com a tot, sinó de la comunitat concreta que constitueix cadascú amb els que li són afins. La filosofia permet que la vida s'autoorganitzi de forma autònoma, sense direccions ni condicionaments externs.

La qüestió política, doncs, és si hi ha algun règim jurídic que afavoreixi l'autoorganització de la vida o si la vida s'autoorganitza sempre independentment del règim jurídic, de manera que aquest seria irrellevant. Nietzsche, Marx i Husserl pretenen, cadascú a la seva manera, una autoorganització de la vida des de la vida mateixa, no des de fora d'ella. Per tant, les crítiques de Nietzsche i Marx al parlamentarisme i al sufragi universal no són tant una crítica a un règim jurídic concret a favor d'un altre com una crítica a qualsevol règim jurídic, a l'estat mateix, en tant que mecanisme que empresona la creativitat de la vida. Del que es tracta, en canvi, és precisament de fomentar la creativitat de la vida; i això no és altra cosa que l'essència de la democràcia. Efectivament, la democràcia no consisteix en que tots siguem iguals sinó en que cadascú pugui ser com és. Tots som iguals en la mesura que la meua diferència és equivalent a la teua diferència, el fet que jo sóc com sóc està al mateix nivell que el fet que tu ets com ets. Tots som iguals en el sentit que tots som diferents, i el dret a ser diferents és el que garanteix la igualtat democràtica. En canvi, la desigualtat feudal, per exemple, igualava en la mateixa classe persones completament diferents, i contraposava en classes diferents persones espiritualment afins. Martínez Marzoa ho expressa així a *El concepto de lo civil*, apel·lant a un argument d'origen grec: «la diferència d'A respecte de B és la mateixa que la de B respecte d'A. I ambdós, A i B,

són iguals en la mesura que son diferents, i no altra cosa que la diferència és la igualtat. [...] El dret igual no és sinó l'igual dret a fer usos màximament desiguals d'ell. I la desaparició de la desigualtat fictícia no és sinó la base per a l'exercici de l'efectiva desigualtat. Mentres que la desigualtat prefixada és igualtat imposada» (Martínez Marzoa 2008, cap. 18, p. 109 i 110).

En el cas de Marx, la filosofia necessàriament ha de desembocar en un procés de transformació de la realitat. La forma com el filòsof alemany interpreta aquest procés és amb la denominació de "lluita de classes"; és a dir: amb un procés on les jerarquies entre persones deixin d'estar fixades i protegides per les lleis de l'estat. Doncs bé, en els punts III i IV de la *Crítica al programa de Gotha*, Marx afirma que aquesta lluita només pot tenir lloc en la «República democràtica»: en aquell sistema jurídic basat en el «sufragi universal, legislació directa, dret popular, defensa popular, etc». Aquest sistema jurídic és la condició per tal que els individus s'organitzin i s'interrelacionin entre ells com vulguin sense que s'imposi al seu torn un model concret predeterminat. Per això les iniciatives col·lectives no han de buscar el suport de l'estat sinó que només han d'exigir d'ell les garanties per poder exercir la seva llibertat d'associació i d'acció. L'Estat ha de garantir que la societat civil s'organitzi com vulgui, i això només ho pot fer si és un estat democràtic. En paraules de Martínez Marzoa a *El concepto de lo civil*: «la pròpia noció de garantia comporta que ha de ser garantit tot allò que pugui ser-ho de manera universal, etcètera. Això inclou també els drets considerats més específicament "polítics": però l'expressió "República democràtica" no es refereix en particular a aquests drets, sinó que abasta tot el sistema de les garanties, el qual es considera indivisible» (Martínez Marzoa 2008, cap. 16, p. 96).

Per la seva banda, Nietzsche també entén que la filosofia ha de desembocar en una forma de vida, i sovint en la seva obra trobem un gran interès en les conseqüències polítiques d'aquest fet. Però des de ben aviat rebutja la tradició revolucionària francesa, i té multitud de textos que palesen el seu rebuig radical als ideals igualitaris. En canvi, s'identifica plenament amb la tradició reformista de Goethe i Wilhelm von Humboldt. Precisament Humboldt, en la seva obra *Sobre la funció i les limitacions de l'estat*, aposta per una minimització de l'estat i una maximització de les interrelacions entre la societat civil. De forma que la societat civil s'autoorganitzi de forma no dirigida per instàncies externes, i cadascú descobreixi els seus talents, potencialitats i oportunitats. Nietzsche participa d'aquesta idea. Per això, en el capítol quart de la seva obra *Schopenhauer com a educador*, ens diu que la solució als problemes de la vida no seria

la fundació revolucionària d'un nou estat, amb noves lleis, noves institucions, i per tant, amb noves jerarquies i constriccions: «Com n'hi podria haver prou amb una novetat política per convertir els homes en satisfets habitants de la Terra?» (Nietzsche, 2006b, p. 79). Més aviat es tracta de fomentar l'interdesenvolupament humà mitjançant la lliure associació i el lliure desplegament de les pròpies capacitats. Només aquí, i en això coincideix amb Marx, hi ha l'autèntic gaudi de viure, la plenitud. En aquest sentit, el millor que pot fer l'Estat és no entorpir aquest procés d'associació espontània, pel qual cadascú escull els seus propis “companys de viatge”, en paraules de Zaratustra. Davant d'això ens preguntem: les garanties democràtiques, precisament perquè són nihilistes, perquè no imposen un criteri de vida predeterminat sinó que deixen a cadascú ser com és, ¿són el terreny més fèrtil per a que resorgeixi la flama de l'acció? De nou, Martínez Marzoa ens brinda aquesta interpretació a *El concepto de lo civil*:

«Les nocions clau del pensament de Nietzsche (com l'etern retorn i la voluntat de poder) poden ser detalladament interpretades com intents de dissenyar un “heure-se-les amb les coses” que s'atengui en efecte i radicalment a la situació nihilica [...]. Doncs bé, el “no hi ha” continguts vinculants, la seva absència, significa que no estic vinculat per res, i per tant, significa alguna cosa així com que faig el que em dóna la gana. I en això està inclòs el fet que el “jo” al·ludit en aquesta mateixa fórmula, precisament per la seva absència de vinculació, sigui qualsevol. De manera que el desplegament semàntic d'aquest “faig el que em dóna la gana” és exactament el principi que per altres vies hem trobat com el concepte mateix del dret» (Martínez Marzoa 2008, cap. 18, p. 109).

§88. La filosofia implica una societat democràtica (perspectiva genètica). L'exigència de “lliure enteniment mutu” implica una transmutació del filòsof i de la comunitat filosòfica

88.1. Implicacions de l'exigència de lliure enteniment mutu en filosofia (Husserl)

A *La crisi de les ciències europees*, Husserl reactiva aquesta experiència filosòfica originària i explicita el tipus de relació interpersonal que conté. Un cop satisfetes les necessitats immediates, i aconclerts els deures i obligacions del treball, tothom pot experimentar un canvi en la forma de mirar les coses: pot passar d'una mirada mediatitzada per l'interès a una mirada curiosa. Llavors apareix estranyesa pel fet que les coses siguin com són, allò que els grecs anomenaven *thaumathein*, i que podem traduir com meravella. Quan mantenim l'estranyesa i la convertim en hàbit, neix l'actitud teòrica. Com que el característic d'aquesta actitud és posar entre parèntesi

qualsevol interès particular, tothom qui adopti aquesta actitud veurà les coses de la mateixa manera. I d'aquí sorgeix la contraposició entre «la veritat quotidiana lligada a la tradició» i la «veritat idèntica universalment vàlida per a tots els qui no estan engegats per la tradicionalitat» (Hua VI, p. 332; 1999, p. 204). Naturalment, els que poden deixar de banda altres necessitats i obligacions per dedicar-se a l'actitud teòrica solen ser els «menys desgastats per les cuites de la vida»; és a dir, els membres dels cercles benestants, els quals, alhora, solen pertànyer a la classe dirigent. I aquest és l'origen de la divisió entre «cultes i incultes», entre experts i profans (Hua VI, p. 334; 1999, p. 207). Malgrat això, l'autoritat dels filòsofs genuïns no és de caràcter institucional o classista. És la d'algú que ha après a mirar i que ensenya l'altre a mirar per ell mateix. Ho fa per amor a l'altre, per un sentit de la solidaritat social que només s'explica des de l'experiència dionisiacoapol·línica, des de la consciència que tots som un (que tots estem comunitaritzats). Per tant, una de les principals funcions socials del filòsof serà l'ensenyament. Gràcies a l'ensenyament qualsevol jerarquia està destinada a ser dissolta; ja que el saber, que podria esdevenir motiu de distància entre les persones, és compartit per tal que tothom que vulgui se'l pugui fer seu. De tot això se'n desprèn una concepció de la societat basada en el que Husserl, a *Renovació*, anomena el «lliure enteniment mutu», el qual es fonamenta en la capacitat de tot ésser humà de «recrear i reassumir» qualsevol idea (Hua XXVII, p. 53; 2002, p. 57-58). Així, la filosofia originàriament comporta una concepció no jeràrquica de la societat.

Però hi ha un aspecte al qual Husserl no sembla que hagués prestat atenció. Aquesta solidaritat entre tots els membres de la comunitat no és només un ideal, un contingut de la filosofia, una teoria, sinó que es reflecteix en els mitjans que aquesta filosofia utilitza per expressar-se. La forma de l'acte comunicatiu es correspon amb el seu contingut, els mitjans amb els fins. Així, el mestre no imposa uns continguts als alumnes a través d'un discurs, no apareix davant d'ells com superior, millor, o més savi; sinó que tots els participants parteixen en igualtat de condicions, i a través del diàleg es va construint el coneixement, al qual cadascú arriba per si mateix. L'oposat d'aquesta forma de fer seria el concepte de classe magistral que tan bé coneixem, on no hi ha diàleg i sí un transvasament unilateral de coneixements de qui sap a qui no sap. Però què és més originari? Aprofundim en la nostra experiència personal. Abans d'aprendre a obeir, no vam aprendre a jugar? Abans d'aprendre a contestar i a fer el que se'ns demana, ¿no vam aprendre a preguntar, a ser curiosos, a posar-nos en el lloc de l'altre i a comprendre el que ens diu? El joc i el diàleg són connaturals a l'ésser humà, i

genèticament més originaris que l'escolta obedient i passiva. L'exercici col·lectiu d'aquesta actitud havia de generar diàlegs amistosos en els quals un, des de la seva llibertat interna i des de la seva curiositat, apel·lava l'altre en termes d'igualtat, perquè se li suposava la mateixa capacitat de copsar el mateix.

Ara bé: nosaltres, que hem estat educats en les pràctiques d'una filosofia institucionalitzada, jeràrquica en la forma, com podríem fer el pas cap a una filosofia formalment més democràtica i dialògica? Potser haurem de desaprendre alguns hàbits que gairebé formen part de la nostra personalitat? Potser haurem de connectar amb alguna dimensió interna que està soterrada per aquests hàbits? Serà dolorós aquest procés? En la nostra tradició filosòfica tenim una obra que parla d'això i que ens exposa la gènesi del desaprenentatge dels hàbits externs i l'acceptació de la nostra dimensió més profunda. Em refereixo a l'obra de Nietzsche *Així parlà Zaratustra*. També aquí hi ha fenomenologia genètica, però només la copsarem si adoptem l'actitud adequada. És a dir, no aquella actitud de comentarista de textos que parla de les obres des de fora i que s'erigeix en el seu intèrpret objectiu i impersonal. Quan Nietzsche va escriure aquesta obra no esperava que els seus lectors del segle XXI estiguessin al corrent dels seus avatars biogràfics i del seu context històric. Aquesta aproximació historicista i filològica és el que ell mateix criticava en les seves *Intempestives*. Siguem, doncs, creatius en les nostres lectures; sentim dins nostre cadascuna de les paraules que citarem; deixem que ressonin, que generin el sentit únic i específic que guarden per a nosaltres aquí i ara; que siguin un prisma per mirar la nostra pròpia situació. Només així podrem aprendre alguna cosa nova, que és el que des de Descartes li demanem a la filosofia.

88.2. *Zaratustra o la transmutació del filòsof (Nietzsche)*

El nostre protagonista comença com un intel·lectual tradicional, sent aquella inquietud que molts de nosaltres coneixem prou bé. Per això s'aparta del món a dur una vida teòrica, que és aquella que consisteix en no realitzar cap activitat i en observar totes les activitats: «Quan Zaratustra tingué 30 anys, deixà la seva pàtria i el llac de la seva pàtria i féu cap a les muntanyes. Allà gaudí del seu esperit i de la seva solitud i durant deu anys no se'n cansà. Però a la fi mudà el seu cor» (Pròleg de Zaratustra, §1; Nietzsche 1994, p. 21). Ara bé, hi ha dues coses que diferencien Zaratustra del filòsof tradicional.

La primera és que es retira per «gaudir del seu esperit». El gaudi en la filosofia! Només gaudeix del seu esperit qui sap que dins seu hi ha un tresor. És clar que per a

això s'haurà de trobar a si mateix, i marxa a les muntanyes perquè necessita solitud per autoobservar-se i anar-se coneixent. L'autoconeixement, aquell gran oblidat en els nostres congressos i cursos! Analitzem molt les paraules i els textos dels altres, però ens fixem poc en les nostres pròpies vivències. Un sap molt de Husserl, l'altre de Plató, aquell de Nietzsche, però què sap cadascú de si mateix? Sobre això, Heidegger, a la *Carta sobre l'humanisme* (GA, 9, p. 355; 2007b, p. 289) ens explica una anècota d'Heràclit transmesa per Aristòtil (*De part. anim.* A 5, 645a17). Es veu que uns estrangers havien anat a visitar Heràclit, i es van estranyar quan se'l van trobar escalfant-se en un forn de pa, que els devia semblar un lloc i una actitud massa prosaiques. Doncs bé, Heràclit els convida a passar i els diu que també en aquest lloc tan quotidià hi ha déus. Traduït al nostra llenguatge, Heràclit és conscient que també allí hi ha motius per meravellar-se del que hi ha, del fet que hi ha alguna cosa, i del fet que aquesta cosa és com és. Precisament qui sap que tot és ple de déus és qui no necessita recórrer a grans gestos, paraules grandiloqüents ni actituds impostades. Cadascú és el més meravellós que hi ha per a si mateix, i qui sap això trobarà meravellós tot el que hi hagi al seu voltant, per humil i quotidià que sigui. Aquest és qui gaudeix de si mateix, del seu propi esperit. Així, a força d'estudiar-se, Zaratustra ha esdevingut un especialista de si mateix, i coneixent-se ha après a conèixer l'ésser humà i la vida en general. També Zaratustra aplica el mètode de la variació eidètica: donat un fenomen, l'anem modificant a través de la imaginació, i quan deixa de ser el que és, és quan se'ns mostra què era. Per això quan un descobreix qui és ell, descobreix també què és l'ésser humà. No a l'inrevés, com fem els estudiants de filosofia, que comencem estudiant generalitats sobre l'essència humana que no hem reactivat en nosaltres mateixos.

La segona diferència amb l'intel·lectual tradicional és que aquest coneixement és d'un tipus que necessita ser comunicat; i no només això, sinó que necessita ser viscut. Igual que el sol puja per vessar la llum sobre Zaratustra i tot el que hi ha a les muntanyes, també ell necessita tornar a la "Terra Baixa", com diria el nostre Guimerà, per vessar el que ha après sobre els humans. Així doncs, no parlem d'un intel·lectual distant i fred en el seu despatx, sinó d'un que «vol tornar a ser home», que ho necessita; i ser home, ser humà, és estar entre altres homes i dones, viure amb ells i comunicar-s'hi. És important entendre aquesta actitud. Aquí no hi ha llàstima dels éssers humans ni complexes de superioritat envers ells. Hi ha un personatge que sí que manifesta aquestes dues actituds, que és l'eremita (Pròleg de Zaratustra, §1; Nietzsche 1994, p. 22). I a la nostra manera, tot estudiant de filosofia té alguna cosa d'eremita, de persona que

s'aparta de la gent i que ho mira tot amb ull crític, fins i tot pessimista. Però l'intel·lectual que menysprea la gent, o que la infravalora, i que es creu superior des del seu escriptori (des de la cova de l'eremita) encara no ha après a tornar a ser home entre els homes. En aquest sentit, Zaratustra és més humà que ell. I així i tot, encara ha d'aprendre molt. I és que a la ciutat comença a parlar a la gentada sense embuts: «*Jo us predico el superhome. L'home és quelcom que ha de ser superat*» (Pròleg de Zaratustra, §3; Nietzsche 1994, p. 23). Després de 10 anys sol a la muntanya, inexpert en relacions socials, Zaratustra entra a la ciutat com un elefant en una cristalleria. Els comença a parlar de coses incomprensibles per a ells: el “gran menyspreu”, el “sentit de la terra”, els ataca durament i intenta sacsejar-los la consciència. Però els altres no entenen res, se'n riuen d'ell i el prenen per boig.

Zaratustra s'adona d'això, i aquesta experiència li permet descobrir una cosa que Nietzsche ja havia descobert a *El naixement de la tragèdia*. En la tragèdia, per produir l'efecte dionisiac és necessari que primer un heroi dissolgui els límits establerts, i que després la seva preeminència sigui dissolta. Aleshores, per l'efecte catàrtic, la gesta d'un s'ha convertit en la gesta de tots; les individualitats personals han quedat enrere, com pertanyents a límits vells; i es genera un nou consens transpersonal, apol·lini. Només aquest últim pas, l'assumpció activa de la col·lectivitat per part de cadascú, és l'esdeveniment cabdal que reconcilia totes les escissions, que suprimeix totes les transcendències. Mentre encara hi ha lideratge, perduren les divisions; quan aquest se suprimeix, desapareix l'última distància entre un, un mateix i els altres. Igualment, quan en la vida d'una comunitat algú es decideix a mostrar-se tal com és, irromp en escena tot qüestionant uns esquemes i proposant-ne uns altres. Sovint això es dona en forma de revolució, però, si ens hi fixem, la majoria de revolucions segueixen un mateix patró: hi ha un líder i al seu voltant hi ha els seus seguidors, és a dir, substituïm una jerarquia d'un tipus per una jerarquia d'un altre tipus. Ara deixem de banda el contingut ideològic dels moviments revolucionaris, les idees que defensen, i fixem-nos en la forma de la seva praxis. En tots els casos emergeix una personalitat forta; alguns se senten interpel·lats per ella i formen un grup al seu voltant, aixoplugats passivament sota el seu lideratge, com si fossin espectadors impressionats pel drama que contemplen. Però aquests continuen sense trobar la seva vertadera voluntat. I és que, com en la tragèdia, qui encapçala iniciatives col·lectives ha d'utilitzar estratègies per neutralitzar la seva ascendència sobre els seguidors, per tal que cada membre es recongui en la resta sense cap mena de mediació. Només en aquest cas hi ha pròpiament un “nosaltres”, un àmbit

on tots els que hi participem ens sentim relligats, on cadascú entra en l'hora, en la seva hora.

Zaratustra també és un líder espiritual, però el lideratge del qual parlem no és res que es pugui institucionalitzar. En efecte, la relació de Zaratustra amb els seus seguidors repeteix una estructura present en altres figures espirituals com Crist, Sòcrates, el sufi Mansur Hal·lag, el jo poètic de Whitman o l'Empèdocles de Hölderlin, per mencionar-ne alguns. Allò propi d'aquest tipus de relació és que no hi ha jerarquia pròpiament sinó companyonia: «companys de viatge busca el creador i no pas cadàvers, ni tampoc ramats i fidels» (Pròleg de Zaratustra, §9; Nietzsche 1994, p. 32). Per això el líder contínuament utilitza estratègies per avortar la seva ascendència sobre els seus seguidors: «Encara no us havíeu buscat: aleshores em trobareu. Això és el que fan tots els fidels; per això val tan poc tota fe./ Ara us ordeno que em perdeu i que us trobeu; i només quan tots haureu renegat de mi, tornaré entre vosaltres» (*Zaratustra*, I, De la virtut pròdiga, §3; Nietzsche 1994, p. 78). I és que el mestre no se serveix a si mateix: «què importa Zaratustra!»; i per això no vol que el serveixin a ell. No es tracta de fer el que diu perquè ho diu ell, per la seva autoritat: «la fe no em fa benaventurat –digué ell- i molt menys la fe en mi» (*Zaratustra*, II, Dels poetes; Nietzsche 1994, p. 119). No es tracta ni tan sols d'estar d'acord amb ell: «I si la paraula de Zaratustra tingués raó cent vegades: tu mai, amb la meua paraula no tindries –raó!» (*Zaratustra*, III, Del passar de llarg; Nietzsche 1994, p. 165). Perquè un només té raó quan s'obeeix a si mateix, quan segueix la seva necessitat interna. En aquest sentit, el paper del mestre és només el d'un estímul exterior que desvetlla les consciències i les eleva, és a dir, que constreny cadascú a elevar-se cap a si mateix, a esdevenir el que un és (*Zaratustra*, IV, L'ofrena de mel; Nietzsche 1994, p. 218).

Així, quan Zaratustra diu que «l'home és quelcom que s'ha de superar» (Pròleg de Zaratustra, §3; Nietzsche 1994, p. 23), s'està referint a l'estat de separació entre les persones i a la manca de solidaritat entre individus. El mateix que Husserl anomenava la "crisi europea", i que Nietzsche anomenava "nihilisme". En ambdós filòsofs el diagnòstic té a veure amb la manca de fe en la cultura, en la humanitat i en la manca de força per crear un horitzó de sentit nou, quan els vells s'han esgotat. Aquesta és la situació degenerada a la qual no ens podem resignar de cap manera; aquesta és la situació que s'ha de superar (*Zaratustra*, I, De la virtut pròdiga, §1; Nietzsche 1994, p. 75). Per això, el primer que el mestre ensenya quan davalla entre els homes és el que anomena «el gran menyspreu», la consciència de la caducitat i la falsedat de l'ordre

existent i el desig d'una realitat diferent. Ara bé, la particularitat del gran menyspreu és que no es dirigeix cap a fora, com si un fos millor que els altres, sinó que en primer terme es dirigeix envers un mateix. I és que allò que ens desagradava dels altres també està en un mateix, i per tant, el procés de renovació, com bé sabia Husserl, ha de començar per cadascú.

En Husserl hem vist que un dels esdeveniments que funden el procés de renovació és l'acte de dir no, de negar la validesa del que hi ha. L'equivalent en Zarathustra d'aquest moment és el menyspreu. Aquest gest consisteix en anar a contrapèl de la pròpia personalitat individual i de totes les seves crostes, hàbits socials, ideologies, valoracions, ideals, en la mesura que han estat heretats passivament: «Solitari, tu vas pel camí que mena cap a tu mateix! I el teu camí passa a frec de tu mateix i dels teus set diables» (*Zarathustra*, I, Del camí del creador; Nietzsche 1994, p. 66). Aquest estadi seria comparable a l'actitud d'un camell. Camina per un desert, sap que camina per un desert i que porta a sobre una càrrega que en el fons no li pertany, però no s'amaga de la vida que li ha tocat viure i l'afronta amb coratge i paciència: «Què és feixuc? Així pregunta l'esperit que sap suportar, i s'agenolla com el camell i vol anar ben carregat» (*Zarathustra*, I, De les tres metamorfosis).

Però igual que en Husserl hem vist que no n'hi ha prou amb dir no, menysprear tampoc no és el fi: qui només menysprea «encara no és lliure [...] encara és un presoner que s'imagina la llibertat» (*Zarathustra*, I, De l'arbre de la muntanya; Nietzsche 1994, p. 50). En aquest viatge a través del propi esperit, un pot descobrir que en realitat estima moltes coses que abans rebutjava, i viceversa, que moltes coses que abans estimava ara li semblen poc valuoses. Aprèn a reconèixer les seves pors, a identificar les seves febleses i mesquineses, a deixar de reprimir-les; i en lloc de lluitar contra elles, aprèn a servir-se d'elles, a assimilar-les, convertint «els seus gossos salvatges en ocells i en adorables cantants» (*Zarathustra*, I, De les alegries i de les passions; Nietzsche 1994, p. 44). D'aquesta manera s'aniran unificant totes les energies disperses que en la pròpia personalitat apareixien contraposades les unes amb les altres. Les distincions jo-cos, pensament-voluntat-desig-acció, experts-profans, eren fruit d'aquestes contraposicions internes. A mesura que la reconciliació arriba, aquests hàbits queden enrere i emergeix una actitud més autèntica, més profunda. Aleshores un descobreix el que vol, té alguna cosa a afirmar; aquest és l'estadi del lleó: «*Tu has de s'anomena el gran drac. Però l'esperit del lleó diu jo vull*». Com ens ressonen aquestes paraules? El problema del lleó és el mateix que el de la filosofia des de l'Edat Mitjana fins a la Teoria Crítica i la

fenomenologia: sap què vol però encara no ha superat la distància que separa els seus desigs de la realitat. Els seus propis pressupòsits, la seva praxis, són la causa de la distància entre ell i ell mateix: «El seu propi fer és encara l'ombra que hi ha sobre ell: la mà enfosqueix aquell qui manipula. Encara no ha superat el seu propi fer» (*Zaratustra*, I, De les tres metamorfosis; Nietzsche 1994, p. 36). En aquest sentit, els grans programes de Husserl, i també els grans programes de Nietzsche, són un magnífic “jo vull”, una expressió del lleó on el contingut del seu pensament i la forma encara no concorden.

Per això cal l'última transformació, el nen. El nen ja no és teoria, contemplació, desig, distància amb un mateix; és gest, activitat real, afirmació: «Innocència és el nen, i oblit, un nou començament, un joc, una roda que dona voltes per si sola, un primer moviment, un sagrat dir sí» (*Zaratustra*, I, De les tres metamorfosis; Nietzsche 1994, p. 36). Aquestes expressions recorden els atributs de la natura: automoviment, espontaneïtat, afirmació creativa. I efectivament, el nen simbolitza la natura interior, la qual emergeix i deixa enrere els hàbits personals anteriors, com una crosta, com una pell vella. En algun moment, fins i tot s'utilitza una metàfora alquímica per referir-se a aquest estadi: «T'has de voler cremar en la teva pròpia flama» (*Zaratustra*, I, Del camí del creador; Nietzsche 1994, p. 66). En efecte, el despertar del nen interior és la flama que transmuta la personalitat externa, com l'or filosòfal (allò de lluminós i radiant que hi ha en nosaltres) és el resultat de la transmutació del plom (allò de dens que hi ha en nosaltres). L'alliberació de l'esperit, doncs, no és un esdeveniment teòric, sinó una transformació integral que desemboca en la no repressió dels desigs i els afectes, i consegüentment, en l'acció fluïda, la interacció amb el món i amb els altres. El nostre fer és el que revela vertaderament allò que som; no els nostres pensaments i concepcions teòriques, sinó les nostres accions. En l'acció un esdevé el que és, i si la seva acció brolla vertaderament del seu ésser interior, de la seva “flama”, aleshores gaudeix de si mateix, experimenta la plenitud, la joia de viure. La joia, com a esdeveniment integral, no es deixa reduir a una mer estat interior, necessita expressar-se corporalment, i això vol dir que també el cos a la llarga s'ha d'alliberar de molts hàbits: «el cos flexible, persuasiu, el dansaire, el qual és símbol i compendi de l'ànima que es gaudeix ella mateixa» (*Zaratustra*, III, Dels tres mals, §2; Nietzsche 1994, p. 175). Tornem a trobar la constitució d'un nou cos viu de plenitud.

Si hem dit que les paraules que citem han de ser un prisma, ¿com es veu des d'elles la postura hieràtica que adoptem a les aules, el to de veu monòton i apagat amb

què parlem, la forma d'escriure impersonal dels nostres articles especialitzats? Quanta repressió amaguen! Quanta contenció! Que fals, que poc autèntic sona tot el que es diu en aquestes condicions! Què fem tu i jo aquí asseguts, escrivint i llegint, amb el cos garratibat, domesticat, bolcat sobre un paper? Si la filosofia originària és un camí cap a la plenitud, aquesta plenitud ens farà abandonar tanta seriositat i tanta ampul·lositat, i potser ens descobrirem xiulant pels passadissos, juganers i infantils com solíem abans de tornar-nos tan cultes. I el que és més important, és possible que aquest procés d'alliberament corporal i expressiu vagi de la mà d'un altre procés més integral, el procés d'autorealització. Em refereixo al moment en què els filòsofs ja no diguem què han de fer els polítics i els científics o els altres filòsofs, sinó que senzillament ho fem nosaltres, juntament amb els nostres "companys de viatge", com ens van ensenyar els vells filòsofs grecs, Descartes, i ara Zaratustra. ¡Què gran ha de ser fer el que un creu que ha de fer; deixar aflorar el nen i actuar d'una forma tan lliure com fa anys que no recordem! ¡Haver transcendit els vells hàbits, les velles crostes; haver patit per la renúncia de tot el que semblava important; i finalment haver descobert que l'important estava reprimat per sota de tot això, que l'important és simple, que el tresor està dins nostre i que només calia deixar que es manifestés! Allà on som nosaltres, si és que hi som de debò, tot és ple de déus.

Això no s'ha de confondre amb lemes de la societat de consum com "viu el moment sense pensar" o "no pensis, actua". Tot el contrari. L'activitat espontània no és la repressió dels propis dubtes i reticències; això seria falsa espontaneïtat, o una espontaneïtat mediatitzada per la repressió no espontània del pensament. La verdadera expressió espontània requereix precisament no defugir els aspectes feixucs de la pròpia existència (el camell). Només afrontant de ple allò que ens desagrada podem iniciar un procés de destil·lació personal, un vèncer moltes coses d'un mateix per descobrir la nostra verdadera voluntat (el lleó). Però quan això estigui a la vista, encara mancarà l'afirmació, l'acte de realitzar-ho, el qual no és intel·lectual sinó un gest vital, activitat real (*energeia*, posar en obra: el nen). Ara bé, la lliure activitat i expressivitat del nen necessàriament ha de xocar amb l'estructura social que té al voltant. Quan el filòsof recupera el contacte amb la seva natura interna i es permet la llibertat d'expressar-se tal com és, de seguida buscarà "companys de viatge", igual que el nen busca companys de joc. I en tant que joc, en tant que companys, la relació que establirà amb ells no pot seguir els models comuns en la nostra societat.

88.3. *L'associació com a model de comunitat filosòfica autèntica (Marx)*

Els *Manuscrits d'Economia i filosofia* de Marx ens poden ajudar a determinar el tipus de relació interpersonal compatible amb el nen que s'expressa lliurement des de si mateix. Recordem que la filosofia acadèmica és una activitat especialitzada entre altres que conformen el nostre món modern. La divisió del treball, però, està lligada a l'intercanvi, al comerç entre productes o capacitats diferents. Un té el que l'altre necessita i viceversa, i entre el que aporta un i el que aporta l'altre, les necessitats de cadascú es poden satisfer (*Manuscrits*, 3, XXXV-XXXVIII; Marx 2007, p. 166-173). El problema de la filosofia acadèmica és que els seus productes no s'intercanvien per altres productes especialitzats ni són part de cap procés de treball col·lectiu; es tracta d'una disciplina intel·lectual aïllada de qualsevol procés pràctic. Però un treball especialitzat que no té perspectives de ser intercanviat per un altre és absurd. Per això és important trobar la manera de possibilitar l'intercanvi entre filosofia i altres treballs especialitzats, siguin teòrics (com les diverses ciències) o pràctics (oficis i professions diverses).

Descartes n'havia trobat una que consistia en aconseguir finançament i en pagar a altres per realitzar els experiments que tenia en ment. Així, qui té el capital (el filòsof, gràcies al mecenatge) mana sobre els assalariats (els artesans), de forma que la relació que s'estableix és la pròpia d'una empresa capitalista. En realitat sabem que això no aniria ben bé com Descartes creia. I és que aquells que financen projectes no sempre es mouen per un esperit de filantropia i d'amor a les arts. Més aviat financen projectes si els objectius els interessen; i en aquest sentit, el cap real del projecte ja no seria el filòsof (posem per cas, Descartes) sinó el patrocinador. Aquest model empresarial és el que predomina entre nosaltres, pel que fa a les relacions entre capital i investigació científicotècnica. En qualsevol cas, aquest tipus d'associació capitalista era la que Descartes considerava més pràctica en el seu context, donades les dificultats que tenia; però des de la perspectiva de la concepció originària de la filosofia presenta alguns problemes. En efecte, la relació entre cap i assalariat no és lliure, i l'activitat que fan uns i altres no és plena ni autorealitzadora, en la mesura que el cap utilitza sobretot la ment, i els treballadors sobretot el cos. Per tant, la pregunta és ¿com podem concebre un treball col·lectiu entre filòsofs, científics, tècnics i persones sense una qualificació especial, de manera que accomplixi l'imperatiu originari de la filosofia, que segons Husserl exigeix que les relacions entre persones es basin en el lliure enteniment mutu, i que segons Nietzsche demana que cadascú no sigui "seguidor" sinó "company de viatge" dels altres, i que faci aflorar el seu nen interior?

Primer caldrà comprendre la gènesi de les especialitzacions, i en això Marx ens dóna una clau: «Religió, família, Estat, dret, moral, ciència, art, etc. [Podríem incloure la filosofia], no són més que formes especials de la producció i cauen sota la seva llei general. La superació positiva de la propietat privada com a apropiació de la vida humana és, per tant, la superació positiva de tota alienació» (*Manuscripts*, 3, V; Marx 2007, p. 140). Aquí se'ns està dient que totes les especialitzacions de la societat tenen el seu origen en el fet que aquesta s'organitza de forma jeràrquica, cosa que té a veure amb el fet que uns són propietaris i els altres no. Per això cal que uns planifiquin i els altres executin el que s'ha planificat, i aquest és l'origen de la divisió entre treball intel·lectual i treball corporal. Ara bé, si l'origen de l'alienació és la propietat privada, del que es tracta és de buscar un model de treball col·lectiu diferent. Això vol dir que la relació entre les persones haurà de ser lliure i voluntària, i no pas condicionada per un contracte que compri la persona per un temps i que durant aquest temps restringeixi la seva llibertat. En aquest model alternatiu, les decisions que es prenguin han de ser consensuades entre tots de forma democràtica. I això implica que tots han d'utilitzar la ment i el cos, que tots s'han de comportar com éssers humans complets, i no només com a fragments d'éssers humans. Doncs bé, aquest model, Marx l'anomena simplement «associació» (*Manuscripts*, 3, XIX, §2; Marx 2007, p. 101). En parla en dues ocasions. Una, com l'alternativa a tots els altres models basats en la propietat privada de la terra, des del terratinent fins als petits propietaris que competeixen entre ells. L'associació seria l'únic model de treball que permet una vinculació afectiva amb la terra completament racional, perquè no està mediatitzada per submissions a tercers. Marx en torna a parlar en el context del treball industrial: «Quan els obrers comunistes s'associen, la seva finalitat és inicialment la doctrina, la propaganda, etc. Però d'aquesta manera adquireixen una nova necessitat, i el que semblava un mitjà s'ha convertit en el fi» (*Manuscripts*, 3, XVII; Marx 2007, p. 161-162). La reunió de diversos individus per a una tasca comuna era inicialment el mitjà, i el fi eren les tasques que pretenien realitzar. En l'exemple que refereix Marx es tracta de la propaganda política, tot i que podria ser qualsevol altre propòsit, per exemple, la realització de projectes transdisciplinars. En qualsevol cas, aquesta cooperació funda una comunitat on cada individu se sent reconegut, on entra en una relació d'igual a igual amb altres, l'única relació on és possible el reconeixement mutu, l'amistat i el respecte. D'aquesta manera ens adonem que allò que era el mitjà, l'associació, en realitat ja aconsegueix el fi últim: la creació d'una societat humana. Només quan deixa d'haver-hi una relació de superior-inferior,

només quan l'organització del treball es fa entre iguals, aleshores hi ha societat humana. Aquesta forma de treball ho canvia tot, la relació que tenim amb els altres, amb les coses, amb els llocs de feina, amb la natura... L'acte d'associar-se amb altres és autorealitzador en si mateix.

I és que una estructura social rígida, jeràrquica, basada en la propietat privada, produeix una percepció empobrida que només veu les coses com mercaderies, objectes destinats a ser posseïts. Per això el pobre creu que la plenitud consisteix a ser com el ric, i el ric, a ser encara més ric, o en renunciar al món. Però tenir una cosa no és relacionar-s'hi; tots tenim coses que no fem servir, com si no existissin. De fet, podríem posseir tot el món i continuar alienats, deslligats d'ell. En canvi, quan entrem en un "nosaltres" descobrim que el sentit de les coses no està en ser-ne el propietari sinó en utilitzar-les, en interactuar-hi de forma creativa, en contemplar-les de noves maneres, en jugar-hi. ¿Què importa que el bosc, el mar, aquesta plaça o aquest carrer no siguin meus, si puc gaudir-los sense altre límit que les meves capacitats creatives? No seran meus a nivell jurídic, però sí a nivell vital i emocional. Els humans ens apropiem dels llocs, els fem nostres i ens hi relliguem emocionalment. I mentre que la "propietat legal" és exclusiva, és a dir, que si una cosa és meva no pot ser teva, aquesta altra "apropiació vital" és inclusiva: el fet que aquest espai me'l senti meu no està renyit amb el fet que te'l puguis sentir teu. Al contrari, com més gent implicada hi ha en aquesta apropiació més la gaudim, perquè, degut a la nostra naturalesa social i empàtica, el nostre plaer es multiplica amb el plaer dels altres. Així recuperem la dimensió més concreta de la vida, el relligament amb nosaltres mateixos, amb el món i amb els altres:

«La propietat privada ens ha fet tan estúpids i unilaterals que un objecte només és nostre quan el tenim, quan existeix per a nosaltres com a capital o quan és immediatament posseït, menjat, begut, vestit, habitat, en resum, utilitzat per nosaltres. [...] En lloc de tots els sentits físics i espirituals ha sorgit així la simple alienació de tots els sentits, el sentit del tenir. [...] Per això, la superació de la propietat privada és la plena emancipació de tots els sentits i qualitats humanes. [...] [Aleshores els sentits] es relacionen amb la cosa per amor de la cosa. [...] Necessitat i gaudi han perdut així la seva natura egoista [...]. Igualment, el sentit i el gaudi dels altres homes s'han convertit en la meua pròpia apropiació» (*Manuscrits*, 3, VII; Marx 2007, p. 144-145).

Així doncs, l'exigència de lliure enteniment mutu com a forma de les relacions entre filòsofs (Husserl) comporta una transmutació de la relació del filòsof amb si mateix (Zaratustra), i ara hem vist que aquest canvi individual va de bracet amb un

canvi en les relacions entre el filòsof i la resta de persones (Marx). Aquest canvi en el nostre paper en la comunitat comporta una transformació de la nostra actitud i de la nostra forma d'estar; per tant, del nostre cos viu: de "l'alienació dels sentits" passem a "l'emancipació de tots els sentits i qualitats humanes"; de la necessitat i el gaudi egoistes passem a l'apropiació per part meva del gaudi dels altres; d'un individu aïllat i abstracte a una personalitat comunitaritzada, amb un cos viu que inclou en el seu si tots els membres de la comunitat. Si recordem que el cos viu és la base de tots els actes de la consciència individual i social (§49), aleshores estarem d'acord que una filosofia feta des d'aquesta actitud serà diferent de la que es fa en altres actituds. I el que ens queda per a la conclusió és mostrar un camí possible, a partir de tot el que hem après en els "Llindars" i en les "Frontisses", per constituir-nos un cos viu comunitaritzat, i poder percebre, valorar, actuar i pensar des d'ell.

Esquema dels Llindars					
La idea de filosofia conté una tensió entre forma i contingut					
Filosofia acadèmica (forma)			Ideal filosòfic originari (contingut)		
<i>Perspectiva genètica</i>	<i>Perspectiva biogràfica</i>	<i>Perspectiva històrica</i>	<i>Perspectiva genètica</i>	<i>Perspectiva biogràfica</i>	<i>Perspectiva històrica</i>
Especialització en una regió de l'ésser	Divisió del currículum escolar en disciplines independents (ciències i lletres, filosofia i ciències, etc.)	La filosofia es concep com a disciplina especialitzada en el si de la Universitat.	Experiència de la unitat de l'ésser	Estats prereflexius d'harmonia amb l'entorn: entusiasme estètic, festes, jocs infantils, etc.	Experiències dionisiaco-apol·línies (entusiasme nacionalista, solidaritat davant d'un dolor col·lectiu, etc).
Forma de vida purament teòrica	Adaptació a un sistema educatiu que criba els aptes per al treball intel·lectual.	La Universitat és una especialització de la vida contemplativa dels monestirs, enfront de la vida activa dels nobles, i del treball corporal dels artesans i serfs. El poder s'especialitzà en tasques guerres i tasques organitzatives en una època d'atacs i invasions (Mesopotàmia, 3.000 a. C).	Ideal de vida pràctic	L'ideal que es contraposa a la tradició aspira a posar-se en pràctica.	Tradicció il·lustrada i científicotècnica que apareix amb Descartes (s. XVII), i que enllaça amb la tradició artesanal renaixentista i medieval.
Concepció jeràrquica de la societat	L'intel·lectual manté una relació jeràrquica en el si de la seva persona: cap-cos, ment-sentiments, pensament-acció. Educació disciplinària. Repressió dels instints.	Apareixen les primeres societats patriarcals i guerres al nord d'Àfrica i a l'Orient Mitjà (4.000 a.C).	Concepció no jeràrquica de la societat.	Del sentiment festiu sorgeix una relació amb el propi cos no jeràrquica. D'aquí surt la possibilitat d'associacions lliures i voluntàries al marge dels nostres rols socials i institucionals.	Tradicció hermètica dels gremis d'artesans. Tradició carnavalesca, que ve de les antigues religions místiques, vestigis de la cultura matriarcal (des del paleolític al 4.000 a.C).

CONCLUSIÓ

§89. La contribució de la filosofia fenomenològica a l'empoderament de les persones en temps de crisi. Filosofia = Democràcia = Autodeterminació

Val la pena acabar com hem començat: reactivant el sentit del camí que hem fet, preguntant-nos què ens ha aportat. I no em refereixo a “nosaltres els filòsofs”. Com a filòsof professional segur que trobaré multitud d'aspectes en què la fenomenologia genètica és interessant: la puc fer entrar en diàleg amb altres autors, corrents i disciplines; puc ressaltar aspectes del pensament de Husserl poc destacats per la crítica; puc aportar nous punts de vista interpretatius... Tot això és obvi, però em refereixo a una altra cosa. Qui ha de donar compte sobre allò que viu en una filosofia no som *nosaltres* com a filòsofs professionals, sinó com a ciutadans, com a membres d'una comunitat. Des d'aquesta perspectiva, ¿què hi ha de viu en la fenomenologia genètica per als nostres pares, germans, amics, veïns, paisans... aquí a Catalunya, a Espanya, a Europa, i al món globalitzat en general, pels volts del segle XXI?

Al llarg del dia tots realitzem una gran varietat d'accions: cobrim les nostres necessitats menjant, dormint, endreçant la casa; interactuem amb el món i amb els altres treballant a l'oficina, a la fàbrica, a la botiga, al camp; prenem decisions que afecten a un mateix i als altres, com manifestar-se, votar, reunir-se amb els veïns; sovint pensem en tot això i ho valorem prenent una cervesa o comentant les notícies al bar; i pot ser que entremig tinguem algun moment de lucidesa en què ens adonem de la meravella de la vida. Per referir-nos a aquests actes podem aprofitar la terminologia de Hannah Arendt a *La condició humana*. Així, direm que viure consisteix bàsicament en laborar, treballar, actuar i contemplar. O traduint aquests conceptes a les nostres paraules, potser no del tot equivalents, direm que la vida humana té diverses facetes: la vida domèstica, la vida productiva, la vida pública i la vida interior. Cadascú fa aquestes activitats el millor que pot, amb més o menys encert.

Ara bé, malgrat que tots fem aquestes activitats per naturalesa, també és cert que tots ens especialitzem en alguna d'elles i descuidem les altres. De fet, pràcticament totes les societats es basen en la divisió de l'activitat social. Uns s'especialitzen en les tasques domèstiques: empleats de la llar, cuiners, cambrers, assistents domèstics, infermers. Altres es dediquen a la vida productiva: artesans, treballadors de la indústria i de la

construcció. Altres s'especialitzen en la vida activa que transcorre en l'espai públic: membres de partits polítics, d'associacions civils. I altres en la vida contemplativa: artistes, professors, periodistes, intel·lectuals. Entenguem-nos, aquestes distincions no són rígides. Alguns treballs necessiten un moment de contemplació, com el del tècnic; o un component d'acció política, com l'empresari i el sindicalista. Alguns intel·lectuals professionals no deixen de ser humils assalariats, com els mestres i professors de tots els nivells; i n'hi ha que tenen un paper polític molt influent, com els periodistes. Cada cop més experts en tasques domèstiques les fan amb creativitat i necessiten un elevat component de contemplació i reflexió en la seva feina, com alguns cuiners, dissenyadors de roba, etc. Però fins i tot així, en tots preval un tipus d'activitat sobre els altres. Això passa sempre en la història de les societats humanes. Tant fa que parlem d'un règim feudal, d'una monarquia absoluta, d'una dictadura o d'una democràcia moderna: en tots els casos es manté la divisió de l'activitat social en tasques domèstiques, treball corporal, acció política i treball intel·lectual.

Aquesta regla que sembla regir la vida humana ens suggereix una qüestió: la divisió del treball i l'especialització ja comportaria d'entrada un tipus de relació entre les persones? Comportaria una determinada organització social *a priori*, amb independència del seu règim polític? Des de ben aviat es va comparar la relació que hi ha entre les activitats humanes i la que mantenen les parts de l'ànima. Segons Plató, igual que hi ha diversos impulsos i afeccions que conformen l'ànima individual, també els diversos sectors socials formen una ànima col·lectiva, la de la societat; de manera que «en l'ànima de cadascú hi ha les mateixes classes i en el mateix número que en la ciutat» (*República* IV, 441c). Els tipus d'activitat que, segons Plató, hi hauria en una societat, són els mateixos que hem esmentat més amunt, però amb alguna variació interessant. D'entrada, les tasques domèstiques i el treball formen una sola categoria en la classificació platònica. Els pagesos, comerciants i artesans (els quals inclouen treballadors de tot tipus, constructors i fabricants) serien els desigs i necessitats bàsiques. Malgrat que en la descripció de Hannah Arendt pertanyen a dues categories diferents, per a Plató tenen en comú el fet que tots ells són els encarregats de satisfer les necessitats de la societat. El filòsof atenenc també inclou un tipus d'activitat que abans no hem esmentat: la guerra i la defensa. En la societat, els que s'especialitzen en aquesta funció són els policies i els exèrcits; i en l'ànima individual aquesta funció es correspon amb els actes de voluntat, valentia i ira. Una nova diferència és que nosaltres distingim entre polítics i intel·lectuals. Aquesta distinció també hi era a l'antiga Atenes, però Plató

la combat perquè en realitat són dues cares de la mateixa moneda. En efecte: els experts en decidir i organitzar (polítics) també han de ser els millors en pensar i valorar (intel·lectuals). Si no fos així, les decisions dels governants podrien sorgir de la ignorància, i el saber dels intel·lectuals no tindria aplicació per a la societat: «No hi haurà treva per als mals de la ciutat ni per als del gènere humà, a no ser que els filòsofs regnin en les ciutats, o que els que ara s'anomenen reis i dinastes practiquin noble i adequadament la filosofia: que vinguin a coincidir una cosa i l'altra, la filosofia i el poder polític. I que siguin aturats per la força aquells que s'encaminen separatament a una de les dues» (Plató, *República* V, 473d). Naturalment, amb el terme “filòsof” Plató no es refereix als professors de filosofia actuals, ja que aquests serien el paradigma dels que “separen” saber i acció. Es refereix més aviat a un ideal de líder savi, la funció social del qual es correspon amb el que en l'ànima individual seria l'enteniment: amor per la comunitat, intel·ligència i capacitat dialèctica.

L'individu, doncs, persegueix la satisfacció de les seves necessitats i desigs; utilitza la seva ira per defensar-se i lluitar contra els obstacles i perills; i es governa a si mateix a través de la seva facultat de raonar. Igualment, també una ciutat, un país o qualsevol associació de persones està formada per un gruix de ciutadans que es dediquen a produir mitjans de vida; una altra part que s'encarrega de gestionar la seguretat i d'aplicar la llei; i tots tenen un enteniment organitzador, que és la funció social dels diversos polítics i intel·lectuals professionals. En això coincideix el gruix de la tradició filosòfica, des de Plató a la Teoria Crítica. En paraules de Susan Buck-Morss a la seva obra *Pensar després del terror*: «mentre la majoria dels treballadors han d'acceptar un món imposat per seguir amb el seus assumptes diaris [...], els intel·lectuals treballen millor apartant-se prou del món com per qüestionar els discursos hegemònics que el justifiquen. Aquesta és l'essència de totes les variants de la “teoria crítica”» (Buck-Morss 2010, cap. II, p. 74). Per tant, fins i tot la filosofia crítica, llibertària i reivindicativa, s'adapta a la divisió del treball. I dins d'aquest esquema, la seva funció no és ensenyar a pensar als sectors no intel·lectuals del cos social sinó pensar per ells; proporcionar-los allò que ells, per la seva posició social, no poden fer. Aquesta és una manera d'acceptar el sistema en la pràctica, per molt que en teoria el critiqui. Si assumim aquesta descripció, convindrem que la divisió del treball i l'especialització comporten de per si una organització jeràrquica de la societat. El mateix podem dir dels nostres règims de democràcia representativa, en la mesura que no es qüestionen la divisió de la societat en cap i cos, sinó que senzillament donen al cos la

possibilitat limitada i predeterminada d'escollir el seu cap. Entenguem-nos, tenir aquesta possibilitat limitada és millor que no tenir-ne cap, però queda lluny de l'ideal al qual la mateixa democràcia representativa aspira.

<i>Facetes de la vida humana</i>	<i>Especialització social</i>	<i>Analogia amb l'ànima</i>
Contemplar, pensar i comunicar (vida interior)	Intel·lectuals: filòsofs, mestres, professors, artistes, periodistes.	Enteniment
Acció (vida pública)	Partits polítics, societat civil.	
Lluita i autodefensa	Policies, soldats	Voluntat, ira
Treball (activitat productiva)	Artesans, treballadors de la indústria i de la construcció.	Desigs, necessitats bàsiques
Labor (vida domèstica)	Pagesia, peruqueria, comerços, cuina, serveis...	

Així i tot, en el nostre temps estem assistint a una novetat: aquesta estructura jeràrquica, que semblava constitutiva de qualsevol societat, està entrant en crisi. En efecte, la característica de la crisi política i social que travessem no és que es qüestionin els continguts ideològics del govern de torn; no es tracta de la tradicional lluita pel poder entre esquerres i dretes. Més aviat es qüestiona l'escissió entre classe dirigent i ciutadania; i el que es planteja és que la ciutadania vol participar en la presa de decisions, que vol tenir una vida activa. Ara bé, per participar es requereixen idees i programes. I si els ciutadans rebutgen les mediacions entre ells i la seva voluntat, és coherent que també rebutgin els intermediaris entre ells i el seu enteniment. Així, la característica de les idees i programes que inspiren els moviments socials dels quals parlem és que no provenen d'intel·lectuals professionals (filòsofs, analistes, teòrics, experts en opinió) sinó del sentit comú més sa. No és que aquests ciutadans donin l'esquena conscientment als intel·lectuals professionals, és que senzillament no en sapen d'ells. Per molt que els professionals de l'intel·lecte abordin problemes comuns, el seu llenguatge, les seves formes i la seva perspectiva no es dirigeixen al ciutadà comú sinó a l'elit intel·lectual i dirigent. Així, els moviments de renovació de la democràcia que han aparegut en el nostre país es basen en una intuïció bastant evident que podem expressar de diverses maneres. Dit amb el llenguatge de Husserl: un ciutadà no és una part subordinada d'una col·lectivitat sinó una part autònoma d'ella. Dit amb el llenguatge de Plató: ningú és només desig, voluntat o enteniment; tothom és les tres coses. O dit amb el llenguatge de Hannah Arendt: tothom té la capacitat de laborar, treballar, contemplar i actuar; per tant, ha de poder estendre la seva autonomia a totes les facetes de la seva vida individual i col·lectiva, privada i pública.

A més, a Catalunya i a l'estat espanyol en general ens estem adonant d'una altra cosa íntimament relacionada amb l'anterior: allò que val per als individus també val per als pobles. Aquí rau la fonamentació racional del dret a l'autodeterminació que reivindica una gran part de la societat catalana. També els pobles, com a personalitats col·lectives, tenen dret a autodeterminar-se i a interrelacionar-se entre ells des del lliure enteniment mutu; i el fet que es vulgui impedir apareix com a irracional. Això no és "nacionalisme", ni té a veure amb ideologies ni amb partits polítics, més aviat al contrari. En primer lloc, perquè la gènesi d'aquest moviment s'ha fet des de la societat civil i *malgrat* els partits polítics, els quals temien perdre influència i protagonisme. I en segon lloc, perquè l'exercici de l'autodeterminació en tot el seu abast significa que ja no hi ha mediadors entre el poble i la seva voluntat (entre una part del cos social i les altres), cosa que comporta un replantejament del paper dels partits polítics. En aquest nou paradigma, la "nació" o el "poble" ja no és un objecte que es pugui dirigir, construir, fixar o tancar des de dalt, sinó una cosa viva que es constitueix des de sota, a través de l'autodeterminació de tots els seus membres. En canvi, la negació d'aquest dret sí que és nacionalisme i sí que té a veure amb ideologies, perquè es basa en un concepte abstracte i no esclarit de nació espanyola; un concepte prefixat, tancat i incrustat des de dalt pels poders fàctics (exèrcit, Corona, Estat, tribunals, Església i mitjans de comunicació).

Així doncs, l'emancipació i l'autodeterminació de les persones i dels pobles són dues de les tasques històriques que la nostra generació s'ha fet pròpies. I aquest és el context d'on ha sorgit aquest treball.

§90. L'estètica transcendental en la fenomenologia genètica de Husserl

Fenomenologia. Aquestes dues aspiracions també són el sentit originari de la filosofia. Quina fascinant connexió apareix en el primer capítol: autodeterminació = democràcia = filosofia! És que la democràcia autèntica seria la forma de convivència pròpiament filosòfica? Però aleshores, aquesta filosofia genuïna seria més que una disciplina teòrica per a experts. Seria més aviat un saber fer, una competència dialògica, un art polític que qualsevol ciutadà conscient necessitaria? En aquest sentit, Husserl ens ensenya que aquest ideal filosòfic pressuposa un *saber fer* més elemental. Si volem que l'enteniment entre persones sigui realment lliure, cadascú ha de poder acceptar les raons de l'altre basant-se en el que pot veure i comprendre per si mateix. En cas contrari ja no seria filosofia sinó superstició o ideologia. A aquest *saber dir el que es mostra*, Husserl

l'anomena *fenomenologia*. Aquesta és la condició per al diàleg entre filòsofs de diferents orientacions, entre experts de diferents disciplines i entre persones de totes les procedències ideològiques i culturals. Ara comprenc que les diverses disciplines no formen móns separats, que les ciències no són meres abstraccions, que no estan allunyades de la vida, que són desenvolupaments d'actes ben quotidians. En efecte, les ciències naturals i socials són l'hàbit de mirar el món des de l'actitud teòrica; l'experiència ètica i estètica té lloc en l'actitud valorativa; la vida quotidiana transcorre en l'actitud pràctica; la psicologia és la conversió en hàbit dels actes reflexius; les ontologies i la filosofia són resultat de les variacions de la fantasia, que ens mostren quan una cosa és el que és i quan deixa de ser-ho. Però la fenomenologia pròpiament dita no és res de tot això. En l'actitud transcendental estem bolcats al mer mostrar-se de les coses, conceptes, idees, interessos. Quan vivim en les coses, no copsem com es mostren, i quan ho copsem, no vivim en elles. Així, en dirigir la mirada al mostrar-se, aquest revela estructures que ens passen desapercebudes en l'actitud quotidiana: el noema, la noesi, el material sensible, el jo, el flux temporal. Aquí no hi ha teories argumentatives, sinó només descripció precisa del que es mostra. Per això puc veure la concordança entre el que es mostra i el sentit que té per a mi; puc distingir una cosa de l'altra, reconèixer confusions, desplaçaments de sentit.

Fenomenologia genètica. Per altra part, en la reflexió estic tancat en mi mateix, referit als meus pensaments, valoracions, accions; mentre que els altres estan fora de mi, i només els tinc en compte en tant que representacions meves. Però en la reducció transcendental em distancio fins i tot de la meua reflexió, i em veig a mi mateix, amb el meu cos i els meus pensaments, al costat dels altres, amb els seus cossos i els seus pensaments que capto a través de l'empatia. M'adono que la consciència reflexiva sembla aïllada, però la consciència transcendental està oberta a tota altra consciència possible. En efecte, la consciència es desenvolupa interactuant amb altres en un món de la vida, un món format per diverses tradicions que s'han originat en algun esdeveniment precís de la història. I en la mesura que aquestes tradicions han deixat la seva petjada en la nostra cultura, l'han deixat també en la nostra consciència individual. Per tant, en l'estructura dels fenòmens apareix una cosa molt curiosa: traces de la seva formació. És com en els jaciments arqueològics, on una capa de restes se superposa sobre l'anterior, de forma que una secció del terreny permet veure les diverses capes juntes. I donat que aquests estrats van originar-se a partir d'experiències viscudes, analitzant l'estructura del fenomen puc conèixer les condicions en les quals es va formar. No em refereixo a

les condicions exactes o empíriques (lloc, data, roba que portava el subjecte, etc.) sinó a les condicions ideals d'aquella experiència (quina estructura havia de tenir el seu món per tal de proporcionar aquell tipus d'experiències, quines motivacions havia de tenir la persona per tal d'interrelacionar-se d'aquella manera amb el món). Donat que el fenomen és resultat d'una sedimentació, l'ordre d'aquesta sedimentació es correspon amb l'ordre dels esdeveniments que la van causar. I per tant, si estudiem la gènesi del fenomen, tindrem una guia per estudiar la història empírica. Així, consciència i història es mostren com dos aspectes de la mateixa cosa, però dos pols irreductibles l'un a l'altre. La consciència crea la història, i per tant, les seves motivacions internes són l'origen de les accions que conformen la història. Però la història també crea la consciència, ja que la realitat donada se sedimenta i és el punt de partida per a noves accions. Això obre possibilitats noves per a la relació entre fenomenologia, filosofia i ciències. L'estudi empíric dels fets socials, històrics i antropològics es pot orientar a partir de l'estudi de la gènesi en la consciència dels fenòmens estudiats. El més interessant és que aquest estudi es fa partint del present, de la pròpia experiència en primera persona, i permet comprendre un esdeveniment de forma preliminar, abans i tot del treball amb documents i hipòtesis.

Estètica transcendental. L'interès del projecte husserlià té a veure amb les potencialitats pràctiques de la fenomenologia genètica, amb la seva capacitat de crítica teòrica, ètica i política; ja que desentrellant la gènesi del sentit podem distingir el sentit autèntic per una banda i les confusions i incrustacions il·legítimes per l'altra. No obstant, la base de totes aquestes elaboracions ha de ser comuna, perquè el món és comú i tots partim d'ell. Perseguint la gènesi del sentit, doncs, podem establir un marc de comunicació intercultural i intergeneracional: el de l'estètica transcendental. Com la seva etimologia dóna a entendre, l'estètica transcendental és un estudi de la percepció i de tot allò que té lloc en la percepció abans de tot judici. Investigant els fenòmens estètics i perceptius ens hem adonat que no només contenen dades dels sentits sinó també sentiments, impulsos, afeccions, instints; i que tot això contribueix a la constitució del nostre món i de les nostres teories sobre ell. A partir d'aquest marc es poden fer transicions d'un discurs a un altre, d'una teoria a una altra. Sempre amb el benentès que el material donat en la percepció és comú (és la "frontissa"), i que el que difereix és la historicitat de l'activitat i les sedimentacions que s'hi han edificat a sobre.

Primer llinard. La piràmide i la frontissa. No obstant, abans hi ha la qüestió de la forma del coneixement i de la relació entre fenomenologia, filosofia i ciències. Fer

ciència és establir un conjunt de proposicions que diuen què són i com són les coses concretes. En canvi, fer filosofia és descriure els conceptes que utilitzen les ciències, deixar-los lliures de confusions per tal que puguin ser utilitzats amb rigor i fiabilitat. En això es basa la idea de sistema: un cos de proposicions que es desprenen les unes de les altres formant una unitat; expressen veritats definitives i permanents; i abasta la totalitat del seu objecte. Però Husserl també afegeix un tret que ho canvia tot: es desenvolupa en l'infinit, de forma que el coneixement fàctic mai és completament unitari, definitiu, permanent ni omniabarcant. Certament, tota afirmació és una unitat que sintetitza una pluralitat de percepcions i aspectes; afirmar és jutjar, distingir, assignar a una cosa una forma de ser pròpia que la diferencia de la resta. Així, tota afirmació sobre la realitat (i un sistema és una afirmació molt llarga), necessita un rerafons sobre el qual ressaltar i diferenciar-se, necessita un enfora. Si no hi ha diferenciació, aleshores no hi ha delimitació, afirmació. Per tant, la unitat mai podrà identificar-se amb el tot sinó que sempre el deixarà enrere; el sistema, doncs, mai pot ser omniabarcant. Però, aleshores, cap veritat es pot considerar definitiva, ja que això implicaria haver contemplat l'objecte en la seva totalitat, estar segurs que no mostrarà aspectes nous que matisaran o ampliaran la idea que ens hem fet d'ell. Cosa impossible, perquè la consciència humana és progressiva, temporal, i sempre treballa amb aspectes parcials de la realitat. Per tant, tancar el sistema, o sigui, absolutitzar perspectives, comporta diversos perills: assumir, com a absoluts, principis que per definició no poden ser absoluts (dogmatisme); imposar aquests principis a la investigació i, eventualment, a l'acció pràctica (autoritarisme); i desenvolupar teories, tècniques i estratègies que podrien no respectar la manera de ser de l'objecte (irracionalitat). I malgrat tot, tendim de manera natural al sistema, a establir relacions entre coneixements sobre un àmbit concret per formar una teoria unitària. Així, la infinitud de la idea de sistema a què apunta Husserl ens suggereix la noció d'un sistema obert, basat en un diàleg transdisciplinar. Del model del sistema piramidal, jeràrquic i tancat, passem al model de la frontissa, horitzontal, transdisciplinar i obert.

§91. Frontisses per a una democràcia filosòfica (diàlegs sobre natura, ànima i cultura)

Una frontissa és una peça metàl·lica formada per un eix i dues ales, que permet fixar la porta al llindar i que aquesta s'obri i es tanqui. Això és el que hem fet en el següents capítols d'aquest treball: utilitzar el que hem après sobre l'estètica transcendental per fer-la servir de frontissa entre diferents experiències, discursos i

conceptes aparentment incommensurables. Hem dividit les nostres investigacions segons si se centren en la natura, en l'ànima o en la cultura, seguint la classificació husserliana de les regions materials de la realitat a *Idees II*. La raó d'aquesta divisió és que un dels trets del món comú és la seva espacialitat i la seva materialitat. Sobre aquesta materialitat es constitueix l'ànima en alguns cossos. I l'activitat anímica en interacció amb el món natural i amb altres subjectes donarà lloc a la constitució d'un món social. D'aquesta manera tenim un esquema per començar a investigar.

Frontisses de la natura. Comencem preguntant-nos pel sentit de les ciències naturals modernes. Aquestes han construït teories molt complexes que s'han distanciat de la forma originària de percebre la natura i ens situen en una situació d'alienació respecte d'ella. Així, la tasca de reactivar el nostre coneixement de la natura té a veure amb la necessitat de relacionar-nos amb ella d'una altra manera, de sentir els lligams que ens uneixen a la Terra com a sòl originari de la humanitat. D'aquesta manera, és possible que abans de veure-la com a planeta, tots tinguem experiència de la Terra com a Mare. Però per comprendre-ho cal reactivar el sentit d'aquestes teories i recuperar la relació amb l'experiència perceptiva. Llavors és possible comprendre el curs que ha pres la ciència natural occidental. Tota ella és fruit d'una decisió que separa la percepció de la natura dels sentiments i les emocions subjectives. Husserl mostra que aquest és un dels camins possibles a seguir, però el seu mètode genètic i la seva anàlisi de l'estètica transcendental són eines flexibles i versàtils que poden ser utilitzades més enllà de les aplicacions del seu inventor, i això és el que em proposo. Gràcies a la història de la filosofia, la psicologia, la biologia i l'antropologia descobrim que abans del desenvolupament de la física matemàtica, i paral·lelament a ella, es cultivava un altre tipus de relació amb la natura en què les sensacions afectives són tan importants com les merament sensibles. Donat que ambdós tipus de dades estan en la sensació (en l'àmbit de l'estètica transcendental) ens podem situar en ella i reactivar el trànsit entre una actitud i l'altra: l'actitud moderna i l'actitud premoderna. D'aquesta manera podem comprendre la legitimitat de molts paradigmes científiconaturals diferents, clàssics i nous, tradicionals i alternatius, matemàtics i no matemàtics. Al capdavall, descobrim una regla: la qüestió de què sigui la natura està íntimament relacionada amb la qüestió de com la percebem; i la forma com la percebem té molt a veure amb com ens percebem a nosaltres mateixos. Això ens porta a preguntar-nos per la consciència.

Frontisses de l'ànima. La concepció de l'ànima més estesa en les nostres societats modernes és la de la psicologia naturalista, que nega realitat a l'ànima com a

tal i la redueix als processos fisiològics. Però si puc captar el meu cos i els seus processos, hi ha d'haver un pol d'atenció que no pot ser cos. D'entrada sabem que aquest pol d'atenció no pot existir al marge d'alguna forma de corporalitat; però malgrat estar-hi íntimament unida, és distingible d'ella. Puc tocar el meu braç, que és material i ocupa espai en el món; però la sensació de tocar i de ser tocat no és material ni ocupa espai en el món. Està localitzada en el braç, però no és el braç: és consciència. A partir d'aquí podem reactivar el sentit de les diverses perspectives sobre l'ànima. Podem reactivar el sentit del que en diu Plató; el sentit de la noció aristotèlica d'intel·lecte; podem fer dialogar diversos paradigmes psicològics, com la neurologia, la psicoanàlisi, l'orgonomia; i també podem interpretar fenomenològicament la poesia de Maragall, de Rimbaud. Descubrim així un tipus d'experiències a les quals els moderns no solem prestar atenció, però que l'antropologia mostra que són del tot normals en altres cultures: la invocació, la visualització i les sincronies. Actes fonamentals per comprendre l'actitud màgica i ritual pròpia de l'espiritualitat budista, egípcia, cristiana o grega. A més, descobrim un Husserl heterodox, interessat per les "experiències límit"; és a dir, les experiències properes a la mort. En efecte, Husserl ens ensenya que l'ànima sempre està associada a un cos, però aquest cos no necessàriament ha de ser material, també pot ser eteri. Així, empenem una descripció d'experiències sobre cossos eteris, basades en experiències clíniques, en l'estudi de diverses tradicions espirituals i en alguna vivència personal. Tot plegat mostra la riquesa extraordinària dels fenòmens anímics, i ve a confirmar la regla que hem trobat en el capítol anterior: tal com ens captem, així se'ns mostra l'ànima. Com més ens obrim a la creativitat més aspectes nous de l'ànima apareixen.

Frontisses de les cultures. Hem constatat similituds en la concepció de la natura i de l'ànima de diferents cultures i èpoques històriques, i aquest fet ens porta a preguntar-nos per la gènesi de les societats. No només per la gènesi dels seus hàbits i del seu progrés tècnic, sinó per la gènesi dels ideals ètics i polítics. En Husserl hi ha un gran esforç per comprendre l'evolució i les crisis de tota cultura humana. Proporciona principis fonamentals que poden interessar a investigadors socials, i condicions formals per a una renovació cultural, que pot interessar tothom. Pot sobtar la pretensió de trobar essències, tipus formals en l'esdevenir històric. És que allò inacabat i sempre canviant pot tenir forma? No seria una forma més aviat negativa: la història com a barbàrie permanent, com el fracàs continuat de tots els ideals? Però si hi ha fracàs, hi ha d'haver hagut intent, i en aquest sentit, la història és també l'intent continuat de construir

conscientment alguna cosa positiva. Com tot en fenomenologia, es tracta d'atendre la cosa mateixa; i la voluntat de viure d'acord amb ideals forma part essencial del fenomen "història". De nou, la mirada ha de canviar la direcció: no atendre els fets històrics concrets i els seus resultats, sinó empatitzar amb els seus protagonistes i reactivar la seva intencionalitat, adonar-se d'on volien anar a parar. Això no es troba pas recopilant eruditament fets i gestes del passat (historiografia); ni construint una narració metafísica que unifiqui aquests fets empírics de forma externa i els assigni un fi transcendent (filosofia de la història en la seva versió ingènua); sinó revivint la intencionalitat dels subjectes històrics, comprenent l'horitzó intern de les seves motivacions i distingint els seus tipus essencials (fenomenologia genètica). Ara bé, aquesta comprensió dels nostres avantpassats no es pot fer d'altra manera que a partir del que queda d'ells en el present, en les nostres formes de ser, hàbits, tradicions, documents, monuments, etc. A partir de les nostres vivències, podem reactivar el sentit fenomenològic de l'animisme primitiu, el politeisme, l'henoteisme antic, el sentit de la idea de Déu, l'afinitat entre l'espiritualitat religiosa i la profana, etc. Podem entendre que tots apunten a un mateix ideal, però que ho fan de formes diferents: a través de comunitats tancades i jeràrquiques basades en un poder que interpreta la voluntat divina; a través de comunitats obertes i igualitàries on la veu de Déu està a l'abast de cadascú; i a través de comunitats obertes i igualitàries on la norma és intersubjectiva i és susceptible de deliberació racional. De nou, tot depèn de com ens captem: servim una llei externa o portem la nostra pròpia llei dins nostre? Som súbdits o amos de nosaltres mateixos? Qui és amo de si mateix no necessita manar altres, i pot entrar en relacions lliures i creatives. Però com en tot fenomen, cada ideal pot ser encobert per les sedimentacions i els sentits que la història va acumulant, i necessita ser reactivat. Això és el que li passa a l'ideal racional, filosòfic i científic, en la present crisi. I aleshores ens trobem davant d'una sèrie de llindars que condueixen cap a aquesta reactivació.

§92. Llindars per a una filosofia democràtica

Molts recintes sagrats disposen d'una entrada en forma de llindars que es fan estrets, com a signe de la importància i del compromís de cada pas que es fa. També jo tinc la sensació d'entrar en un lloc especial. Cada nou llindar significa el descobriment d'un nou aspecte de la filosofia genuïna que busquem, i la superació d'un aspecte de la vella filosofia que fins llavors havia practicat. Així, el mètode genètic que hem après de Husserl es converteix en una "iniciació" a la filosofia, similar a la dels antics misteris.

Segon llinar. Fragment o unitat de l'ésser? Durant els meus estudis universitaris he assumit la idea de la filosofia com una disciplina, com una especialitat entre altres. Però la filosofia sorgeix de la constatació de la unitat entre totes les coses, i constitueix la perspectiva global que les especialitats per definició no poden tenir. No obstant, aquest descobriment s'ha produït en el medi d'una disciplina especialitzada, en el cas de Husserl; i en el context d'uns estudis d'especialització, en el meu cas. Aspirar a la unitat, doncs, no és el mateix que realitzar-la. És important assumir aquest fet, però també és important no resignar-s'hi, no tancar encara la mirada, mantenir la perplexitat oberta. Ens preguntem com es mostra la idea d'unitat, quines vivències la constitueixen. Husserl fa retrocedir el seu origen als grecs. Però tal com hem vist, la unitat implica destacar-se sobre un rerafons, i això significa que el tot i la unitat no poden ser el mateix. Potser la idea no neix en el si del pensament teòric ni reflexiu, sinó que apunta a una experiència preteòrica i prereflexiva? Aleshores hauríem de prosseguir la gènesi a partir del punt en què Husserl l'ha deixat, i descriure fenomenològicament aquesta experiència, els seus estrats, les seves condicions de possibilitat. Aquí ens trobem amb diversos tipus d'experiència estètica i extàtica, com la tràgica, la festiva o l'artística. Cosa que, des d'un punt de vista històric, ens porta a Grècia i a les cultures antigues. Algunes coses havien descobert els grecs que nosaltres repetim a la nostra manera, i que funda l'experiència de la unitat; experiència que posteriorment perseguim en el mitjà del pensament. Aleshores, la recerca filosòfica de la unitat no seria només una qüestió intel·lectual sinó una qüestió vital? Qui ha experimentat la unitat no pot viure com si no la conegués. La seva tasca desborda les fronteres de les especialitzacions i l'empeny a adoptar una actitud davant el conjunt de la vida. La decisió és difícil, i el pas s'estreny davant del tercer llinar.

Tercer llinar. Vida teòrica o vida pràctica? La filosofia és vida teòrica, mirar les coses des de la distància. Però si el pressupòsit filosòfic de la unitat entre totes les coses neix d'una experiència en què es dissolen les distàncies, aleshores cal replantejar-se el vell tòpic de la filosofia com a vida teòrica. Com s'ha originat? Quines condicions socials requereix? La gènesi d'aquesta idea és crucial, perquè només desmuntant els estrats de sentit de la nostra filosofia present podrem recuperar l'aspecte originari de la filosofia com a forma de vida pràctica. Aquest exercici ens porta a qüestionar-nos el sistema educatiu en què ens hem format. En efecte, es mostra com un procés selectiu entre els aptes pel treball acadèmic, de tipus mental i intel·lectual; i els que no ho són, i que per tant han d'especialitzar-se en tasques més pràctiques. Aquest sistema culmina

en la universitat, considerat l'àmbit dels "estudis superiors", des d'on s'elaboren teories i conceptes que han de regular tots els àmbits de la vida: ciències, tècniques, política, etc. La gènesi del fenomen "sistema educatiu" ens porta als orígens de la universitat medieval, i des d'allí, a l'ancestral divisió de la societat en experts en pensar, experts en manar i experts en obeir. Ens trobem amb l'origen de la divisió entre cap i tronc del cos social, pressupòsit de tota forma de divisió del treball i de societat especialitzada com la nostra. En canvi, l'ideal filosòfic de Husserl apunta a una compenetració entre teoria i praxis, a una complementarietat entre experts en pensar i experts en fer. Aquesta transgressió de la divisió social no pot procedir genèticament de la filosofia universitària, que era el medi de Husserl. En efecte, Husserl l'ha pres de Descartes, el qual la prengué dels medis hermètics que freqüentà en la seva joventut. La gènesi del treball col·lectiu, doncs, ens porta a reactivar les connexions entre la tradició artesanal, la tradició hermètica i la tradició còmica i festiva procedent dels grecs, i abans d'ells, dels temps matriarcals. Comprovem que la mateixa experiència que origina el concepte d'unitat entre totes les coses és la que transgredeix les separacions entre disciplines. En el treball conjunt hi ha alguna cosa de festiu, un no sé què ancestral. Tinc la sensació que estem a punt de tocar una dimensió molt antiga i secreta del nostre ésser. Sento angoixa i calfreds davant del quart llindar.

Quart llindar. Tecnocràcia o democràcia? Si el filòsof busca obrir-se als altres i formar una comunitat amb ells, quin tipus de relació poden mantenir els filòsofs i la resta de la societat? Veig que jo mateix tinc ideals democràtics i emancipadors; però examinant la forma dels meus textos anteriors, m'adono que el seu llenguatge tècnic es dirigia a experts, que estaven plens de programes i de consignes que haurien de regir els altres àmbits de la vida des de dalt, i que per tant, semblen pensats per a la classe dirigent i no per al ciutadà de carrer. Així doncs, la forma del meu treball intel·lectual era summament jeràrquica, malgrat que les meves intencions no ho eren. Cal veure la gènesi d'aquesta concepció del treball intel·lectual. És possible que en el fenomen hi hagi implicat un trauma que la humanitat arrossega des de la instauració del patriarcat: una confrontació que es reproduïx en l'interior de cada individu i que es transmet en tots els àmbits de la societat: família, escola, treball, política, etc. En l'àmbit de l'estètica transcendental reconeixem aquesta escissió, aquesta lluita interna. Tot el que hem après de Husserl ens permet mirar cara a cara l'esquerda, la veig en mi. Precisament perquè aquest trauma està tan arrelat, la seva superació requereix un enfrontament amb un mateix, una recerca del propi cor, de la pròpia naturalesa

originària que segueix batejant sota tanta sedimentació incrustada. Per tercer cop consecutiu, l'experiència que funda la idea de la unitat entre totes les coses, i que també funda la dissolució de les separacions entre disciplines, funda la idea d'una organització no jeràrquica de la societat. És moment, doncs, de reactivar aquesta experiència, de dotar-nos d'un cos viu des d'on pensar i actuar de forma concordant amb les nostres més profundes motivacions. Un cos nou, originari, lliure dels bloqueigs i els condicionaments de mil·lennis. Un cos de plenitud, que desbordi plenitud en cadascun dels seus actes de consciència.

§93. Autoconstitució d'un cos viu de plenitud

Al llarg del treball hem constatat una regla fenomenològica: tal com som, així percebem la realitat; tal com percebem, així som (§§33, 42, 43, 49, 55). Una correspondència que es concreta en múltiples analogies entre la forma com ens concebem a nosaltres mateixos i la forma com concebem la natura, la societat i la filosofia. Cadascuna constitueix una variació possible, una possibilitat ideal de l'essència humana; una forma de ser en el món.

Així, podem veure'ns com un mer cos material que respon mecànicament a funcions fisiològiques (§47). Igualment, la natura externa se'ns mostrarà com mera matèria sotmesa a lleis físiques i matemàtiques (§35 i 36). Llavors és possible que la nostra actitud social tingui un caràcter més aviat tecnocràtic, on el nostre paper es redueixi a seguir les directrius tècniques que ens arriben de les instàncies superiors del sistema (§§67, 72). I la nostra concepció de la filosofia estarà adaptada a les particions i divisions d'aquest sistema, expressió neuròtica de la fragmentació del nostre ésser individual i social (§§29, 77, 78, 81, 82, 85, 86).

També podem captar l'especificitat de la nostra ànima, la seva vinculació al cos i alhora la seva irreductibilitat a ell (§§45, 46). Aleshores potser serem receptius als aspectes sensitius de la natura, als fenòmens no mecànics ni matemàtics amb els quals simpatitzem i fluim (§§34, 40). I llavors serem conscients de la possibilitat d'una nova llibertat social, d'una norma interna que no es pot reduir als codis i consignes que rebem del sistema o de la tradició, i que fins i tot pot entrar en conflicte amb ells (§68). És possible que la nostra filosofia adopti la forma del lleó que lluita, que no es resigna, que manifesta la seva voluntat i la seva raó, i les defensa en un combat incansable contra l'ordre establert (§§2, 3).

I finalment, podem adonar-nos que la nostra consciència està oberta a tota la humanitat, passada, present i futura; que tots compartim el mateix ideal infinit i que l'encarnem en el nostre cos viu (§§12.3, 50, 51, 63, 69, 73). Aleshores potser podrem captar l'aspecte infinit de la natura, notar com la nostra carn s'expandeix amb la posta de sol, formant un sol cos viu amb ella (§§42, 50). I des d'aquesta corporalitat comuna podem iniciar dinàmiques socials renovadores, que surtin de la plenitud i apuntin intencionalment cap a la plenitud (§§70, 71, 74). Llavors la nostra filosofia deixarà enrera les fragmentacions i contraposicions en què solia basar-se (ment-cos, pensament-acció, experts-profans) i podrem realitzar l'ideal filosòfic originari: pensar i actuar conjuntament els uns amb els altres, i els uns en els altres (§§30, 31, 32, 79, 80, 83, 84, 87, 88).

Comentario:

És clar que també podem recórrer el camí invers: començar a constituir-nos un cos viu de plenitud, i des d'ell obrir-nos a l'aspecte infinit de la natura i de la nostra consciència comunitaritzada amb tota la humanitat.

D'on surt aquest concepte de plenitud perfecta? Si imaginem un estat tan excels, és com a reacció al fet que la realitat fàctica no és així. Si la realitat no és perfecta ni feliç, llavors aquest concepte no l'hem trobat en ella. I si no ve de fora, és que ve de dintre. Busquem, doncs, entre els nostres records i les nostres experiències, la pedra fundacional d'aquest concepte. Que cadascú busqui en la seva vida un moment de felicitat plena, un moment que hagi esborrat els problemes i preocupacions quotidianes, que us hagi fet oblidar les vostres ambicions i frustracions, que us hagi fet sentir plens del tot. Podem buscar en la infantesa, en l'adolescència, en l'actualitat, amb alguna parella, amb amics, sols, mirant les estrelles... Podeu recordar quan agafàveu els vostres fills en braços. En el meu cas, quan abraço la dona que estimo, els seus fills Pere i Rut o els meus nebots Ariadna i Biel. Sentiu vora vostre un cos càlid, entregat, sense defenses, amb un poder de fascinació enorme, infinit. Tots els sentiments negatius se me'n van, i és com si em tornés millor persona, com si la meva vibració s'elevés tant que tota la imperfecció de la meua vida quedés eclipsada. Són aquests moments els que funden el concepte de felicitat: un estat on no necessitem res més, on ens sentim plens, en pau, i al màxim de les nostres potencialitats. Tothom ha tingut experiències així, i no una o dues, sinó moltíssimes. Però tard o d'hora tornem a la realitat quotidiana i a les nostres misèries: tornem a ser rancis, insensibles, egoistes. No obstant, ja res torna a ser igual que abans: com que hem conegut un estat perfecte, superior, ja no ens conformem amb una vida imperfecta i inferior. Llavors recordem aquests moments de plenitud, que per a

cadascú seran diferents; la vibració ens torna a pujar i ens tornem un altre cop millors persones, com en aquell record. Però és important que la vivència no consisteixi en una mera rememoració buida, sinó que ens impliquem en ella, que la sentim present, que la visualitzem. Així doncs, la nostra vida es converteix en una muntanya russa, escindida entre moments de plenitud interna i la vivència d'un present precari. Això revela que la plenitud interior que havíem experimentat és una plenitud parcial, limitada.

Davant d'això podem fer tres coses. La primera és renunciar a la vida externa i tancar-nos en nosaltres mateixos, en el propi món subjectiu. Per a això també es necessita imaginació, però és una imaginació negativa, no positiva: un no imagina una realitat millor, sinó una realitat reduïda als aspectes agradables, i un rebuig dels desagradables. És una imaginació escapista, que ens empetiteix i ens torna més i més banals. Però aquesta és una sortida falsa: per molt que amaguem el cap sota terra, sabem que hi ha més paisatges rere la línia de l'horitzó, sabem que hi ha més realitats que la nostra. Per això la segona opció és considerar que aquests petits moments de plenitud són falsos, són resultat de girar la mirada des de la realitat objectiva a la subjectivitat, i que per tant, el que hem de fer és deixar-nos de pardalets i acceptar cínicament el que hi ha. Però és que la subjectivitat no és també una realitat? No una realitat tangible, però sí del tot experienciable amb evidència per a cadascú? Per tant, no podem negar ni la imperfecció del món exterior ni la perfecció d'alguns moments de plenitud interna. Així doncs, la tercera opció és conciliar els dos extrems, i aquí és on neix l'impuls pròpiament utòpic. La utopia neix d'una intuïció evident: només quan la vida social tingui una vibració tan alta com aquests records personals meravellosos, aleshores hi haurà una plenitud vertadera. Només quan la vida externa tingui la vibració tan alta com la vida interna, aleshores la nostra vida serà completa, perquè les dues facetes de la vida humana seran felices i plenes. Transitarem d'una a l'altra i no hi haurà tall, no haurà escissió, sinó que hi haurà continuïtat entre dues dimensions vitals igual de belles, la interna i l'externa. Llavors és quan aquest estat anímic de plenitud és captat com un ideal. Així neixen els ideals culturals, tal com els hem descrit en el treball (§65 i §66).

Desenvolupem una mica més el pas entre els dos àmbits. Com hem dit, l'ideal de societat perfecta és una projecció a escala social dels estats de plenitud individual. Analitzem, doncs, quines característiques tenen; que cadascú recuperi el record que li ha vingut abans. En el meu cas, el primer que ressalta quan agafo els meus nebots en braços és un estat profundament vertader, profundament autèntic. Hi ha altres esdeveniments que ens fan molt alegres, però no tenen aquest nivell d'autenticitat. Quan

el Barça guanya la Champions és fantàstic; i si mireu el partit al bar i posen l'himne del Barça, és possible que el canteu i que més gent el canti. Però normalment tothom el canta mirant la pantalla, i allò que semblava un acte d'unió col·lectiva en el fons és un acte solitari mediatitzat per una pantalla, no del tot autèntic. En segon lloc, quan miro el Biel no estic triomfant sobre res, no hi ha ningú que n'hagi sortit perjudicat: la plenitud és un estat completament positiu, constructiu, no es basa en competir, no conté ressentiment, sinó una alegria pura, neta, un impuls purament benefactor. En canvi, veure les crisis esportives del Madrid pot provocar cert plaer per a un culer, i viceversa, però no és una alegria pura, no és plenitud vertadera. I veure com els surten draps bruts als membres del govern que es creien intocables ens pot donar satisfacció, com sensació de justícia; però és una satisfacció morbosa, ens fa baixar la vibració. En tercer lloc, la plenitud que sento quan tinc l'Ariadna en braços no és res extern, no té a veure amb diners, honors, estatus, sinó que és un estat intern que té a veure amb els sentiments, té a veure amb l'amor. Si el vostre moment de plenitud involucra amics, la parella o la família, segurament veureu el mateix, hi veureu alguna de les formes de l'amor: amistat, solidaritat, generositat... En quart lloc, quan miro els meus nebots no penso en el que vull que siguin de grans, m'és igual, els accepto tal com són, així són perfectes. Per tant, no es tracta d'un amor possessiu, sinó d'un amor que respecta l'altre. Si penseu en el vostre record estic segur que la llibertat també n'és un tret important. I si hi ha llibertat també hi ha igualtat: cadascú és diferent, però tots ens sentim units per un vincle poderós, i ningú és més que l'altre, sinó que cadascú potencia l'altre.

Si ara agafem aquests trets i els projectem sobre la societat, tenim que allò que dóna plenitud a una societat no és la perspectiva del triomf sobre els nostres rivals o enemics, sinó les fites positives; aquestes fites no són arbitràries, sinó completament autèntiques; no són els béns materials sinó la solidaritat entre persones; no es basa en el domini sinó en la llibertat; no hi ha jerarquia sinó igualtat. Mirem ara els mitjans de comunicació i pensem en tot el ressentiment que desprenen, l'odi que transmeten, la negativitat, la mentida... l'impuls utòpic no lluita contra això, ja ho ha vençut en el seu interior, i per això no necessita lluitar-hi externament. Senzillament ho transcendeix, ho expulsa de l'horitzó i posa en el seu lloc una realitat molt més autèntica (en el llenguatge de Nietzsche, diríem que no és lleó, és nen). I això ho fa cadascú des de si mateix, des del cos viu que s'ha autoconstituït mitjançant els seus records de plenitud. No parlem d'un cos físic nou, retocat a base d'operacions estètiques i biotecnologia; sinó d'un cos viu, d'una forma d'estar, d'un flux de sensacions que corren amb llibertat,

i sobre les quals realitzem els nostres actes de consciència: percepcions, records, imaginacions, deduccions, intuïcions eidètiques, raonaments, accions, etc. El cos viu és el sòl de la consciència i de la societat. Si ell canvia, canvia tot. Aquesta és la font originària d'on surt tota cultura autèntica, des de la filosofia fins a l'art, la poesia, i també la política en el bon sentit (§49).

Ara bé, això no vol dir que aquells que experimenten l'impuls utòpic hagin de teoritzar sobre models de societat alternatius, dissenyar una nova economia, dedicar-se a l'expressió artística o fundar nous partits polítics. Si ens dediquem al treball intel·lectual o artístic és del tot natural canalitzar l'impuls utòpic a través de l'escriptura o l'art. Però l'impuls utòpic no té a veure només amb grans teories i grans projectes, sinó que amara la realitat quotidiana i la transforma, perquè és profundament creatiu i pragmàtic. El cos viu és el sòl de tots els actes de consciència; dels teòrics tant com dels pràctics i valoratius. Així, hi ha economistes que han pensat alternatives a alguns aspectes del sistema, i n'han fet llibres valuosos; però al capdavant, el que han fet és senzillament constatar les coses que fa la gent que té pocs recursos i elevar aquestes pràctiques a la categoria de paradigma: intercanvis positius, que produeixen un plaer intern, que són lliures, equitatius, recíprocs. Aquí, les dinàmiques deshumanitzadores de l'economia abstracta no tenen poder de decisió; més aviat és cadascú de nosaltres qui té la capacitat de decidir fins on volem que arribin. Potser no en podem prescindir del tot, i potser tampoc és necessari. Però si utilitzem la "imaginació objectiva" podem anar descolonitzant més i més zones de la nostra vida (§§56, 58). Només hem de recordar com són els nostres moments de plenitud; sentir-los de nou actualitzats en el nostre cos viu, i visualitzar aquesta plenitud en les nostres relacions concretes amb els altres. Des d'aquest cos expandit ho veiem tot, ho som tot; podem comprendre els rols on estan atrapats uns i altres, propis i estranys, víctimes i botxins. Tots són contradiccions de la nostra carn; que la nostra carn els alliberi (§50). Seguim atents a les imatges que prenen vida pròpia davant nostre. Quines dinàmiques, quines formes de fer apareixen? No cal forçar res, la resposta apareix per si sola, i no hem de tenir por de portar-la a la pràctica. En els estadis postmortem el foc roent es revela llum salvífica un cop l'hem passat (§59); igualment, l'expansió del nostre cos viu pot incomodar al principi, però desvetlla sincrònicament en els altres el seu propi resplendor. L'efecte ja està fet, el món ja ha canviat, encara que tot quedi aparentment igual (§58).

Per tant, la imaginació utòpica no és fruit de caràcters inadaptats, de persones febles que no es poden adaptar a la societat i que per això somien amb un món a la seva

mida. És tot el contrari: neix de la sobreabundància, de l'experiència de la plenitud i de la projecció d'aquesta plenitud des de l'esfera individual a l'esfera col·lectiva. Però és important ser conscients que per predicar un ideal primer l'hem d'encarnar. Si ens projectem cap a la societat sense un ideal de plenitud que haguem experienciat, ens passarà com a aquests polítics grisos que no tenen res a oferir, mers gestors que estan en política per honors, diners o ambició; o també ens passarà com a aquests joves que cremen contenidors i llencen pedres. Tant uns com altres estan desarrelats del seu propi sòl vital, del seu cos viu originari. Els primers han après a menysprear els seus anhels i els dels altres; els segons s'han deixat emportar per la ràbia i el ressentiment que aquest menyspreu els ocasionava. Això els ha impedit a tots transformar les seves experiències més autèntiques en un camí a seguir. Al capdavant, els filòsofs estem per recordar aquelles coses importants que en el fons tots sabem, però que són fàcils d'oblidar. Aquesta és la nostra contribució al millorament de la societat, el que proporciona sentiment de plenitud al conjunt de la nostra vida. És clar que, primer, ho haurem de recordar nosaltres mateixos; i aprendre a filosofar des de la plenitud del nostre cos viu. Potser llavors podrem visualitzar el punt límit de la nostra intencionalitat, i li podrem demanar que no siguem trossos d'homes i dones sinó homes i dones complets; que les nostres idees no siguin resultat d'un treball merament mental sinó expressió viva de tot el cos emancipat; que poguem reactivar les experiències dels altres; que reconeguem en les palpitations de la nostra pell els moviments del cel i els batecs del mar; que, d'aquesta manera, les nostres paraules estiguin vives; que no ens alienin en les altures i ens permetin descriptar cada situació que vivim; que així puguem pensar junts els uns amb els altres, i ja no uns pels altres; que a partir d'aquest pensar col·lectiu, tota professió i tota vocació siguin un camí cap a la plenitud; que els petits triomfs en aquest camí redimeixin les derrotes i les faltes de tots aquells que perviuen en el nostre cos viu; i que puguem sentir des d'ell en el present les victòries d'altres en el futur.

Reus, 2 de setembre de 2015

BIBLIOGRAFIA

Nota bibliogràfica

Aquesta obra no és una introducció ni un treball erudit, és un treball creatiu i pragmàtic. Per tant, la present bibliografia no és un catàleg general d'obres d'interès sobre fenomenologia genètica; és una eina de treball per possibilitar que la informació sigui consultada i contrastada. Per això recull exclusivament les referències de les fonts citades en el text. Totes les referències segueixen un d'aquests tres models, depenent de si es tracta de Husserl, d'un autor antic o d'un autor modern:

Husserl té una forma convencional de referir-se. Comença amb una abreviació de les seves obres completes, que formen una col·lecció anomenada "Husserliana" en honor al seu autor (Hua); els números romans es refereixen al volum d'aquesta col·lecció (IV); després posem el paràgraf (§30); tot seguit, la pàgina (p. 123); i en alguns casos, posem entre claudàtors les línies exactes ([17-21]). Per tal de facilitar al lector l'accés a la informació, posem la referència, si n'hi ha, d'alguna traducció al català o al castellà, que són les llengües a l'abast del públic catalanoparlant ibèric i balear. Per això, després del punt i coma posem l'any d'edició (2005) i la pàgina de la traducció (p. 162). Per exemple: Hua IV, §30, p. 123 [17-21]; 2005, p. 162. Les cites que només tenen referència al text alemany són traducció meva; i de les que tenen referència a traduccions editades, algunes són traducció meva i algunes estan revisades i modificades per mi, per la qual cosa podrien no coincidir literalment. Si alguna cita no conté referència immediata, és que forma part d'una cita més àmplia intercalada per comentaris; i la referència serà la primera que aparegui.

Pel que fa als autors antics, valgui com a exemple aquesta referència d'Aristòtil: *Metafísica*, XII, 4, 1070a25. El títol de l'obra va en cursiva (*Metafísica*); el número romà és el llibre, secció o part de l'obra (XII); el número àrab es refereix al capítol de la secció en qüestió (4); després sol haver-hi un número i una lletra que figuren al marge en la majoria d'edicions de les obres d'autors antics, i ens permeten localitzar passatges fàcilment sigui quina sigui l'edició que tinguem a l'abast (1070a25).

Finalment, als autors moderns ens hi referim així: Nietzsche 1996, p. 57. La primera paraula és el cognom de l'autor, després ve l'any d'edició de l'obra citada i tot seguit la pàgina. Si només apareix l'any d'edició i la pàgina, és que pel context és obvi i explícit qui és l'autor.

Referències

- Adorno, Theodor (2004). *Teoría Estética. Obra Completa, 7*, trad: Jorge Navarro Pérez, Madrid: Akal Ediciones.
- (2005). *Dialéctica negativa*, dins de *Dialéctica negativa/ Jerga de la autenticidad. Obra completa, 6*, trad: Alfredo Brotons Muñoz, Madrid: Akal Ediciones.
- (2006). *Minima Moralia. Reflexiones desde la vida dañada. Obra completa, 4*, trad: Joaquín Chamorro Mielke, Madrid: Akal Ediciones.
- Alves, Pedro (2012). *Frases no declarativas y comunicación en las Investigaciones Lógicas de Husserl. Notas para una teoría de los actos comunicativos a la luz de Husserl y de Austin*, dins de *Racionalidad y relativismo. En el laberinto de la diversidad*, M^a Carmen López Sáenz i Jesús M. Díaz Álvarez [eds.], Madrid: Biblioteca Nueva.
- Arendt, Hannah (1998). *La condición humana*, Barcelona: Paidós.
- Aristòtil, *Acerca del alma*, trad: Tomás Calvo Martínez, Madrid: Gredos, 1978-2003.
- *Ética Nicomáquea/ Ética Eudemia*, trad: Júlio Pallí Bonet, Madrid: Gredos, 1985.
- *Física*, México: UNAM-FCE, 2005.
- *Metafísica*, trad: M^a Luisa Alía Alberca, Madrid: Alianza Editorial, 2010.
- *Política*, trad: Manuela García Valdés, Madrid: Gredos, 2007.
- Arnau, Juan (2008). *Arte de probar. Ironía y lógica en India antigua*, Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Bajtín, Mijail (1988). *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*, Madrid: Alianza Editorial.
- Baring, Anne; Cashford, Jules (2005). *El mito de la diosa. Evolución de una imagen*, Madrid: Editorial Siruela.
- Buber, Martin (1994). *Jo i tu*, Barcelona: Editorial Claret.
- Buck-Morss, Susan (2010). *Pensar tras el terror*, Boadilla del Monte (Madrid): A. Machado Libros.
- Candel, Miguel (2012). *Consciència sense subjecte*, dins de *II Congrés Català de Filosofia. Joan Fuster, In Memoriam*, Enric Casaban i Xavier Serra [eds.], València: Editorial Afers.
- Casanueva, Mario; Méndez, Diego (2010). *Notas a favor de la transdisciplina o hacia una epistemología de las relaciones mereológicas entre modelos teóricos y sistemas empíricos*, dins de *Observaciones filosóficas en torno a la transdisciplinariedad*, Álvaro Peláez i Rodolfo Suárez [coords.], Rubí (Barcelona): Anthropos editorial, 2010.
- Conrad, Joseph (2002). *El corazón de las tinieblas*, trad: Araceli García Ríos i Isabel Sánchez Araujo, Madrid: Alianza Editorial.
- Damasio, Antonio (2006). *El error de Descartes. La emoción, la razón y el cerebro humano*, Barcelona: Crítica.
- Dante Alighieri (2000). *Divina Comèdia*, trad: Joan Francesc Mira, Barcelona: Proa.
- David-Neel, Alexandra (2007). *Místicos y magos del Tíbet*, Barcelona: RBA.
- Deleuze, Gilles; Guattari, Felix (1994). *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona: Pre-textos.
- DeMeo, James (2006). *Saharasia. The 4.000 BCE Origins of Child abuse, sex-repression, warfare and social violence in the deserts of the old world*, Oregon: Natural Energy Works, Orgone Biophysical Research Lab, Greensprings Center Asland (2a ed.).
- Descartes, René (1999). *Discurso del método/ Meditaciones metafísicas*, trad: Manuel García Morente, Madrid: Espasa Calpe.
- Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos ilustres*, Madrid: Alianza Editorial, 2007.
- Dodds, E. R. (2006). *Los griegos y lo irracional*, Madrid: Alianza editorial.
- Düchting, Hajo (1995). *Kandinsky*, Madrid: Taschen.
- Eliade, Mircea (2012). *El sagrat i el profà*, trad: Júlia Argemí, Barcelona: Fragmenta Editorial.
- Embree, Lester (2011). *Del «Nosaltres» al «Jo» i de tornada: Aprenent encara de la New School*, trad: Carles Serra, dins de: *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia – XXII*, Barcelona: Institut d'Estudis Catalans.
- Encyclopédie des Nuisances (2000). *El declive de la ciencia en la era de la manipulación genética*, dins de *Mania. Revista de pensamiento*, número 7, juliol 2000.

- Estupinyà, Pere (2011). *El lladre de cervells. Tot compartint el coneixement científic de les ments més brillants*, Barcelona: RBA Llibres.
- Feyerabend, Paul (2009). *¿Por qué no Platón?* Madrid: Tecnos.
- Frankl, Viktor (2010). *L'home a la recerca de sentit*, Barcelona: Edicions 62.
- Freire, Paulo (2008). *Pedagogia per a la llibertat*, Xàtiva: Edicions del Crec i Denes Editorial.
- Freud, Sigmund (1998). *Introducció al psicoanàlisi*, Barcelona: Ediciones Altaya.
- Fulcanelli (2010). *Las moradas filosóficas*, Barcelona: Indigo/Vedrà.
- García Querol, Ferran:
- (2011a). *Dar forma a todo lo humano*, dins de: *Investigaciones Fenomenológicas*, vol. monográfico 3: Fenomenologia y política, 2011.
http://www.uned.es/dpto_fim/InvFen/InvFen_M.03/pdf/12_GARCIA.pdf
 - (2011b). *Regresión al Edén. Horror, consciencia y naturaleza en Antichrist de Lars von Trier*, dins de la revista digital *Las Nubes*, n. 12, 2011.
http://www.ub.edu/las_nubes/archivo/doce/nubesyclaros/Ferran_nubesyclaros_doce.pdf
 - (2011c). *Emancipació o despotisme? El model del coneixement com a problema polític*, dins de: *Pensar en temps d'incertesa*, Francis García i Pol Capdevila [coords.], Barcelona: La Busca edicions.
 - (2012a). *Narcís i les filadores. Modernitat, filosofia i democràcia a partir de Marx i Nietzsche*, dins de: *La modernitat de la filosofia*, Francis García i Pol Capdevila [coords.], Barcelona: La Busca edicions.
 - (2012b). *Recensió de "Racionalidad y relativismo. En el laberinto de la diversidad"*, dins de: *Investigaciones Fenomenológicas*, n. 9, Madrid, 2012.
http://www.uned.es/dpto_fim/InvFen/InvFen09/pdf/25_GARCIA.pdf
 - (2012c). *La consciència de crisi actual des de la fenomenologia genètica de Husserl*, dins de: *II Congrés Català de Filosofia. Joan Fuster, In Memoriam*, Enric Casaban i Xavier Serra [eds.], València: Editorial Afers.
 - (2012d). *Gènesi*. Dins de *Conceptes fonamentals de la fenomenologia*, dins de *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia – XXIII*, Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 2012.
<http://revistes.iec.cat/index.php/ASCF/article/view/64529/64430>
 - (2013). *La responsabilitat de la filosofia i de les persones en temps de crisi. A propòsit d'Edmund Husserl*, dins de: *Mentida, control i utopia. Reflexions sobre el present*, Francis García i Pol Capdevila [coords.], Barcelona: La Busca edicions.
 - (2014). *Les idees de cos i ànima en la formació d'Europa*, dins de: *L'aventura d'Europa: Filosofia i acció*. Francis García i Pol Capdevila [coords.], Berlín: Edicions Doble Sol.
 - (2015). *Juguemos a Ideas en tiempos de crisis. Una filosofía democrática para una democracia filosófica*, dins de *Investigaciones Fenomenológicas*, monográfico 5, 2015.
http://www.uned.es/dpto_fim/InvFen/InvFen_M.05/pdf/06_Garcia.pdf
- Gómez, Amparo (2009). *Ciencia y pseudociencia en los regímenes fascistas*, dins de *Ciencia y fascismo*, Amparo Gómez Rodríguez i Antonio Fco. Canales [eds.], Barcelona: Ed. Laertes, 2009.
- Gramsci, Antonio (2009). *Los intelectuales y la organización de la cultura*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- Grup d'Estudis Fenomenològics (2012-2013). *Conceptes fonamentals de la fenomenologia*, dins de *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia – XXIII i XXIV*, Barcelona: Institut d'Estudis Catalans.
- Hall, Judy (2005). *La Biblia de los cristales*, Móstoles (Madrid): Gaia Ediciones.
- Hegel, Georg Friedrich (2000). *Fenomenología del espíritu*, trad: Wenceslao Roces, Madrid: FCE.
- Heidegger, Martin (2000). *El ser y el tiempo*, trad: José Gaos, Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- (2007). *Sobre la essència y el concepto de la physis. Aristóteles*, Física, B, 1. Dins de *Hitos*, versió d'Helena Cortés i Arturo Leyte, Madrid: Alianza Editorial.
 - (2007b). *Carta sobre el humanismo*, dins de *Hitos*, versió d'Helena Cortés i Arturo Leyte, Madrid: Alianza Editorial.
- Hölderlin, Friedrich (1997). *Empédocles*, trad: Anacleto Ferrer, Madrid: Hiperión.

- (2001). *Ensayos*, trad: Felipe Martínez Marzoa, Madrid: Hiperión.
- (2012). *Poemas*, versió d'Eduardo Gil Bera, Barcelona: Lumen.
- Horkheimer, Max (2003). *Teoría crítica*, Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Horkheimer, Max; Adorno, Theodor (2001). *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid.
- Husserl, Edmund:
 - (Hua I). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Ed. Stephen Strasser, Gesammelte Werke, Husserliana I, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1963.
 - (Hua III/1). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Gesammelte Werke, Husserliana III/1, Ed. Karl Schuhmann, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976.
 - (Hua IV). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Zweites Buch*, Gesammelte Werke, Husserliana IV, Ed. Marly Biemel, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1952.
 - (Hua V). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, Gesammelte Werke, Husserliana V, Ed. Marly Biemel, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1952.
 - (Hua VI). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die Phänomenologische Philosophie*, Husserliana VI, Ed. Walter Biemel, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1962.
 - (Hua IX). *Phänomenologische Psychologie*, Gesammelte Werke, Husserliana IX, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1968.
 - (Hua X). *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, Gesammelte Werke, Husserliana X, Ed. Rudolf Boehm, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966.
 - (Hua XI). *Analysen zur passiven Synthesis: aus Vorlesungs- und Forschungs-manuskripten 1918-1926*, Gesammelte Werke, Husserliana XI, Ed. Margot Fleischer, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966.
 - (Hua XIII). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Erster Teil: 1905-1920*, Gesammelte Werke, Husserliana XIII, Ed. Iso Kern, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973.
 - (Hua XIV). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Zweiter Teil: 1921-1928*, Gesammelte Werke, Husserliana XIV, Ed. Iso Kern, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973.
 - (Hua XV). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Dritter Teil: 1929-1935*, Gesammelte Werke, Husserliana XV, Ed. Iso Kern, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973.
 - (Hua XVII). *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, Gesammelte Werke, Husserliana XVII, Ed. Paul Janssen, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1974.
 - (Hua XVIII). *Logische Untersuchungen. Band I: Prolegomena zur reinen Logik. Text der 1. u. 2. Auflage*, Gesammelte Werke, Husserliana XVIII, Ed. Elmar Holenstein, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1975.
 - (Hua XXV). *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, Gesammelte Werke, Husserliana XXV, Eds. Thomas Nenon i Hans Reiner Sepp, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1987.
 - (Hua XXVII). *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, Gesammelte Werke, Husserliana XXVII, Eds. Thomas Nenon i Hans Reiner Sepp, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989.
 - (1973). *Experience and Judgment: Investigations in a genealogy of logic*, trans: James Churchill and Karl Ameriks, Evanston: Northwestern University Press.
 - (1993). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica [Ideas I]*, trad: José Gaos, Madrid: Fondo de Cultura Económica.
 - (1999). *Fenomenologia*, trad: Francesc Perenya Blasi, Barcelona: Edicions 62.
 [Les pp. 49-128 corresponen a Hua XXV, p. 3-62: *La filosofia com a ciència estricta*. Les pp. 131-165 corresponen a Hua IX, p. 277-301: *L'article «Fenomenologia» de l'Encyclopaedia Britannica*. Les pp. 179-225 corresponen a Hua VI, p. 315-348: *La crisi de la humanitat europea i la filosofia*].
 - (1999b). *Erfahrung und Urteil: Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Herausgegeben von Ludwig Landgrebe, Hamburg: Meiner, 7. Auflage.

- (2000). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro tercero: la fenomenología y los fundamentos de las ciencias*, México: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).
- (2002). *Renovación del hombre y la cultura. Cinco ensayos*, trad: Agustín Serrano de Haro, Rubí (Barcelona): Anthropos.
- (2002b). *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, trad: Agustín Serrano de Haro, Madrid: Trotta.
- (2005). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, trad: Antonio Ziri6n, México: UNAM-FCE.
- (2006). *Meditaciones Cartesianas*, trad: Mario A. Presas, Madrid: Editorial Tecnos.
- (2006b). *Investigaciones L6gicas I*, Madrid: Alianza Editorial.
- (2006c). *La Tierra no se mueve*, trad: Agustín Serrano de Haro, Madrid: Editorial Complutense.
- (2008). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, trad: Julia Iribarne, Buenos Aires: Prometeo libros.
- (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica I. Libro primero: introducci6n general a la fenomenología pura*. Nova edici6 i refundici6 integral de la traducci6 de Jos6 Gaos [Husserl 1993] per Antonio Ziri6n. M6xico: UNAM/FCE.
- Huxley, Aldous (2007). *Moksha*, Barcelona: Editorial Edhasa.
- Joan, *Evangelis segons Sant Joan*, dins de: *Nou Testament*, trad: Jaume Sidera i Plana, amb la col·laboraci6 de Pere Franquesa i Burd6, Ram6n Caralt i Roca. Barcelona: Editorial Claret, 1980.
- Jonas, Hans (1995). *El principio de responsabilidad. Ensayo de una 6tica para la civilizaci6n tecnol6gica*, Barcelona: Herder.
- Kandinsky, Vasili (1986). *Punto y l6nea sobre el plano*, Barcelona: Barral/Labor.
- (1996). *De lo espiritual en el arte*, Barcelona: Paid6s.
- Kant, Immanuel (2002). *Cr6tica de la raz6n pura*, trad: Pedro Ribas, Madrid: Alfaguara.
- (2002b). *Resposta a la pregunta: Qu6 6s il·lustraci6?*, dins de *Hist6ria i Pol6tica*, Immanuel Kant, trad: Salvi Turr6, Barcelona: Edicions 62.
- Kneub6hl, Fritz Kurt (2001). *Manual de f6sica*, versi6 castellana de Llu6s Gili, Barcelona: Herder.
- K6bler-Ross, Elisabeth (2001). *La rueda de la vida*, Barcelona: Ediciones B.
- (2012). *Sobre la muerte y los moribundos*, Barcelona: Random House Mondadori.
- Kuhn, Thomas S. (1996). *La revoluci6n copernicana. La astronom6a planetaria en el desarrollo del pensamiento*, trad: Dom6nec Bergad6, Barcelona: Ariel.
- (2001). *La estructura de las revoluciones cient6ficas*, trad: Agust6n Cont6n, Madrid: Fondo de Cultura Econ6mica.
- Kuriyama, Shigehisa (2005). *La expresividad del cuerpo y la divergencia de la medicina griega y china*, trad: Albert Galvany Larrouquere, Madrid: Ediciones Siruela.
- Lao-Ts6 (2004). *Tao Te Ching*, trad: Carmelo Elorduy, Madrid: Editorial Tecnos.
- Llovet, Jordi (2011). *Ad6u a la Universitat*, Barcelona: Gal6xia Gutenberg.
- Locke, John (2000). *Ensayo sobre el entendimiento humano*, trad: Edmundo O'Gorman, Madrid: Fondo de Cultura Econ6mica.
- L6pez S6enz, M^a Carmen; D6az 6lvarez, Jes6s [eds.] (2012). *Racionalidad y relativismo. En el laberinto de la diversidad*, autors: M^a Carmen L6pez S6enz, Jes6s M. D6az 6lvarez, C6sar Moreno M6rquez, Francesc Perenya Blasi, Pedro M. S. Alves, Javier San Mart6n, Marta Garc6a Alonso, Madrid: Biblioteca Nueva.
- Lovecraft, Howard Phillip (1994). *El horror de Dunwich*, Madrid: Alianza Editorial.
- Maragall, Joan (1978). *Elogi de la paraula i altres assaigs*, Barcelona: Edicions 62.
- (2010). *Poesia completa*, Barcelona: Edicions 62.
- Mart6 Marco, M^a Rosario (2012). *Wilhelm von Humboldt y la creaci6n del sistema universitario moderno*, Madrid: Editorial Verbum.
- Mart6nez Marzoa, Felipe (1996). *Ser y di6logo. Leer a Plat6n*, Madrid: Ediciones Istmo.
- (2000). *Historia de la Filosof6a I*, Tres Cantos (Madrid): Ediciones Istmo.

- (2001). *Distancias*, Madrid: Abada Editores.
- (2005). *El saber de la comedia*, Boadilla del Monte (Madrid): A. Machado Libros.
- (2008). *El concepto de lo civil*, Santiago de Chile: Ediciones metales pesados.
- Marx, Karl (2007). *Manuscritos de economía y filosofía*, Madrid: Alianza Editorial [Per facilitar la consulta en altres edicions, hem citat assenyalant el títol abreujat (*Manuscrits*), en números àrabs el manuscrit en qüestió (1, 2 o 3), la pàgina del manuscrit en números romans (XIII); després del punt i coma l'autor (Marx), l'any de l'edició utilitzada (2007) i la pàgina en números àrabs (106). Ex: *Manuscrits*, 1, XIII; Marx 2007, p. 106].
- de Miguel, Raimundo (2000). *Nuevo diccionario etimológico latino-español*, Madrid: Visor Libros.
- Naydler, Jeremy (2004). *El templo del cosmos. La experiencia de lo sagrado en el Egipto antiguo*, Madrid: Ediciones Siruela.
- Nietzsche, Friedrich (1994). *Així parlà Zaratustra*, trad: Manuel Carbonell, Barcelona: Edicions 62, 2ª ed. [Per facilitar la consulta citem primer el títol abreujat (*Zaratustra*), la part de l'obra (I, II o III), el títol del capítol i finalment el paràgraf. Després del punt i coma donem la referència de l'edició utilitzada posant el nom de l'autor, l'any d'edició i la pàgina. Per exemple: *Zaratustra*, I, De la virtut pròdiga, §3; Nietzsche 1994, p. 32].
- (1996). *El nacimiento de la tragedia*, trad: Andrés Sánchez Pascual, Madrid: Alianza editorial.
- (2003). *La filosofía en la época trágica de los griegos*, Madrid: Valdemar, 3ª ed.
- (2006). *La voluntad de poder*, trad: Aníbal Froufe, Madrid: Editorial Edaf.
- (2006b). *Schopenhauer como educador*, Madrid: Valdemar.
- Olives Puig, José (2006). *La ciudad cautiva. Ensayos de teoría sociopolítica fundamental*, Madrid: Ediciones Siruela.
- Padma Sambhava (2006). *El libro tibetano de los muertos*, Barcelona: Editorial Kairós/RBA.
- Peláez, Álvaro (2010). *La enciclopedia de la ciencia unificada y la cuestión de la transdisciplina*, dins de *Observaciones filosóficas en torno a la transdisciplina-riedad*, Álvaro Peláez i Rodolfo Suárez [coords.], Rubí (Barcelona): Anthropos editorial, 2010.
- Perenya Blasi, Francesc (2012). *Racionalidad universal y diversidad cultural*, dins de *Racionalidad y relativismo. En el laberinto de la diversidad*, López Sáenz y Díaz Álvarez [eds.], Madrid: Biblioteca Nueva, 2012.
- Piaget, Jean [i col·laboradors] (2001). *La representación del mundo en el niño*, Madrid: Morata.
- Piulats, Octavi (2006). *Egiptología. Relectura del Mito al Logos*, Barcelona: Editorial Kairós.
- Plató, *Apologia* [o *Defensa de Sòcrates*]. Dins de Plató, *Diàlegs. Defensa de Sòcrates, Critó, Eutífron, Laques*, Barcelona: Fundació Bernat Metge/ Ediciones Altaya, 2009.
- *Fedó*, Barcelona: Fundació Bernat Metge/ Ediciones Altaya, 2009.
- *Fedre*. Dins de Plató, *El banquet/ Fedre*, Barcelona: Edicions 62, 1998.
- *Parménides*. Dins de Plató, *Diálogos V. Parménides, Teeteto, Sofista, Político*, Madrid: Editorial Gredos, 1998.
- *República*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1997.
- Popper, Karl (2002). *Búsqueda sin término*, Madrid: Tecnos editorial.
- Reich, Wilhelm (1973). *Ether, God and Devil/ Cosmic superimposition*, New York: Farrar Strauss and Giroux.
- (1995). *La función del orgasmo*, Barcelona: Paidós.
- (2005). *Análisis de carácter*, Barcelona: Paidós.
- Rimbaud, Arthur (2000). *Il·luminacions/ Una temporada a l'infern*, trad: Josep Palau i Fabre. Barcelona: Edicions Folio/ Edicions Proa.
- (2009). *Prometo ser bueno: cartas completas*, Barcelona: Barril Barral editores.
- Rogers, Carl (2011). *El proceso de convertirse en persona*, trad: Liliana R. Wainberg, Barcelona: Paidós.
- Salvat-Papasseit, Joan (2006). *Obra Completa. Poesia i prosa*, Barcelona: Cercle de lectors/ Galàxia Gutenberg.
- Sant Agustí (1999). *Confesiones*, trad: Pedro Rodríguez de Santidrián, Madrid: Alianza Editorial.

- Santana de la Cruz, Margarita (2009). *Unidad de la patria, unidad de la ciencia: la retórica científica del régimen franquista*, dins de *Ciencia y fascismo*, Amparo Gómez Rodríguez i Antonio Fco. Canales [eds.], Barcelona: Editorial Laertes, 2009.
- Santa Teresa de Jesús (1944). *Vida de Santa Teresa de Jesús escrita por ella misma*, dins de *Obras Completas de Santa Teresa de Jesús*, Madrid: Apostolado de la prensa.
- Schuhmann, Karl (2009). *Husserl y lo político*, trad: Julia Valentina Iribarne, Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Sibilia, Paula (2005). *El hombre postorgánico. Cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Sohn-Rethel, Alfred (2007). *Para la abolición crítica del apriorismo*, dins de *Educación Superior. Cifras y hechos* [publicación bimestral del programa en Educación Superior del CEIICH]. Año 6, núms. 33-34, mayo-agosto 2007.
- Steinbock, John (1995). *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*, Northwestern University Press.
- (2007) *Phenomenology and mysticism. A Phenomenological View of Religious Experience Based on Mysticism*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Turró, Salvi (1985). *Descartes. Del hermetismo a la nueva ciencia*, Barcelona: Anthropos.
- Weinberg, Julius (1987). *Breve historia de la filosofía medieval*, Madrid: Ediciones Cátedra.
- Welton, Donn (2000). *The Other Husserl. The Horizons of Transcendental Phenomenology*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- [Ed.] (2003). *The New Husserl. A Critical Reader*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Woodruff Smith, David (2007). *Husserl*, London and New York: Routledge.