

CAPÍTOL I

HUSSERL I LA INESTABILITAT DE LA VIA CARTESIANA A  
LA FENOMENOLOGIA

## TAULA DE CONTINGUTS

<b>1. Introducció: El problema del món natural i la seva irrupció en la fenomenologia .....</b>	<b>11</b>
<b>2. El psicologisme i el problema del món natural.....</b>	<b>15</b>
2.1. El psicologisme en el context científic del s. XIX .....	20
2.2. Brentano i la via cartesiana.....	22
2.3. La primera versió del món natural: el món com a unitat sensible.....	25
<b>3. La crisi de la ciència i la reflexió dels científics .....</b>	<b>28</b>
<b>4. La reducció fenomenològica: la desconexió del psicologisme des de la via cartesiana.....</b>	<b>34</b>
<b>5. El món natural a <i>Idees I</i>.....</b>	<b>36</b>
<b>6. El món natural a <i>Idees II</i> .....</b>	<b>41</b>
<b>7. Cartesianisme i món natural: les dues nocions de món .....</b>	<b>46</b>
7.1. El cartesianisme de Husserl.....	49
7.2. El cartesianisme de Husserl vist per J. Patočka: Cartesianisme i reducció .....	53
La Primera Via .....	57
La Segona i Tercera Vies .....	58
7.3. El cartesianisme de Husserl vist per L. Landgrebe: Fonamentació apodíctica <i>versus</i> fonamentació històrica de la fenomenologia .....	60
7.4. L'idealisme husserlià i la noció de món. Immanència i transcendència	62
7.5. Les anàlisis constitutives de la consciència íntima del temps i les seves conseqüències .....	65
1. Teoria brentaniana del temps.....	67
2. Anàlisi de la intencionalitat temporal.....	68
<b>8. Conclusió .....</b>	<b>73</b>

## 1. INTRODUCCIÓ: EL PROBLEMA DEL MÓN NATURAL I LA SEVA IRRUPCIÓ EN LA FENOMENOLOGIA

En aquest primer capítol hem de veure de quina manera estan íntimament units en l'obra husserliana l'aprofundiment en la temàtica del món natural i l'allunyament del pressuposte cartesianisme de partida. El cartesianisme, en el sentit que l'entendem<sup>9</sup>, no és més que l'escenari filosòfic inicial; l'únic en el qual pot irrompre una filosofia que no admet la reducció del coneixement a pura facticitat. D'altra banda, cartesianisme i món natural estaran condemnats, pel que fa a la història de la producció husserliana, a trobar-se en una relació de tensió, com l'arc i la lira, ja que l'única via cartesiana que pot retre comptes de manera coherent de l'estructura del món natural és el ja fracassat mecanicisme. En el cas de Husserl, veurem com la via cartesiana, *en sentit propi*, no hi és, i, en tot cas, es mostra més com un punt de fuga que com un nucli estable. Per això hem de parlar de la inestabilitat de la via cartesiana com a resum del que està passant, potser a l'esquena del mateix Husserl.

Ja en la introducció a la tesi hem esbossat dues possibles formulacions de la qüestió que ens ocupa i hem vist com, en primer lloc, el problema del món natural l'haurèm d'entendre, en sentit estricte, com la pregunta pel nostre món circumdant, una pregunta que posa en joc tota una teoria del coneixement. No endebades, la reflexió de Husserl comença amb unes *Investigacions Lògiques* (d'ara endavant, *II.LL*). Aquesta obra, per nosaltres, ha de ser entesa des d'aquesta perspectiva, ja que el psicologisme amb el qual s'enfronta Husserl aquí, és la conseqüència més senyera i l'expressió més clara d'una inconsistent concepció del món natural<sup>10</sup> que al pròxim apartat desenvoluparem.

Centrats ja, per tant, en aquesta formulació del problema del món natural *sensu stricto*, és d'interès tenir en compte el relat d'un dels deixebles més destacats del fundador de la fenomenologia. Estem parlant de L. Landgrebe, que en el seu llibre *Der Weg de Phänomenologie*<sup>11</sup>, ens ofereix una visió força unitària de la

---

<sup>9</sup> En l'apartat 4 del present capítol justificarem l'ús d'aquest constructe que s'ha de deslligar de la lletra de l'obra de Descartes.

<sup>10</sup> Som conscients de la particular interpretació que fem del sentit de la primera gran obra del fundador de la fenomenologia i en absolut pretenem que sigui l'única possible. El que sí que afirmem és que aquesta interpretació també és vàlida, no obviament des del punt de vista de les intencions de Husserl, sinó més aviat tenint en compte l'evolució de la filosofia posterior de Husserl, que ens dóna notícia de quin era el fons problemàtic i encara no advertit d'aquesta temptativa filosòfica. Sobre la nostra interpretació vg. l'apartat 2 d'aquest capítol. Sobre diverses interpretacions de les *Investigacions* husserlianes, vg. l'obra de R. Schérer: *La phénoménologie des "recherches logiques" de Husserl*. Vg. també l'obra de Bachelard, A. Diemer, M. Farber, K. Held i E. Fink a la bibliografia final.

<sup>11</sup> Landgrebe, L.: *Der Weg der Phänomenologie, das Problem einer ursprünglichen Erfahrung*, recull d'articles i conferències publicat per primera vegada de manera conjunta al 1963 per

progressiva centralitat d'aquesta qüestió al pensament husserlià. L'avantatge de l'obra de Landgrebe és que, com a deixeble directe, es basa no només en l'obra més accessible del seu mestre sinó també en el material de cursos i seminaris. Landgrebe ens portarà als llocs de l'obra husserliana en què aquest problema apareix formulat com a tal, explícitament. Segons ell, des de l'aparició de les *II.LL* fins a la publicació de la primera part d'*Idees*, Husserl és portat a aquest problema en dues ocasions, sense tractar-lo en cap cas sistemàticament. La primera vegada (1.) és en el context de l'aclariment de la percepció. La segona (2.), en connexió amb la qüestió de l'*epokhé*. Per aquesta raó, a partir de 1924, cada cop és més gran la preocupació per l'aclariment del concepte de món natural.

1. L'estudi de la percepció<sup>12</sup> es fa necessari quan Husserl vol trobar l'evidència judicativa dins de l'àmbit de la intuïció. Es tracta d'escatir quins acompliments donen sentit al judici. En aquest context, la percepció, base de l'evidència intuïtiva amb les seves modificacions del record i la resta de presentificacions, arriba a ser el tema central.

En l'anàlisi de la percepció d'una cosa singular s'arriba a una estructura de món perquè la cosa de la percepció és cosa sempre davant d'un rerafons d'objecte, el qual és el rerafons d'allò co-esmentat (o co-referit, *mitgemeint*) de manera més o menys expressa. Aquest rerafons que acompanya de manera necessària tota percepció singular constituirà el concepte fenomenològic d'**horitzó**.

Així, no puc veure (i.e. representar-me) la taula sense veure-la a l'habitació on és. Aquesta habitació és l'habitació de casa meva, i casa meva ocupa un lloc determinat a la ciutat... A cada percepció singular donada corresponen referències a percepcions que es poden fer a partir d'ella. Que aquestes percepcions siguin possibles no vol dir que siguin actuals, sinó que són actualitzables d'una manera o d'una altra, que són potencialitats de l'experimentar. Així, tota percepció duu amb ella mateixa un horitzó en remetre a infinites percepcions possibles. L'horitzó de la cosa (l'objecte de la percepció) és en primer lloc un horitzó espacial. Aquest horitzó espacial és el nostre món circumdant, un marc sempre obert que ofereix cada vegada noves experiències. Sempre ens és accessible un fragment del "món". I diem "món" en singular perquè s'ha de suposar com a únic.

L'horitzó de la cosa també s'estén temporalment, ja que la cosa hi era fa un moment (remissió a una presentificació rememorativa) i hi serà encara demà

---

Gütersloh. Es pot trobar traduït al castellà com *El camino de la fenomenología*. Ed. Sudamericana, 1968, pp. 62-70. Traducció de, a càrrec de Mario A. Presas. En concret ens referim a l'apartat II.1. A partir d'ara, el citarem com *dWPh*.

<sup>12</sup> A aquestes reflexions va arribar Husserl ja durant la redacció de les *II.LL.*, en una continuació d'aquestes investigacions que ja havia redactat en el temps de la seva publicació (segons ens informa Landgrebe).

(expectativa). Comprovem d'aquesta manera que ja en l'anàlisi de la percepció, el món es mostra com l'horitzó dels actes perceptius singulars.

2. Quan, més tard, Husserl intenti delimitar la possibilitat d'una reducció fenomenològica<sup>13</sup>, també arribarà a la noció del món com a xarxa de creença, ja que, com diu Landgrebe, tot *no* implica un *no així, sinó d'una altra manera*. És a dir, si neguem un objecte aïlladament, remetem a un altre que haurà d'ocupar el seu lloc. Així, quan descobrim que totes les imatges que acabem d'experimentar amb una formidable despesa emocional no es corresponen amb la realitat, sinó només amb un "somni", no per això entrem en joc tots els nostres judicis previs; senzillament, retallem aquest fragment de la nostra experiència i el neguem com a realitat, tot afirmant-lo com a somni. De la mateixa manera, trobar una incoherència en l'experiència condueix a la rectificació en la interpretació d'aquesta experiència, però no implica la crítica de l'experiència en general. Per això, no té cap efectivitat metodològica per a la fenomenologia posar entre parèntesis l'objecte intencional si no desconnectem alhora l'horitzó que el sosté com a objecte. Per arribar a entendre la intencionalitat constitutiva de la consciència, hem de desconnectar tota possible afirmació de qualsevol objecte i, per tant, la tesi general de l'actitud natural que consisteix a creure que hi ha un món ple d'objectes un dels quals som nosaltres. Com diu el mateix Landgrebe:

"La totalitat del nostre món, en el qual tenim vivències, roman certa, encara que molts individus esdevinguin dubtosos i nuls en ell. Sempre són tan sols petites parts singulars del món que cauen sota la correcció del «no així, sinó d'una altra manera». Això vol dir que la base universal de la creença en el món, de la certesa del món és el supòsit de tota posició i negació singulars. Aquesta base mai no és impugnada en l'actitud natural. Per això, si la posada entre parèntesis ha d'ésser universal i no referir-se només a allò singular, ha d'afectar a aquesta base: la posada entre parèntesis ha de desconnectar la tesi general de l'actitud natural."<sup>14</sup>

D'aquesta manera, arribem a una nova noció de món com a base de creença general, l'horitzó universal en el qual s'inclou tota posició particular.

Arribem així a la conclusió que el plantejament correcte i la realització de l'anàlisi constitutiva requereix una exhibició prèvia del món en la immediatesa, en la qual ens és donat a l'experiència. Precisament, això és l'establiment d'un concepte natural de món. La noció buscada haurà de tenir el caràcter d'una visió prèvia de les estructures del món. Considerem que aquesta és una de les motivacions de l'obra redactada cap al 1935 i coneguda com *La Crisi de les Ciències Europees i la Fenomenologia Transcendental*<sup>15</sup>, obra que culmina un camí ja obert, encara que més tímidament, amb la redacció d'uns escrits que no va voler publicar mai i que nosaltres coneixem com *Idees II*<sup>16</sup>.

<sup>13</sup> Vg. per exemple al respecte *Idees*, &27 i ss (vg. bibliografia).

<sup>14</sup> *Der Weg der Phänomenologie*, II, 1.

<sup>15</sup> *Husserliana*, VI, 1954.

<sup>16</sup> *Husserliana*, IV, 1952.

Abans de finalitzar aquest breu recorregut pel camí que segueix el problema del món natural a les mans del Husserl anterior a 1924, volem fer dos aclariments que aprofundeixen en la línia marcada per Landgrebe. El **primer** d'ells és que el problema del món natural com a qüestió filosòfica de fons que sosté la reflexió de Husserl, ja és present de bon començament en la discussió contra el psicologisme continguda a les *II.LL.*, encara que no s'expliciti d'aquesta manera en cap moment. Però a la llum dels resultats posteriors de la seva investigació, entenem que el fons problemàtic, i encara incomprès en tota la seva magnitud d'aquesta qüestió, dicta d'alguna manera el camí a seguir. Podem constatar que una de les maneres de mesurar les distàncies entre el plantejament psicologista i el de Husserl és precisament a través de les pre-concepcions sobre el món natural. Per al psicologisme hi ha un món natural donat prèviament i incognoscible en la seva realitat en-sí, ja que un dels objectes del món natural és el "jo" empíric, en la constitució fisiològica del qual recau tot el procés del coneixement. Husserl, en canvi, en no acceptar la possibilitat de fonamentació del coneixement en cap procés fàctic, implícitament, està negant la representació psicologista del món natural.

Com a **segon** aclariment, creiem que podem mostrar de quina manera és justament aquesta problematització progressiva del món natural la qüestió sobre la qual gravita constantment tot el pes del plantejament fenomenològic com a metodologia diversa de qualsevol altra. Creiem que la resposta implícita a la qüestió del món és la seva especificitat filosòfica. La força de la nostra mostració haurà de derivar d'una determinada concepció de la necessitat metodològica del concepte d'*epokhé*. D'una banda, hem vist amb Landgrebe com la necessitat d'aclariment de la reducció fenomenològica duu a Husserl a la conveniència de mostrar les estructures d'aquest món de vida o món natural, però d'altra banda, acabem de veure com, el presupòsit psicologista d'un món d'objectes, del qual l'esperit reificat en forma part, porta "de manera natural" a la necessitat de la reducció, és a dir, de desconnectar la validesa d'aquest món objectiu, si volem descobrir la subjectivitat no com a subproducte de res, sinó en la seva pròpia singularitat, això és, sense abandonar mai el terreny de les vivències.

Reunint el que hem dit fins ara i per deixar ben clar el sentit de l'apartat que seguirà a aquest, podem dir que la necessitat de combatre el psicologisme com a escepticisme gnoseològic<sup>17</sup> duu a l'*epokhé* com a metodologia pròpia de la psicologia fenomenològica, la missió de la qual és escatir l'estructura del coneixement sense caure en els paranys del psicologisme, alhora que l'aclariment del sentit d'aquesta *epokhé* durà a una descripció de quina cosa és el món que queda desconnectat en aquest exercici de llibertat i quines són les seves estructures. En aquest sentit, afirmem que, en la discussió amb el psicologisme, ja hi ha implícit el nucli problemàtic que farà evolucionar la filosofia

<sup>17</sup> Husserl s'esforça per demostrar a les seves *II.LL.* que tot relativisme, com és el cas del psicologisme que entén el coneixement com a derivat de fets empírics, és, en el fons, un escepticisme.

fenomenològica, i que aquest nucli problemàtic és precisament la recerca d'una noció de món natural. Per això es farà inexcusable, tot seguit, la revisió de la primera obra de magnitud de Husserl, les *II.LL.*, des d'aquesta nova perspectiva.

Plantejada la qüestió en aquests termes, és evident per a nosaltres que la unitat o no del concepte de món natural en el trajecte que fins aquí hem esbossat de manera tan sumària esdevindrà problemàtica. En les obres de maduresa de Husserl (a banda de la *Crisi*) trobem pel cap baix dos conceptes de món ben diferenciats i que no es poden identificar de bell antuvi. D'una banda trobem la noció del món com a totalitat d'objectes (el món de la naturalesa). Però ja hem vist com el món també podria ser definit com l'horitzó de tots els horitzons, és a dir, l'essencial horitzontalitat de l'experiència (el món-tot personal). Hi haurà tot un camí per arribar a identificar aquestes dues nocions, un camí que ha de passar d'entendre el tot com una suma a entendre-ho com el marc previ en el qual es dóna tota comprensió. Aquest camí no és un altre que el de l'aprofundiment en l'*epokhé*.

Però passem ja a esbrinar de quina manera és present una determinada noció del món natural en el psicologisme i de quina manera també el combat de Husserl contra aquests prejudicis li exigeix una concepció alternativa que haurà de ser elaborada en el decurs de la seva investigació.

## 2. EL PSICOLOGISME I EL PROBLEMA DEL MÓN NATURAL

Malgrat la generositat amb què hem usat i usarem el terme “psicologisme” per referir-nos a una determinada presa de posició en relació amb el que cataloguem com a teoria del coneixement, hem d'advertir que aquesta categoria no representa ni una determinada escola filosòfica, ni cap corrent de pensament més o menys unificat<sup>18</sup>. També cal dir que, tot i que ens referim en aquestes línies al psicologisme del s. XIX, hi hauria molts autors del s. XX que podrien ser encabits sota aquesta qualificació. Els diversos autors amb els quals s'enfronta Husserl en les seves *II.LL.* només tenen en comú un principi: el coneixement és un fet i cal entendre'l, com una “qüestió de fet”<sup>19</sup>. De totes les qüestions de fet s'encarreguen les diferents ciències positives i a la ciència que li pertoca esbrinar el fet del coneixement és a la psicologia científica. L'objectivitat de tota ciència, i en concret de la psicologia científica, assegura la infal·libilitat de la investigació.

---

<sup>18</sup> Així, d'aquells que com Fries o Beneke fan una reinterpretació psicològica de Kant per oposar-se a Hegel, a aquells hereus del més pur empirisme anglès com J.S. Mill, hi ha moltes diferències en tot allò que no sigui aquesta coincidència essencial.

<sup>19</sup> Sota el predomini d'aquest principi cal entendre totes les “Lògiques” que són objecte de refutació per part de Husserl. La diferència entre la *quaestio factis* i la *quaestio iuris* i les conseqüències pel que fa al plantejament d'una crítica del coneixement està perfectament explicada al llibre de F.M. Marzoa, *Releer a Kant*, ed. Anthropos, 1989, p. 11 i ss.



L'objecció clau de Husserl en aquesta concepció és que la reducció del coneixement a un procés empíric fa impossible entendre el pensament lògic com una necessitat *a priori*, és a dir, com una validesa. Husserl, format com a matemàtic, té molt present que les veritats de la matemàtica i de la lògica són les que fan possible (fonamenten) qualsevol tipus de coneixement científic. Això fa sospitosa la pretensió de qualsevol ciència de voler fonamentar empíricament aquestes veritats. En el títol que porta la seva primera gran obra *-II.LL.-* ja és palesa la intenció inicial de l'autor: la fonamentació de la lògica<sup>20</sup>. En aquest context, Husserl és, des de bon començament, ben conscient que les tesis psicologistes no poden servir com a proposta metodològica a aquesta finalitat ja que cauen en el relativisme.

Aquesta objecció de Husserl no és originàriament seva, ja que tampoc ell està sòl del costat de l'antipsicologisme. S'ha d'entendre que aquesta discussió, lligada a una altra, que també s'està produint en aquell moment, sobre la interpretació que hem de donar al món objectiu que resulta de la descripció científica (per exemple, l'empiriocriticisme de Mach i Avenarius), és una discussió que atreu les ments més lúcides d'aquell final de segle. Segurament mereix ser esmentat G. Frege, autor més proper al neopositivisme i precursor de la lògica simbòlica que, com a matemàtic, tampoc no pot acceptar el relativisme psicologista. En els seus estudis sobre el sentit i la referència se situa en contra de tot relativisme<sup>21</sup>. Però la capacitat de problematització i l'elaboració de les respostes és el que diferencia la magnitud filosòfica de Husserl davant d'altres intel·lectuals del seu temps. Així, mentre que Frege opta per la via filosòfica sumària i se situa en un platonisme tradicional<sup>22</sup>, Husserl arribarà fins al final, plantejant el problema de nou sense el recurs fàcil a discursos filosòfics a l'abast més o menys estereotipats.

El passos a través dels quals el raonament psicologista nega la possibilitat objectiva de tot coneixement en reduir-lo a una qüestió de fet són els següents:

1. Les idees lògiques i matemàtiques (ja que per al psicologisme són *idees* en el sentit de "producció de la ment") són sempre el resultat d'abstraccions fetes a partir de qualssevol altres processos mentals empírics i contingents, és a dir, que tenen lloc en l'espai i el temps i que poden donar-se o no.

---

<sup>20</sup> Amb això no volem dir que aquesta sigui la única intenció de Husserl. Tampoc no és clar que entengui per "lògica" el mateix que nosaltres després de tots els desenvolupaments de la lògica matemàtica. El que es proposa Husserl a les *II.LL.* és més aviat una "teoria de la ciència" que hauria de ser una mena de fonamentació del conjunt de les ciències.

<sup>21</sup> Al pròleg de les *Lleis fonamentals de l'aritmètica* trobem afirmacions tan properes a l'empresa husserliana com: "per lleis lògiques no entenc les lleis psicològiques de l'aquiescència, sinó les lleis de la veritat" (p. 147 d'*Estudios sobre semántica*, vg. bibliografia).

<sup>22</sup> La qual cosa no vol dir que aquest platonisme sigui fidel a la lletra platònica. El platonisme de Frege consisteix a entendre que entitats tals com el número 2 existeixen amb la mateixa realitat que l'Everest.



2. Però la validesa d'una abstracció<sup>23</sup> realitzada a partir de regularitats empíriques continua sent una validesa contingent, ja que no és més que una generalització obtinguda per via inductiva i no ofereix més seguretat que qualsevol altra inducció.

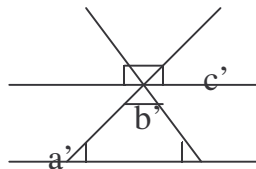
Per a Husserl, la qüestió s'entèn d'una manera totalment inversa:

“Quan duem a terme un acte de coneixement, (...), estem «ocupats amb l'objecte» del qual fa esment i posició cognoscitiva; i si és un coneixement en sentit estricte, això és, si jutgem amb evidència, l'objecte ens és *donat* originàriament (...). Però això no vol dir sinó que, com a tal, no és merament esmentat (jutjat) en general, sinó *conegut*; o que *el ser tal* és una veritat que s'ha fet actual i s'ha individualitzat en la vivència del judici evident (...). Aprehenem en aquest cas la veritat com a correlat ideal de l'acte de coneixement subjectiu i passatger, com la veritat *única* en front de la multitud il·limitada de possibles actes de coneixement i individus cognoscents”<sup>24</sup>

Aplicant la visió psicologista a un exemple matemàtic qualsevol podríem dir: la suma dels angles d'un triangle fa  $180^\circ$  perquè fins ara sempre que hem fet aquesta suma (amb una transportador d'angles per exemple) ens ha sortit aquesta quantitat, però no hi ha res que ens assegurí que un dia no pugui ser d'una altra manera. Aquest argument, però, té dues inconsistències:

No és cert que aquesta veritat s'obtingui, de fet, mesurant triangles empírics, ja que justament els triangles empírics mai no seran perfectes i, per tant, si féssim la suma de mesures amb una exactitud total mai no obtindríem la quantitat exacta de  $180^\circ$ .

Per aquesta via inductiva hom mai no obtindria certes, sinó probabilitats. D'aquesta llei geomètrica, però, tenim certa; una certa per a la qual no necessitem mesurar ni un sol de triangle, sinó més aviat tenir una demostració que ens indiqui que les coses sempre han de ser *necessàriament* d'aquesta manera. En aquest cas la demostració seria la següent:



(Com que  $a=a'$ ,  $b=b'$  i  $c=c'$  i d'altra banda,  $a'+b'+c'=180^\circ$ , aleshores és ben segur que  $a+b+c=180^\circ$ )

<sup>23</sup> El significat exacte de “abstracció” aquí és el de “eliminació de les peculiaritats singulars de l'objecte singular”.

<sup>24</sup> *II.LL., Prolegòmens a la lògica pura*, apèndix, &62.

## EL PROBLEMA DEL MÓN NATURAL A LA FENOMENOLOGIA

Això ens demostra, si més no, que hi ha un tipus de veritats que no són empíriques i contingents, sinó ideals i necessàries. Tradicionalment s'ha categoritzat aquestes veritats com "a priori" ja que no depenen de l'experiència: cap experiència imaginable no les pot invalidar. No es tracta que tots els triangles fins ara coneguts facin 180°, sinó que és impossible imaginar un sol triangle que no compleixi aquesta llei.

Aquesta manera d'argumentar és per complet aplicable a les veritats lògiques com ara el principi de no contradicció.

Un psicologista afirmaria que aquesta necessitat és, en tot cas, un constrenyiment mental nostre, un sentiment empíric i contingent. Husserl respon que una necessitat mai no pot ser empírica, que no s'ha de confondre la vivència de la necessitat racional (=evidència) amb la necessitat mateixa. De fet, aquest tipus de confusió, opera en tots els arguments psicologistes. Però, per no estendre'ns més i no repetir els arguments i contraarguments que omplen les pàgines de les *II.LL.* ens conformarem amb l'agrupació sumària d'aquests arguments i respostes que dóna J. Patočka. Segons ell, es poden dividir en tres grups<sup>25</sup>:

Confusió entre les lleis que serveixen de normes al coneixement i les lleis que expressen la idea d'aquesta normativitat.

Els judicis, raonaments, etc. són processos i estats psíquics. La resposta de Husserl és: cert, però no es poden confondre amb la seva abstracció objectiva, igual que no es pot confondre l'acte de comptar 5 objectes amb el número 5. Un és empíric i contingent. L'altre ideal i objectiu.

1. L'evidència és un sentiment. Resposta de Husserl: NO! Es la vivència de la veritat.

És evident que un dels problemes bàsics de l'empirisme i la seva versió psicologista és que té el prejudici de la intuïtivitat d'allò universal, de l'espècie. Si allò universal existeix, com només existeix el que és intuïtivament donat per l'experiència, allò concret, l'universal ha de ser intuïtivament donat per l'experiència. D'aquest prejudici arrenquen totes les teories psicologistes:

"Contínuament (...) són barrejats i confosos els moments abstractes (o no-independents) en l'*objecte*, amb les *espècies*; els corresponents continguts abstractes *subjectivament viscuts*, amb els *conceptes abstractes* (les significacions de certs noms); i així mateix les accentuacions o *els actes d'atenció* a aquells continguts abstractes, amb *els actes de la representació universal*."<sup>26</sup>

---

<sup>25</sup> J. Patočka, *Introduction à la phénoménologie* de Husserl, p 48 i ss. Vg. bibliografia.

<sup>26</sup> *II.LL.*, Investigació segona, cap. 6, &40.

En definitiva, l'argument sumari de Husserl contra el psicologisme és que tota teoria que nega la possibilitat d'una objectivitat ideal és necessàriament un relativisme i tot relativisme, en el fons, un escepticisme, ja que nega la possibilitat d'objectivitat ideal de qualsevol teoria, inclosa aquella que afirma la relativitat del coneixement.

La intenció del nostre resum dels arguments expressats a les *II.LL.*, no és una altra que escatir les conseqüències que té el discurs psicologista tocant a una determinada concepció del món natural.

Què és el món natural per al psicologisme? Per al psicologisme hi ha un món que existeix de manera prèvia i independent del nostre coneixement. Aquest món inclou totes les coses (objectes), un dels quals seria l'home cognoscent, i tots els processos naturals que es produeixen en el marc prèviament donat de l'espai i el temps, un dels quals fóra el coneixement. El coneixement com a procés real<sup>27</sup> (això és essencial al psicologisme) transforma la realitat en coneixement. La cosa tal com és coneguda no és mai (ja que és essencialment diferent de) la cosa real<sup>28</sup>. Sobre aquesta concepció del món natural, de sentit comú, encara en la nostra època, s'han de remarcar dos aspectes essencials:

- a) les paradoxes que comporta la facticitat del coneixement comporten en el fons, com ja hem vist, un escepticisme quant a les possibilitats teòriques de l'home, i
- b) no trobem enlloc justificada la ingènua ontologia que considera l'home com un objecte mundà més, per la qual cosa, l'haurem d'investigar com a pressumpte prejudici.

---

<sup>27</sup> És a dir, efectiu; *wirklich*, no *reel*.

<sup>28</sup> D'altra banda, les paradoxes de qualsevol psicologisme no són res de nou a la història de la filosofia. Salvant les distàncies, a la *Fenomenologia de l'Esperit*, Hegel ja havia denunciat allò que ell entenia per kantisme en el mateix sentit. Amb una translació terminològica, el text que encapçala la introducció podria ser perfectament la nostra guia:

“Si el coneixement és l'instrument per apoderar-se de l'essència absoluta (nosaltres hauriem de llegir: del món natural), immediatament s'adverteix que l'aplicació d'un instrument a una cosa no deixa a aquesta tal i com ella és per-a-sí, sinó que la modela i l'altera. I si el coneixement no és un instrument de la nostra activitat, sinó, en certa manera, un medi passiu a través del qual arriba a nosaltres la llum de la veritat, no rebrem aquesta tampoc tal i com és en si, sinó tal i com és a través d'aquest medi i en ell. En ambdós casos emprem un mitjà que produeix de manera immediata el contrari de la seva finalitat, o més aviat el contrasentit consisteix en recórrer en general a un mitjà. Podria semblar, certament, que es pot obviar aquest inconvenient pel coneixement del mode com l'instrument actua, la qual cosa permetria descomptar del resultat la part que a l'instrument correspon en la representació que per mitjà d'ell ens formem d'allò absolut i obtenir així el vertader pur. Però, en realitat, aquesta correcció no faria més que situar-nos de nou en el punt de partida. Si d'una cosa modelada descomptem el que l'instrument ha fet amb ella, la cosa per a nosaltres –aquí, l'absolut– torna a ser exactament el que era abans de realitzar aquest esforç, el qual resultarà per tant, endebades”. Hegel, *Fenomenologia de l'Esperit*, Introducció, &1.

L'escepticisme aparellat amb aquesta concepció del món natural ja ha estat explanat de manera introductòria: com que mai no podem conèixer el món natural en la seva realitat, tenim que el món que vivim en primera persona és el resultat i el reflex de la nostra activitat psíquica però no és el món verdader. A banda de les qüestions irresolubles que aquesta concepció posa a la teoria del coneixement i que són l'objecte de l'obra de Husserl que comentem, no hem d'oblidar les conseqüències existencials que té l'esquizofrènia d'haver de viure entre un món verdader incognoscible i un món propi del qual no es pot parlar científicament, ja que la *praxis* té lloc en aquest món personal.

### 2.1. EL PSICOLOGISME EN EL CONTEXT CIENTÍFIC DEL S. XIX

Òbviament, la consciència escèptica del psicologisme pel que fa a la possibilitat de conèixer el món natural té conseqüències de primer ordre per a la comprensió de quina ha de ser la tasca de la ciència. L'**empiriocriticisme** ja s'havia fet càrrec d'aquestes conseqüències. De fet, el problema del món natural havia nascut, com a qüestió plantejada explícitament, en el marc de l'empiriocriticisme lligat a la crisi de la física del s. XIX<sup>29</sup>. Així, la ciència per a E. Mach no és més que "economia del pensament" que ha de trobar relacions entre els fenòmens. Per a Mach, la ciència no coneix pròpiament objectes, sinó només relacions. Tots els conceptes claus de la ciència, com que es defineixen en termes operacionals queden immediatament relativitzats: l'espai, el temps, la massa... són només un índex de relacions entre dues mesures diferents d'un fenomen. Així per exemple, la massa és un índex d'una relació mesurable de dependència que trobem en l'experiència del principi d'acció i reacció. De manera anàloga podríem definir el temps (respecte al fenomen del moviment) i l'espai. En definitiva, tots els conceptes físics són només mitjans per aconseguir un objectiu, que és la determinació de la relació de dependència mútua de fenòmens.

Això comporta que el concepte de causa també ha de desaparèixer, ja que no es refereix a cap realitat, i ha de ser substituït pel concepte operatiu de funció. Allò que imaginem com a "coses estables" tampoc no existeix, sinó que aquestes suposades "coses" són un símbol mental per a designar un conjunt de sensacions de relativa estabilitat<sup>30</sup>. Les "coses" són en realitat abstraccions. A la naturalesa no hi ha res que sigui invariable.

Aquesta noció del món natural i, correlativament, de l'objecte de les ciències naturals, i que podríem caracteritzar com un "escepticisme ontològic"<sup>31</sup>, és

---

<sup>29</sup> D'aquesta crisi donarem notícia més detallada a l'apartat 3 d'aquest capítol.

<sup>30</sup> E. Mach, *Die Mechanik in ihrer Entwicklung historisch-Kritisch dargestellt*, 1a edició de 1883, p. 401 i ss.

<sup>31</sup> És a dir, la creença que no es pot conèixer el món tal com és en realitat.

d'excel·lent abast, ja que és la concepció pròpia del psicologisme i, per tant, podem dir que forma part del sentit comú de l'època. Només a tall d'exemple, podem citar a un autor tan proper a Husserl com el mateix Brentano. Brentano parteix d'una definició psicologista de la ciència física, ja que d'immediat és posada la tasca d'aquesta ciència en relació amb el psiquisme:

“Sobretot la definició de la ciència de la naturalesa necessita determinacions restrictives. Car aquesta no tracta de tots els fenòmens físics; no tracta d'aquells de la fantasia, sinó només dels que apareixen en la sensació. I encara tocant a aquests, només estableix lleis en tant que depenen de l'excitació física dels òrgans sensorials”<sup>32</sup>.

El mestre de Husserl és perfectament conscient de la hipòtesi psicologista que implica aquesta definició de la ciència de la naturalesa i dels problemes que comporta aquesta hipòtesi:

“Podria formular-se el problema científic de la ciència de la naturalesa, dient: la ciència de la naturalesa és aquella ciència que tracta d'explicar la successió dels fenòmens físics de les sensacions normals i pures (no influïdes per cap estat ni procés psíquic especial), fundant-se en la hipòtesi de l'acció sobre els nostres òrgans sensorials d'un món...”<sup>33</sup>

Aquesta hipòtesi implica fins i tot una concepció de com és aquell món que actua sobre els nostres sentits i de quines són les seves característiques, tot i que mai no puguem provar la veracitat d'aquest model del món, tal com se'n desprèn del psicologisme. Així, podem donar les característiques generals d'aquest món, és a dir, la concepció del món natural que sosté tota aquesta estructura:

“(El món està) està de mode semblant en l'espai, en tres dimensions, i transcorrent de mode semblant en el temps, en una dimensió. Sense donar una explicació sobre la naturalesa absoluta d'aquest món, s'accontenta (la ciència física) d'atribuir-li forces, que provoquen les sensacions i s'influeixen mútuament en la seva acció, i estableix les lleis de la coexistència i la successió d'aquestes forces.”<sup>34</sup>

Però, com que no podem anar més enllà de les nostres sensacions, perquè tot el coneixement és entès des de la facticitat de la seva gènesi, en les pressumptes lleis de la física, el que se'ns dóna indirectament són les lleis del propi psiquisme:

“En elles (i.e. les lleis de la ciència física) dóna indirectament les lleis de la successió dels fenòmens físics de les sensacions, quan aquestes són pensades com a pures i tenint lloc en una invariable facultat de la sensació, mitjançant l'abstracció científica de les condicions psíquiques. D'aquest mode una mica complicat s'ha d'interpretar l'expressió «ciència dels fenòmens físics», quan se la fa sinònima de la ciència de la naturalesa.”<sup>35</sup>

<sup>32</sup> F. Brentano, *Psicología*, pp. 48 i ss. de l'edició castellana, citat per Husserl a les *II.LL.*, p. 767.

<sup>33</sup> *Ibidem*. Els subratllats són meus.

<sup>34</sup> *Ibidem*.

<sup>35</sup> *Ibidem*. No pot ser ni la intenció ni l'objectiu d'aquest treball posar a Brentano “al seu lloc”. Per nosaltres, Brentano no té més interès que el de ser el millor interlocutor dels

Aquest extens text de Brentano, que citem només a tall d'exemple de la concepció psicologista de les ciències naturals que circula a Europa des de finals del s. XIX, ens és particularment útil perquè és el mateix Husserl (que cita el text a les seves *II.LL.*) qui s'encarrega de fer objeccions que toquen a la mateixa essència del pensament del seu mestre i de la seva noció de món natural. S'ha de tenir en compte, d'altra banda, que el psicologisme brentanià és també el psicologisme del Husserl anterior a les *II.LL.*, amb la qual cosa la crítica de Husserl al seu mestre és, en la mateixa mesura, una autocrítica. Per últim, aquest psicologisme ofereix l'avantatge de ser més refinat que l'anteriorment citat, ja que recau directament en velles dualitats cartesianes, amb la qual cosa podríem afirmar que és un psicologisme més directament derivat del mecanicisme. Per tot això, mereix especial atenció la crítica husserliana al psicologisme del seu mestre Brentano.

### 2.2. BRENTANO I LA VIA CARTESIANA

Hem vist en el text anteriorment citat la clara distinció entre els fenòmens físics (aquells dels quals tenim coneixement per mitjà dels òrgans sensorials i que, per tant, no són evidents, que cauen sota el dubte empíric) i els fenòmens psíquics que són totalment evidents ja que no tenen cap referència externa. Per a Husserl, aquesta distinció té l'empremta d'un cert cartesianisme: una interpretació simple d'aquesta filosofia entén la distinció entre percepció interna i externa com una distinció entre percepcions determinades pels seus objectes i el seu mode d'originar-se. La percepció externa és produïda pels objectes sensibles i actua sobre l'esperit per mitjà dels sentits, mentre que la percepció interna és la reflexió sobre les operacions que l'esperit porta a terme sobre la base de les idees.

Així, el valor epistemològic tradicional de la divisió és el següent: la percepció externa és enganyadora; la interna, evident. En ella, l'objecte és conegut de manera absoluta. Els fenòmens psíquics foren els de la percepció interna i els físics els de l'externa. Aquests dos tipus de fenòmens són incommensurables. Són gèneres diferents (uns estan afectats per l'espai i el temps, els altres no, etc.).

---

psicologistes per a Husserl. No és objecte d'aquesta tesi esbrinar la justícia o no de les crítiques adreçades per l'iniciador de la fenomenologia al seu mestre, crítiques que, en tot cas, no han de fer oblidar el descobriment essencial del caràcter intencional dels actes psíquics. Per a una justa valoració de les seves aportacions a la filosofia i la psicologia de finals del s. XIX, cal consultar *La psicologia des d'un punt de vista empíric*, de 1875. Hi ha traducció al francès de 1944 a cura de M. de Gandillac en Gallimard i traducció castellana a la *Revista de Occidente*.



Si bé Husserl no pot acceptar el psicologisme empirista, tampoc no podrà acceptar la versió brentaniana, ja que en tots dos casos hi ha un “fet” que no explica cap dels dos models: l’objectivitat de les entitats lògiques i matemàtiques.

El primer que es pot constatar en l’esmentada distinció és que el concepte de *in-existència*<sup>36</sup> de l’objecte psíquic no és res més que la contraposició necessària al model empirista. Per a l’associacionisme empirista l’objecte psíquic acaba essent una imatge de l’objecte real, encara que, paradoxalment, només coneixem la imatge, mai l’original. La *in-existència* de l’objecte psíquic té el significat contrari: l’objecte “extern” és una construcció de la subjectivitat.

Per a Husserl, la divisió brentaniana en fenòmens físics i psíquics no és més que la repetició de la divisió cartesiana en la substància extensa (afectada pel dubte) i substància pensant (no afectada). En aquest cas, però, no va acompanyada de cap suposició metafísica. Es una divisió netament empírica basada en la certesa (evidència de la donació) o no dels seus objectes. A Brentano el que li interessa és fonamentar la independència d’una ciència psicològica autònoma. Per a Husserl, en canvi, aquesta separació total serà un problema a l’hora de redactar les *II.LL.* ja que el que busca ell és precisament un pont entre el fenomen físic i el psíquic. Per això hem de constatar que, ja des del primer moment, que és el moment de la redacció de les *II.LL.*, la via cartesiana apareix com a entrebanc en l’esforç de la fenomenologia per oferir un accés al món natural lliure de prejudicis.

Ja hem vist com, en el cas de Brentano, aquesta via cartesiana apareix lluny de qualsevol intent de problematització metafísica. Segurament, això és el que impedeix a Brentano sortir de l’àmbit del psicologisme, ja que no pot parlar mai d’un objecte idèntic sota diversos actes. En sentit estricte, per a Brentano, els objectes són semblants (no idèntics) ja que els objectes són les vivències. Es necessària, doncs, l’anàlisi de l’aprehensió que Husserl farà a les *II.LL.*. Recordem que, per a Husserl, la unitat de l’objecte és la unitat de l’acte intencional. La primera referència de Husserl al món en aquesta obra la trobem justament en el context de la distinció entre les vivències i la unitat de l’objecte a través de l’acte intencional:

“El món mai no és una vivència del subjecte que pensa. Vivència és l’esmentar” el món; però el món mateix és l’objecte de l’acte intencional.”<sup>37</sup>

La intencionalitat, per contra, és l’adreçar-se normalment sobre un objecte sense deternir-se en les pròpies vivències. En l’actitud natural vivim en les coses, llençats a l’objectivitat. Per això Sartre i Heidegger dedueixen d’aquí la tendència existencial de la vida a la decadència o alienació derivada de l’entendre’s un mateix com a una cosa més (reificació), és a dir, a entendre el jo

---

<sup>36</sup> És a dir, l’existència interna, no externa.

<sup>37</sup> Idem, investigació cinquena, cap. 2, &14.

## EL PROBLEMA DEL MÓN NATURAL A LA FENOMENOLOGIA

com un altre objecte dintre del món de coses. També d'aquesta tendència a la reificació deriva la concepció psicologista.

No hem d'oblidar que Husserl mateix ja havia recorregut el camí del psicologisme a la seva *Filosofia de l'Aritmètica*. En aquesta obra intenta la fundació lògica de l'aritmètica en el mateix sentit de Frege o Bolzano. Per fer això utilitza dos mètodes. El primer d'ells és una anàlisi lògica que porta a conceptes indefinibles en virtut de la seva simplicitat (lloc, temps, qualitat, intensitat...). Aquest mètode és completat amb una explicació psicològica que intenta mostrar el procés d'abstracció d'aquests conceptes a partir de fenòmens concrets. Amb aquest mètode el mateix Husserl arriba a la contradicció entre la validesa objectiva i universal dels conceptes i la naturalesa subjectiva, empírica i contingent de la seva formació. Aquesta contradicció no és resolta a la *Filosofia de l'Aritmètica*.

En aquesta obra, Husserl distingeix dos tipus de relacions: les primàries (relacions lògiques, analogies, gradacions...) i psíquiques (com ara la de conjunt). Psíquiques no vol dir subjectives, sinó intencionals. La distinció està basada en la de Brentano (entre fenòmens físics i psíquics).

Husserl, en aquestes anàlisis (i sense acabar de tenir clara la contradicció més amunt esmentada), troba el general a l'individual. Per això ell autointerpretarà més tard<sup>38</sup> que aquestes són *de facto* anàlisis constitutives, encara que no es distingeix entre intuïció individual i eidètica. Així, la idea de les relacions psíquiques (intencionals) és una obertura magistral a la constitució lliure per l'activitat espontània de la consciència.

Per resoldre la contradicció ja esmentada entre la validesa objectiva i la formació subjectiva de les entitats lògiques, el primer que fa Husserl a les *II.LL.* és garantir l'objectivitat de les formacions ideals: mostra la necessitat d'una ciència autònoma independent de la psicologia empírica que tracti dels objectes lògics i aporta una solució a l'estudi de la subjectivitat en la seva referència essencial a l'objecte. Husserl s'adona que no existeix cap lògica edificada sistemàticament en aquell sentit. Així descobreix que amb la filosofia moderna passa el mateix que amb la matemàtica: els èxits tècnics han amagat l'aspiració vers una elucidació dels fonaments (això és el que passa amb el desenvolupament de les matemàtiques de Descartes a Leibniz). Per a Husserl, els resultats pràctics mai no garanteixen la perfecció de la construcció teòrica. Per això és necessària una Lògica com a teoria normativa de la ciència.

---

<sup>38</sup> En *Lògica Formal i Transcendental. Husserliana XVII*. Redactada cap als anys 20. Publicada el 1974 (Vg. bibliografia).

### 2.3. LA PRIMERA VERSIÓ DEL MÓN NATURAL: EL MÓN COM A UNITAT SENSIBLE

En conclusió, podem dir que, com a resultat de la seva polèmica amb el psicologisme, tenim que l'operació de Husserl en entendre que l'objectivitat ideal del coneixement no pot ser reduïda a la seva gènesi subjectiva i factual, permet identificar el món vertader amb el correlat ideal de la ciència<sup>39</sup>. Amb la qual cosa les ciències de l'actitud natural són el camí per acostar-nos efectivament al món natural, sempre que no confonguem el seu espai discursiu propi amb una realitat desconeguda in-humana i més verdadera que la perceptiva. Així, la diferència entre el món viscut en primera persona i el món de la ciència fóra només una diferència històrica de gruix conceptual, de complexitat, però no d'ordre essencial. El món natural pot ser conegut. Aquesta és la concepció del món que plana a totes les *Investigacions* i que s'afirma explícitament al §65 del cap.8 de la secció segona de la sisena investigació, en una de les poques referències que trobem sobre el tema del món:

“El món es constitueix com una unitat sensible; pel seu sentit és aquesta la unitat de les simples percepcions reals i possibles. Pel seu veritable ésser però, no ens és donat sense reserves o adequadament en cap procés finit de percepció. Per a nosaltres només és en tot temps una unitat d'indagació teòrica, totalment inadequada, suposada en part per la simple intuïció i per la intuïció categorial, i en part per significació. Com més progressa el nostre saber, millor i amb més riquesa es determina la idea de l'univers, més incompatibilitats són eliminades d'ella. Dubtar de si l'univers és realment tal i com ens apareix, o com és suposat en la ciència teòrica actual i com val per a ella amb fundada convicció, té el seu bon sentit; ja que la ciència inductiva no pot donar mai forma adequada a la representació de l'univers, per lluny que pugui portar-nos.”<sup>40</sup>

L'expressió “representació adequada” és un terme tècnic de les *II.LL.* que queda definit al §29 de la sisena investigació com segueix: “Diem que una representació intuïtiva representa el seu objecte *adequadament* quan a cada element de l'objecte, tal i com és esmentat en aquesta representació, correspon un element representant del contingut intuïtiu. Si, pel contrari, la representació només conté una perspectiva incompleta de l'objecte, el representa *inadequadament*”. És obvi, llavors, que de la intenció significativa “món”, mai no pot haver-hi un acompliment adequat, ja que en principi, és la suma de totes les percepcions possibles, tal com ha quedat dit des del començament. Que tota representació intuïtiva del món sigui inadequada, l'únic que ens diu és que

<sup>39</sup> Estem, per tant, totalment d'acord amb la tesi del Dr. García-Baró exposada a *Vida y Mundo* (vg. bibliografia final) que, a més, lliura com a prova el paràgraf 7 de la Cinquena Investigació (eliminat de la 2a ed.) en el qual Husserl afirma explícitament: “el món en si” és el “món de la ciència idealment completa”. En aquesta obra, García-Baró entén el món com el “correlat del sistema dels judicis –empírics– d'alguna subjectivitat”, és a dir, d'aquells judicis que pressuposen la realitat del temps i l'espai. Queden fora del món, per tant, tots els judicis que no afirmen cap contingència.

<sup>40</sup> Els subratllats són meus.

sempre resta un camp “obert” per al seu coneixement, justament per això, la ciència ha de treballar amb una representació sempre hipotètica i provisional del món.

El que no queda massa clar en aquest text és si la ciència física és només una prolongació del coneixement sensible o si, en algun moment, hi ha un tall entre aquestes dues actituds<sup>41</sup>. És evident que per a Husserl només hi ha un món, però, en el text que comentem hi ha una distinció no gaire desenvolupada: mentre que el món com a unitat sensible és la simple unitat de les percepcions reals i possibles; *pel seu veritable ésser*, és una unitat suposada per la intuïció categorial i per la significació. Aquesta aparent contraposició semblaria insinuar que el veritable ésser del món va més enllà de la simple sensibilitat. Aquesta *aporia* no pot quedar resolta mentre que no s'aprofundeixi en el sentit subjectiu de la constitució de l'objectivitat, i el pas previ per aquest aprofundiment és la desconexió de la posició d'existència de tota objectivitat. Per això només a partir d'*Idees* i de la posada en pràctica de l'*epokhé* estarem en condicions de decidir quina relació hi ha entre el món de la naturalesa correlat de la ciència i el món de la simple actitud natural. Tot i que només hi ha un món, i el correlat intencional és sempre el mateix, cada actitud davant d'ell suposa una manera de constitució.

De tota manera, en el text present, Husserl sembla adoptar més aviat la tesi que el món de la ciència física seria una prolongació del món immediatament donat com a unitat sensible. Només en aquest sentit es pot entendre la suposició que fa en la continuació de la seva argumentació, en la qual estableix la possibilitat ideal d'una adequada presentació:

“Però és absurd dubtar també de si el decurs real de l'univers, la connexió real de l'univers en sí, podria lluitar amb les formes de pensament. Car això implicaria que una sensibilitat determinada, hipotèticament suposada, a saber, aquella que portés l'univers "mateix" a adequada presentació (en una multiplicitat idealment delimitada de processos de percepció sense terme) fóra apta per prendre les formes categorials, però imposaria a aquestes formes unions que estan excloses en general per l'essència universal de les mateixes formes.”<sup>42</sup>

Ara bé, aquesta tesi del coneixement físic com a “prolongació” de l'actitud natural és molt problemàtica. No la mantindrà a *Idees*, per les raons ja adduïdes amunt i perquè el desenvolupament de la ciència física fa cada cop més inviable la suposició d'una adequada presentació, ni que sigui ideal, de l'univers. Les categories de la sensibilitat només serveixen per a una didàctica elemental de la ciència natural, però, a banda d'això, no tenen cap relació amb el món de la física, ja que, com dirà a *Idees*, fins i tot l'espai objectiu de la física no és l'espai de la percepció, ja que és un espai purament matemàtic. D'altra banda, aquesta

---

<sup>41</sup> Husserl aquí no parla encara d'actituds, però sí ho farà més tard. L'actitud pròpia del coneixement científic seria l'actitud naturalista, que ja no és ben bé l'actitud merament natural a *Idees II* (vg. bibliografia).

<sup>42</sup> *II.LL*, Investigació sisena, segona secció, cap. 8, &65.

tesi només es podria explicar a partir de la distinció entre *qualitats primàries i secundàries*, i, en el fons en el context de la *res extensa* cartesiana. Però aquest desenvolupament desborda totalment de l'àmbit de reflexió del text i per correcció interpretativa no hem de preguntar allò que el text no ens pot respondre. Tota aquesta problemàtica serà discutida a *Idees* i allà haurem d'examinar la possibilitat o no d'aquesta via cartesiana.

L'argument de Husserl en el text present no vol anar tan lluny i, en el context d'aquestes *Investigacions Lògiques*, el que vol deixar clar és que les lleis pures de les formes categorials, no les ementem merament, sinó que les veiem amb intel·lecció, les intuïm "adequadament" i per això no podem dubtar de la seva validesa. Per això tot món possible ha de ser pensable, i ho ha de ser d'acord amb totes les lleis del pensament que no poden ser afectades per la infinita variabilitat de la sensibilitat. Tot món possible ha de ser "lògic":

"Per remarcar-ho més, podríem mostrar encara l'absurd que implica posar en el pensament signitiu<sup>43</sup> la possibilitat d'un decurs antilògic de l'univers, i pretendre per això que aquesta possibilitat és admissible, abolint d'un sol cop, per dir-ho així, les lleis que donen la seva validesa tant a aquesta possibilitat, com a tota possibilitat en general. Podríem mostrar, a més, que és inseparable del sentit de *ser* en general la correlació amb el poder ser percebut, intuït, significat, conegut, i que, per tant, les lleis ideals que corresponen a aquestes possibilitats *in specie* mai poden ser abolides pel contingut contingut del ser actual mateix."<sup>44</sup>

Podem comprovar que aquí es manté una concepció totalment racionalista i il·lustrada que identifica "ser" amb "ser cognoscible". Encara més, igual que en Kant, el coneixement no pot ser mai una intenció significativa buida d'acompliment, i l'acompliment és sempre intuïció, ja sigui sensible o categorial. En aquest sentit no hi cap la diferència entre el món personal o espiritual<sup>45</sup> i el món objecte de la descripció científica. Només hi ha un únic món que en primera instància i de manera natural és viscut en primera persona i del qual la ciència ens dóna una descripció empíric-racional molt més exhaustiva fent la funció com d'una lupa d'augment. Volem destacar també com a conclusió d'aquest apartat que aquesta concepció és l'única de totes les expressades sobre el món natural (Brentano, Mach, altres psicologistes) que manté expectatives il·lustrades sobre la tasca de la ciència en un ambient de total escepticisme tocant a la possibilitat de conèixer el món tal com és. Sense abandonar mai aquesta concepció racionalista<sup>46</sup> i il·lustrada, Husserl serà en el futur més crític amb la ciència fàctica, històricament esdevinguda, i amb l'autocomprensió per part dels científics de la seva tasca.

---

<sup>43</sup> O signifiatiu, és a dir, conceptual.

<sup>44</sup> Idem.

<sup>45</sup> Correlat de l'actitud personalista en *Idees II*.

<sup>46</sup> Entenem racionalista en l'ampli sentit del famós dictum hegelian: "tot allò racional és real i tot allò real és racional".

S'ha de dir que a començament del segle XX o finals del XIX, ni els mateixos científics, en la seva generalitat, comparteixen la concepció il·lustrada husserliana de la ciència. La ciència està immersa en una gran crisi de la qual tot seguit donarem notícia amb l'afany d'aclarir el context en el qual es discuteix la noció del món natural. Però hem d'advertir que aquest context és un amb el psicologisme. De fet, si Husserl s'ha d'enfrontar al psicologisme no és tant en benefici de la ciència psicològica en sí, sinó en benefici de la fonamentació de tota la ciència, d'acord amb la intenció inicial de les *Investigacions Lògiques*.

### 3. LA CRISI DE LA CIÈNCIA I LA REFLEXIÓ DELS CIENTÍFICS

A finals del s. XIX i començaments del XX, la ciència física es veu obligada a debatre sobre qüestions típicament filosòfiques (teoria del coneixement i metafísica) com a conseqüència dels problemes metodològics a què arriba el paradigma mecanicista, l'únic vàlid fins aleshores. Així per exemple, Hertz o Helmholtz es veuen obligats a exercir de teòrics del coneixement a més de físics. Hem de recordar que el mecanicisme és la conseqüència teòrica de la metafísica cartesiana, segons Husserl, per la consideració de l'extensió com una substància a la qual tot fenomen físic pot ser reduït. Tot el món físic és *res extensa*.

Aquest debat en el marc de la ciència natural donarà lloc a una crisi de fonaments paral·lela, paradoxalment, als importants descobriments científics que finalment esmicolaran la física clàssica<sup>47</sup>. Quina relació hi ha entre aquests dos fenòmens? La resposta de Heisenberg és que

“les modernes teories no han nascut d'idees revolucionaries introduïdes des de fora, per així dir-ho, en l'àmbit de les ciències físico-matemàtiques; lluny d'això, li han estat imposades a la investigació per la natura, en el seu afany de dur a terme conseqüentment el programa de la física clàssica.”<sup>48</sup>

La qüestió és que si fins el s. XVIII, el valor ontològic de les teories no havia sortit mai de l'àmbit del mecanicisme, cap a les acaballes del s. XIX, és això exactament el que hi ha en joc, juntament amb el mateix concepte de la física. Són els mateixos científics que es pregunten: què és o ha de ser una teoria física? Les respostes són molt diverses.

---

<sup>47</sup> En el període que va de 1890 a 1920 s'ha de considerar l'especial transcendència de dues grans teories: la teoria de la relativitat, última teoria que es pot situar dintre del marc de la mecànica clàssica, i la teoria dels *quanta*, que finalment donarà lloc a la mecànica quàntica i que supera àmpliament aquest marc.

<sup>48</sup> Heisenberg, *Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaft*, Leipzig, 1935. Citat per Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, IV, I, 5 (vg. bibliografia).



Si hem de fer cas de la interpretació de Heisenberg, el primer punt de fricció amb el programa newtonià és el segon principi de la termodinàmica. Segons el mecanicisme newtonià, el temps és un seguit d'instants absolutament homogenis i intercanviables, el temps no té cap qualitat. En canvi, el segon principi de la termodinàmica dictamina que hi ha processos en la naturalesa que són irreversibles, amb la qual cosa estem obligats a entendre el temps com qualificat i unidireccional.

D'altra banda, i tenint en compte la similitud de les fórmules d'atracció elèctrica i gravitatòria, Faraday i Maxwell elaboren el concepte de camp en oposició al concepte newtonià de força. Amb això es revifa la polèmica sobre "l'acció a distància". Si concebem, d'acord amb el mecanicisme, que tota causa ha de ser una causa mecànica del moviment, l'acció a distància és intel·ligible. És per això que el concepte de camp seria més explicatiu i més mecanicista que el concepte newtonià de força, que implica l'acció a distància i la necessitat de recórrer a un mitjà de transmissió purament hipotètic com era l'èter.

L'acompliment del programa general del mecanicisme havia de consistir en l'elaboració del concepte de causa de manera que el moviment fos l'explicació de tot canvi. El cas més reeixit d'aquest tipus d'explicació és el de la pressió dels gasos a partir dels moviments moleculars. De manera anàloga, el moviment podria ser la causa explicativa de tots els fenòmens macroscòpics.

Per què hauria de ser precisament el moviment l'única entitat explicativa? Perquè el moviment és l'únic canvi en què la intuïció no ens mostra dues coses diferents sinó una sola. És l'únic canvi compatible intuïtivament amb el principi físic d'identitat. Aquesta seria la deducció transcendental del mecanicisme d'E. Cassirer.

Però aquesta mecànica clàssica es va ensorrar quan l'experiència va posar en dubte la noció de substància i de causa. Tal i com explica **Planck**, el primer motiu per canviar d'actitud va ser la mecànica de l'èter. L'èter era aquella substància necessària, segons el mecanicisme, per explicar l'acció a distància, però resulta que les propietats que s'anaven descobrint d'aquest hipotètic èter eren cada cop més contradictòries. Concretament eren les mateixes propietats que les de un èter no existent.

Davant de tots aquests problemes i contradiccions, ja existia un corrent dintre de la física que intentava donar a aquesta ciència una orientació distinta al mecanicisme. Per a **Kirchoff**, cap al 1876, la mecànica ha de tenir un caràcter merament instrumental: descriure els canvis de la naturalesa de la manera més senzilla possible. L'element més innovador d'aquest corrent de pensament és considerar el concepte de força com un cas del concepte de funció. Així, la força no és res ontològicament. No és cap fenomen "més simple i conegut" i per tant, no hi ha cap necessitat de reduir la resta de fenòmens (electromagnètics, astronòmics...) a aquest. Així es dona fi a la polèmica sobre l'acció a distància.

El fenomenisme, representat per **Mach**, afirma que la realitat sensible és l'únic objecte de la física i aquesta ha d'estudiar les seves interconnexions però no l'ha de reduir a res. Mach, diferencia entre el coneixement causal i el mecànic. Per a Mach, l'únic principi que connecta amb la llei de causalitat és el de la conservació del treball mecànic o de l'energia mecànica. L'energètica serà el corrent dintre de la física que defensa el principi de conservació de l'energia mecànica com a principi universal, més enllà de les concepcions mecàniques. Les diferències amb els mecanicistes no són Òbviament de contingut, sinó metodològiques i filosòfiques sobre el sentit de la ciència física i la relació de les representacions científiques amb la realitat.

Mach es desplaça en les seves argumentacions de la sistemàtica a la història de la física. Això és perquè no creu en la veritat en sí, és historicista. Mach també critica el paper de la imaginació i la intuïció a la ciència. L'espai del so (unidimensional) té la mateixa realitat (el mateix valor ontològic) que el tridimensional de la vista. Així, cada fenomen és funció d'altres fenòmens. Per això aquesta concepció de la física fundada per Mach se li anomena "física fenomenològica"<sup>49</sup> en contraposició a la física mecànica. Boltzmann i Planck entre d'altres, refusen aquesta concepció de la física enèrgicament com una limitació a les aspiracions legítimes del coneixement científic.

Per a Mach només existeixen a la natura les dades simples dels sentits: color, so, olor... aquests són els elements fonamentals de l'ésser. La fecunditat metodològica del plantejament de Mach rau en el fet que els físics deixen de preocupar-se a partir d'aquest moment de la "naturalesa exacta" de la matèria elèctrica o del color. Així, R. Mayer, per exemple, descobreix l'equivalència entre calor i energia mecànica, però no parla d'identitat, ni es preocupa de la naturalesa del calor. És ben cert que aquests tipus de preocupacions havien tingut ocupats massa temps als científics del s. XIX i amb molt poc resultat efectiu. I creiem que és legítim preguntar-nos si realment afegeix alguna cosa al coneixement tenir la noció de la naturalesa de la matèria elèctrica o magnètica, o més aviat esdevé un prejudici que dificulta la investigació. És funció d'una teoria física respondre aquest tipus de coses o això és més aviat funció de la metafísica? La visió que Mach té de la metafísica no és precisament gaire entusiasta.

En aquest context i amb aquestes premisses s'encèn a Lübeck al 1895 la polèmica entre el fenomenisme o energètica i el mecanicisme. El mecanicisme, tenint com a rerafons el concepte de substància extensa cartesiana pensa, igual que Galileu, que la geometria és el llenguatge propi de la naturalesa. Els únics canvis clars i distints són els canvis de lloc, per això, el paper que juga la imaginació en les teories científiques és molt diferent segons uns o altres. Per als mecanicistes no és vàlid cap model que no pugui ser imaginat en termes d'acció mecànica. Per als energètics, el paper de la imaginació és un prejudici a desterrar del camp de

---

<sup>49</sup> Malgrat el nom, aquesta física no té cap relació amb la fenomenologia husserliana. De fet, acaba essent més aviat una física "psicologista" en el sentit husserlià.

la ciència: la realitat no ha de ser necessàriament imaginable. De manera coherent l'energètica defensarà que la física només ha d'aspirar a trobar equivalències numèriques, és a dir, fórmules. Així el paradigma de l'energètica és l'aritmètzació més que no pas la geometrització.

D'aquesta manera, si per als mecanicistes l'energia és una substància, per als energetistes, pel contrari, només és una relació, en principi. El que passa en realitat és que per als fenomenistes com Mach, l'energia és l'única substància de l'univers, ja que tota la nostra percepció es produeix en termes energètics. La recepció del món exterior és energètica. La conseqüència d'això és que ja no es pot parlar de concepció d'objectes exteriors, sinó d'estats de consciència, amb la qual cosa es cau en el psicologisme. Per a Cassirer, "el psicologisme és en certa manera la tara hereditària de tota la física fenomenològica"<sup>50</sup>.

Com ja hem dit la gran transcendència de la física fenomenològica és la d'eliminar qualsevol element ontològic del camp de la física ja que s'ataca d'arrel el concepte de substància. Ara bé, aquesta crítica ferotge ha de ser matisada: La crítica del concepte de substància és encertada metodològicament per evitar les disputes inútils que s'havien produït en les últimes dècades respecte a la naturalesa de la llum o de l'electricitat. Aquestes disputes paralitzen la ciència i realment no resolen res: a la ciència com a tal li és indiferent quina sigui la naturalesa de la llum o de la "substància magnètica". Quan es pregunta per una naturalesa d'aquestes en realitat s'està buscant un esquema imaginable, però això no contribueix gens al desenvolupament de la ciència, sinó, en tot cas, a la seva didàctica.

D'altra banda, aquesta crítica ferotge del concepte de substància va de la mà, en Mach i altres, d'una crítica radical a qualsevol cosa que soni a metafísica. Això forma part també de l'esperit dels temps. Tanmateix no hem de passar per alt que la concepció que Mach té de l'energia o de les magnituds equivalents en una fórmula s'adiu perfectament a la noció clàssica de substància: allò subsistent en tot canvi.

La següent cita de H. **Hertz** ens dóna una idea força concreta de la imatge que tenen els científics del moment sobre el món natural, a banda de les versions extremes de la física fenomenològica. Com veurem, el text de Hertz és una reflexió gnoseològica impecable des del punt de vista de l'activitat científica, i podríem trobar molts textos posteriors de teories del coneixement amb punts en comú amb aquest, com ara la concepció de N. Hartmann de la transcendència gnoseològica com a *transobjectivitat*.

El primer que mostra Hertz és una concepció utilitària de la ciència. El més significatiu del mètode científic no és acostar-nos al ser vertader de la naturalesa

---

<sup>50</sup> Cassirer, *op.cit.*, IV, I, 5.

sinó el proporcionar-nos eines per a poder-la dominar. Aquí subjau la concepció de la ciència com a tecnologia:

“La missió més immediata i també, en cert sentit, la més important del nostre coneixement conscient de la naturalesa consisteix a permetre’ns preveure experiències futures per a poder ajustar a aquesta predicció els nostres actes presents...”<sup>51</sup>

A continuació, ens dóna una descripció del mètode fonamentada en l’escepticisme respecte del valor de les teories:

“Ara bé, el mètode que fem servir per arribar al coneixement del futur tot partint del passat i alçant-nos amb això a la predicció que cercem, és el següent: ens fem una sèrie d’imatges aparents interiors o símbols dels objectes exteriors, de tal manera que les conseqüències especulativament necessàries de les imatges siguin sempre unes altres imatges, les de les conseqüències naturalment necessàries dels objectes representats...”<sup>52</sup>

Husserl serà especialment crític amb aquesta “teoria de les imatges o símbols”, ja que, per a ell, la cosa de la percepció és donada en persona, encara que sigui de manera transcendent. L’error ve donat, per al fundador de la fenomenologia per la no assumptió de la diferència essencial entre transcendència i immanència<sup>53</sup>. En el cas citat, el parlar d’imatges és un imperatiu imposat pels prejudicis filosòfics del psicologisme que operen: observem que el que Hertz anomena “imatges” és el coneixement científic de les coses de la percepció. Però aquest coneixement no té, per a Hertz, cap relació amb la veritat, sinó que és mer coneixement instrumental. Òbviament, una metodologia escèptica implica al capdavant a una teoria del coneixement escèptica: no hi ha manera de saber si les nostres representacions de les coses tenen cap més validesa que la merament utilitària per als efectes de la investigació empírica:

“Les imatges de què parlem són les nostres representacions de les coses; presenten amb aquestes una coincidència essencial, que consisteix en l’acompliment de l’esmentada exigència, però sense que sigui necessari per a la finalitat perseguida per elles que coincideixi en res més amb les coses mateixes. En realitat, tampoc no sabem, ni tenim cap mitjà d’esbrinar si les nostres representacions de les coses coincideixen amb aquelles en quelcom més que precisament en aquest aspecte únic fonamental a què ens referim”<sup>54</sup>.

És interessant observar en aquest text exemplar, com l’escepticisme ontològic del psicologisme sempre va lligat a una concepció utilitària del saber. Segurament no seria erroni buscar aquí les causes de la progressiva tecnificació i formalització del coneixement científic<sup>55</sup>. Però en aquesta argumentació hi ha també molts

---

<sup>51</sup> Hertz, H.: *Die Prinzipien der Mechanik*, pp. 1 i ss. (Vg. bibliografia).

<sup>52</sup> Ibidem

<sup>53</sup> Vg. &43 i 52 d’*Idees*

<sup>54</sup> Hertz, *op. cit.*, Ibidem.

<sup>55</sup> En aquest sentit, Husserl denunciarà a la *Crisi* el perill que implica la formalització en la pràctica científica, mentre que Heidegger dirà que la tecnificació de la ciència forma part de la seva mateixa essència tal com ja és determinada a la modernitat. Vg. la conferència de Jan Patočka (1973): “Els perills de la tecnificació en la ciència d’acord amb E. Husserl i

punts foscos, com ara, per què les imatges que ens fem de les coses ens permeten predir el curs de la naturalesa?

El que s'està jugant en tot aquest debat és la relació entre la imaginació i el món natural correlat de la física. La pregunta clau és: és el món natural *imaginable*? Hem vist com per al Husserl de les *II.LL.* el món era una unitat sensible, la qual cosa vol dir que, en última instància el món sempre ha de poder ser imaginat amb les categories de la sensibilitat, tot i que la percepció mai no ens el pugui donar amb adequació en cap moment. Tanmateix, la ciència que sortirà de l'esfondrament del mecanicisme, i, de manera molt més evident, a partir de la mecànica quàntica, ha anat en la direcció contrària, i, avui dia, cap científic podria defensar aquesta afirmació. El món de la ciència físicomatemàtica del s. XX és un món que només pot ser pensat, que s'expressa en fórmules matemàtiques per a les quals no hi ha cap correlat sensible (ni actual ni possible) com ara el cas de la famosa dualitat ona-corpúscle formulada per Louis de Broglie<sup>56</sup>. De fet, la resolució de la crisi ressenyada, anirà en la direcció de renunciar al paper de la imaginació en les teories científiques. Així ens ho fa saber Heisenberg:

“L'espai de la física moderna només pot simbolitzar-se, pel moment, mitjançant una equació diferencial parcial dintre d'un espai pluridimensional abstracte...Per a l'àtom de la física moderna, *totes* les qualitats són qualitats derivades, car *directament* no posseeix cap qualitat material; això vol dir que qualsevol classe d'imatge que la nostra imaginació es pot dissenyar de l'àtom és, *eo ipso* defectuosa. Per al món dels àtoms és... impossible una comprensió de «primera classe»”<sup>57</sup>

Per tancar aquest apartat és important ressaltar algunes constatacions que haurem de fer servir per a l'immediat desenvolupament del nostre treball. La primera d'elles és que la concepció psicologista de la tasca de la ciència no ens ofereix cap explicació sostenible ni sobre el sentit de la metodologia de les ciències naturals ni sobre la validesa dels seus resultats. El psicologisme és, també aquí, un escepticisme. En segon lloc, observem que la física ha superat la seva crisi

---

l'essència de la tecnologia segons M. Heidegger”, contingut al llibre de Kohák: *Jan Patočka: philosophy and selected writings* (vg. bibliografia).

<sup>56</sup> Com és sabut, el francès Louis de Broglie, nascut el 1892, era un científic no massa introduït en la física teòrica, però com a resultat de les discussions que sostenia amb el seu germà Maurice i de la lectura de treballs científicopopulars del matemàtic Henri Poincaré, va arribar a interessar-se pels problemes científics de l'època i en la seva tesi doctoral llegida el 1924 proposa que, igual que passa amb els fotons, també els electrons es comporten com a partícules o com a ones depenent de les circumstàncies. Aquest principi, conegut com a “dualitat ona-corpúscle” ha estat provat experimentalment, quedant demostrada la seva validesa per a tot tipus de partícules materials i esdevenint així un principi universal. El més destacat filosòficament d'aquest principi és que justament “ona” i “corpúscle” són categories que, referides a la sensibilitat, expressen característiques absolutament contradictòries. La contradicció, en canvi, no és física, ja que la mateixa partícula es comporta, segons les circumstàncies, com a ona o com a corpúscle.

<sup>57</sup> Heisenberg, *Die physikalischen Prinzipien der Quantentheorie* (vg. bibliografia), pp. 48, 77 ss.



empesa per nous descobriments sense necessitat d'esperar una resposta filosòfica. Però, tot i això, la seva mateixa evolució és ja una resposta filosòfica: la física no necessita cap imatge unificada de l'univers per progressar en el seu coneixement teòric i en el seu domini pràctic. Així, pel que fa al sentit filosòfic d'aquesta crisi i la seva resolució, podem veure com des del punt de vista d'una representació del món natural avui dia estem al mateix lloc que érem llavors. L'escepticisme ontològic psicologista continua sent el sentit comú epocal pel que fa a la validesa de les representacions científiques.

La filosofia, en canvi, no pot romandre inalterada en tot aquest procés. Concretament Husserl prendrà partit per una concepció del món natural progressivament allunyada de tot rastre de cartesianisme. Això vol dir deixar enrera el mecanicisme i tots els prejudicis referents a la possibilitat de tenir una *imatge* del món de la física, i més encara, que aquesta suposada imatge, pugui constituir la veritat del món de la percepció. L'espai que a les *II. LL.* no havia omplert, referent a la relació entre la descripció del món natural i la imatge que la ciència en pot donar, ara podrà ser recorregut gràcies a la desconexió de totes les tesis sobre l'existència d'aquest món. Aquest és el sentit que per a nosaltres té el descobriment de l'*epokhé*.

#### 4. LA REDUCCIÓ FENOMENOLÒGICA: LA DESCONNEXIÓ DEL PSICOLOGISME DES DE LA VIA CARTESIANA

Ja hem vist com la superació de les preconcepcions psicologistes ha de conduir a l'elaboració d'un nou concepte de món natural que no sigui un camí sense sortida. El sòl ferm vàlid necessari per a continuar la indagació filosòfica s'obtindrà a partir de la noció de *reducció fenomenològica*.

D'expressions més o menys sinònimes de la reducció en podríem trobar moltes. Husserl parla també de *posada entre parèntesis*, *desconnexió de la posició d'existència* o d'*epokhé* (abstenció de judici). Per seguir el nostre fil argumental seguirem aquí l'exposició que es fa a *La Idea de la Fenomenologia*<sup>58</sup>, ja que per cronologia i pels interessos que ocupen a Husserl en aquell moment és la que més fidedignament ens pot donar raó tant de les seves motivacions inicials com del pressupost cartesianisme en el plantejament del problema del coneixement.

---

<sup>58</sup> *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen (Husserliana II)*. Publicat en aquesta col·lecció per primera vegada el 1950, però és en realitat la redacció de cinc lliçons dictades per Husserl a Göttingen el 1907. Per tant, es pot considerar com una fase de la seva reflexió situada entre la publicació de les *II.LL.*(1900) i *Idees* (1912). En castellà hi ha la traducció de Garcia-Baró (vg. bibliografia final). A partir d'ara, *Phaenom*.



En aquesta obra ens presenta el problema a partir de la distinció entre l'actitud natural i l'actitud filosòfica o teòrica. Mentre que l'actitud natural dona per sentada l'existència d'objectes que estan allà davant meu, l'actitud teòrica neix amb la visió de l'abisme que s'obre en el coneixement, quan constatem que aquests objectes, aquestes coses, no es donen mai com a tals, sinó que només en tenim vivències psíquiques necessàriament parcials. Així el problema del coneixement és que és "en totes les seves formes una vivència psíquica"<sup>59</sup>. Dit d'una altra manera: la validesa cognoscitiva es fonamenta sobre la facticitat. No hi pot haver una formulació més clara pel que fa a la missió de la filosofia en relació amb la superació del psicologisme: és urgent posar en clar la validesa objectiva del coneixement que es configura en tot moment a través de vivències psíquiques.

Si en la primera lliçó es planteja el problema, a la segona es mostra l'eina fonamental per a la seva resolució: l'*epokhé*, que aquí es presentada seguint en tot moment a Descartes, com la recerca d'un sòl ferm vàlid indubtablement i amb evidència, un sòl que no poden proporcionar tots aquells coneixements que posen una existència que no es mostra amb evidència, que va més enllà de les meres vivències. Així, haurem de posar entre parèntesis totes les coses que estan pressumptament allà davant i quedar-nos només amb allò que es pugui afirmar amb total evidència i indubtabilitat. La reducció és, per tant, la desconexió de totes les tesis relacionades amb la suposada existència d'una realitat prèvia al coneixement. Així, el món natural del psicologisme queda desconnectat.

La conseqüència d'aquesta *epokhé* és que tot allò que al món de les coses està allà per a mi és, per principi, només una pressumpta realitat, mentre que jo mateix (l'esfera de l'actualitat de les meves vivències) sóc una realitat absoluta. És la inversió de l'ontologia psicologista.

"Davant la tesi del món, que és una tesi «contingent», s'eleva, així, la tesi del meu jo pur i de la vida d'aquest jo que és una tesi necessària, absolutament indubtable. Tota cosa donada en persona pot no existir, cap vivència donada en persona pot no existir."<sup>60</sup>

Així, el sòl ferm vàlid i fundant buscat està constituït per l'esfera constituïda pel *cogito* i les seves vivències:

"Tota vivència intel·lectual i en general tota vivència, mentre que és portada a terme, pot fer-se objecte d'un acte pur de veure i copsar, i, en ell, és una dada absoluta."<sup>61</sup>

Però, d'on deriva l'evidència de la vivència? De la seva immanència:

"és la immanència d'aquest coneixement el que el fa apropiat per a servir de punt de partida primer de la teoria del coneixement; i, (...) gràcies a aquesta immanència, està lliure d'aquella qualitat d'enigmàtic que és la font de totes les perplexitats escèptiques."<sup>62</sup>

---

<sup>59</sup> *Phaenom*, p. 20.

<sup>60</sup> *Idees*, &46.

<sup>61</sup> *Phaenom*, p. 31.

Anàlogament, les foscors del coneixement procedeixen de la seva transcendència. Aquesta transcendència cal entendre-la en dos sentits:

- La cosa no es troba en la *cogitatio* com a vivència, no és cap ingredient. En aquest sentit la foscor prové de la qüestió: com pot anar la vivència més enllà d'ella mateixa?
- Es transcendent també tot allò que no és evident de manera immediata, que no es dona absolutament. En el coneixement transcendent sempre anem més enllà d'allò merament donat.

Aquest és el punt de partida, segons Landgrebe i Patočka, del cartesianisme de Husserl. Enlluernat per l'evidència de la immanència, hi haurà un intent, en el fons, segons aquests autors, de reduir la transcendència a la immanència<sup>63</sup>. Òbviament, no podem negar que el desig cartesià de certesa és el *leitmotiv* d'aquest recorregut en la crítica del coneixement.

### 5. EL MÓN NATURAL A IDEES I

La no massa detallada caracterització del món natural que Husserl realitza a *Idees*<sup>64</sup> es fa de cares a entendre l'*epokhé*, en la qual es desconnecta la tesi essencial de l'actitud natural. D'aquesta manera, la noció provisional de **món natural** amb la qual podem començar a treballar, és només el correlat de l'actitud natural, aquella actitud que accepta acríticament l'existència de coses "allà davant"<sup>65</sup>.

Així, al món natural hi ha:

El món circumdant (totes aquelles coses, animals i persones que m'envolten).

Però també el cogito (i tots els seus actes)<sup>66</sup>.

---

<sup>62</sup> Idem, p. 33.

<sup>63</sup> Vg. sobretot J. Patočka: *Introduction à la phénoménologie de Husserl*. Op. cit. Vg. també l'apartat 7.4. d'aquest treball.

<sup>64</sup> Escriurem *Idees* simplement, per referir-no al que es coneix com *Idees I*.

<sup>65</sup> L'actitud teòrica ha de ser reservada per a la filosofia. Podem avançar, però, que els resultats d'una determinada actitud teòrica poden influir i han d'influir en la manera com els científics han d'entendre la seva pròpia tasca, és a dir, en la interpretació retrospectiva dels resultats de la ciència.

<sup>66</sup> Observem que, a diferència d'*Idees II*, aquí no es parla del jo personal corpori, una categoria que difícilment podria ser inclosa en cap de les dues citades aquí. Vg. l'apartat següent.

Aquest món circumdant no inclou els números o les idees. És el món "real" merament fàctic. El "món aritmètic" (amb idèntica estructura d'horitzó) hi és present quan estic en "actitud aritmètica", quan aquest és el meu focus d'atenció. Però el món natural sempre segueix allà davant sense ser destorbat per cap altra actitud. És el món a on sempre tornem. El món aritmètic no s'insereix dintre del món natural, sinó que hi ha una relació d'indiferència i separació total entre ambdós. Només el "jo" pot fer de lligam adreçant l'atenció adès a l'un adès a l'altre. La pregunta que ens interessa fer és: el món correlat de la ciència física forma part del món natural? Sembla ser que com a món "intel·lectualment" constituït estaria en la mateixa situació que el "món aritmètic".

En canvi, sí que formen part d'aquest món natural els altres "jos", de la interioritat dels quals puc tenir consciència. Cada un d'ells veu el mateix món que jo, però des de perspectives diverses. Amb la paraula ens posem d'acord sobre el mateix món.

Està clar que la caracterització del món natural no és, pel moment, el propòsit de Husserl, ja que, després de caracteritzar l'actitud teòrica com el mantenir-se al marge de tota doxa (teories, opinions preconcebudes sobre el món...) i només considerar-les com a fets entre altres del món, diu:

"Però tampoc no ens proposem ara la tasca de prosequir la pura descripció [del món natural] fins alçar-la a una caracterització sistemàticament completa o que esgoti tot el camp del que es troba en l'actitud natural (ni molt menys en totes les actituds que es poden entrellagar harmoniosament amb aquesta). Una aital tasca pot i ha de –com a tasca científica– fixar-se com a meta, i és una tasca extraordinàriament important, tot i que fins ara a penes albirada. Però ara no és la nostra."<sup>67</sup>

Aquesta tasca és la que ja es realitzarà més sistemàticament a *Idees II*, consistent en la descripció del món tant des de l'actitud naturalista com des de la personalista<sup>68</sup>, i que, en tot cas no ha de ser confosa amb la tasca de les ciències de l'actitud natural, que no és la de la seva *descripció*, sinó la del seu *coneixement*, que implica un correlat que l'*epokhé* ha de desconnectar de la mateixa manera que les coses de la percepció:

"conèixer-lo [el món natural] més completament, més segura, en tot respecte més perfectament del que pot fer l'experiència ingènua, resoldre tots els problemes del coneixement científic que es presenten sobre el seu sòl, aquesta és la meta de les ciències de l'actitud natural, és a dir, de les ciències positives."<sup>69</sup>

Per tant, en aquest moment, i sense canviar de perspectiva respecte al que ja havíem vist a les *III.LL.*, confia aquesta tasca a les ciències positives, continua així amb la confiança en l'autonomia de les ciències. És per això que justament a la *Crisi* quan comenci a dubtar de la correcta orientació de les ciències naturals

---

<sup>67</sup> *Idees*, secció segona, cap. I, &31.

<sup>68</sup> Vg. apartat següent.

<sup>69</sup> *Ibidem*.

## EL PROBLEMA DEL MÓN NATURAL A LA FENOMENOLOGIA

(que han perdut el seu sòl) es farà urgent trobar una representació del món natural independent (i prèvia) al correlat de les ciències de l'actitud natural.

Ara bé, després de l'*epokhé*, el món ja no quedarà com abans, car la transcendència té conseqüències importants pel que fa la tasca de les ciències de l'actitud natural.

En primer lloc, comprovem que la distància insalvable entre immanència i transcendència, o, dit d'una altra manera, el fet que la manera de donar-se la cosa inclogui de manera necessària la perspectivitat, implica la impossibilitat d'un coneixement diví (que podria veure les coses transcendents com immanents). Això fóra simplement un contrasentit de la mateixa manera que ja hem vist que ho era un "decurs antilògic"<sup>70</sup> de l'univers:

"Tot ser transcendent (...) entès com un ser per a un jo, només pot arribar a donar-se d'un mode anàleg al de la cosa, o sigui, només per mitjà d'aparences."<sup>71</sup>

La reducció fenomenològica ens diu, per tant, que el món es constitueix, per la seva única forma possible de donació com un horitzó d'indeterminació determinable. Dit en altres paraules, que la cosa és transcendent, vol dir també que sempre es pot anar més enllà en el seu coneixement (que sempre és il·limitat i no absolut) i, per tant, que la cosa és essencialment diferent del coneixement actual que en tenim. A això remet la *hyle* aristotèlica. Tot i això, podem parlar d'unitat ideal de l'objecte, mercès a la unitat que l'acte intencional proporciona a les vivències com a vivències d'un mateix objecte, tal com ja havia quedat clar a les *II.LL*.

Així, després de la realització de la reducció fenomenològica, Husserl ja es pot enfrontar aquí al problema del món tal i com l'entendem i tal com el deixa plantejat la física i la metafísica de finals del s. XIX.

Si partim de la distinció entre qualitats primàries (espai, temps, moviment i.e. objectives: tot allò geomètric matematitzable) i secundàries (subjectives: color, olor, duresa..), per a la física mecanicista del s. XIX les qualitats secundàries (que semblen donar-nos la cosa en persona) són aparences, mers índexs o signes de certes qualitats primàries. Per als energetistes, ni tans sols les qualitats primàries tenen dret a ser considerades "reals" ja que per a ells només hi ha relacions, no pas substàncies. Això implicarà finalment que la física defineixi la cosa en termes processos només representables matemàticament. Es a dir, la física pensa "quelcom transcendent al conjunt de les coses que hi ha en persona"<sup>72</sup>. "La física ni tan sols pot pensar la cosa com situada en l'espai natural dels sentits"<sup>73</sup> ja que si no seria correcta l'objecció de Berkeley: "l'extensió no és

<sup>70</sup> Vg. l'apartat 2.4. d'aquest treball.

<sup>71</sup> *Idees*, secció segona, cap. II, &44.

<sup>72</sup> *Idees*, secció segona, cap. II, &40.

<sup>73</sup> *Ibidem*.

pot concebre sense qualitats secundàries". Un objecte sense aquestes qualitats seria potser matemàtic, però no d'aquest món.

Així arribem a la conclusió següent:

“El veritable ésser fóra, així, totalment i per principi un ésser definit d'una altra manera que aquell donat en la percepció com una realitat present en persona, la qual realitat es dona exclusivament amb determinacions sensibles, entre les quals figuren les de l'espai sensible. La cosa de la qual pròpiament hom té experiència subministra el simple "això", una *x* buida, que ve a ser el subjecte de determinacions matemàtiques i de les corresponents fórmules matemàtiques i que no existeix en l'espai de la percepció, sinó en un "espai objectiu", del qual és aquell el simple "signe", una multiplicitat euclidiana de tres dimensions només simbòlicament representable.”<sup>74</sup>

Això vol dir que aquest espai és una idealització, i, per tant, va més enllà de la sensibilitat. D'altra banda, si la cosa de la percepció és una “*x* buida subjecte de determinacions matemàtiques”, significa que la realitat i l'aparença estan íntimament connectades: tot coneixement físic serveix d'índex d'un decurs de possibles experiències amb les coses de la percepció. A primera vista, semblaria que tornem a la concepció de Hertz<sup>75</sup>, però hi ha una diferència essencial: aquí el coneixement físic no és índex d'una realitat externa incognoscible, sinó de la pròpia constitució a partir de la subjectivitat d'un “món físic”, correlat d'una actitud determinada respecte al món. I aquesta actitud, ja no és l'actitud simplement natural: si d'una banda el món de l'actitud natural és aquell que no és destorbat per cap actitud i, d'altra banda, el món de la física requereix d'una actitud específica, tenim que el món natural ja no és el correlat de la física. Aquesta ambigüitat en la doctrina de les actituds farà urgent la distinció entre l'actitud naturalista i l'actitud personalista d'*Idees II*.

Amb això no es diu en cap moment que es pugui parlar de dos mons diferents (el de la física i el natural), ni tan sols de dos tipus d'objectes diferents: “la mateixa cosa percebuda és, sempre i per principi, exactament la cosa que el físic investiga i determina científicament”<sup>76</sup>, l'únic que passa és que

“el ser «físicament verdader» és, doncs, un ésser «determinat per principi d'una altra manera» que l'ésser que es dona «en persona» en la percepció mateixa.”<sup>77</sup>

Vegem com aquí ja tenim la resposta que buscàvem a les *II.LL.* sobre la concepció del coneixement científic com una mena de “prolongació” del coneixement de l'actitud natural (vg. apartat 2.4.). De fet, aquesta és la mateixa doctrina que es mantindrà en tota la seva obra i que, com sabem per la *Crisi*, no està exempta de problemes. Per últim, observem respecte al text suara citat, que

<sup>74</sup> Idem, p. 91. Les cursives són de Husserl. Que l'espai de la física actual sigui de més de tres dimensions no invalida l'argument de Husserl sinó que el reafirma.

<sup>75</sup> Vg. apartat 3 d'aquest treball.

<sup>76</sup> Idem, secció segona, cap. III, &52. Els subratllats són de Husserl.

<sup>77</sup> Ibidem.

la distinció entre l'espai físicomatemàtic i l'espai de la percepció és ja una separació del cartesianisme, ja que Husserl no entén aquí que un espai sigui la veritat o l'essència de l'altre, sinó que es formula una clara distinció entre els dos de manera que, en principi, els trobem en peu d'igualtat com a objectivitats constituïdes<sup>78</sup>. Resumint: la desconexió de les qüestions relatives a l'existència o no de les coses, aconseguix posar en peu d'igualtat la cosa de la percepció amb la cosa determinada científicament com a diferents determinacions de la mateixa "cosa".

“La raó lògico-empírica elabora així, sota el títol de física, un correlat intencional de grau superior –treu de la naturalesa que apareix pura i simplement la naturalesa física. És crear una mitologia instaurar aquesta dada evident intel·lectualment (...) en un món desconegut de realitats (...) de coses en si.”<sup>79</sup>

A partir d'aquí hom pot donar una resposta husserliana a la crisi de la física del s. XIX. Com ja hem vist, és discutible per sobre de tot la pretensió d'instaurar el món de la ciència físicomatemàtica com un món més real que el percebut pels sentits. En aquest sentit Husserl no estaria d'acord amb el mecanicisme metafísic però tampoc amb el fenomenisme, ja que aquest considera que l'única "realitat" fora l'energia. Tot i que metafísicament no pugui compartir les tesis de cap de les dues opcions, hem de suposar que metodològicament és més aprop del fenomenisme ja que, al igual que aquest, considera una pèrdua de temps esbrinar la "naturalesa exacta" de la matèria elèctrica o magnètica. Un altre aspecte ben diferent és la simpatia que li puguin produir unes idees tan profundament antimetafísiques i antifilosòfiques com les representades pel corrent fenomenista.

D'acord amb els resultats de Husserl, l'únic que ha de fer la ciència positiva és trobar les relacions (fórmules) d'aquelles propietats del món físic que poden ser determinades quantitativament. D'aquesta manera es construeix un espai aritmètic. Així, respecte a l'altra gran polèmica científica entre l'arismetització o la geometrització de la física, hem de suposar que Husserl prendria partit per l'arismetització. El correlat de la ciència no té perquè constituir un món ideal d'objectes imaginables. En aquest sentit també metodològicament casa amb les tesis energetistes. Husserl s'avança així al camí que realment recorre la física el primer terç del s. XX, quan s'abandona totalment (a partir de la mecànica quàntica) el camp de la imaginació, i amb més mèrit que el fenomenisme, ja que no cau en l'escepticisme. A partir d'ara, la realitat física ja no tindrà la limitació que suposen els esquemes imaginatius. Així, la insistència de Hertz al text citat a l'apartat 3 sobre la funció de les imatges en la tasca del científic i el progrés de la ciència, queda definitivament desbordada per la realitat de la pràctica científica

---

<sup>78</sup> És a dir, aquí Husserl no és enlluernat per la certesa matemàtica. Husserl manté en tota la seva obra la prioritat de la intuïció, de la visió directa, i, per això el món natural serà sempre per a ell, en primer lloc i privilegiat, el món directament intuïtiu. Aquest encert ja està anunciat des de la seva primera versió del món com a unitat sensible a les *II.LL.* Vg. apartat 2.4. d'aquest capítol.

<sup>79</sup> Ibidem.



del nostre segle. A partir d'ara, el científic s'haurà de conformar a especular amb fórmules. Per això, el problema plantejat a la *Crisi*, no serà en absolut el camí seguit per la ciència del s. XX, sinó l'errònia interpretació dels científics dels seus resultats i de la seva tasca.

Per últim, direm que el fet que existeixin altres consciències (humanes i animals) com a unitats psicofísiques no destorba a la tesi de la realitat tancada i absoluta de la consciència pura ja que jo tinc contacte amb la consciència dels altres (o fins i tot amb la meua) en una relació d'exterioritat que m'informa dels "estats de consciència": l'alegria, dolor, o emoció que s'expressen. Però aquests "estats de consciència" són realitats intencionals fundades en vivències. I com a vivències només conec les meves. Una vivència no és mai un estat de consciència, ja que, en tant que vivència sempre és una reflexió sobre aquest estat. Aquí el problema és l'equivocitat del terme vivència. Un estat de consciència sempre és una realitat intencional motivada i una vivència no. Així la realitat psicofísica (sigui la nostra, sigui la d'un altre) forma part de la naturalesa i pot ser estudiada científicament (per la psicologia).

### 6. EL MÓN NATURAL A *IDEES II*

La possibilitat de distinció entre la "cosa aparent" (relativa a la meua subjectivitat que provoca aparicions diferents) i la cosa objectiva idèntica, es dona ja al nivell solipsista, ja que hi ha aparicions normals (u òptimes) i anòmales. Les anòmales són aquelles que no entren en concordança amb la resta i que no respecten la seva "tipicitat". Així, la naturalesa, és una unitat de concordança en la qual les variacions segueixen certes serialitats típiques (p.e. amb menys llum més indistinció dels colors, etc.) la qual cosa ens permet establir les aparicions (i qualitats) òptimes.

Per tant, podem entendre que la cosa física (de la ciència natural), en principi, només és la composició idèntica pel que fa a les seves qualitats, que és possible elaborar prescindint de tota relativitat i fixar lògic-matemàticament. En concret, Husserl explica en aquest sentit les relacions entre l'espai sensible donat primàriament i l'espai objectiu al §18 f):

“Sensiblement donat està l'espai primari de la intuïció, que encara no és l'espai mateix. No sensible, i, en canvi, intuïtiu en un nivell superior, és l'espai *objectiu*, que ve a donar-se a través del canvi d'orientació (...) Ja l'espai de l'orientació (i amb ell *eo ipso* l'espai *objectiu*) i totes les figures espacials aparents, admeten una idealització, poden ser captades amb puresa geomètrica i determinades «exactament».”

Aquest text ens recorda, inevitablement, l'explicació donada a la *Crisi* sobre la constitució de les objectivitats geomètriques a partir d'idealitzacions en la *Lebenswelt*. Tanmateix, aquí encara no ens hem mogut d'un simple

perfeccionament del coneixement dintre de la mateixa actitud naturalista. Per poder parlar d'un món de vida constituït i constituent, encara haurà de madurar la seva doctrina de les actituds.

Sobre la possibilitat d'un món de coses en sí, Husserl dóna aquí un argument molt semblant a aquell que ja hem comentat de les *II.LL*: suposar un Déu amb coneixement absolut no ens serveix per parlar de com són realment les coses. Si Déu tingués sensibilitat, el seu coneixement (depenent d'un cos) seria tan limitat com el nostre. Però en canvi, no podem parlar d'un "món de coses" si no hi ha, al menys, qualitats primàries (el món de l'espai). Un Déu sense sensibilitat per a les qualitats primàries no es podria comunicar amb nosaltres sobre el *mateix* món. Aquest és el paper de la intersubjectivitat: el món comú és aquell *mínim món de coses* en el qual ens podem posar d'acord –que parlem de les *mateixes* coses– tot i que la sensibilitat no sigui idèntica. D'aquí la importància de les qualitats primàries que no admeten aquesta anomalia sensible.

“En la física com a mera teoria de la naturalesa de la *cosa* intersubjectivament-*objectiva* existent “en si”, es determina *objectivament* la *cosa* com un quelcom buit, determinat mitjançant les formes intersubjectivament constituïdes d'espai i temps i mitjançant les “qualitats primàries” referides a espai i temps. Queden fora totes les qualitats secundàries i, mirant-ho bé, tot el que pugui ser donat intuïtivament, la qual cosa inclou totes les **figures espacials i temporals intuïtives**, que no són en absolut pensables”<sup>80</sup>.

Dit d'una altra manera: l'espai de la física ha de poder suprimir la sensibilitat, ha de ser tal que pugui ser “vist” per un cec. Per això, en l'apartat 47 d'aquesta obra, s'explica la necessitat d'un correlat matemàtic verdader de les coses que apareixen relatiu-subjectivament en cada subjecte. Aquesta relativitat-subjectivitat s'aprecia amb total claredat des del moment que fa una fenomenologia del coneixement partint del cos.

Continuant amb l'actitud naturalista, hi ha una analogia entre el subjecte anímic i la cosa material. També aquest és el nucli de propietats “anímiques” que es manifesten en vivències corresponents. Tota propietat fa referència a determinats grups de vivències reals i possibles. Però, a diferència de les propietats de “la cosa”, les propietats anímiques no admeten tractament matemàtic.

Pel que fa al subjecte anímic, Husserl distingeix el “jo” pur (el *cogito* i els seus actes: tot allò donat immanentment) del “jo” de la persona real: mentre que el segon té disposicions i humors, s'altera i modifica, el jo pur és simple, sempre absolutament donat i de la mateixa manera idèntica. El jo pur no està sotmès a les condicions del temps (sempre hi és –si canviem la mirada– i sempre hi és de la mateixa manera). El jo personal, en canvi, si que hi està sotmès. Mentre que el “jo pur” està donat de manera immanent i invariant, el jo real està donat de manera transcendent, fins i tot el propi.

---

<sup>80</sup> *Idees II*, &18 g) p. 88. Els subratllats són de l'original.

Les *ubiestesies*<sup>81</sup> ens informen de la corporalitat del nostre cos. La mà toca, però també sent “com és tocada”: per això és cosa material (té propietats en l’extensió) però també és el *meu cos*. La conclusió és que el cos només es construeix primigèniament com a tal a través del tacte (i en concret de les *ubiestesies*). També el moviment del cos (en relació amb la lliure voluntat) el sento a partir de sensacions tàctils (de tensió, de pes...). Així, el cos com a camp de localització, es conforma també com a òrgan de la meua voluntat. En relació amb això, constatem que el cos és fenomenològicament el punt zero de tota orientació: el meu cos és l’aquí de tot allà. Però tota aquesta anàlisi fenomenològica del cos, no elimina la seva aprehensió com a *cosa real*, ja que no deixa d’estar integrat en el nexce causal de la naturalesa material.

Si bé s’acostuma a destacar en els estudis sobre l’obra husserliana, i sobretot en els dels seus deixebles més propers<sup>82</sup>, la innovació que suposa el nou tractament del “jo corpori” enfront del “jo pur”, com un punt de fuga del cartesianisme, no s’acostuma, però, a donar el mateix rang a l’altra innovació husserliana d’aquesta obra, que opera en el mateix sentit de trencament amb el cartesianisme i que, per a nosaltres és, si més no, tan essencial com l’anterior: la nova distinció entre l’actitud naturalista i la personalista i la primacia d’aquesta última. Fins ara ens hem referit a la fugida del cartesianisme que suposa la no acceptació de la distinció entre dues espècies de realitat. Doncs bé, aquesta no-acceptació es produeix perquè *la dualitat cartesiana es transforma ara en una dualitat d’actituds*. Tota la realitat és material si la veiem sota el prisma de l’actitud naturalista i tota la realitat és espiritual considerada des de l’actitud personalista. El primer que és necessari observar en relació amb aquestes actituds és de quina manera queda invalidat (per la seva inoperància en el marc de les investigacions que es proposa ara Husserl) la divisió anterior (d’*Idees I*) entre actitud natural i actitud teòrica. Si bé l’actitud naturalista forma part de l’actitud natural en el simple sentit de ser una actitud no-artificial, és també una actitud teòrica, ja que consisteix a “l’adonar-se, captar, esmentar específicament”, en breu, a viure en “l’execució del judici”<sup>83</sup>. Curiosament, aquesta actitud teòrica és contraposada ara a l’actitud valorativa i a l’actitud pràctica. Així, l’actitud personalista serà també una actitud natural: “Es tracta, doncs, d’una actitud totalment natural i no d’una actitud artificial que hagués de ser assolida i descoberta mitjançant recursos extraordinaris”<sup>84</sup>, però en un altre sentit no és una actitud natural: És una “*actitud nova*, semblant, que en cert sentit és molt natural, però *no natural*. «No natural» vol dir que allò experimentat en ella *no és naturalesa en el sentit de totes les ciències de la naturalesa*, sinó més aviat una *contrapart de la*

<sup>81</sup> Així tradueix A. Zirion el neologisme alemany *empfindniss*.

<sup>82</sup> Pensem sobretot en Landgrebe, Fink, Patočka...

<sup>83</sup> *Idees II*, &3, p. 3. Vg. també el &2 “l’actitud científic natural com a actitud teòrica” a on diu explícitament: “L’actitud temàtica de l’experiència i l’investigació experimental *naturals* del científic de la naturalesa és l’actitud *dòxic-teòrica*”. Els subratllats són seus.

<sup>84</sup> Idem, &49 e), p. 183.

*naturalesa*”<sup>85</sup>. Es tanta la confusió a què pot induir aquesta nova classificació i comprensió de les actituds que en una anotació al manuscrit de Husserl trobem: “és llavors l’actitud natural el mateix que l’actitud naturalista? i no s’ha d’esborrar la pàgina sencera?”<sup>86</sup>

Sigui com sigui, l’actitud naturalista, és l’actitud teòrica per excel·lència que consisteix en l’adreçar-nos a un món en sí de la naturalesa física objectiva, en el qual tots els homes i animals són objectes psicofísics<sup>87</sup>. Òbviament és l’actitud del científic natural. I el món corresponent seria el món com a suma de coses:

“la totalitat dels objectes possiblement protopresents que formen part per a tots els subjectes en comunicació d’un domini de protopresència comú, és la naturalesa en sentit primer i primigeni” I aclareix “naturalesa espai-temporal-material”<sup>88</sup>.

Per contra, **l’actitud personalista** té lloc quan veiem les coses del nostre entorn justament com a entorn nostre, i no com a naturalesa objectiva. El món és aquí un món per a mí, que no és constituït primàriament com a suma de coses, sinó com l’horitzó que s’estén a partir d’un punt zero constituït pel meu cos.

Si bé les relacions en el món natural són causals, en el món espiritual (correlat de l’actitud personalista) la relació determinant és de **motivació**. El jo espiritual, que és el subjecte de l’actitud personalista, és també el jo de les referències *intencionals*. Que hi hagi referència intencional no vol dir que no hi hagi, a més, referència real. Però la referència intencional pot donar-se sense referència real. Això és el que passa quan la cosa no hi és: “imaginació”, “record”, etc... Així, la causalitat de la intencionalitat no és real, sinó de motivació. Dos objectes del món circumdant poden exercir la mateixa causalitat real i en canvi només un d’ells m’estimula, em motiva. La relació és, doncs, entre el jo i l’objecte intencional. El descobriment de la relació de motivació, característic de l’actitud personalista, és el descobriment de la llibertat que queda exclosa en l’actitud naturalista.

D’altra banda, mentre que ja hem dit que l’actitud naturalista és l’actitud teòrica per excel·lència, “en un sentit amplíssim podem també designar l’actitud personal o actitud de motivació com a actitud *pràctica*.”<sup>89</sup>

La persona és el centre del seu món circumdant que comparteix amb altres persones. D’aquí també sorgeix la possibilitat d’un món comunicatiu, que és el món circumdant constituït en l’experimentar a altres, en l’enteniment recíproc i en la intracomprensió.

---

<sup>85</sup> Idem, &49 d), p. 180.

<sup>86</sup> Idem, vg. nota crítica 113.

<sup>87</sup> Vg. el &49 e)

<sup>88</sup> Idem, &44, p. 163.

<sup>89</sup> Idem, &50, p.190.

Però el que és necessari subratllar pel que fa al nostre treball, és la relació entre les dues actituds (i entre els dos mons) ja que ens portarà directament al plantejament d'Ésser i Temps. Si hem vist que l'actitud personalista és identificable (en un sentit molt ampli) amb l'actitud pràctica és perquè hi ha un donar-se de l'objecte originari, tan originari com la percepció (Husserl fa un joc de paraules que podem traduir com "valicepció"= percepció del valor) en el qual la cosa ens és donada com a cosa útil per a mi, cosa que m'agrada o no, en definitiva com a cosa de valor: "el caràcter de valor està donat ell mateix de mode originàriament intuïtiu"<sup>90</sup>

Així, totes les coses de la vida quotidiana (objectes d'ús) i en definitiva totes les coses en tant que referides a mi, formen part de l'esfera espiritual (el got, la cullera, etc.) ja que només són constituïdes a través d'una intencionalitat que no és primàriament teòrica. Aquí tenim una interessant premonició dels "éssers-a-la-mà" de *SuZ*. Però més encara si tenim en compte la subordinació del món de la naturalesa al món espiritual.

Com a conclusió d'aquest apartat, hem de dir que, al nostre parer, l'essència oculta d'*Idees II*, allò que determina el punt a on hem arribat, tan llunyà ja del hipotètic cartesianisme d'*Idees I*, es troba al bell començament de l'obra: Així, al §4 es diu que "en la peculiaritat de l'actitud teòrica i dels seus actes teòrics (...) rau el que en certa manera es trobin en ells prèviament els objectes que per primer cop arriben a ser teòrics". Per tant, hi ha un "abans" preteòric dels objectes. Pot passar que els objectes predonats mateixos puguin procedir originàriament d'actes teòrics. Però és obvi que aquí no és possible un retrocés a l'infinit. En algun moment, les predonacions d'actes qualssevol d'una actitud teòrica hauran de remetre a objectivitats predonades que no poden procedir d'actes teòrics. Aleshores hauran de procedir d'actes pràctics. Arribem a la conclusió, llavors, que les coses de la naturalesa física són prèviament constituïdes desde l'actitud personalista com a coses d'un món per a mí. Així, tal com diu Heidegger, la cosa, en sentit primer és l'estri, l'ésser-a-la-mà en aquest món-horitzó configurat en relacions de motivació<sup>91</sup>. Observem la transcendència d'aquest gir pel que fa a la qüestió del món natural, en relació amb la jerarquització de les actituds. A partir d'ara el món de les "meres coses físiques" haurà de ser entès des del món primordial de la *praxis*. Això passarà tant a *Ésser i Temps* com a la *Crisi*.

<sup>90</sup> Idem, §50, p.186.

<sup>91</sup> Tanmateix, aquesta aproximació innovadora de Husserl no arribarà tan lluny com l'obra de Heidegger pel que fa a la subordinació del món natural – teòricament determinat– al món que resulta de l'actitud personalista. Així, per exemple, pel que fa al temps, els resultats de Husserl, evidentment, no coincideixen amb els de *SuZ*: si, segons el primer, en el temps subjectiu "apareix" el temps objectiu; per al segon, en canvi el temps objectiu –comú– es constitueix sobre el temps propi.



Observem també, que en aquesta contraposició d'actituds –i de mons resultants– apareix com a evident un pas decisiu en l'evolució de Husserl pel que fa a la concepció del món. Fins ara, havíem considerat que tant el món entès com a suma de la totalitat de les coses, com el món entès com l'horitzó de tots els horitzons eren, simplement, aproximacions diverses i juxtaposables a un únic món. Ara veiem com el primer apareix com a subordinat al segon i no subsistent en ell mateix. Efectivament, si les coses apareixen originàriament com a coses d'un món per a mí, vol dir que en la seva constitució originària sempre opera el món horitzó de l'actitud personalista. La cosa aïllada de la física, de la qual s'ha de partir per a poder constituir el món com a *suma*, no és en absolut originària, ja que com diu al §49 e): l'actitud naturalista se subordina a la personalista i només adquireix certa independència per una abstracció consistent en l'oblit del jo personal.

### 7. CARTESIANISME I MÓN NATURAL: LES DUES NOCIONS DE MÓN

Tant la crítica feta posteriorment pels seus deixebles com l'autocorrecció del propi Husserl a la *Crisi* coincideixen a caracteritzar com a cartesià el projecte filosòfic contingut a *Idees*<sup>92</sup>. Així p.e., a l'epígraf 43 de la *Crisi*, Husserl fa una autocrítica del camí excessivament curt que li va dur a les seves *Idees* cap a l'*ego* transcendental que, com per un salt, el fa visible com un *ego* buit de contingut. Per a una visió retrospectiva és evident que tota l'obra publicada anterior a la *Crisi* cau sota els paranys del cartesianisme i, com a conseqüència, de l'idealisme. Aquest és un punt que haurà de ser aclarit, ja que té una incidència directa en el concepte de món.

El primer que s'ha d'esbrinar és, però, què entenen Husserl, Heidegger, Patočka o Landgrebe quan parlen de cartesianisme. Òbviament no s'entén per cartesianisme el seguiment més o menys estricte de la filosofia de Descartes<sup>93</sup>. Per contra, *cartesianisme* pot arribar a ser un terme tan ampli en l'ús que li dóna Husserl i l'escola fenomenològica, que és aplicable al conjunt de la filosofia moderna del Racionalisme a l'Idealisme en la seva tendència fonamental. Es tracta de delimitar aquesta tendència de manera que el terme que hem d'usar necessàriament, ja que és usat als textos que comentem, si més no, sigui usat amb el rigor necessari. Això és el que farem a l'apartat que segueix. Pel moment, el

---

<sup>92</sup> Aquesta afirmació no seria tan fàcil de provar si es referís a *Idees II*. Però sempre hem de recordar que aquesta última obra és un treball **no publicat** per Husserl i per tant, considerat per ell com encara en procés d'elaboració.

<sup>93</sup> Per a una visió més literal de la lletra de Descartes vg. el llibre de Joan Albert Vicens: *Meditació i Metafísica en Descartes* (vg. bibliografia) i la literatura que allà mateix és citada.



que farem ara és explicar les implicacions mútues entre aquestes acusacions de cartesianisme i una determinada concepció del món natural.

Donant un esquema molt clar com a punt de partida podem dir que la presència del cartesianisme en la concepció del món natural de Husserl es fa palesa pel fet de coexistir dues concepcions diferents de “món”, que si bé no són contradictòries, no es poden considerar immediatament idèntiques:

a) La suma de tots els objectes. Quedi clar, per tot el que seguirà que, parlarem de món com a “suma de coses” o “suma d’objectes” per mantenir la terminologia que fan servir tant J. Patočka com L. Landgrebe, justament els dos autors que més han estudiat el tema en la fenomenologia, sense que això no suposi cap matís respecte a la definició neopositivista en general i wittgensteniana en particular del món com a “suma d’estats de coses”. La definició neopositivista, malgrat el que pugui semblar no és més matisada, sinó més limitada: si parla de “estats de coses” és perquè en la seva metafísica inconscient, que segueix els postulats del fluxe incapible de l’empiriocriticisme, no es pot permetre parlar de “coses”. Pel context, però, ja s’ha d’entendre que amb aquesta definició ens referim al món com a correlat de tots els judicis empírics veritables, siguin sobre coses o sobre estats de coses.

En definitiva, aquesta és la noció cartesiana de món. Es la noció dominant a les *II.LL.*<sup>94</sup> i que predomina encara a *Idees*<sup>95</sup>, mentre que a *Idees II* és clarament delimitada com a correlat d’una actitud. També podríem dir que aquesta és la noció no problematitzada de món.

b) El món com a horitzó de la significació. Es la concepció que acaba d’aparèixer com a correlat de l’actitud personalista a *Idees II*, i també la concepció predominant a la *Crisi*. Aquesta noció és problemàtica i li obligarà a aprofundir en el sentit de la reducció i a reconèixer la necessitat de donar una descripció del món-previ. Segons alguns crítics<sup>96</sup>, aquesta noció no serà aclarida

---

<sup>94</sup> Vg més amunt l’apartat 2.4.

<sup>95</sup> És cert que Husserl troba també els valors i la *praxis* en aquest món a *Idees*, “Aquest món està persistentment per a mí “allà davant”, jo mateix en sóc membre, però no hi és per a mí com a un mer *món de coses*, sinó, en la mateixa forma immediata, com un *món de valors i de béns, un món pràctic*” (*Idees*, secció segona, cap. I, &27). Però la qüestió no és tant quines són les coses que hi ha al món, sinó quina és la seva manera de donar-se. Per distingir les diferents maneres de donació dels valors i de les “meres coses” trobem fonamental la seva distinció a *Idees II*, entre l’actitud personalista i la naturalista.

<sup>96</sup> Vg. l’article de J. Patočka *Cartesianisme i Fenomenologia* (1976), en endavant *CiF*. L’article original d’aquest filòsof txec, *Kartesianismus a Fenomenologie*, només va circular en principi privadament en una còpia mecanografiada (per problemes de censura). Avui dia es pot consultar a la versió anglesa d’Erazim Kohák (*J. Patočka, philosophy and selected writings*, op. cit.) i la francesa d’Erika Abrams (*Le monde naturel et le mouvement de l’existence humaine*, vg. bibliografia). Com que no hi ha cap edició pel moment amb aspiració global de les seves obres en txec, no podem citar una paginació oficial. Per això ens remetrem a la versió de Kohák.

mai en la seva totalitat, ja que per aconseguir-ho seria necessari un replantejament ontològic de la qüestió, identificant presència i ésser, cosa que Husserl no farà.

En Husserl percebem un desplaçament des de la primera noció de món cap a la segona. Aquest desplaçament és conseqüència directa de la seva progressiva separació del cartesianisme. També s'ha de dir que, a mesura que es produeix aquest allunyament del cartesianisme, hi ha una cada cop més urgent necessitat de donar una descripció del món natural, descripció que en les obres anteriors no és encara una tasca urgent. El motiu és evident: Husserl no considera prioritària aquesta tasca mentre que entén que és la tasca de les ciències de l'actitud natural. Aquest desplaçament es produeix en paral·lel amb l'aprofundiment en la reducció. En una obra tan central en la producció de Husserl com és *Idees*, aquest autor encara no reïx a aclarir l'ambigüitat d'aquest doble concepte de món, ja que en tot moment adscriu el coneixement del món natural a les ciències de l'actitud natural, és a dir, les ciències positives. En aquest sentit podem dir que a *Idees* predomina la noció cartesiana o, si més no, no han estat vistes totes les conseqüències que comporta la segona noció de món.

Així, el món a *Idees* és allò que (ens) envolta constituït per la naturalesa material dotat d'extensió sens fi en l'espai i el temps donat com a previ<sup>97</sup>. La donació del món se centra en allò que és intuïtivament present més tot allò que l'envolta (amb una consciència més o menys clara). Es a dir, l'horitzó difusament conscient de la realitat indeterminada. Però aquesta concepció del món-horitzó continuarà sent cartesiana mentre que no es dugui a terme una radicalització de la reducció, que conduirà a *Idees II* a l'actitud personalista, com ja hem vist.

Així, la tesi general de l'actitud natural és que el món està ja sempre allà donat prèviament com a realitat efectiva. Tot s'esdevé en el món. Per això, J. Patočka coincideix amb Landgrebe, fent una anàlisi retrospectiva, en la incoherència de la noció cartesiana de món. El món no és primàriament la suma de totes les coses, perquè la suma de totes les coses no pot ser donada més que en la figura d'un horitzó. Això vol dir que és un mode específic de donació<sup>98</sup>. No es tracta d'una mera anticipació, ja que el món en totalitat no es verifica mai, més aviat és el supòsit de tota verificació. Això implica que la donació del món en totalitat no és en absolut més dubtosa que la donació de la vivència. En això coincideix el judici de J. Patočka amb el de Ludwig Landgrebe, que afirma a l'obra ja citada:

“El concepte de món no pot implicar simplement la idea de la totalitat dels fenòmens, la idea del tot de l'experiència, l'objecte mateix de la qual no pot ser donat enlloc, com si la consciència del món, per així dir-ho, es constituís progressivament a partir del coneixement dels objectes singulars i de la seva connexió. Contrariament, tota

---

<sup>97</sup> Vg. tot el capítol primer de la secció segona d'*Idees*.

<sup>98</sup> Sobre els modes de donació, J. Patočka fa un símil amb el record: el passat no pot ser donat d'una altra manera que com a record present. Això vol dir que el record no és una intenció buïda sinó un mode de donació: del passat en tant que passat.

consciència d'objectes singulars és possible només sobre la base de la consciència del món entès com a horitzó<sup>99</sup>, com a marge, en última instància, del "jo em puc moure"<sup>100</sup>.

Som conscients que en aquesta breu presentació no hem fet més que avançar un resum (fosc pel moment) del que tot seguit passem a mostrar i demostrar en detall.

### 7.1. EL CARTESIANISME DE HUSSERL

Abans de començar a escriure sobre un "clàssic" com és el cartesianisme de Husserl, volem mostrar les cartes amb què juguem. Si bé el tema ha esdevingut un clàssic, sobretot per la crítica de Heidegger a *EiT* (1927) i per la pròpia autocrítica de Husserl i vacil·lacions al respecte, com a tal, ha estat tractat i debatut per tots els que d'alguna manera es consideren en relació amb la tradició fenomenològica i per alguns foranis. Les anàlisis que considerem més esclaridores al respecte són les de L. Landgrebe (a l'obra ja citada *Der Weg der Phänomenologie*) i, per descomptat, les de J. Patočka.

En concret, pel que fa a la qüestió del "cartesianisme" de Husserl, seguirem molt de prop un article essencial per a conèixer la seva obra i que, com molts altres articles seus, no es pot trobar en cap llengua peninsular. Ens referim a l'article *Cartesianisme i Fenomenologia* (1976) del qual ja hem fet esment en nota a peu de pàgina.

En ell, J. Patočka diu explícitament que no s'ha d'entendre per cartesianisme la filosofia a peu de lletra de Descartes, sinó en un sentit molt pròxim al que li dona Husserl a la *Crisi*. Segons ell, el cartesianisme seria un constructe ideal basat en la divisió entre res cogitans i res extensa, entenent per *res extensa* una noció matemàtica que aplega tota l'eficàcia de la realitat, mentre que la *res cogitans* és la seva còpia dependent. Així, el que ens interessa destacar del cartesianisme no és la seva literalitat, sinó la seva herència i eficàcia històrica, els seus efectes sobre la història de l'esperit modern. És evident que la ruptura conscient de Heidegger amb la tradició de la *presència* en favor de *l'ésser-a-la-mà* també obeeix a aquesta consideració del cartesianisme, entesa en sentit molt ampli, com la malaltia de tota la filosofia moderna. Heidegger acusa directament a Husserl de cartesià, si bé més tard remetrà l'esmentada tradició de la presència a un origen platònic al seu escrit *La doctrina platònica de la veritat* de 1941<sup>101</sup>.

---

<sup>99</sup> De fet, aquesta concepció d'horitzó portarà a J. Patočka a elaborar la seva noció terminològica de *situació*. Vg. sobretot el cap. I de *PiE* (vg. bibliografia), i el cap. V d'aquest treball.

<sup>100</sup> *DWPh*, op. cit., p. 187.

<sup>101</sup> *Platons Lehre von der Wahrheit*, actualment inclosa al volum 9 de la GA. El 1941 és publicada per primera vegada aquesta obra, que correspon al curs impartit semestre d'hivern de 1930/31.

Però, quines són les característiques del cartesianisme així entès?

1. L'eficàcia històrica d'aquest constructe que anomenem cartesianisme només s'entén si acceptem que la divisió necessària per a tota la filosofia i la ciència moderna entre subjecte i objecte és una de les seves conseqüències. Per això, tant l'empirisme com l'idealisme no poden sortir de la trama cartesiana.

Només des de la preocupació per l'eficàcia històrica d'aquest constructe es pot entendre la quantitat de pàgines que Husserl (1935), Patočka (1936) o Heidegger (1927)<sup>102</sup> dediquen a fer una història de la filosofia moderna. Aquesta consideració portarà a un plantejament històric de la reducció quan Husserl redacti la *Crisi*.

Pel que fa al desenvolupament de la ciència moderna, el paradigma mecanicista, triomfant des del s. XVII és només un dels èxits més assenyalats d'aquesta concepció. El triomf del fisicalisme mecanicista és una constant de la nostra cultura des del s. XVII. La prova és que tots els intents de trobar mètodes o concepcions diferents per al coneixement han fracassat: així la dialèctica, tot l'idealisme... i fins i tot ciències com la psicoanàlisi que van començar suposant un gir en aquest fisicalisme van caure finalment als peus de l'objectivisme fisicalista. Només a tall d'exemple, Freud va caure finalment en l'estudi dels esquemes dinàmics, és a dir, fisicalistes.

Quina és la causa d'aquesta marxa triomfant de l'objectivisme? Segons Patočka no és suficient una anàlisi en termes sociohistòrics. Hi ha raons essencials al nostre enteniment. Les raons ancorades en el nostre enteniment és que tenim tendència espontània a interpretar-nos en termes de món, a objectivar-nos i autoalienar-nos. Té, així, la ciència, unes arrels substantives. L'espai és la forma comú de les coses i té característiques que fan possible la seva idealització, amb la qual cosa els objectes situats espai-temporalment poden ser calculats i construïts (i hi pot haver prediccions al respecte).

“La ciència en el sentit de la ciència matemàtica natural no és res més que una repetida utilització de les possibilitats primordials d'idealització oferides per la comprensió de l'espai.”<sup>103</sup>

Hem de fer aquí l'observació que si bé aquesta interpretació de Patočka de l'evolució de la ciència i la filosofia modernes (també la de Landgrebe i Heidegger) coincideix bàsicament amb la interpretació que Husserl farà a la *Crisi*, hi ha un matís diferenciador molt important. Husserl comprendrà la

---

<sup>102</sup> Aquestes tres obres, fonamentals per entendre la ruptura interna de la fenomenologia, seran objecte d'estudi detallat en el nostre treball. Concretament dedicarem una generosa part del cap. II a *EiT*, del cap. III a la *Crisi* i del cap. IV a l'obra de J. Patočka.

<sup>103</sup> *CiF*, pàgina 292 de Kóhak.

interpretació per part dels científics de la seva activitat, en termes d'**error**, un error que podria ser caracteritzat com un oblit del món natural sostenidor de les idealitzacions objectivistes. En canvi per a J. Patočka i Heidegger es tracta d'una mena d'error necessari, insalvable des d'una anàlisi només de la *theoria*. Es a dir, per al filòsof txec (també per a Heidegger) ens hem de remuntar molt més lluny, a una comprensió oberta de la Història d'Europa per poder esbrinar les causes d'aquest oblit.

2. Lligada a aquesta divisió i en relació amb la seva eficàcia, trobem la definició de veritat com a certesa, ja que el matematisme aquí es pot desplegar en tota la seva plenitud. Aquest és el significat del *cogito* cartesià: la identificació de certesa amb veritat. El subjectivisme és només l'altra cara de l'objectivisme, ja que només hi ha subjectivisme en el moment que el subjecte de coneixement és entès com un ens mundà tal i com s'esdevé en l'empirisme o quan el fonament del coneixement és la certesa del subjecte tal i com s'esdevé en el cas del racionalisme.

D'aquí arrenquen altres aspectes del cartesianisme husserlià, com ara l'esforç per la **fonamentació apodíctica** de la filosofia com a ciència estricta. Aquest aspecte, ampliament comentat per Landgrebe<sup>104</sup> està clarament sostingut per una concepció cartesiana, absoluta i no històrica, de la veritat com a certesa. Segons ell, Husserl partiria de l'aspiració a una *mathesis universalis* i només amb el temps aniria retrocedint cada cop més envers una fonamentació històrica, ja que el que ell defineix com el "secret anhel de la fenomenologia" només s'entén des d'unes arrels històriques.

3. Precisament en la recerca de la certesa d'una fonamentació absoluta per a la filosofia hem de situar l'*epokhé*, punt clau de tota la metodologia fenomenològica i de la seva concepció del món natural. El cartesianisme consisteix en la triple identificació entre veritat, certesa i evidència. Només és veritat allò de què tenim certesa. I només evident tot allò que intuïm, ja que només la intuïció en dona la presència de les coses. Quan es desconnecta la posició d'existència de l'objecte, aquesta operació és possible perquè l'objecte no es presenta, ell mateix no és cap vivència.

Husserl sempre recorre a Descartes per aclarir el sentit de la reducció<sup>105</sup>. El primer pas de la reducció és justament posar en dubte si tot el contingut de la meva experiència és "part" de la realitat o és només experiència d'un món de somnis. També allò que roman és, com per a Descartes, l'*ego cogito*: l'autocertesa de la meva consciència juntament amb allò esmentat en ella tal i com és esmentat.

---

<sup>104</sup> *dWPh*, op. cit, sobretot ap. VIII.

<sup>105</sup> Vg. per exemple la lliçó segona de *Phaenom*.



La diferència entre Husserl i Descartes és que per al segon, la certesa de l'*ego cogito* roman com a quelcom puntual. Per això la consciència en Descartes és concebuda com una successió d'actes particulars en el temps i el temps és suposat de manera tan evident com el temps objectiu:

“Amb altres paraules: Descartes desconeix l'estructura de les implicacions i les referències intencionals pertanyents a cada acte particular, les quals, únicament, fan de tal acte allò que ell és en tant que moment de la consciència fluent i el demostren com a producte d'una efectuació més profunda de la intencionalitat.”<sup>106</sup>

Per això Descartes, partint de l'*ego cogito* ha d'arribar a la resta del coneixement per via deductiva i per tant el món recuperat és el mateix que el món posat entre parèntesis. Des d'aquest moment, la teoria del coneixement girarà al voltant de la relació subjecte-objecte, és a dir, de com el subjecte, sortint de la seva immanència pot assolir de mode deductiu l'existència del món exterior. La *reducció*, pel contrari, apunta al “jo propi” de cada vegada, a la subjectivitat absoluta com si jo fos *solus ipse*.

Malgrat aquestes diferències en el sentit del *cogito*, també en la filosofia husserliana trobem, segons J. Patočka, un esforç per reduir la transcendència a la immanència, esforç totalment injustificat si no és des dels prejudicis del cartesianisme. Per això, en el fons, Descartes i Husserl es troben amb el mateix problema: el problema de la transcendència que també pot ser formulat com el problema de l'evidència passada. Si Descartes necessita de la demostració de l'existència de Déu com a previ per a poder assegurar-se la persistència en el temps de les evidències, Husserl troba que el temps i el món són fundat alhora i que tot *ara* inclou la retenció, és a dir, la presència no actual. Així tots dos troben la transcendència al mateix cor de l'evidència-immanència.

4. Per últim, també Heidegger, Landgrebe i Patočka, coincideixen a fer una crítica d'un altre aspecte que clarament podem considerar cartesià: La possibilitat de l'espectador desinteressat. Aquesta possibilitat és definida com a fonamental per a la possibilitat de la *reducció*, ja que aquesta operació és definida com el “no interessar-se” –a diferència del que passa en l'actitud natural– pel món i els seus objectes, per la seva existència o no. La reducció fóra com una mena de ficció que consisteix a considerar-nos un espectador del món. Tanmateix, la reducció mateixa no es pot entendre sense una preocupació històricament determinada del filòsof. En termes de J. Patočka, la possibilitat de la reducció és fonamenta justament sobre l'experiència de la llibertat que sustenta tota filosofia. En termes de Heidegger, el fonament de tota acció filosòfica,

---

<sup>106</sup> Idem, p. 131. De fet, ja hem advertit que els problemes més insolubles d'aquest plantejament els trobarà Husserl en les anàlisis de la consciència íntima del temps. A aquestes dificultats dedicarem la part final del present capítol, ja que és el pont que “deductivament” ens durà a *EiT* (cap. II).



inclosa la reducció, és la facticitat de l'existència, i, en concret, la resolució que s'avança a la mort. D'aquesta manera tornem a un argument donat ja amb anterioritat: la reducció només es pot justificar des d'una perspectiva històrica.

En aquest apartat només hem volgut fer una presentació dels temes que ens hauran d'ocupar immediatament. Som conscients que queda pendent tant una justificació més acurada dels retrets de cartesianisme fets a Husserl pels seus deixebles, com de les respostes de Husserl (en la mesura que hi són) i dels canvis de direcció en la filosofia husserliana.

### 7.2. EL CARTESIANISME DE HUSSERL VIST PER J. PATOČKA: CARTESIANISME I REDUCCIÓ

Ja hem vist com l'eix central del cartesianisme husserlià és la metodologia que defineix la filosofia fenomenològica i que li vol proporcionar l'estatus de ciència estricta apodícticament fonamentada. Aquesta metodologia peculiar gira al voltant de la noció de reducció fenomenològica o *epokhé*. També hem vist a l'apartat immediatament precedent com aquesta reducció no pot ser identificada amb el dubte metòdic cartesià, tot i que en ell troba el seu arrelament.

En aquest apartat veurem els canvis que va suportar la noció de reducció, canvis que no sempre van ser explícits i que sempre van tenir conseqüències directes pel que fa a la concepció del món natural. Si en Husserl hi ha una variació metodològica en el sentit d'un progressiu allunyament de l'ontologia cartesiana tal i com coincideixen a afirmar L. Landgrebe i J. Patočka, les variacions en el concepte de **reducció** són un dels fils a través dels quals podem resseguir aquests canvis.

Segons Iso Kern<sup>107</sup>, l'estudiós més destacat de les diverses presentacions que fa Husserl de la reducció, totes aquestes diferències s'han d'entendre en el marc de la seva lluita per superar les conseqüències del cartesianisme. Ell entén que les presentacions de Husserl de l'*epokhé* es poden agrupar en tres vies o camins cap a la posada entre parèntesis:

La cartesiana. El món reduït és el món fàcticament existent. Aquí el jo que redueix és el jo propi que tracta els altres "jos" com la resta dels objectes. Es un solipsisme característic.

---

<sup>107</sup> Respecte d'això, vg. *Phaenomenologica*, vol. 16, 1964 [Iso Kern, Husserl und Kant: eine Untersuchung Über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus (La Haia: Martinus Nijhoff)].

## EL PROBLEMA DEL MÓN NATURAL A LA FENOMENOLOGIA

La via a través de la psicologia. Hi ha una superació del cartesianisme en 3 punts:

- a) la concepció del cos. No és un cos objecte (reductible com la resta d'objectes) sinó un cos "comprensiu".
- b) La relació intencional amb l'ens es redueix a l'ésser.
- c) En el cas de la intersubjectivitat, els altres "jos" no són cosificats, sinó que el "tu" és essencial per entendre la pròpia subjectivitat.

Aquesta via mostra que el món reduït per l'*epokhé* no és el món com a tal, sinó només com objecte (o conjunt d'objectes). Al costat d'aquest, hi ha un altre món no reduït: el món com a horitzó de la significació.

Segons aquest autor, Husserl està "a punt" de comprendre el lligam de la percepció amb la cosa mateixa a través d'un enteniment corpori que té lloc en el context d'una obertura a l'ésser<sup>108</sup>. Però aquí troba l'obstacle de l'intent de reduir la transcendència a la immanència<sup>109</sup> que és el resultat de la via cartesiana. Així hi ha una contradicció entre aquestes dues vies i Husserl vacil·la entre elles.

La via a través de l'ontologia del món natural. Aquesta és la més completa i la que més justícia fa a la intenció filosòfica de Husserl. En ella l'*epokhé* no bandeja certes regions de l'ens, sinó el mode causal-real de procedir del nostre coneixement perquè és inútil per aclarir els problemes del coneixement.

Iso Kern, en el text ja esmentat dóna una sèrie de preguntes que no es respondrien de la mateixa manera segons una via o l'altra. Aquestes preguntes són:

- a) És el món allò en què creiem o bé és allò mitjançant el qual creiem? Segons la primera possibilitat Husserl estaria pensant en el món com a suma d'objectes, segons la segona, el món seria l'horitzó de tota significació. Òbviament, la primera solució és cartesiana, la segona no.
- b) És el món una realitat particular (un món fàctic) o és una estructura ontològica (l'estructura de tot món possible)?, i
- c) Qui fa la reducció i quina és la seva motivació?

Tocant a la primera pregunta, ja hem referit des del començament d'aquest capítol la consolidació en Husserl d'un concepte de món com a horitzó de tota significació o com a base universal de creença. En aquest moment i en relació amb l'acusació de cartesianisme ens interessa comprovar de quina manera aquesta concepció del món-horitzó esmicola l'esquema cartesià subjecte-objecte.

---

<sup>108</sup> És evident que Kern fa una presentació teleològica de la qüestió, entenent que Heidegger és el punt d'arribada.

<sup>109</sup> D'aquesta dificultat parlarem tot seguit amb profunditat.

En primer lloc, pel que fa a l'objecte, el món deixa de ser el conjunt de les coses presents i passa a ser més aviat allò que fa possible la presència. En sentit estricte, deixa de ser objecte. En paraules de J. Patočka:

“Primer de tot, el món en què creiem, essent temàtic, esdevé significatiu només en el context d'horitzons latents, anònims, no temàtics que són així el veritable element lliurador de significat d'una vida amb sentit. El més comprensible dels horitzons, però, és novament anomenat "el món". Aquest, llavors, no és ja el món en què creiem sinó un amb l'ajut del qual, a través del qual "creiem", és a dir, comprèn i assera que les coses, objectes i processos són i allò que són.

El tema dels horitzons així se'ns presenta amb la necessitat de transformar el concepte de món, de fer-lo més profund, portant-lo des de l'agregat de coses que són vers una component indispensable i essencial, el caràcter del nostre propi fer i habitar entre coses”<sup>110</sup>.

En segon lloc, pel que fa a la noció de subjecte, també esdevé qüestionable la noció husserliana de consciència. "Però, és una consciència d'horitzó realment només una forma d'intencionalitat latent, no temàtica, diferent?"<sup>111</sup>. Aquí apareixen nous problemes que Heidegger veurà de manera molt clara: aquest horitzó no és res més que l'ésser mateix i la seva intencionalitat l'obertura humana a l'ésser:

“En un cert sentit, un horitzó podria ésser considerat com la forma subjectiva i latent de la creença en el món. D'altra banda, l'horitzó té una funció d'atorgament de sentit, com la pressuposició de retre significat a l'ens vers el qual jo em captinc i amb el qual arribo a una concordança<sup>112</sup>, sense ésser jo mateix present i tematitzat. Ens fa l'efecte, però, que el més important és que el rol dels horitzons no està limitat a atorgar significat, a una obertura vers l'ésser, sinó que, si més no en certes formes de consciència d'horitzó, està essent elaborat un enteniment de què vol dir que les coses són, què són, quin tipus d'*entia* són: l'*a priori* amb el qual un ésser amb enteniment, obert al món pel que fa a les coses, ha d'atansar-se a l'ésser per arribar a un acord amb ell, per fer-li justícia.”<sup>113</sup>

En resum, la segona noció husserliana de món, aquella que l'identifica amb l'horitzó quedaria caracteritzada amb totes les seves conseqüències, segons Jan Patočka, pels següents trets:

1. L'horitzó és la forma subjectiva i latent de la creença en el món,
2. L'horitzó té la funció de lliurar el sentit,

---

<sup>110</sup> *CiF*, p.307.

<sup>111</sup> *Idem*, p. 308.

<sup>112</sup> Tradueixo amb aquesta paraula per mantenir el que suposo que és una alusió a la terminologia heideggeriana de *EiT*.

<sup>113</sup> *Ibidem*.

3. El món és l'*a priori* amb el qual un enteniment obert al món ha d'atansar-se a l'ésser per fer-li justícia<sup>114</sup>,
4. L'horitzó no és un agregat de coses, sinó que precedeix la presència de qualsevol ens individual, ens lliura les presuposicions de la presència comprensiva com a tal,
5. Com que el nostre món és canviant, hi ha una gènesi de l'*a priori* mateix<sup>115</sup>,
6. Ja no podem parlar d'un món orientat vers les coses, ja que aquesta orientació no és cap intenció,
7. Es trenca l'esquema cartesià *ego-cogito-cogitatum*, perquè ja no estem parlant de les coses al davant de la percepció,
8. Així el món que l'*epokhé* posa entre parèntesis és un món d'*entia* en què nosaltres creiem per tal de guanyar un món diferent, un per mitjà del qual creguem (és a dir, entenguem com i de quina manera els *entia* són), i, per últim,
9. El món és també un món "mitjançant el qual" sóc jo<sup>116</sup> (que entenc que les coses són).

Totes aquestes conseqüències són extreptes per l'autor txec a l'article esmentat (*CiF*) de manera retrospectiva, és a dir, tenint en compte l'obra de Heidegger de 1927 i la "resposta" de Husserl al 35. S'ha de dir que només a la *Crisi* de Husserl predomina aquesta concepció del món-horitzó amb algunes de les seves conseqüències. S'ha d'assenyalar de manera especial el punt 5) que permet el pas de l'intent de fonamentació apodíctica del saber (en el primer Husserl), a la necessitat d'una fonamentació històrica en les obres de Heidegger i Husserl suara citades.

Sintetitzant tot el que hem vist fins ara sobre la separació husserliana del cartesianisme, es pot dir que a la *tercera via* el concepte de món és transformat en un sentit essencial que ja no admetrà marxa enrera. No guanyem un nivell més profund de constitució, sinó que estem davant d'allò no objectivable, de quelcom

---

<sup>114</sup> Així, per exemple, "ser", a l'època moderna vol dir "ser calculable, predible, dominable... i, per tant, matematitzable". En aquest aspecte, J. Patočka segueix fidelment la concepció heideggeriana de la història de la filosofia.

<sup>115</sup> Amb la qual cosa volem deixar constància que, a banda de les motivacions externes que poguéssim tenir Husserl per "retrocedir" a una fonamentació històrica de la fenomenologia, i que assenyala molt detalladament el professor J.M. Bech a la seva obra *De Husserl a Heidegger* (ap. 1.6. pp. 86 i ss., vg. bibliografia final) creiem, amb Landgrebe, Iso Kern i Jan Patočka, que hi ha raons internes al mateix desenvolupament del pensament fenomenològic per a què Husserl fos cada cop més escèptic amb la possibilitat d'un fonament apodíctic (en el sentit d'una *mathesis universalis*) no històric per a la fenomenologia.

<sup>116</sup> El "jo" entès en aquest sentit fóra el *Dasein* heideggerià.

que no podem dominar amb la mirada però que ha de ser explicat perquè és un desafiament per comportar-nos obertament. El món deixa de ser un camp ideal de *noemata* tot i que això no quedarà del tot clar fins analitzar la consciència temporal.

Així, la segona i tercera vies són etapes d'un mateix esforç de superació de la limitació del cartesianisme. L'esperit cartesià el podem identificar amb l'orientació de Husserl vers la immanència. La filosofia de Husserl roman fins al final com una filosofia de la reflexió, és a dir, de la immanència. L'esforç, però, de Husserl per superar el cartesianisme (l'esforç cap a la transcendència) es pot situar en:

Una nova concepció del cos.

Un accent en la intencionalitat d'horitzó com distinta de la intencionalitat dels actes.

L'*epokhé* no pot estar motivada només teorèticament.

Aquests tres aspectes els comentarem àmpliament al tercer capítol dedicat a la *Crisi*. Segons J. Patočka<sup>117</sup>, les antítesis entre les tres vies husserlianes de la reducció es podrien esquematitzar com segueix:

### LA PRIMERA VIA

L'ésser de la consciència és caracteritzat per l'evidència absoluta i apodíctica de la seva donació.

El món és un agregat d'objectes de la consciència tètica<sup>118</sup>.

El cos és un objecte en el món, essencialment una formació fisiològica; reflexions psicofísiques ho justifiquen en el reialme de la psicologia empírica.

El sensualisme és correcte en part pel fet que necessitem acceptar les dades últimes, no intencionals, *hylètiques* com a component real<sup>119</sup> de la *noesis*, de la consciència.

---

<sup>117</sup> Vg. *CiF*, pp. 22 i ss.

<sup>118</sup> “Tètica” és una paraula agafada directament del grec: la *thesis* en grec és la posició, disposició, imposició. Així, la consciència tètica és la consciència que posa (continguts).

<sup>119</sup> En el sentit de *Reel*. És un terme tècnic que Husserl fa servir com contrari-complementari d'*intencional*.

## EL PROBLEMA DEL MÓN NATURAL A LA FENOMENOLOGIA

L'observador transcendental, el filòsof que reflecteix una donació absoluta, és un pur teòric.

La consciència i els seus correlats d'objecte són distints no en el seu caràcter essencial, sinó en l'evidència de la seva donació.

### LA SEGONA I TERCERA VIES

No hi ha evidència absoluta pel que fa al contingut, és a dir, no hi ha donació evident de cap ens. Tampoc del "jo".

El món és l'horitzó de tots els horitzons, això és, quelcom "subjectiu"; el món dels objectes intramundans és secundari.

El cos és un cos viscut en persona, i no hi ha paral·lelisme entre la *res extensa* i la *res cogitans*.

"Hyle" és un concepte dubtós que s'esvaeix davant les tesis dinàmiques del "jo puc" corpori.

El filòsof que executa la *reducció* és un ésser lliure que accepta la responsabilitat per la veritat.

La "consciència" i els seus correlats d'objecte difereixen en el seu essencial caràcter, en la seva temporalitat, causalitat i individualitat.

La conclusió de l'autor txec és que la tasca de separació del cartesianisme que Husserl ja emprà és difícil, llarga i potser sense acabament, però, segurament la lluita de Husserl contra el sensualisme hauria de ser inclosa com una part substancial de la seva lluita contra el cartesianisme.

Per a Patočka, però, la raó per la qual Husserl no fa un salt qualitatiu en la superació del cartesianisme és perquè mai desenvolupa la qüestió ontològica, la qual cosa, com va passar en el cas de Heidegger, hauria capgirat tot el seu plantejament. Però la filosofia de Husserl, que va començar com una lluita contra els prejudicis psicologistes que amenaçaven l'objectivitat del coneixement, es manté sempre en l'àmbit de la teoria del coneixement, i, en cert sentit, no deixa de ser mai una altra psicologia no empírica. Recordem que Husserl, encara en la *Crisi*, escriurà que la psicologia és el camp íntim de la decisió entre objectivisme i transcendentalisme.

Els resultats de la lluita contra el cartesianisme pel que fa a la reducció són:



1. Pel que toca a la filosofia hom no pot cercar el *ser* en la direcció dels objectes (preguntant als objectes) perquè llavors la meua qüestió arriba sempre massa tard. Així, l'*epokhé* no ha d'acabar en l'ésser subjectiu (*noema*) sinó que hem de retrocedir a un punt anterior als *entia* com a tals. La reducció ha de ser-ho a una comprensió específica de l'ésser.

2. Així, l'*epokhé* només serà un alliberament per a un nou enteniment de com és l'ens subjectiu si va lligada a una destrucció històrica de la nostra concepció prèvia de l'ésser que és.

Tot això mostra que la crisi filosòfica amb què s'enfronta Husserl des de les seves *II.LL.*, caracteritzada per la manca de fonamentació de les ciències i la impossibilitat de trobar aquesta fonamentació des del psicologisme, no pot ser resolta amb el tipus d'apodicticitat buscada en una fenomenologia entesa com a ciència estricta. Això capgirarà el plantejament fenomenològic en la *Crisi*.

Vol dir això que tot l'esforç teòric de Husserl no porta enlloc? Si entenem que des del seu enfrontament amb la psicologia naturalista l'esforç de Husserl ha estat el de intentar salvar l'ànima (*psiqué*, subjectivitat, jo) de la seva reificació i, en definitiva, de la seva supressió, aleshores el problema de Husserl roman obert encara que ha de ser modificada la seva formulació. A què afectarien les modificacions?

Segons J. Patočka (i aquí interpretem allò que el text no diu clarament) Husserl dóna la pista de en quin sentit s'ha de modificar una psicologia per salvar l'ànima. Òbviament, aquesta psicologia no podrà entendre l'ànima com a categoritzable, per la qual cosa hauria de ser més aviat el que diríem una "antropologia". Heidegger intenta un projecte semblant a *EiT*, però no l'encerta ja que no parla del moviment comunitari de l'existència humana. En ell, la temporalitat dels moviments de l'existència humana remet només a un moviment individual. Però amb aquesta crítica a *EiT* ens avancem al camí que encara hem de recórrer. Som prou conscients que, pel moment, no queda justificada.

Les implicacions per a la ciència (i sobretot per a les ciències de l'esperit) de la superació del cartesianisme podrien ser molt importants, per això, en la part final de *CiF*, J. Patočka fa esment d'algun intent (en concret parla de Medard Boss) d'aplicar els existenciaris heideggerians d'*EiT* per salvar la psicoteràpia del cartesianisme. D'una banda, l'empresa és important i valuosa. No obstant això, l'autor txec és crític amb l'intent en la mesura que és crític amb l'obra de joventut de Heidegger. Així, p.e., creu que no s'ha de valorar la heroïtat per sobre de la salut. Hi ha d'haver un concepte de salut, que, sense remetre al de normalitat estadística, no ens aboqui a la vivència d'heroi tràgic a la nietzscheana.

### 7.3. EL CARTESIANISME DE HUSSERL VIST PER L. LANDGREBE: FONAMENTACIÓ APODÍCTICA VERSUS FONAMENTACIÓ HISTÒRICA DE LA FENOMENOLOGIA

A l'hora d'explicar el cartesianisme de Husserl, Landgrebe parteix de la significació de les lliçons sobre filosofia primera (apunts del semestre d'hivern del curs 1923-4<sup>120</sup>). La importància d'aquestes lliçons prové del fet que Husserl hi posa les seves més altes aspiracions metafísiques de fonamentació i a això haurà de renunciar més tard perquè la metafísica cau en aquesta obra "a la seva esquena". La mort de la metafísica (expressió encunyada per Heidegger i avui dia excessivament comuna) es materialitza en aquesta obra a l'esquena d'Husserl. Husserl només fou conscient més tard i progressivament, la qual cosa li va dur en la *Crisi* a prendre un punt de partida absolutament diferent<sup>121</sup> al que pren en aquesta obra d'acord amb les seves aspiracions.

La idea directriu de la filosofia primera és l'antiga idea de la *mathesis universalis* concretada en aquest cas com "la idea de la filosofia fenomenològica transcendent, tal i com ella fou exigida ja a les *Idees* com la «primera de totes les filosofies» en la forma d'una ciència fonamental de la subjectivitat transcendent i dels seus acompliments constituents<sup>122</sup>".

La fonamentació apodíctica d'una aital ciència, en un camí semblant a aquell que Descartes malmet (segons Husserl, és clar), ha de partir del "jo penso". Això és el que queda després de la reducció de la creença en el món de l'actitud natural, acció de la qual respon la meva llibertat.

Segons Husserl, la idea de la filosofia com a *mathesis universalis* és una idea que ja està continguda en el fet de la ciència. La ciència busca el saber ferm i segur. Per això busca el seu propi fonament. Però el saber del fonament mai no és particular sinó que és universal. Així, l'assumpció responsable de la tasca científica, implica ja l'assumpció de la meta de la filosofia primera. També, des d'un punt de vista existencial, en el fet d'una vida responsable, simplement, hi ha implicada una tensió envers una veritat fonamentada.

El problema que es planteja és el següent: segons la introducció feta per Husserl fins ara, sembla que aquest fonament i els passos necessaris fins a ell siguin absoluts; és a dir, que l'evidència és idèntica per a qualsevol subjecte que comenci la reflexió. Tanmateix, això xoca amb l'estudi històric que trobem a la *Crisi* en el qual palesa la fenomenologia com el secret anhel del pensament occidental. Hi ha una lluita entre una fonamentació històrica i una cartesiana, absoluta.

---

<sup>120</sup> Publicats a *Husserliana* VII i VIII, 1956-1959.

<sup>121</sup> En concret, opta per una fonamentació històrica del sentit de la fenomenologia.

<sup>122</sup> L. Landgrebe, *DWPh*, VIII, 2.

La fonamentació última per a Husserl ha de consistir en una experiència (car, així, igual que en la ciència, no en dependrà del subjecte). Aquesta experiència haurà de ser una evidència (perquè només sota la forma de l'evidència apareix la cosa mateixa). I aquesta evidència la troba Husserl al "jo penso". Això fa que la fenomenologia transcendental només pugui iniciar-se com a *egologia*<sup>123</sup>. Segons ja hem vist, la construcció del món no ja com a món objectiu sinó com el "meu món" es produeix mitjançant l'important concepte d'horitzó.

Segons L. Landgrebe, que en aquest punt comparteix les tesis de J. Patočka, la ruptura amb la metafísica tradicional es produeix en el marc de la recerca en el concepte d'horitzó. De l'intent de fonamentació absoluta que constitueix el primer camí a la filosofia primera (aquest és el projecte d'*Idees*) tenim que a la *Crisi* la fonamentació ha esdevingut històrica: la necessitat històrica de la fenomenologia. Això significa que l'horitzó inclou les expectatives de les ciències però també la història. Això ha de ser traslladat a la seva fonamentació absoluta de la fenomenologia: en l'experiència del jo-sóc com a experiència absoluta rau un horitzó històric d'aquest "jo sóc" que vol justificar apodícticament. Aquest és l'horitzó de la ciència, la filosofia i la certesa del món occidentals. La justificació històrica de la *Crisi* no és més que l'anàlisi d'aquest horitzó.

Això implica que "aquesta fonamentació històrica ja no pot ser, com és obvi, una fonamentació apodíctica en l'antic sentit, és a dir, derivada de veritats eternes i de necessitats racionals, altrament, es tracta ara d'una fonamentació en un *factum* històric i en la disposició o "decisió" del filòsof a acceptar i empunyar la possibilitat oferta en el *factum*"<sup>124</sup>. Aquesta disposició és l'*epokhé*. Així doncs,

“L'«experiència absoluta en què es funda tota justificació i responsabilitat de la vida, resulta ser una experiència històrica. El seu caràcter absolut i determinant no es basa en el coneixement ni en el fet de copsar una veritat-en-sí, ni tampoc en l'ésser-dominat per una veritat eterna. La fonamentació és absoluta en el sentit d'un enfrontament davant una insuperable facticitat que només pot acceptar-se: és perentòria en tant que la resolució a acceptar el seu "així ha d'ésser" involucra l'acabament de les ponderacions i és per això definitiva. Només aquest pot ser ara el sentit d'una fonamentació absoluta, un cop l'ideal de la seva apodicticitat s'ha demostrat com a impossible d'acomplir.”<sup>125</sup>

En conclusió, s'ha de dir que, un cop obert el camí de la fonamentació històrica, aquest conduirà al conjunt de la fenomenologia definitivament. En Patočka serà

---

<sup>123</sup> Sobre la qüestió del solipsisme en aquesta reducció al *jo penso*, Husserl sempre acaba referint la monadologia de Leibnitz on cada mónada fóra un jo. La necessitat d'una monadologia, igual que en Leibniz, rau en què, per explicar el coneixement, no n'hi ha prou a afirmar que les coses són, sinó que, a més, han de ser d'alguna manera al *cogito*, és a dir, ha de ser fenomen, s'han de mostrar. La mónada és precisament aquesta idea de "ser-present en l'altre".

<sup>124</sup> *DWPh*, op. cit., VI. Així es prepara el camí de *SuZ*.

<sup>125</sup> Idem, VIII, 4.

l'horitzó històric l'únic que permet la resolució de la qüestió del món natural. En Heidegger també l'obertura a l'ésser fa referència a un ésser històricament esdevingut.

### 7.4. L'IDEALISME HUSSERLIÀ I LA NOCIÓ DE MÓN. IMMANÈNCIA I TRANSCENDÈNCIA

Una de les crítiques fetes a Husserl per diversos fenomenòlegs, tant del cercle de Gotinga<sup>126</sup>, com sobretot del cercle de Freiburg, i liderada en cert sentit per Heidegger, és la qualificació de la seva filosofia com *idealista*. Idealista és, en sentit ampli, qualsevol filosofia que posa l'efectivitat de les *Idees* per sobre de la facticitat empírica. En aquest sentit sovint es parla per exemple de l'idealisme platònic. En sentit més estricte, l'idealisme és la filosofia alemanya triomfant a la primera meitat del s. XIX.

Doncs bé, segons els seus crítics, la filosofia de Husserl és idealista en el sentit de ser un intent de **reducció** de la transcendència a la immanència, o bé de constitució de la transcendència a partir de la immanència. Aquest és el sentit profund de la reducció fenomenològica a la *Idea de la Fenomenologia* segons interpreta J. Patočka.

Les relacions entre *idealisme* i *cartesianisme* ja han estat anticipades. L'intent de constitució de la transcendència a partir de la immanència només es pot fundar sobre la base d'una realitat dividida en dues esferes: les vivències (certes, necessàries, immediates, immanents) i els objectes (relatius, pressumptes, transcendent) o, dit d'una altra manera, entre el "jo" i el "món" (en la seva primera acepció husserliana de suma de tots els objectes). En principi, la immanència és la categoria de tot allò que m'és donat immediatament amb evidència i sense distància, és a dir, només de les vivències. Per contra, la transcendència fóra la categoria de tot allò que encara pot ser reduït, de tot allò que suposa una existència, un donar-se, una presència encara per aclarir. Tot objecte és transcendent ja que només es pot donar a través de vivències i mai de manera absoluta, sinó sempre de manera indirecta.

Això vol dir que, si per a Descartes el món recuperat després del dubte és "el mateix" que el món posat entre parèntesis, per a Husserl no. La reconstrucció del món després de la reducció significa que en aquest perèntesi, ha desaparegut finalment "el món exterior" perquè ha estat engolit per la consciència:

"Realitzar la reducció significa, com a pròxim pas, construir novament el món, però amb signe canviat; és a dir, no deixar simplement el món com a ens en sí, com allò

---

<sup>126</sup> Entre els primers que van adreçar aquesta crítica al mestre cal destacar la figura de Scheler, que prendrà com a punt de partida per a la seva filosofia, la intencionalitat valorativa.

estrany a la subjectivitat, sinó construir-lo a partir de la posterior execució de les efectuacions intencionals de les que sorgeix el món; i això vol dir: comprendre el món en el seu origen a partir de l'absoluta subjectivitat.”<sup>127</sup>

Aquest intent d'eliminació de la transcendència no està motivat per res més que l'èmfasi cartesià en la certesa. Només allò immanent té la característica de ser evident. Però si la motivació és aquesta, trobem que no es pot identificar evidència amb immanència, ja que sabem que existeix la intuïció d'essències. Un essència pot ser intuïda amb la mateixa evidència de què gaudeix qualsevol altra vivència. En canvi una essència és transcendent, ja que no es dona totalment i de cop, no es dona absolutament. J. Patočka usa el terme (potser poc clar) de “transcendència en la immanència” per referir-se a aquest tipus d'objectes.

“La percepció o la imaginació clara com a base de la captació de l'*eidos* general no són els únics exemples d'una transcendència immanent. El record primari (la retenció) (...) obre també una aital transcendència dins la immanència.”<sup>128</sup>

Així Husserl descobreix, passant revista diferents objectes: individuals, *eidé*, estats de coses, valors, etc., com es genera l'objectivitat a partir de les vivències i només a través d'elles. D'aquesta manera la reducció ens duu a la constitució del coneixement. El que no es demostra encara és que la transcendència derivi de la immanència. La correlació objecte-estructura de vivència no implica l'estatut derivat de l'objecte. Si no, s'hauria d'entendre l'estructura de vivència com activitat productiva. El que significa en el fons la idea de la constitució, és que la transcendència de la donació és conciliable amb la immanència real de l'essència de la vivència, i pot ser enunciada llavors com una transcendència dins la immanència.

Així, el projecte idealista i il·lustrat de Husserl consisteix en l'estudi de la constitució que pot ser l'estudi de la constitució estàtica (la fundació de les vivències, estratificació i arquitectònica) o bé la constitució genètica (estudi de l'estructura temporal essencial). D'aquesta manera s'arribaria a una efectiva

---

<sup>127</sup> Idem, IV, 5.

<sup>128</sup> J. Patočka, *Introduction à la phénoménologie de Husserl*, p. 127 (Vg. bibliografia). Què vol dir una composició aparentment tan absurda d'entrada com "la transcendència dins de la immanència". Vol dir que la divisió aparentment taxativa entre aquests dos conceptes no ho és. Aquesta divisió és la base de les paradoxes de les anàlisis constitutives del temps. Immanent en sentit estricte només ho pot ser l'instant de l'ara com a punt sense dimensió. Ara bé, en el moment que l'ara adquireix una dimensió i esdevé present com per exemple "el dia d'avui", "enguany" o "aquesta època" té una certa durada i per tant ha d'incloure la retenció. La retenció és l'element que fa possible la identificació de dos moments diferents. Però la retenció és una referència a quelcom no-present. Així, la distància (transcendència) és element necessari per a la construcció de la identitat (dels objectes i la pròpia). Tot això ho veurem amb detall al pròxim apartat.



exhibició del món natural que hauria de passar per esbrinar la constitució del temps, del cos i de la comunitat.

Malauradament per als seus propòsits, però, la transcendència no és abolida mai, sinó que deixa de ser transcendència real i passa a ser el fenomen de la transcendència, correlat objectiu d'allò immanent. Aquest correlat, que subsisteix després de la reducció, i que és indiferent a l'existència o no existència, és el que Husserl anomena **noema** mentre que la vivència real immanent amb les seves parts i moments és la **noesi**. Així, el problema de la correlació essencial entre les estructures eidètiques de la vivència i de l'objecte és reconvertit a la relació essencial entre *noesi* i *noema* en el ser absolut, no relatiu i és aquí a on es manté la dualitat cartesiana.

Com a conseqüència d'aquesta intencionalitat, la fenomenologia així concebuda és un estudi purament intuïtiu de les estructures noètico-noemàtiques. Aquest estudi engloba tota la realitat en tant que constituïda en la vivència subjectiva així com l'estudi d'aquesta constitució. D'aquesta manera, l'objectivitat de l'objecte només pot ser pensada partint de la subjectivitat del subjecte. Segons Patočka és una represa de la temptativa fichteana. La reducció fenomenològica fóra (en termes fichteans) un acte de llibertat absoluta pel qual l'esperit alienat retorna a ell mateix, pel qual ell descobreix la seva essència absoluta, el seu ser absolut. Tanmateix, no hem de passar per alt les diferències pel que fa al mètode (el de Husserl empíric i intuïtiu, el de Fichte genètic i constructiu). Però en un cert sentit sí hi ha un resultat idèntic en ambdós idealismes: la tesi d'un jo necessari es contraposa a la tesi d'un món contingent. En aquest sentit Husserl fa dependre la idea de **món** (a *Idees*) de l'ésser regional (objecte material, naturalesa material). Aquesta caracterització del món només s'entén des de la primacia de l'ésser subjectiu sobre l'ésser objectiu.

En el context de la crítica a l'idealisme husserlià, J. Patočka descobreix en Husserl l'ús de termes tècnics la funcionalitat dels quals és només entesa en funció de la primacia de la subjectivitat. Per exemple, a les *II.LL.* Husserl identifica el "representant" (impressions) com a component real (que és el contrari d'intencional) de l'acte de consciència. Què vol dir component real?<sup>129</sup> Vol dir que el color roig realment està dins de la nostra consciència, i que, per tant, aquesta és roja? Això és considerat per J. Patočka com una resta de psicologisme. Aquest representant real fóra la vivència de la impressió i és allò que garanteix l'evidència de la donació. Per a J. Patočka, en canvi, és la impressió (no com a vivència, sinó com a contingut impressional) que garanteix l'obertura del camp perceptiu. La conseqüència significativa és que el món no és un simple objecte (síntesi còsica), sinó un camp perceptiu. La relació entre l'acte

---

<sup>129</sup> Hi ha tota una sèrie de malentesos que en Husserl apareixen al voltant de l'ús d'aquesta paraula *reel*, que per a ell és el contrari d'intencional. Tots aquests malentesos poden ser interpretats com l'absència d'un plantejament profund de la qüestió ontològica. És a dir, d'una manca d'aclariment sobre la realitat a què fa referència aquest terme, en contraposició, potser, a un altre tipus de realitat.



intencional i els seus objectes és irreductible. En concret és irreductible a una relació de tipus eidètic.

L'intent idealista de Husserl de deduir la transcendència a partir de la immanència està lligat a la vacil·lació entre els dos conceptes de món extensament comentada amb anterioritat: el món com la totalitat del objectes o el món com l'horitzó dins del qual s'ha de produir tota donació. Només es pot concloure el caràcter derivat, no evident del món, si s'identifica la donació del món amb la donació de les coses. Però això no és possible, ja que el món en totalitat no és una realitat pressumptiva (com la de les coses) progressivament verificable en les síntesis dels seus aspectes singulars, sinó que, pel contrari, és el marc previ on es produeix tota donació. El món és la font de tot sentit que fa possible la comprensió de tota presència. En conseqüència podem afirmar que la transcendència és una dada tan immediata com la immanència. No pot ser deduïda ja que la reducció no commou més l'ésser del món que l'ésser de la vivència. La transcendència no pot ser resultat d'una constitució.

El món en totalitat és constantment present sota la figura d'un horitzó. I aquesta donació és quelcom originari. L'horitzó no és una anticipació o una perspectiva singular. Les perspectives i anticipacions només són possibles sobre aquest fonament.

Així només és possible la reducció en el sentit que "no m'interesso" per l'existència del món. Però el moment que començo a analitzar un objecte singular en la seva estructura, ja he de prendre la tesi del món per fonament. El món ha de ser acceptat per poder posar entre parèntesis qualsevol objecte.

La transcendència del món en totalitat consisteix en que la totalitat és present en tant que totalitat (és a dir, la totalitat té el seu mode específic de donar-se). El món és per essència sempre un continent, mai un contingut. En l'intent de Husserl de reduir el món (i construir-lo) l'únic que es veu és el perjudici de la primacia de l'ens subjectiu. De fet, les relacions entre immanència i transcendència no són problematitzades per Husserl en aquest sentit. Però es tornaran problemàtiques en les anàlisis constitutives sobre la consciència interior temporal.

### 7.5. LES ANÀLISIS CONSTITUTIVES DE LA CONSCIÈNCIA ÍNTIMA DEL TEMPS I LES SEVES CONSEQÜÈNCIES

Considerem l'apartat que obrim ara d'una importància cabdal en el context del fil conductor que ha de seguir aquesta recerca. No endebades el pròxim capítol tractarà la mateixa problemàtica: el temps, però capgirant tot el plantejament de la qüestió. En aquestes anàlisis de la consciència interna del temps és a on més

clarament el projecte immanentista (suposadament husserlià) s'esfondra des de dintre i per això constitueixen un punt clau de l'evolució de la fenomenologia que precipita la seva separació definitiva i inqüestionable de tota petjada de cartesianisme. En elles es mostra com el programa (hipotèticament husserlià, segons hem vist) de reducció de la transcendència a la immanència queda totalment desbordat<sup>130</sup> i es troba el més insospitat: la transcendència al mateix cor de la immanència. Per això, en la dificultat d'aquestes anàlisis i la interpretació del seu resultat hem de buscar l'origen del canvi inequívoc de direcció de la fenomenologia. I el més important és que és en Husserl mateix on cal buscar l'origen d'aquest canvi d'orientació.

Per què els resultats d'aquestes anàlisis obliguen a Husserl a separar-se de manera definitiva del cartesianisme? Perquè mostren la inconsistència de la seva tesi essencial sobre la manera absoluta de donar-se el *cogito*. Si arribem a la conclusió que tota experiència o vivència, en principi immanent, té extensió temporal i és aquesta extensió que la fa transcendent, trenquem el cartesianisme des de dins.

A *Idees*, Husserl, parteix de la distinció entre dos tipus de temps: El temps còsmic i el temps fenomenològic. Mentre que el primer és objectiu (dia-nit, estacions...) i es pot mesurar, el segon és la forma d'unitat del corrent de vivències.

El temps de la vivència és l'ara, abans, després, successivament, a la vegada. És el temps de l'apercepció transcendental kantiana. Aquest temps no es pot mesurar. La relació entre el temps viscut i el temps objectiu és anàloga a la que hi ha entre la vivència d'una nota d'extensió i l'extensió mateixa de l'objecte. També la nostra vivència del temps és en perspectiva o escorços: tot se situa respecte a l'ara immediat en una determinada relació temporal.

Temporalitat no és cap característica de les vivències, sinó de la manera de lligar-se unes vivències amb les altres. Tota vivència és una vivència que dura. Aquesta durada s'insereix en un *continuum* ple. Tota vivència té un horitzó de temps ple i infinit per tots costats. Tota vivència que dura és constitueix en un flux continuat de modes de donar-se (atenció, retenció, protenció) com a unitat del procés o durada. Aquests modes de donar-se són, alhora, vivències. L'ara és una forma persistent per a una matèria sempre canviant. La conseqüència important és que el temps és així només forma de l'experiència, igual que en Kant, no pas matèria. Aquest és el significat exacte de "mode de donació".

Perquè hi pugui haver una unitat de durada, és a dir, una vivència com a totalitat (la vivència no pot ser un punt sense dimensió), hi ha d'haver la retenció que és la presència d'allò –no present actualment– de fa un moment. Si no fos present,

<sup>130</sup> Vg. al respecte l'article "La fenomenologia de Husserl i de Heidegger" (*Husserl's and Heidegger's phenomenology*) continguda al llibre *Body, Community, Language, World*, editat per E. Kohak (vg. bibliografia).

no hi hauria ni totalitat, ni sentit, ni unitat de vivència, seria un patir "cec". La música o el cine són l'exemple més clar de com la vivència del present sempre hi inclou la retenció. La conclusió és que si distingim l'ara (el punt matemàtic de dimensió zero) del present (la vivència total present), podem dir que la vivència present (a diferència de l'ara) sempre inclou la retenció (passat) i la protenció (futur). La durada del present la "decidim" nosaltres: pot ser un instant, un dia o un any. El present és només la captació de l'ara com a part d'una totalitat i aquesta totalitat és la nostra perspectiva. Per això podem dir que el present és un camp.

Fins aquí sembla clara i nítida l'exposició sobre la consciència del temps. En canvi Husserl ja adverteix a *Idees* que les anàlisis constitutives de la consciència temporal porten molt més lluny i suposen força problemes. De fet, l'exposició d'*Idees* és una mena de resum intencionadament senzill (recordem que *Idees* és només una introducció a la fenomenologia). Així, per aprofundir més en els problemes que planteja la constitució del temps, haurem d'anar a les *llicions per una fenomenologia de la consciència íntima del temps*, un text husserlià de 1905, que és *de facto*, un estudi constitutiu que parteix de la reducció del temps còsmic (encara que en aquest moment no havia fet cap exposició sistemàtica sobre la reducció). La creença en el temps objectiu queda en suspens.

L'exposició de Husserl s'articula en 3 moments:

1. Referència a la teoria dels modes temporals segons Brentano,
2. Anàlisi de la intencionalitat temporal i
3. Constitució del temps i dels objectes temporals.

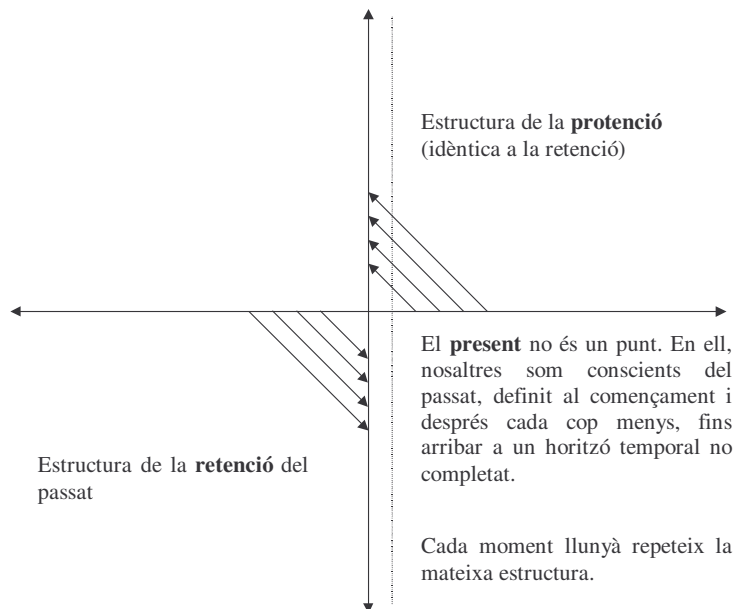
### 1. TEORIA BRENTANIANA DEL TEMPS

La consciència que dura no és consciència de la durada. Així una cosa són els estats successius de la consciència i una altra la consciència d'aquesta successió. Si no hi hagués aquesta consciència no existiria cap melodia. Brentano explica aquesta consciència a partir de la modificació imaginativa de la impressió sensible: la consciència de la durada no pot ser una impressió sensible (que només ens dona l'ara de la percepció), així ha de venir d'alguna facultat reproductiva i espontània, és a dir, de la imaginació. La crítica de Husserl a Brentano és que en la seva explicació no s'entén perquè jo tinc la consciència d'identitat entre l'ara i el "fa un moment" però en una fase perceptiva diferent. Brentano no explica aquesta associació originària. En canvi, si Husserl resol aquesta "unitat" és (com en d'altres casos) perquè és la unitat intencional de l'acte aprehensiu. La intencionalitat "capta" un objecte únic en la multiplicitat de vivències. Efectivament, el temps no és més que la consciència de la unitat en la pluralitat. Hi ha temps perquè allò diferent pot constituir una unitat. Aquest tema està de moda a començaments de segle. També l'estan estudiant Bergson i James.

Ara bé, Husserl cau en el dogma de la instantaneïtat d'un tot de consciència. Si és cert que la percepció de la durada no és una percepció que dura, no és menys cert que la percepció de la durada pressuposa una durada de la percepció.

### 2. ANÀLISI DE LA INTENCIONALITAT TEMPORAL

Hi ha dos *continua*: el de l'objecte les fases singulars del qual s'exclouent les unes a les altres, i el *continuum* del fenomen del flux que forma part d'una mateixa actualitat i té en el fons una forma sempre idèntica: una impressió originària amb una cua d'estel de retencions. La qüestió fonamental per al nostre treball és que l'ara no és un punt, sinó un *camp*. El diagrama del temps seria, segons J. Patočka, com segueix<sup>131</sup> (vg. gràfic):



L'extensió del camp és variable: pot abastar des d'un so a una composició musical.

La unificació dels moments és motivada per la presència activa d'un "jo" idèntic. El "jo" és l'element que unifica les impressions en un flux. La síntesi fóra impossible sense egoïtat.

Així, el que ens apareix com a present és un CAMP, no un ARA (tradició objectivista aristotèlica). Un cop feta la reducció, veiem que, amb anterioritat a l'estructura objectiva del temps, hi ha tota una altra estructura

<sup>131</sup> J. Patočka, *Introduction à la phénoménologie de Husserl* (títol editorial), pp. 150-151.

temporal de les nostres vivències: el present originari no puntual i l'horitzó mort del passat juntament amb l'horitzó de l'avenir (un altre mode intencional, una mena de retenció a la inversa, "l'espera" immediata que Husserl qualifica de protenció. La protenció és una exposició-de-sí al món, una curiositat pel món lligada a la nostra activitat orientada sempre cap endavant.

La diferència entre aquesta anàlisi teòrica del temps i totes les altres d'aquest moment (Bergson, James,...) és l'atansament intencional de Husserl. Aquesta manera d'atansar-se és fonamental per poder distingir la forma (flux) del contingut (vivències) –en cas contrari tindríem un flux sense límits–. La *qüestió* de la consciència del temps és prèvia a la qüestió de l'objectitat (el ser-objectes dels objectes)<sup>132</sup>, en el sentit que, sense aquesta forma del temps (com a flux), no hi hauria constitució dels objectes.

A partir d'aquí s'han d'aclarir les diferents funcions dels caràcters temporals en relació a l'objectitat.

El camp de presència primitiu és compost d'un horitzó protencional, d'una fase de presentació i de retencions vivents. Així, el camp sencer de la presència, a l'interior del qual la presentació actual és només un concepte límit, participa en l'acte de percepció. La percepció és sempre percepció d'un objecte temporal que dura o canvia: percebem tant el present com el tot-just-passat. Segons Husserl és la retenció que constitueix primàriament el camp temporal.

Què és la retenció? La retenció és, en paraules de J. Patočka, *des-realització*, és una consciència fosca. La paradoxa de la retenció és que és la presència d'allò no present, la consciència originària de la no actualitat. La retenció no és el record secundari, la reflexió sobre la retenció o la re-evocació d'allò que ha estat vist en la percepció. Els actes de record són només possibles perquè en la retenció, el no-actual, el passat, està ja allà. Només el record fa del passat com a tal un objecte. La retenció no és lliure (a diferència del record) és mecànica. El record és, però, també una consciència originària: la de l'objecte que ja no hi és. Així atenció, retenció, protenció i record apunten a un mateix objecte.

Aquest temps subjectiu és el punt de partida del temps objectiu a mesura que ens acostem a l'objectivació dels objectes i de l'experiència. El temps objectiu no seria més que la transposició de la nostra vivència del temps al món, que és l'objecte pròpiament de la totalitat del temps. També en Heidegger el temps del món resultarà ser un temps derivat.

---

<sup>132</sup> Pel que toca a aquestes anàlisis parlarem d'"objectitat" i no d'"objectivitat" en el sentit expressat, per no haver de suposar un esquema cartesià de contraposició subjecte-objecte, ja que la possibilitat de mantenir aquest esquema cartesià és precisament el que hi ha en joc en aquestes anàlisis.

## EL PROBLEMA DEL MÓN NATURAL A LA FENOMENOLOGIA

3. Així, a les lliçons per una fenomenologia de la consciència íntima del temps, Husserl articula de la següent manera la descripció de la constitució progressiva de les formacions temporals:

- a) El flux de la consciència constitueix el temps tot constituint-se ella mateixa.
- b) Les multiplicitats d'aparicions constituents, les unitats immanents en el temps pre-empíric.
- c) Les coses de l'experiència en el temps objectiu en diversos graus: 1. la cosa de l'experiència del subjecte individual, 2. la cosa intersubjectivament idèntica i, 3. la cosa de la física.

Cada objecte té la seva manera pròpia de ser en el temps, el seu propi mode de temporalització.

D'una banda hem, dit que la consciència del temps és constitutiva de l'objectivitat. D'aquí l'essencialitat d'aquestes anàlisis. D'altra banda hi ha una doble intencionalitat de la retenció: constitueix el flux subjectivament, però també constitueix l'objecte en sentit propi. Per tot això ens trobem un problema, ja que el principi d'evidència exigeix que el fonament últim sigui present davant nosaltres a la manera d'un objecte. Però la consciència del temps mostra que aquest fonament últim s'amaga a la nostra mirada.

Solució de Husserl? En la consciència del temps es constitueix la identitat del "jo personal"<sup>133</sup>. Aquesta continuïtat que el constitueix s'acompleix en la presentació. Es tracta, així, de captar la presentació com a tal per poder revelar l'essència de l'egoïtat.

Per fer aquesta anàlisi hem de fer una reducció encara més radical, hem de posar fora de circuit fins i tot el flux temporal: què queda? el jo en l'ara, el jo actual. Husserl li diu "*nunc stans*" (l'ara estacionari, l'ara que perdura). Però un ara estacionari és una paradoxa.

Una de les conseqüències d'aquesta paradoxa és que, l'*ego* actual, fonament de tota reflexió, de tota captació-de-sí en el flux, no pot ser ell mateix donat en la reflexió. Sembla paradoxal que el mateix *ego* alhora pugui ser reflectit i reflexionant. Així l'*ego* reflectit ha de ser necessàriament un *ego* "alienat" en certa mesura. Per poder-se veure l'*ego* a ell mateix s'hi ha d'interposar la retenció de l'*ego* no reflectit. Així, l'*ego* pur sense retenció és impensable.

“Ara bé, el possibilitament pre-reflexiu de la reflexió és en la retenció (...) com escapar al tot infranquejable de la retencionalitat que fa que el tot de la vida pròpia,

---

<sup>133</sup> Té alguna relació aquest "jo personal" amb l'actitud personalista de què es parlarà a *Idees II*? Vg. apartat 6.



compresos tots els seus correlats noemàtics, sigui d'una certa manera encardinat (arrelat) en cada un dels nostres instants singulars, que la nostra vida conscient sigui així la vida d'una mònada, (...), que sigui un mirall de l'univers que conté d'una certa manera tot.”<sup>134</sup>

Així, el fonament últim de tota reflexió seria: el jo de l'ara en general amb la retencionalitat en general (no cap "ara" concret). Així s'ha d'interpretar l'ara constant (*nunc stans*). Sembla que aquesta és la solució definitiva de Husserl.

Però alguns crítics (Held, Brand) apunten que l'*ego* no pot ser captat per la reflexió més que en la seva autoalienació, en la seva ontificació. I és aquí a on més clarament es poden apreciar els efectes d'un cartesianisme no resolt.

Aquest "*ego*" fonamental (el *nunc stans*) no és una simple unitat de la multiplicitat o un simple substrat, sinó un agent, però el seu funcionament ens és inaccessible sense objectivació<sup>135</sup>. Aquesta objectivació només pot aparèixer retrospectivament. Així l'*ego* agent viu (segons Held) en la seva protenció. L'*ego* en última anàlisi és un sempre-per-vindre.

Aquest *nunc stans* (ho diu Husserl) no és un *ego* individual, ja que per ser intemporal no li podem atribuir l'existència ni la individualitat. Així, el *nunc stans* funcionant concretament en la nostra vida pot ser identificat amb l'*intel·lectus Dei infinitus* d'Espinoza. O amb l'apercepció transcendental de Kant<sup>136</sup>.

En la reflexió sobre el temps, el programa de Husserl es realitza i alhora es desborda. Es realitza perquè justament aquí arriba a la constitució originària de tota objectivitat, però queda traspasat perquè la "visió directa" que havia de ser la màxima del seu programa filosòfic, en aquest moment ja no és possible. El punt originari de tota constitució no és ell mateix evident ni immanent.

Les conseqüències d'aquestes anàlisis, si seguim a Patočka, són les següents:

- Si en *Idees* Husserl lligava el concepte del món natural a l'esfera còsica que ens envolta, amb l'anàlisi del temps s'aprofundeix aquesta perspectiva i el temps mateix esdevé l'horitzó del món. Així el concepte primitiu de món queda desbordat i problematitzat pel concepte d'horitzó i d'intencionalitat d'horitzó. Per això és necessari posar en relació els dos conceptes de món (com a conjunt de totes les coses i com a horitzó universal).

---

<sup>134</sup> J. Patočka, *Introduction...* Op. cit., p. 166.

<sup>135</sup> Per a Heidegger això és conseqüència del punt de partida, que és gnoseològic. Per a Heidegger, Husserl parla molt poc de la *praxi*. A les paradoxes d'aquest "jo" es podria aplicar la mateixa crítica que Fichte feia a l'apercepció transcendental kantiana: Analitzada teòricament no és res perquè estem parlant de la llibertat que sobrepassa abastament aquest marc teòric.

<sup>136</sup> Per això, es pot acusar a Husserl d'Idealisme, però no pas de solipsisme.

## EL PROBLEMA DEL MÓN NATURAL A LA FENOMENOLOGIA

- No creiem només en un món, sinó en un món ordenat (de fet, aquest és el sentit originari de *kosmos*). L'ordre del món només es pot revelar per la transcendència temporal. Ara bé, la transcendència temporal només és possible per la consciència interna del temps. Així és la consciència del temps que obre la comprensió a l'ordre del món.
- Nosaltres anticipem el món com a món ordenat, i.e. provist de sentit. Les coses dintre del món estan en dependència d'aquesta inserció.
- L'ens en ell mateix no és manifest, sinó que remet en la seva manifestat a la representació dins la qual comprensió del ser de l'ens és constituïda, establida de conformitat amb lleis.
- No es poden separar el món i la comprensió del món (o el món i el *cogito*), ja que aquesta remet al seu ésser temporal, caracteritzat per la consciència interna del temps que es refereix essencialment al món com a totalitat de tot allò que és. Així món i comprensió del món es copertanyen mútuament (que diria Heidegger) formant una unitat. Un nom per aquesta unitat serà el *Dasein* heideggerià<sup>137</sup>.
- La impossibilitat de mostrar el "*nunc stans*" si no és reificant allò que en realitat és un procés, mostra el fracàs del projecte immanentista de Husserl. La reflexió reifica.
- Això s'esdevé per l'estructura dialèctica de la reflexió ja notada per Held i Brand: la reflexió suposa una autoalienació que és al mateix temps reconciliada.
- Així al límit de la visibilitat fenomenològica es descobreix una altra visibilitat (que no està en contradicció amb les seves possibilitats): una visibilitat dialèctica. No és que la dialèctica superi la intuïció finita, sinó que ella obliga a reconèixer un punt fosc en l'estructura de l'objectivitat. La transcendència, foragitada del món per la reducció, es mostra a l'arrel mateixa de la immanència.

Per tant, i sempre segons J. Patočka, el que es mostra, en definitiva, és la pretensió quimèrica de convertir la filosofia en la doctrina d'un estudi pur en la intuïció immanent, perquè la reflexió té un caràcter essencialment temporal, la qual cosa implica una foscor essencial i una facticitat.

---

<sup>137</sup> De fet, sabem que Heidegger estava totalment al corrent d'aquestes investigacions husserlianes sobre el temps ja que va ser justament ell l'encarregat de la seva publicació. Vg. I. Gómez Romero: *Husserl y la crisis de la razón*, ed. Pedagógicas, Madrid, 1995, p. 62.

“La qüestió és la de saber què significa la historicitat del nostre saber en general, si el món no pot per essència revelar-se més que progressivament i de manera incompleta fins i tot si és vist i esquematitzat com a totalitat.”<sup>138</sup>

Jan Patočka trobarà justament aquí la grandesa del descobriment heideggerià de l'*obertura*. “Ser-al-descobert” del món significa la seva incompletud: el món no és cap objecte. Això significa que subjecte-objecte home-món no es poden separar. Si la subjectivitat ha de ser expressada com "*nunc stans*", això implica que l'*ego* s'ha de transformar en objecte per poder existir com a subjecte, és a dir que *s'ha d'encarnar*.

Fonamental per a l'obra de l'autor txec serà interpretar, a partir d'aquí, que l'*epokhé* no té cap altre significat que el descobriment de la llibertat del subjecte que es manifesta en tota transcendència (en la distància del present, p.e.). Aquesta llibertat serà interpretada per Heidegger de la següent manera: som els éssers de la distància que vivim a distància del present<sup>139</sup>. Aquest és el sentit últim de les investigacions sobre el temps. La vivència no és només la unitat d'atenció, protenció i retenció. Aquesta reflexió serà desenvolupada per J. Patočka en la seva caracterització de l'existència humana com a moviment, de la qual parlarem àmpliament al capítol V. En ella parlarà de tres moviments vitals relacionats amb aquestes tres dimensions temporals, però que van molt més enllà.

## 8. CONCLUSIÓ

El projecte inicial per a aquest capítol era el de donar una visió general de la *via cartesiana* de Husserl. Tanmateix, ens hem trobat que aquesta suposada via cartesiana no és cap opció filosòficament determinada i efectuada per Husserl, sinó que és un punt d'inestabilitat. Husserl només és cartesià en tant que no sospita les conseqüències de tornar a emprendre un projecte que ja ha fracassat històricament. Husserl és cartesià justament quan el seu projecte fonamental d'una ciència filosòfica estricta i apodíctica és ahistòric.

Però resulta que aquest programa, dut a terme en la seva màxima coherència, porta de manera inevitable als temes i plantejaments que usualment associem a la fenomenologia posterior no-cartesiana. Així, per exemple, la recerca d'apodicticitat el porta de manera coherent a una recerca històrica per tal de trobar les arrels de l'*ego cogito*; les anàlisis de la temporalitat, troben la transcendència a l'interior de la immanència i el món esdevé –abans de ser una mera suma de coses– l'horitzó de tota significació.

---

<sup>138</sup> Idem, p. 176.

<sup>139</sup> I aquest serà el sentit de l'*ex-staticitat*. Vg. capítol següent.

## EL PROBLEMA DEL MÓN NATURAL A LA FENOMENOLOGIA

Per aquest motiu, se'ns ha mostrat pràcticament impossible separar la via cartesiana de la seva crítica. Els crítics de Husserl com Patočka o Landgrebe només parlen d'aquesta via en tant que ideal impossible d'acomplir. La cosa encara es complicarà més quan el mateix Husserl a la *Crisi* faci esclatar aquesta via, però a través de modificacions que mostren la coherència extrema de la totalitat del projecte husserlià. Així, per exemple, mai no perdrà l'ideal d'apodicticitat per a la filosofia, encara que finalment aquesta apodicticitat hagi d'estar fundada sobre el saber històric.

Pel que fa a la problemàtica del món natural, observem que només emergeix a la fenomenologia quan es deixa de banda la via cartesiana. D'acord amb aquesta via és una qüestió "resolta". Però la "solució" cartesiana és un mecanicisme ja fracassat filosòficament i desbordat per l'evolució de la mateixa ciència física. Tenim així que el món natural és tematitzat com a problema en la mateixa mida que s'aprofundeix en l'*epokhé* o que comença a trontollar la via cartesiana. Per això les contínues revisions i modificacions en l'obra de Husserl i les vacil·lacions en les seves obres de maduresa (com ara *Idees*) sobre aquest tema, no ens permeten trobar una via que sigui *només cartesiana*.

En conclusió, a partir d'ara, el plantejament de la qüestió del món natural ja mai no podrà ser el cartesià-mecanicista que entén primàriament el món com la suma de totes les coses. Per començar, s'hauran d'extreure totes les conseqüències dels sorprenents resultats de les anàlisis de la temporalitat. I això és el que farà Heidegger a *EiT*. Tot seguit ho veurem.

