

CAPÍTOL III: LA CRISI DE LES CIÈNCIES EUROPEES I EL
MÓN NATURAL

Taula de continguts

1.	Introducció: Els motius d'escriptura i les claus de lectura de <i>La Crisi</i>	145
2.	Continuïtat i ruptura: les motivacions de la Crisi i la reorientació del discurs fenomenològic	151
3.	La necessitat i la possibilitat d'una descripció del món natural.....	157
4.	Les característiques d'una ciència del món natural.....	160
5.	La descripció husserliana del món natural	163
6.	Fonamentació històrica: el món natural i la ciència natural.....	168
6.1.	Els fonaments pràctics de les formacions ideals	168
6.2.	La fundació galileana de la ciència	171
7.	La intersubjectivitat com a constituïdora del món	176
8.	L'actualitat de la Crisi	178
9.	Conclusió	182

1. INTRODUCCIÓ: ELS MOTIUS D'ESCRITURA I LES CLAUS DE LECTURA DE *LA CRISI*

L'obra de Husserl que comentarem en aquest capítol, *La Crisi de les Ciències Europees i la Fenomenologia Transcendental*¹⁹⁷, ens interessa tant pel gir decisiu pres per la problemàtica del món natural, com per aquells motius d'escriptura específics que són el reflex d'un moment històric molt determinat i que fan necessària una lectura atenta d'aquest assaig. Dit breument: tant per raons estrictament filosòfiques com pel context històric, l'obra citada és el reflex d'una clara inflexió en el pensament fenomenològic del seu propi fundador.

Els motius d'escriptura al·ludits que justifiquen la necessitat d'una lectura acurada són bàsicament dos:

- a) El moment històricoespiritual d'Europa i
- b) el moment *teòric* de la fenomenologia com a escola i com a disciplina.

Com veurem, els dos motius d'interès citats, no seran en el fons separables, i la preocupació pel context històric i filosòfic d'escriptura no és mera tafaneria intel·lectual: la dificultat de trobar una noció vàlida del món natural, entès aquest ja decididament com el món històric en què s'insereix l'home, és fa més inquietant en la mida que es fa patent que en la vida espiritual de l'home europeu de terme mig hi ha quelcom que no funciona.

Pel que fa al primer punt, s'ha de dir que aquesta obra, publicada molt més tard, de manera pòstuma, és el resultat d'una reflexió feta poc abans de la segona guerra mundial (cap al 1935). En ella, Husserl medita sobre la crisi de la raó a Europa. Ell creu que Europa té una missió privilegiada en el conjunt de la humanitat¹⁹⁸. Segons Husserl, l'eix de la missió espiritual d'Europa en el context mundial té a veure amb una determinada actitud teòrica, que consisteix a viure segons la raó de manera responsable, la qual cosa vol dir fundant tota opinió en una intuïció adreçada a *allò que és*. La raó és el fonament de la ciència i els seus èxits materials són ben evidents des del començament de l'Edat Moderna. El que no s'explica fàcilment és com, amb aquest èxit pràctic i amb una tecnologia que cada cop domina més clarament la totalitat del món, la raó comenci a entrar en crisi al s. XIX i guanyi cada cop més terreny l'irracionalisme.

¹⁹⁷ *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, *Husserliana* 29, 1992. Els treballs que componen aquesta obra estan redactats entre 1934 i 1937. Hi ha una traducció castellana de Jacobo Muñoz i Salvador Mas, que inclou a més la conferència *La Crisi de la Humanitat europea i la Filosofia*, de la qual citarem la paginació si no diem explícitament el contrari.

¹⁹⁸ De fet, la meditació sobre Europa després del desastre de la primera gran guerra, la cada cop més clara hegemonia dels EE.UU. i la incertesa davant l'agitació política del moment és un fet generalitzat en aquest període d'entreguerres. Tota la filosofia i la literatura existencial del moment han de ser llegides tenint en compte l'impacte de la gran guerra pel que fa a l'autoconcepte d'Europa.

L'explicació que ell en donarà, té a veure amb una distinció de notable encert entre la raó com a càlcul i fonament d'una ciència i una tecnologia i la raó en un sentit metafísic i existencial¹⁹⁹. Seguidament mostrarà el perill que suposa que la raó científica passi de ser una intuïció original a ser un formalisme simbòlic que pot esdevenir molt fèrtil, però pot estar plagat d'errors teòrics essencials. La *Crisi de les Ciències Europees* és una obra que alerta sobre aquest perill. Aquest perill suposa que si la ciència se separa del seu sòl fonamental que és la raó existencial i pràctica, la raó es pot tornar contra l'home²⁰⁰.

La missió d'Europa en el conjunt de la humanitat implica que només l'actitud de la responsabilitat fa possible una vida en la veritat. Aquesta primera afirmació de Husserl ens obliga a constatar que la fenomenologia, a partir de les dificultats trobades i que hem analitzat àmpliament al primer capítol, dificultats que hem caracteritzat com a “inestabilitat del cartesianisme”, només se'n podia sortir a través d'un aprofundiment en l'estudi de les actituds i de la veritat com el correlat d'una determinada actitud. Doncs bé: això és el que tenim. El correlat de l'actitud responsable és la fundació primera d'una vida en la veritat que és el *món de la vida*. Les característiques d'aquesta actitud són:

- a) és subjectiva,
- b) pertany a una tradició particular i
- c) és el correlat d'una humanitat contingent, la qual no té consciència d'aquesta contingència.

Pel que fa al segon motiu de lectura, aquesta obra pot ser llegida com una resposta a *EiT* (1927), i altres “foraviaments existencialistes de la fenomenologia” tot i que aquesta lectura

- a) no és un motiu explícit d'escriptura –Husserl ja ha respost directament a Heidegger i Scheller, amb anterioritat,
- b) no esgota ni molt menys el sentit de l'obra i
- c) hem d'advertir que la lectura des d'aquesta perspectiva és força decebedora, ja que Husserl entén totes les acusacions d'idealisme rebudes per la seva obra en els últims temps com producte “d'errors d'interpretació” i per tant, no es planteja en cap moment altra tasca que no sigui un més gran esforç didàctic per fer-se entendre.

Aquest és, segons el professor Gómez Romero, el sentit de la *Crisi*²⁰¹. L'obra de Heidegger fa canviar molt poc els interessos i les motivacions del fundador de la fenomenologia, que roman en una total coherència amb tota la seva producció

¹⁹⁹ Cosa que no té res a veure amb l'existencialisme, que Husserl entindrà com una moda passatgera.

²⁰⁰ Heidegger serà més radical i dirà que la tecnologia ja està essencialment sempre contra l'home.

²⁰¹ Op. cit., ap. 6.1., p. 64 i ss.

anterior. Per dir-ho així, la gran transcendència que *ara ja* podem saber que va tenir *Ésser i Temps* per a la posteritat filosòfica, passa totalment inadvertida a Husserl, possiblement massa centrat en la seva pròpia concepció del sentit i la tasca de la fenomenologia. Es podria pensar, potser, que el gir exercit per Heidegger sobre el pensament fenomenològic –gir que podríem entendre en el sentit d'un acostament a la facticitat existencial humana– va afavorir un canvi en la temàtica tractada. Però ni tan sols no podem dir que el canvi de temes sigui conseqüència de la influència de Heidegger, i no ho podem dir per dues raons:

a) perquè és la fenomenologia com a moviment filosòfic que va canviant en bloc la seva temàtica (malgrat els interessos particulars de cada membre) com a conseqüència del desenvolupament intern de la problemàtica que va apareixent a cada pas, d'acord amb la intenció original d'esdevenir una *ciència total i apodíctica* i

b) a aquestes raons internes a la fenomenologia es ve a sumar el moment històric que està vivint Europa, que desborda tota activitat teòrica i que demana urgentment una reflexió de les ments més lúcides del món intel·lectual.

Des del punt de vista del tema que ocupa la nostra investigació, l'obra que comentem és d'essencial importància perquè és el lloc a on, per primera vegada de manera explícita, se subratlla la necessitat d'esclarir la concepció filosòfica del món natural per aprofundir en la fonamentació de la raó que, ja des de sempre, havia estat la tasca de la fenomenologia.

És ben cert que el terme que usa Husserl no és el de “món natural”, sinó “món de la vida” (*Lebenswelt*) i si bé ens permetrem la identificació de les dues expressions, és necessari un previ aclariment sobre quina fóra la més adequada.

Ja hem vist com Heidegger, tot i que parla del món, noció essencial per a la descripció fenomenològica del *ser-hi*, ja que aquest és definit com a ésser-al·món, refusa contundentment l'apel·latiu de “natural”, ja que, segons ell, la naturalització del món té el sentit d'una “desmundanació” d'aquest món del *ser-hi*. No sabem si Husserl va tenir en compte aquestes reserves, ja que, si el mot “natural” s'associa a allò que resulta de l'objectivació científica, el diagnòstic de Husserl és plenament coincident amb el de Heidegger. Però no és necessari suposar aquesta “influència”, si recordem que a *Idees II* el món natural és més aviat el correlat de *l'actitud naturalista* que ja no és *l'actitud natural*, sinó aquella de la ciència natural que dona per suposat un món de “coses-en-si” i és, en canvi, *l'actitud personalista* i el seu correlat, el món circumdant, aquell que correspon a les descripcions de la *Lebenswelt*. Aquest treball anterior ja explica i justifica plenament, per tant, l'ús de l'expressió “món de vida”.

El “món de vida” de la *Crisi* no és el món de la naturalesa físicomatemàtica. En aquesta obra, per primera vegada Husserl fa una clara distinció entre el correlat idealitzat de la ciència físicomatemàtica i el món originàriament donat en

l'actitud "natural" i busca el mode en què el primer és constituït a partir del segon reservant a la intersubjectivitat el lloc central d'aquesta constitució. El "món de vida" husserlià és el món de la *doxa*, correlat evident de l'actitud natural²⁰², encara que, paradoxalment, només amb un aprofundiment en l'*epokhé* es pot aclarir l'estructura d'aquest correlat. Ara bé, si a més tenim en compte que la descripció del "món de la vida" serà l'embrió evident de la caracterització patočkiana del món natural i que, finalment és aquesta l'expressió que farà fortuna, crec que no indueix a cap confusió la identificació de les expressions "món de la vida" i "món natural". Un altre argument, seria que tant J. Patočka com L. Landgrebe donen per feta aquesta identificació. Reiterem, però, que la "naturalesa" d'aquest món natural no s'ha d'entendre com la construcció teòrica de les ciències naturals, sinó com el correlat de "primitivitat", "originarietat", "primordialitat" o "immediatesa". Natural és tot allò que no és artificial o artificios²⁰³, és a dir, tot allò que no és el resultat d'una elaboració teòrica humana, sinó d'una immediatesa existencial.

La primera observació que hem de fer sobre aquesta obra de Husserl és que la necessitat d'aclariment del món natural és quelcom que apareix en el camí d'una perfecta coherència en relació amb la totalitat de la seva obra. De fet, estem d'acord amb J. Patočka quan afirma que l'obra de Husserl descriu un cercle, en el sentit que finalitza amb la mateixa qüestió amb la qual havia començat: la formalització de la ciència i les seves conseqüències. Per això, és important recordar que a la *filosofia de l'aritmètica* Husserl ja havia mostrat com la meta de l'aritmètica és substituir la visió directa de les multiplicitats per suposicions (o hipòtesis). Això implica que el fonament de l'aritmètica és la limitació de la intuïció humana i per això ha de ser considerada com res més que una tècnica gegantina.

Així, de la mateixa manera que ja feia a la *Filosofia de l'aritmètica* i a les *Investigacions Lògiques*, aquí Husserl continua amb la intenció d'aclarir els fonaments de la racionalitat científica. Només en aquest context té sentit l'aclariment del món natural com a pressupòsit de tota formació teòrica. El món natural és el terreny a on es donen totes les evidències que sustenten qualsevol construcció teòrica. Per això donem la raó a Landgrebe²⁰⁴ quan afirma que la qüestió del món natural apareix en Husserl de la mà d'un aprofundiment en l'*epokhé*: Aquest aprofundiment ens duu a desconnectar no ja les tesis de

²⁰² A *Idees I*, o bé "actitud personalista" a *Idees II*. El que sigui, en definitiva, l'*actitud natural* en l'obra sencera de Husserl, i, en general, una comprensió de la doctrina de les "actituds" és prou complicat d'escatir com per merèixer una altra tesi. Estem totalment d'acord amb el Dr. García-Baró en el seu excel·lent llibre *Vida i Mundo* quan afirma que "una parte decisiva de la historia de la filosofía fenomenológica se escribe bajo la guía de la profundización paulatina en lo que realmente significa «actitud natural»" (op. cit., p. 107).

²⁰³ Tal i com ja havia quedat clar a *Idees II*, quan tant l'actitud naturalista com la personalista són enteses com a modalitats de l'actitud natural justament en aquest sentit. Vg. apartat 6 del capítol I d'aquest treball.

²⁰⁴ Vg. *dWdPh*, IV, 3.

l'actitud natural, sinó el món previ que, configurat prèviament com a horitzó, dóna cobertura a aquestes tesis. D'aquesta manera serà necessari aprofundir en la (inter)subjectivitat transcendental com a creadora de tota experiència de món. Si prenem com a punt de partida *Idees II*²⁰⁵, podem dir que és el món naturalista aquell que ha de quedar desconnectat des d'una actitud més immediata que fóra l'actitud personalista. Només així s'entén el fonament, en última instància derivat de la *praxi*, de tota idealització naturalista.

Aquest aprofundiment en *l'epokhé*, implica el no adreçar-se al món constituït com a tema (és a dir, al món com a suma de coses), sinó a l'horitzó "prèviament donat" en tota donació. Aquesta *epokhé* és més radical que merament posar entre parèntesis el correlat de la ciència objectiva. D'aquesta manera, necessitem una modificació *total* de l'actitud natural per convertir "l'estar donat prèviament del món" en tema propi i universal, ja que no es pot entendre *l'epokhé* com la desconexió de totes les valideses particulars, perquè sempre quedarà pressuposat l'horitzó de tota validesa. Cal una *epokhé* que posi fora de joc la plana i linial vida-aquí. Això vol dir que el món-tot haurà de ser entès com a fenomen²⁰⁶.

L'aprofundiment en la subjectivitat però, ja no implicarà un punt de partida apodíctic, sinó històric. Mitjançant un recorregut a través de la història de la subjectivitat en el qual la fenomenologia és el punt final i comprensiu, es poden trobar les arrels mundanovitals de la construcció matemàtica del món.

En resum, segon es deriva d'aquesta introducció, el capítol present ha de quedar constituït per les següents línies temàtiques:

1. Continuïtat i ruptura del projecte husserlià.

Si recordem que les relacions entre el naturalisme i la psicologia són el teló de fons i nexce de tota l'obra de Husserl, podem entendre des d'aquí els dos grans projectes husserlians:

- a) fundar una psicologia no naturalitzada²⁰⁷ i
- b) obrir una fonamentació apodíctica i no psicologista de la ciència.

Aquesta empresa es manté al llarg de tota la seva obra. Aquí arrela la necessitat d'una ciència de la *Lebenswelt*. Per això la recerca d'una noció del món natural és el resultat d'una trajectòria extremadament coherent i aquesta noció esdevé central en l'última etapa de la seva producció.

2. Cartesianisme i facticitat.

²⁰⁵ Vg. l'apartat 6 del primer capítol d'aquest treball.

²⁰⁶ *Crisi*, &40

²⁰⁷ Això és força evident en la redacció de l'article *fenomenologia* per a la enciclopèdia *Britannica*, que data de 1927.

S'ha parlat i escrit molt sobre el cartesianisme de Husserl i el seu progressiu allunyament²⁰⁸. El que trobem de més significatiu en aquest sentit en la seva obra és la necessitat final d'una història de la subjectivitat com a demostració del camí cap a la fenomenologia (i el nombre de pàgines que hi dedica a la *Crisi*). La teleologia i la història de la subjectivitat esdevindrà un clàssic de la fenomenologia. Així trobarem àmplies històries de la subjectivitat a les dues obres de J. Patočka sobre el món natural, també excursions molt interessants a *EiT*. Però la crítica husserliana al cartesianisme és explícita ja que ell veu el naixement del naturalisme com la seva conseqüència més perillosa. L'anàlisi de la facticitat que suposa una fonamentació històrica de la ciència de la *Lebenswelt* implica la necessitat de recórrer a la història de la filosofia i de la ciència. En relació al predomini de la facticitat és important analitzar la justícia o no de la crítica d'antropologisme adreçada per Husserl a Heidegger. També és necessari analitzar les crítiques heideggerianes i esbrinar fins a quin punt es pot considerar l'idealisme husserlià una manera de cartesianisme. És especialment indicatiu de l'inequívoc allunyament del cartesianisme de Husserl el tractament de nous temes com són la *praxi*, el *cos* i la *temporalitat*.

3. Les característiques del món de la vida.

El món de la vida és el fonament últim de la ciència. Per aquesta raó, i atès que la motivació de la fenomenologia husserliana continua sent la fonamentació de la ciència i el seu correlat objectiu, la noció de la *Lebenswelt* serà essencial en la seva concepció de la tasca de la fenomenologia. El món de la vida serà així constituent i constituït, però no entès com a producte d'una subjectivitat que sigui un "*solus ipse*". Les anàlisis amunt citades de la història de la filosofia l'obliguen a considerar la unilateralitat de la raó com un dels perills més evidents de la subjectivitat, al qual Husserl parlarà prou atenció. Per això serà fonamental l'accent en el caràcter intersubjectiu de la constitució d'aquest món, de manera paral·lela a l'accent posat en la necessitat d'una comunitat filosòfica dialogant²⁰⁹ per prevenir l'esmentada unilateralitat. D'altra banda, el món de vida deixarà de ser un món "suma total de coses", encara que segons alguns crítics de Husserl, no quedi prou aclarida la resposta a la qüestió del món com a totalitat predonada.

Si contemplem l'esquema traçat per nosaltres, és evident que els nostres interessos teòrics no coincideixen amb l'ordre expositiu de la *Crisi* i, ni, de ben segur, amb la intencionalitat d'escriptura del mateix Husserl. Si repassem l'índex

²⁰⁸ Aquí remetem tant a l'apartat 7 del capítol I d'aquesta tesi com a les seves fonts. Vg. entre d'altres L. Landgrebe: *DWdPh*, VIII, J. Patočka: *Introduction a la phénoménologie de Husserl*, especialment VI, VII i VIII i Iso Kern: *Phaenomenologica*, vol. 16, 1964, a banda del fonamental article de J. Patočka: *Cartesianisme i Fenomenologia*. Per la ressenya completa vg bibliografia al final.

²⁰⁹ Cosa que, per aquests anys, no podem assegurar que existeixi ni tan sols en el cercle fenomenològic més proper a Husserl. Al respecte, vg. Spiegelberg: *The Phaenomenological Movement* i Gómez Romero: *La Crisis de la Razón* (op. cit.).

de l'obra esmentada, és evident que aquesta pot ser dividida en dos grans apartats: després d'una introducció, ja comentada, en la qual s'expliquen els motius d'escriptura i la necessitat de l'obra, trobem un primer apartat d'investigació històrica sobre les arrels filosòfiques de la ciència galileana i del psicologisme naturalista, prenent Descartes com a eix de l'errada interpretació moderna de l'ànima i la subjectivitat²¹⁰, i un segon apartat dedicat a un aprofundiment en l'*epokhé* que pren la filosofia kantiana i les seves inconsistències com a punt de partida per entendre l'avinentsa i necessitat d'una ciència del món de la vida²¹¹. Només des de la comprensió d'aquesta teleologia històrica es pot esbrinar la necessitat de la fenomenologia com a única metodologia filosòfica capaç de dur a terme la tasca de fonamentació d'una nova psicologia. Com veiem, tant el caràcter metodològic de l'obra, com els apunts descriptius sobre les característiques del món de la vida, han de ser descoberts sota una capa d'estudi històricofilosòfic. Creiem que aquesta redacció fa especialment complicada la lectura de l'obra en relació amb el nostre objectiu teòric.

2. CONTINUÏTAT I RUPTURA: LES MOTIVACIONS DE LA CRISI I LA REORIENTACIÓ DEL DISCURS FENOMENOLÒGIC

Si a *La Crisi de les Ciències Europees i la Fenomenologia transcendental*, tenim l'acostament més directe i central de tota l'obra de Husserl a la qüestió del món natural, estem obligats a fer-nos dues preguntes:

1. Per què finalment en el treball fenomenològic ha de ser aclarit el problema del món natural com a pas previ de qualsevol aclariment posterior, és a dir, per què el món natural és el punt d'arribada de la reflexió husserliana?²¹² i
2. Quines motivacions trobem en Husserl per què aquesta qüestió esdevingui central? Quines són les motivacions de la *Crisi*?

²¹⁰ Ens referim a II. "Aclariment de l'origen de la contraposició moderna entre objectivisme fisicalista i subjectivisme transcendental" pp. 20 a 106 de la traducció citada (vg. bibliografia).

²¹¹ És a dir, III. "Aclariment del problema transcendental i la funció de la psicologia referida a ell", subdividit alhora en dos grans apartats: a) El camí cap a la filosofia transcendental fenomenològica en la interpretació retrospectiva a partir del món de vida donat amb anterioritat (pp. 107 a 199), i b) El camí cap a la filosofia transcendental fenomenològica a partir de la psicologia (pp. 200 al final).

²¹² Abans de donar cap resposta o, si més no, les indicacions de les possibles respostes, constatem, d'entrada, que si la primera pregunta té sentit és perquè hem de coincidir plenament amb el diagnòstic del Dr. García-Baró quan afirma que "En el desarrollo de la filosofía fenomenológica ha constituido un obstáculo grave la falta de claridad a propósito del concepto del mundo" Vg. *Vida y Mundo*, op. cit., p. 106.

Pel que fa a l'ordre de les possibles respostes, creiem que s'ha de començar per la segona pregunta. El punt de partida en la *Crisi* és la determinació d'aquesta crisi. La humanitat occidental, per la qual entén Husserl no res més que Europa i la resta de la humanitat en tant que hereva de la tradició europea, està en crisi (estem parlant dels anys 30); què vol dir això? Preguntar per l'origen d'aquesta crisi suposa tenir prèviament la resposta a dues preguntes:

- a) Què és Europa? És una formació de sentit que ens permeti parlar d'ella amb un sentit unitari? i
- b) Com hem d'entendre aquesta crisi? Què s'ha trencat pròpiament en aquesta crisi?

Una primera determinació d'aquesta motivació la tenim en la conferència que va pronunciar Husserl a Viena el 1935, que porta un títol molt semblant al de l'obra que analitzem²¹³.

Per a Husserl, el diagnòstic no cal discutir-lo, ja que tothom hi està d'acord. Es convenient però, i Husserl ho fa, deixar constància de què és el que s'entén per crisi, ja que precisament l'abús continuat d'aquest terme per part de la filosofia ens podria fer insensibles al seu significat. Husserl parla de crisi *de les ciències* en el sentit de la pèrdua de fonament. El fonament de les ciències es trobaria en el sòl de la *praxi*, i és aquest sòl allò que s'ha perdut a l'horitzó de la ciència que progressivament tecnifica els seus procediments. Per tecnificació dels procediments entenem la progressiva formalització del saber, de manera que finalment les fórmules fan perdre el sentit propi de la tasca. Aquest món tecnificat deixa de ser humanitzat en el sentit que la ciència ja no és un saber al servei de les necessitats humanes sinó que l'home mateix és una peça més en l'engranatge tecnològic²¹⁴ que ha esdevingut la ciència. Quan la ciència no està al servei de l'home, pot passar que l'home estigui al servei de la tecnologia i aquesta al servei d'una voluntat cega de domini. De tota manera, ha de quedar molt clar que Husserl no extreu totes aquestes conseqüències del fet de la tecnificació del saber científic, sinó que està més preocupat per la relació de l'home amb la veritat. A Husserl li interessa, ara i sempre, les conseqüències teòriques d'aquesta tecnificació.

Segons Husserl, tothom està d'acord en certificar la crisi d'Europa. La primera objecció a constatar és que no hi ha solucions científiques a aquesta crisi. Ell cita un exemple molt entenedor: en el cas de la medicina hi ha la medicina naturalista

²¹³ De fet, devia ser una mena de resum elaborat a efectes de conferència. Aquesta comunicació es pot trobar a *Husserliana* 29 i també a la traducció castellana de la *Crisi* com *La Crisis de la Humanidad Europea y la Filosofía* (pp. 323 i ss.)

²¹⁴ Els treballs més "radicals" que tracten de les conseqüències d'aquesta deshumanització de la tècnica, tenint com a rerefons les guerres mundials són els de Jünger. Vg p.e.: *El treballador*. També recomanem una lectura atenta de l'últim capítol dels *Assaigs* de J. Patočka: De les guerres del s. XX i del s. XX en tant que guerra.

i la medicina científica. En el cas de les ciències de l'esperit hi ha moltes teràpies naturalistes, però cap de científica.

A què obeeix la dificultat en la científicitat de les ciències de l'esperit? Alguns respondran: les ciències de la natura poden tenir èxit perquè són un àmbit tancat en ell mateix. Les ciències de l'esperit tanmateix, començant per la psicologia i continuant per la història han de remetre en els seus fonaments a la fisiologia i corporalitat humana, és a dir, han de tenir un fonament materialista. Per això depenen de les ciències naturals i el seu progrés és molt més lent.

Tanmateix, per a Husserl, aquesta resposta és l'expressió del prejudici naturalista²¹⁵. I el naturalisme és un dels símptomes justament de la nostra crisi. L'argument no és vàlid perquè una ciència sempre parteix del món circumdant²¹⁶ i d'aquí prové la seva validesa. El món circumdant o món natural és un concepte espiritual que pot lliurar un àmbit tan tancat en les ciències de l'esperit com en les ciències de la naturalesa. Per això és més aviat el fenomen del sorgiment i èxit de la ciència de la naturalesa que cal considerar com un fenomen espiritual. De fet és aquesta la tasca que centra la major part de l'obra que comentarem: explicar com al costat dels grans èxits tècnics de la ciència natural trobem que aquest naturalisme arriba a considerar el mateix món circumdant natural com estrany a l'esperit²¹⁷.

Fins aquí sobre la realitat de la *crisi espiritual*. Ens resta en relació amb les preguntes més amunt formulades, però, aclarir l'ús d'un concepte teòricament tan polèmic com "Europa". Per a Husserl és possible parlar científicament d'Europa des d'un punt de vista històricoespiritual. Per formular la figura espiritual d'Europa parteix de la seva divisió trobada a treballs anteriors entre familiar/pròxim/conegut i aliè/llunyà/estrany. Un indi ens és més estrany que un anglès. La seva tesi (que desenvoluparan Patočka i Heidegger) és que Europa neix amb els grecs i el canvi en la seva actitud que suposa l'aparició de la filosofia. Les preguntes que es fa Husserl sobre la unitat històrica d'Europa són les mateixes que encetaran la filosofia de la història patočkiana. Una d'aquestes preguntes és: si Europa es caracteritza per l'actitud teòrica, què és capaç de produir una mutació en un poble de manera que esdevingui temàtic el món? També hi ha consonància entre els dos autors en la manera d'entendre aquesta

²¹⁵ I una de les seves expressions és el psicologisme, ja analitzat al capítol primer.

²¹⁶ Per "món circumdant" hem d'entendre exactament aquell fragment de món –natural– que ens és directament accessible en cada cas. Per la seva estructura horitzontal, el món circumdant sempre s'estén fins l'infinit, però des de perspectives diferents, al centre de les quals sempre hi som nosaltres. Al capítol II d'aquest treball ja hem vist com Heidegger s'avança en les anàlisis del món circumdant amb la interpretació del *circumveure* (com a previ al veure) i del *circumanar* (com a previ al desallunyar en alguna direcció determinada).

²¹⁷ Ja hem vist al capítol anterior que en el plantejament heideggerià no es produeix aquesta autoalienació de l'home plasmada en la comprensió teòrica del seu món circumdant com un "món naturalitzat" estrany a l'esperit. I no es produeix precisament perquè la *theoria* és explicada des del seu arrelament pràctic, com ara farà Husserl.

actitud teòrica que podria caracteritzar la unitat d'Europa (la filosofia) com una determinada manera de viure al món. En aquest plantejament històricoexistencial es pot dir que també la filosofia de Heidegger és plenament coincident.

Tot i ser *la vida teòrica*, com allò que constitueix el teixit espiritual europeu, una unitat de sentit, podem establir diferències cabdals entre la filosofia i la ciència antiga i medieval i la moderna. Aquestes diferències ens lliuraran el fil conductor per a la crítica de la humanitat present europea. Doncs bé, si la filosofia antiga i medieval implicava sempre un conjunt de tasques finites, l'*episteme* en canvi, és a dir, la ciència i la filosofia en el sentit modern, queda definida per:

És una formació d'Idees (és una tasca ideal).

És una tasca infinita. Un programa només realitzable en la infinitud ideal.

També la seva validesa és infinita, és a dir universal. No és una validesa adreçada a un grup privilegiat de persones²¹⁸. Per “objectivitat” de la ciència (sigui el que sigui el que s’entengui per “ciència”) no s’ha d’entendre una altra cosa que desaparició absoluta de la subjectivitat individual (tot i que pugui restar una *subjectivitat transcendental*). És a dir, el coneixement ha de ser el mateix amb independència de l’individu que coneix. Això implica, a més, una concepció del coneixement com a *transmissible* sense que la seva transmissió pugui significar cap alteració²¹⁹.

El naixement de la teoria (de la filosofia o *episteme*) té per a Husserl el sentit de tornar l'esquena a tots els interessos pràctics per part de l'home. Així, no és una altra cosa que el naixement de l'*epokhé* com a actitud. Husserl diu explícitament: l'home teòric passa a ser un espectador desinteressat. Subratllem aquesta afirmació de Husserl perquè la identificació de l'home filòsof amb l'espectador desinteressat és una de les qüestions més debatudes, com sabem, per alguns

²¹⁸ Que és el contrari justament, del que trobem als coneguts fragments d'Heràclit, de Parmènides o a la *Carta VII* o el *Fedre* platònic. La concepció antiga és una concepció *aristocràtica* del coneixement, la qual cosa està directament lligada, com mostra Plató al *Menó*, a la distinció entre una concepció del coneixement exterior i comunicable (aquesta seria la concepció *interessada* dels sofistes) i una concepció del coneixement com a *visió interior* o *il·luminació*. Les cites al respectes serien inabastables, però per centrar-nos en Plató, remetem a l'anàlisi que en aquest sentit es fa del *Menó* platònic a Jordi SALES i Coderch: *L'Ensenyament Platònic. Figures i Desplaçaments*, Anthropos, Barcelona, 1992.

²¹⁹ La crítica que fa Plató als sofistes en aquest sentit és que ells entenen (lògicament) el coneixement com una *mercaderia*. Per a que sigui possible el seu negoci és necessari que el coneixement es pugui comprar i vendre; i això és el que ells entenen per *transmissible*. Des d'un punt de vista contemporani, i, si tenim en compte la crítica marxista segons la qual l'essència de la societat capitalista és que *absolutament tot* (inclòs el coneixement) esdevingui mercaderia, la crítica platònica ens ha de fer reflexionar (com a professors i alumnes, mestres i deixebles) sobre què vol dir *educar*. De fet, segons J. Sales (*L'ensenyament platònic*, op. cit.) i altres (com ara L. Strauss) el problema de la transmissió de la filosofia a la ciutat és una de les *qüestions* cabdals de la filosofia platònica. A tots els seus diàlegs és present d'una o altra manera.

fenomenòlegs, que consideren aquest aspecte com una expressió del cartesianisme (encara mantingut en alguns aspectes) de Husserl²²⁰. Per a Husserl, però, el *thaumaxein*, l'actitud teòrica, no és més que una modificació de la curiositat. Al igual que, més tard per a J. Patočka, el plantejament de la contraposició entre veritat i aparença té lloc en el context del marc mític i de la inconformitat amb la resposta del mite. Hi ha, segons el primer, una lluita política entre els conservadors (satisfets de la tradició) i els filòsofs (crítics). D'aquí la persecució de la filosofia. La crítica filosòfica pot ser senzillament destructora (rebuig de la tradició) o bé pot assumir-la conformant-la filosòficament com fan Plató i Aristòtil. Podríem afegir que el procés esdevingut al cristianisme medieval²²¹ és l'invers: l'assumpció de la filosofia com a tradició.

Quin és el nou rol de la filosofia en aquest context. Per a Husserl la filosofia exerceix "la funció arcòntica de la humanitat sencera"²²². J. Patočka escriurà de manera encara més gràfica aquesta idea, a la seva obra *Plató i Europa*, segons la qual la Història es deixaria interpretar com el judici de la humanitat als jutges de Sòcrates²²³.

La pregunta és aleshores: com es pot foraviar la raó de manera que hem de distingir entre la filosofia com a tasca ideal infinita i la filosofia històricament esdevinguda, essent aquesta última una unilateralitat de la raó? Per a Husserl, la unilateralitat és un perill inherent a la raó. Per això Husserl (i Patočka, però no Heidegger) opten per la comunitat filosòfica²²⁴. La realització de la tasca ideal infinita de la filosofia no pot ser obra d'un individu, sinó d'una comunitat filosòfica dialogant (de manera anàloga –però només anàloga– a la comunitat científica).

Però, quina ha estat la unilateralitat de la raó esdevinguda històricament i que ara per ara és causa de la crisi que amenaça la raó sencera? El nom que rep en terminologia husserliana és el de naturalisme. L'home orienta el seu interès de manera natural cap allò corporal. Això fa que l'home mateix i l'animal, encara que no són només corporis, siguin entesos en termes corporis, com a realitats corpòries situades espai-temporalment. Alhora la matemàtica, derivada de necessitats pràctiques: agrimensura, mecànica..., és idealitzada i el món sencer esdevé un món matemàtic. Això explica que ja des del principi ens trobem amb el materialisme (p.e. amb Demòcrit).

²²⁰ Vg. amunt, l'apartat 7 del capítol primer, dedicat al cartesianisme de Husserl.

²²¹ I aquesta tesi no és nostra. Es Remi Brague qui, al seu molt recomanable assaig traduït a la nostra llengua com *Europa, la via romana*, postula la tesi que el fenomen de la *secundarietat* (és a dir, de saber-se posseïdors d'un passat molt més ric culturalment que cal conservar) és l'origen d'una Europa que es constitueix justament com a mantenedora d'una tradició.

²²² Op. cit., p. 346.

²²³ *PiE*, p. 265.

²²⁴ Aquesta comunitat filosòfica es transformarà en l'obra de J. Patočka en la *solidaritat dels escruixits*.

Segons Husserl és aquest naturalisme que no ha permès considerar mai l'esperit com una unitat de sentit tancada en ella mateixa. El naturalisme implica el dualisme i la reducció de l'esperit a la matèria. Per això, aquest naturalisme és per a ell una unilateralitat: la realitat espai-temporal de l'esperit és un contrasentit.

Així, no es tracta de reclamar la igualtat de drets entre una ciència autònoma de l'esperit i la ciència de la naturalesa, ni de respectar l'autonomia de la ciència natural. Aquesta ciència és un rendiment de l'esperit i, per tant, l'esperit és primer en l'ordre epistemològic i ontològic²²⁵. Només la fenomenologia ha respectat aquesta prioritat i amb ella el "jo" deixa de ser un objecte aïllat i espai-temporal. La solució de Husserl és entendre l'esperit com l'interior ser-uns-en-els-altres i uns-per-als-altres.

En aquesta breu descripció, Husserl ens dóna el diagnòstic i també la teràpia a seguir (o la *dietètica*, com dirà J. Patočka). Si el diagnòstic és la unilateralitat de la raó, la pauta a seguir és l'aprofundiment de la raó en el marc d'una comunitat filosòfica dialogant. Pensem que aquesta és una mancança flagrant en el discurs heideggerià, que curiosament vol accentuar la facticitat humana obviant totalment la facticitat del filòsof que es posa a escriure una obra de filosofia per a ser publicada (i se suposa que llegida, comentada, interpretada...).

Veiem també, de cara al punt que ens interessa en particular, que, en el context d'aquesta crisi és necessària una recuperació del món natural com a recuperació del significat vital de l'*episteme*. Cal reapropiar-se del "món" perdut. Queda, però, respondre a la primera pregunta formulada: què té a veure tot això amb la fonamentació de la fenomenologia i amb la coherència de la seva línia discursiva?

Si comparem aquesta amb la primera gran obra publicada de Husserl, les *II.LL.*, veiem que ni per un moment es deixen de repetir els grans temes de la fenomenologia tal com l'entén el seu fundador. Tampoc no observem cap canvi substancial en les motivacions. A les *II.LL.* teniem l'intent d'un fonament apodíctic i no psicològic de la lògica, la qual cosa vol dir, del fonament de la ciència. Acompanyant aquest esforç de fonamentació apodíctica hi havia una crítica del psicologisme lògic, basat en una concepció naturalista de la psicologia per a la qual la fisiologia constituiria el fonament últim de tot.

Ara, a la *Crisi*, tenim, en total coherència, una crítica de la psicologia naturalista i un intent de fonamentar una nova psicologia fenomenològica, val a dir, d'obrir el camp de les ciències de l'esperit com un regne no dependent de les ciències de la naturalesa, sinó previ epistemològicament. En aquest sentit s'han de conèixer les categories bàsiques de l'existència natural per així mostrar el sentit pràctic i vital

²²⁵ La primacia de l'actitud personalista i del món espiritual per sobre de l'actitud naturalista ja havia estat afirmada a *Idees II*.

de les idealitzacions de la ciència natural, ja que la crisi de les ciències consisteix justament en la pèrdua d'aquest arrelament en el món de vida.

Creiem, en conclusió, que el projecte husserlià de fonamentació apodíctica d'una *ciència primera* no perd força a la *Crisi*, sinó tot el contrari. Tot i que observem amb Landgrebe com hi ha un procés d'allunyament del cartesianisme que va de la fonamentació apodíctica a la fonamentació històrica de la fenomenologia²²⁶, constatem també que la intenció no canvia en absolut: la recerca històrica es fa amb la intenció d'aprofundiment en la raó per trobar l'apodicticitat que, en cap moment deixa de ser l'horitzó de Husserl. Volem subratllar que, aquesta certa ruptura que suposa l'aproximació històrica al seu objecte ve donada per la mateixa necessitat d'una fonamentació apodíctica: La fundació de la fenomenologia com la ciència primera i verdadera passa per mostrar el foraviament de la ciència històricament esdevinguda.

3. LA NECESSITAT I LA POSSIBILITAT D'UNA DESCRIPCIÓ DEL MÓN NATURAL

Comprendre el món és, per a Husserl, comprendre'l en el seu origen a partir d'acompliments de la consciència intencional. Això és el que anomenem anàlisi fenomenològica constitutiva.

Per destacar les estructures essencials del món, Husserl utilitzà el mètode de la lliure variació imaginària a partir d'un exemple inicial prèviament donat. Es a dir, partint del món intuïtiu circumdant i, gràcies a aquest mètode, trobarem que, per molt diferent que ens poguem imaginar aquest món, té un estil general invariant. Això és possible ja que l'exemple "món" no pot triar-se arbitràriament sinó que hem de partir necessàriament del nostre món (nosaltres= els homes de la nostra civilització). Partint d'aquí, tenim ja una determinada comprensió (de terme mig) sovint inexplícita. Aquesta comprensió ens ofereix, a la vegada, l'horitzó dins del qual, únicament, podem fer-nos accessibles "mons" d'estructures distintes a la d'aquest. Aquestes variacions es recolzen sobre un nombre de determinacions essencials i invariables que pertanyen al "món" en general.

Segons Landgrebe²²⁷, en la comprensió prèvia del món (és a dir, pre-comprensió o imatge del món "*weltbild*") destaquen dos fets que hem de prendre com a punt de partida:

1. La nostra aprehensió del món està determinada pel fet de la ciència. Com que la ciència és la captació objectiva del món, això vol dir que el món és un món

²²⁶ Vg. *Der Weg...*, op. cit., VIII, 2.

²²⁷ Idem, II, 2.

objectiu determinat i determinable d'un mode exacte. No afecta a això en absolut el fet dels posteriors desenvolupaments de teories concretes o polèmiques entre científics, ja que estem parlant de la comprensió de terme mig, del no-expert. En la comprensió científica del món, siguin quines siguin les teories o paradigmes predominants en cada ciència, hi ha una sèrie d'invariants, incloses en tota "concepció científica del món".

2. Els nostres coneixements històrics, sociològics, etnològics, etc, ens documenten sobre el fet que la nostra imatge científica del món no és l'única. Coneixem moltes cultures en les quals la ciència no juga cap paper. Per a l'home de la civilització científica totes les altres cultures es troben en un estat "previ" o "més primitiu" i falsegen subjectivament la realitat objectiva per causa de la tradició, superstició, prejudicis, etc.

Els que pensen històricament, però, afirmen que la imatge científica del món és només una de tantes i no té més validesa que cap altra. La pretensió d'absolutesa de la ciència natural objectiva no és més que una ingenuïtat per a l'historicisme.

Pel que fa a la pretensió de les ciències naturals exactes de fer accessible amb els seus mètodes una realitat vertadera objectivament que existiria rera el món que apareix sensiblement, Husserl ja havia negat taxativament la possibilitat d'un "món rera el món"²²⁸ a *Idees*. Ambdós (el rebut per l'experiència i el determinat matemàticament) són el mateix món.

El món determinat científicament no és una estructura necessària i essencial del món en general. Encara més, la determinació científica se sosté sobre l'immediat "món de la vida" (=el món tal i com es presenta abans que hi hagi ciència).

“S'ha de retrocedir a l'experiència precientífica per comprendre a partir d'ella quin camí duu des d'aitals coneixements immediats i des de la posició pràctica de fites de la vida precientífica a quelcom així com el propòsit de determinar exactament el món.”²²⁹

La possibilitat d'una ciència del "món de la vida" rau en el fet que aquest món té una estructura general. Precientíficament, el món és ja espaitemporal, encara que no en el sentit ideal i exacte de la física matemàtica²³⁰. També el món de vida (igual que el científic) és en si objectiu, corpori, causal i infinit. Totes aquestes característiques les podem trobar a partir del mètode fenomenològic de la lliure variació²³¹. Per exemple, podem comprovar com forma part de l'estil general

²²⁸ L. Landgrebe, *Der Weg...*, II, 2. Vg. també l'apartat 5 del primer capítol.

²²⁹ *Ibidem*.

²³⁰ Tot i així, aquest món precientífic espaitemporal s'assembla bastant al món de la ciència, molt més, en tot cas, que el món originari de Heidegger en el qual l'espai i el temps tenen un sentit derivat de la "cura".

²³¹ La crítica de Heidegger a la utilització d'aquest mètode de la lliure variació imaginativa és que justament la seva base sigui la imaginació sensible, i, per tant, no escapa a la metafísica de la presència. Ha de ser el món natural primàriament imaginable en termes d'ésser-davant-els-ulls?

invariant del món el fet d'estar lligades *a priori* les coses per nexes causals. En virtut d'una regulació causal universal tot el que existeix al món té una inherència recíproca. El món és una totalitat unitària. Gràcies a aquest estil es poden formular prediccions, induccions i hipòtesis, i també gràcies a aquest estil, apareix la possibilitat històrica que algú, com va fer Galileu, pugui formular una hipòtesi com la de la causalitat exacta. En general, el treball fenomenològic haurà de consistir a trobar una escissió sistemàtica de les estructures universals entre un *a priori* mundanovital universal i un *a priori* objectiu. L'*a priori* objectiu científic es fonamenta en el primer.

Tota ciència i tota lògica objectiva ha de fonamentar-se

“ja no lògicament, sinó a través del retorn a l'*a priori* universal prelògic a partir del qual tot allò lògic, l'edifici global d'una teoria objectiva, mostra segons totes les seves formes metodològiques el seu sentit legítim i mitjançant el qual, conseqüentment s'ha de sotmetre a normes tota lògica.”²³²

D'alguna manera, aquest universal pre-lògic és el que Heidegger havia buscat a *SuZ* i havia trobat en les estructures bàsiques del *Dasein*. Així, ja hem pogut comprovar de quina manera l'estructura temporariahistòrica del *ser-hi* determina la seva estructura de ser-al-món com a esbòs (o projecte) llençat i només des d'aquí es pot entendre la mundanitat com el caràcter de conformitat dels éssers-amà. Aquesta recerca de l'universal pre-lògic esdevindrà un clàssic de la fenomenologia i també la trobarem a les obres de J. Patočka sobre el món natural. Tot el que ell anomenarà²³³ “els moviments de l'existència”, també arrelats en l'estructura fàctica i temporal de l'home, es poden considerar com els resultats d'aquestes investigacions. Tanmateix, l'origen i la funció d'aquestes determinacions prelògiques tenen un paper molt diferent en l'obra que comentem i en les obres dels altres dos fenomenòlegs citats. Si per a Husserl, el “món de la vida” té ja determinacions teòriques prelògiques com la d'objecte, consciència o causalitat, per a Heidegger totes les determinacions teòriques de l'ésser-al-món són conseqüència de quelcom més originari com és la conformitat amb l'ésser-amà en la *praxi* quotidiana, derivades totes, alhora, de l'estructura bàsica de la *cura*. El que aquí s'està debatent és aleshores: què és més originari, la comprensió del món o la relació amb ell? Una comprensió del món, encara que sigui atemàtica, no pot derivar de quelcom més profund com una relació de l'individu amb el tot? O potser pel contrari, tota possible relació deriva d'una determinada precomprensió atemàtica?

Per a Husserl, el món de vida vàlid i prèviament donat és el pressupòsit de tota acció i tota teoria. Per això el coneixement de les estructures invariants mundanovitals s'adquireix en l'actitud natural, és a dir, de manera prèvia a l'*epokhé*. Així trobem com a estructures màximament generals: cosa, món, i

²³² *Crisi*, &37.

²³³ Vg. capítol V.

consciència de la cosa. El món és la “totalitat de les coses”²³⁴, però també el “sòl de tota *praxis*”²³⁵. Viure és viure-en-la-certesa-del-món. L’horitzó queda caracteritzat com la “consciència del món” –és a dir, un tipus peculiar de consciència–, que apareix amb la consciència de cada ens.

En resum, tenim que una descripció del món natural és necessària per superar la crisi de les ciències europees motivada pel formalisme o la tecnificació de la manera de procedir i per la pèrdua del sòl de validesa, sòl que s’ha de recuperar adreçant la mirada a les necessitats de la *praxi*. Només amb la restitució d’aquest món natural “oblidat” tornarà a tenir sentit la ciència com a *theoria* més enllà d’un cec domini tècnic de la naturalesa. Si no es fa aquesta restitució, l’home no científic (de terme mig, en terminologia heideggeriana) posarà al lloc d’aquest sòl vital la imatge científicodidàctica que ens arriba a través de l’opinió i dels mitjans (tècnics) de divulgació que elaboren aquesta opinió, substituïnt qualsevol altra creença o religió.

D’altra banda, la possibilitat d’aquesta descripció rau en el fet que les idealitzacions científiques, segons mostra l’*epokhé*, apunten a una subjectivitat més profunda: la subjectivitat mundanovital.

4. LES CARACTERÍSTIQUES D’UNA CIÈNCIA DEL MÓN NATURAL

El món de vida és el món de l’experiència immediata només a partir del qual les idealitzacions són possibles. Sobre la naturalesa i el procés de formació d’aquestes idealitzacions, Husserl mostra sobradament, al llarg de tota l’obra que comentem i des d’una perspectiva històrica, en quina direcció ha tingut lloc aquest procés. Nosaltres ens hi detindrem més endavant. Tanmateix, tot i que el món natural és el món immediat, i, per tant, immediatament vertader, els homes de cultura científica mitja, tendim a pensar que és una *només una aparença*, mentre que el món construït per la ciència físicomatemàtica a partir de la idealització del món natural, és considerat com el món verdader.

Ja hem vist com la necessitat del retorn al món de la vida rau en la pèrdua del sentit originari de la idealitat quan aquesta passa a constituir el “món en si”. La ciència apleix les funcions humanes derivades de la *praxi*, com ho és la previsió. Però la humanitat moderna no ha tingut aquesta concepció de la ciència, sinó que l’ha entronitzat com a regne de la veritat en si. Per això, les conseqüències negatives de la concepció galileana de la natura han estat a) La

²³⁴ Ibidem. Com veiem, aquest concepte de món, anomenat al cap. I com a “concepte primari” de món, no és abandonat mai en Husserl, si bé perd rellevància enfront del segon concepte de món (molt més ric, fenomenològicament i que pot explicar el primer).

²³⁵ Idem, p. 150.

supressió d'allò sensible (que només és índex de realitats matemàtiques), b) la supressió de la vida personal i espiritual. Ja aquí es pot trobar l'origen de la crisi europea que es podria caracteritzar com un oblit característic, que consisteix en desconèixer allò de més originari que hi ha sota les idealitats amb les quals la ciència vesteix el món.

Aquest tipus d'oblit es produeix ja en relació amb les idealitats de l'actitud natural (i precientífica); però en ella, els horitzons de la *praxi* són només parcials: el problema és quan el mètode (matemàtic) s'universalitza i l'horitzó esdevé total: llavors és més difícil de descobrir el fonament purament pràctic de les idealitats.

Dit tot això en els termes de la filosofia moderna: l'objectivitat és una creació de la subjectivitat operant²³⁶. La *Crisi* pretén qüestionar el caràcter "absolut" d'aquesta objectivitat. Ho farà:

1. Mostrant la verdadera font de sentit de les ciències a partir del món immediatament donat. La determinació d'aquesta tasca serà una inflexió fonamental en el plantejament sobre el món natural. Segons J. Patočka²³⁷ i Iso Kern²³⁸ suposa la ruptura més radical de Husserl amb la manera cartesiana de plantejar el problema, ja que a partir d'aquí hi haurà una consideració del cos distinta de l'objectiva. Ja no serà un cos naturalitzat sinó un cos "comprensiu" que constituirà el nucli de la relació entre esperit i natura²³⁹, ja que en ell la natura es fa subjectiva²⁴⁰. També arran d'això comencen a prendre la importància que els hi correspon la "mundanitat" i la "facticitat", a més de la "corporeïtat". Són els temes que ja havien constituït el nucli de la crítica de Heidegger a Husserl al 1927.

2. Elaborant una ciència del món natural que fóra la fenomenologia transcendental. I aquesta tasca, si bé és el resultat coherent d'uns objectius que es mantenen, obre un plantejament absolutament nou en la trajectòria de la fenomenologia. Hem pogut veure com fins ara sempre havia confiat la tasca del coneixement del món a les ciències de l'actitud natural (o naturalista), és a dir, a les ciències positives. Però des del moment que el món natural ja no és el de l'actitud naturalista, sinó el món circumdant immediatament donat, podem assegurar que només en aquest món se superen les divisions clàssiques entre "jo"

²³⁶ Tot i les crítiques d'idealista que ha rebut Husserl per afirmacions com aquesta, cabria dir, com fa Heidegger a *IF* que el problema només és quan per "subjectivitat" s'entén un "subjecte" al qual prèviament li ha estat pres el món (que queda del costat de l'objectivitat). A això li anomena Heidegger "subjectivitat estreta". És evident, però, que aquest no és el cas de Husserl, ja que la subjectivitat constituïdora del *món de la vida* (que és alhora constituent i constituït), inclou el món (com a constituït) a dins seu.

²³⁷ J. Patočka, *Cartesianisme i Fenomenologia*, op. cit. Vg. bibliografia.

²³⁸ *Husserl und Kant: eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, op. cit., vg. bibliografia.

²³⁹ Relació que, d'altra banda, sempre ha estat la bèstia negra de la filosofia.

²⁴⁰ Sobre tota aquesta problemàtica vg. el capítol I i sobretot l'apartat 7.2. d'aquest treball.

i “món” (intern/extern, corpori/espiritual). S’emprèn així el camí d’allunyament definitiu del cartesianisme. Per això serà tan important l’anàlisi de la corporeïtat segons els autors citats al punt anterior.

En vista de tot això, l’objectiu de la *Crisi* és el de situar les bases d’una ciència fenomenològica del món natural. Aquesta ciència haurà d’estar fonamentada sobre la *doxa*, ja que és la font originària de totes les evidències. Hem d’entendre per *doxa*, aquell tipus de coneixement immediat i subjectiu-relatiu indisolublement lligat al nostre cos propi i previ a tota possible idealització o universalització. Així, per exemple, en una balança de precisió (posem per cas), en últim terme, ens hem de remetre als dígits que veiem i en tot cas a allò subjectiu-relatiu i intuïtiu²⁴¹. En aquest sentit, hem d’observar que, malgrat la depreciació metafísica que sempre ha tingut la *doxa*, només des d’aquest camp es constitueixen les idealitzacions científiques. Recordem que, en aquesta revalorització de la *doxa*, Husserl coincideix plenament amb *EiT* i amb la concepció de Heidegger respecte al decurs de la història de la filosofia²⁴².

El fet que la ciència de la *Lebenswelt* hagi d’estar capacitada per al tractament d’allò subjectiu-relatiu, la fa molt diferent de qualsevol altra ciència, ja que haurà de donar raó de totes les idealitzacions objectives o categories científiques a partir d’estructures concretes de la *Lebenswelt*. Així, per exemple, una evidència de la *Lebenswelt* seria l’afirmació que “la Terra és plana i no es mou”. Aquesta evidència és anterior a la científica en el sentit que la fonamenta: és una evidència de la *doxa* que ha de ser *assentada* per a què, a partir d’aquí, es puguin constituir certes idealitzacions sobre la mesura i l’espai que finalment podran fer que tingui sentit una afirmació tal com “la Terra és una esfera material que gira al voltant del sol”.

Salvant les distàncies, aquesta manera de procedir en el sentit d’explicar l’objectivitat a partir d’estructures del món de vida, és el que Heidegger ja havia fet a *EiT* i el que trobarem també a l’obra de J. Patočka. Husserl acusarà a Heidegger d’“antropologització”, però, si el que s’entén per antropologització és aquest intent de retrocés a allò més originari que les categories de l’objectivitat, es pot afirmar que aquesta inflexió és, a partir d’ara, una necessitat de la fenomenologia, un camí que, un cop iniciat, no admet una marxa enrera.

Podríem pensar que “allò subjectiu-relatiu” que ha estat determinat com l’objecte de la ciència de la *Lebenswelt* és en realitat quelcom que pertany a l’àmbit de la psicologia, però justament aquesta concepció deriva del parany de la psicologia naturalitzada. Allò subjectiu-relatiu no pot ser d’entrada objecte de la psicologia ja que aquesta vol ser una ciència “objectiva” d’allò “subjectiu” i aquestes són

²⁴¹ L’exemple és del mateix Husserl. Ell parla sempre d’allò subjectiu-relatiu i intuïtiu, però en cap cas de “dades dels sentit”, ja que podríem caure en l’atomisme de les sensacions, abstracció que està molt lluny de les evidències de la *Lebenswelt*.

²⁴² A primera part, III, b, &21 d’*EiT* es proposa mostrar per què el fenomen del món ha estat passat per alt sistemàticament en la tradició filosòfica i ja explícitament des de Descartes.

categories que encara s'han d'aclarir. En tot cas, aquesta tasca només serà possible si el que entenem per “ciència psicològica” és una psicologia fenomenològica en el sentit que proposa Husserl al famós article de la *Enciclopèdia britànica*.

La concepció fenomenològica de la psicologia implica que allò objectiu mai no es pot experimentar en ell mateix, a diferència del món de vida, que és el pròpiament experimentable i donat des de l'experiència originària. Així, la ciència en sentit lògic, es fonamenta en el món de vida (o món natural) i les seves evidències originàries. L'aporia que se'n deriva d'aquí és: si el fonament del món objectiu científic és el món de la vida, què passa amb el “ser-en-si” de les coses?²⁴³

La resposta que dona el mateix Husserl és que trobem dos tipus de veritats: situacionals o relatives pràctico-quotidianes (*doxa*) i científiques (*episteme*). La *praxis* es recolza en les primeres. I també la ciència parteix d'elles. Sembla, però, que ni unes ni les altres poden constituir allò que usualment entenem per “ser-en-si”. De fet, quelcom així com el “ser-en-si” de les coses no pot existir des del moment que la subjectivitat operant constituïdora del *món de vida* inclou una inexcusable component històrica:

“el món, que és constantment per a nosaltres en la fluïda transformació de les formes de donació és una adquisició espiritual universal, i ho és en tant que figura esdevinguda i que, alhora, continua esdevenint com a unitat d'una configuració espiritual.”²⁴⁴

L'accés al mètode de la nova ciència, una ciència que podria ser caracteritzada com a “ciència de la predonació del món”, s'ha de basar en l'*epokhé*, és a dir, en la posada entre parèntesis de totes les valideses. En principi, descriu Husserl l'*epokhé*, en el marc d'un temps professional en el qual els interessos estan orientats unilateralment, com el sabater quan fa sabates. Però no ens enganyem, això no implica que l'*epokhé* fenomenològica sigui com la tasca del sabater, sinó que més enllà, és com una mena de conversió religiosa que amaga la màxima mutació existencial a què es pot lliurar la humanitat. I aquest llenguatge és també del mateix Husserl.

5. LA DESCRIPCIÓ HUSSERLIANA DEL MÓN NATURAL

En relació amb aquest apartat hem de dir que no es pot fer sense trair la intenció de Husserl. Nosaltres ens proposem aquí una descripció dels trets bàsics del món natural destacats per Husserl. Però la veritat és que l'obra que comentem no té la

²⁴³ *Crisi*, &33.

²⁴⁴ *Idem*, &29.

intenció de fer aquesta descripció més o menys exhaustiva i ordenada dels trets bàsics del món de la vida. La *Crisi* és una obra de caràcter *metodològic*, al capdavant, com totes les obres de Husserl. Tot el que fa el filòsof de Prosznitz és proposar una tasca de futur i marcar les pautes bàsiques de la seva metodologia. Així, els trets bàsics del món natural els hem de buscar d'aquí i allà, en alusions sense cap intenció sistemàtica descriptiva²⁴⁵.

Un bon exemple seria la crítica de la noció de cos i el concepte complementari de **soma**: el trobem dintre del context d'una discussió de caràcter històricofilosòfic sobre els pressupòsits de l'obra kantiana²⁴⁶. Segons ell, una de les nocions que cal aclarir amb més urgència, en la descripció d'un món natural que ha de servir per a fundar una nova psicologia fenomenològica basada en la reducció, és la noció de **cos**. Sabem que tradicionalment el "cos" forma parella amb el terme "ment" o bé "ànima" i es defineixen per contraposició. Si l'ànima és totalment naturalitzada per la psicologia criticada per Husserl, el "cos" resulta afectat per aquest reduccionisme fisicalista, ja que per "cos" s'entendria un objecte material, sempre extern a cada un de nosaltres i que formaria part del "món" com "sent aquí davant". Aquesta concepció fa impossible entendre el "cos propi", el qual no és primàriament res extern, sinó quelcom que sentim de manera interna. Husserl així distingeix el **soma** dels **cossos**. Un cos és només percebut pels sentits: vist, tocat, etc. Del soma, en canvi, que sempre és el nostre soma (si es d'un altre ho és per inferència), tenim contacte a través dels sentits però també a través de les cinestèsies (jo em moc o moc, jo faig,...). El soma és la unitat d'aquestes dues vies. Així, el soma és un concepte del món natural. Això vol dir que ha de ser analitzada la consciència segons la qual el meu soma té la validesa d'un cos entre d'altres, i com certs cossos del meu camp perceptiu arriben a valdre com a somes de subjectes-jo aliens. Husserl és especialment crític amb Kant, al qual li retreu el no fer aquestes preguntes, ja que dona per superat el món dels sentits, el món en primera persona.

Com a resultat de les anàlisis anteriors tenim que el nostre cos és el "punt zero" de tota orientació per a tota experiència. És l'absolut "aquí" per a tot "allà". El primer que se'n desprèn de la nostra manera immediata de tenir món és la diferència entre "món pròxim" i "món llunyà" (**Nahwelt i Fernwelt**) com quelcom més que referències espacials²⁴⁷. L'"aquí" és també "aquí sobre la terra". La **terra** no és un objecte entre d'altres, sinó allò en relació al qual tots els objectes accessibles a l'experiència es determinen en la seva situació, com estant en repòs o en moviment. Per això la terra és immòbil des de la nostra perspectiva immediata. Tota experiència, suposa, d'acord amb la seva essència, una base immòbil, la qual, de la seva banda, no pot arribar a ser objectiva. També es mostra com a necessitat essencial el fet de no ser un món "només" per a mi, sinó

²⁴⁵ Nosaltres ens ajudarem, però, en aquest intent sistematitzador de l'obra de L. Landgrebe *Der Weg...*, op.cit., II, 2 i 3.

²⁴⁶ *Crisi*, &28.

²⁴⁷ Inferim que l'exemple Heideggerià de les ulleres com a objecte lluny quan no hi paroesment, fóra totalment vàlid per a Husserl.

un món comunitari. També és un món conreat i fabricat per l'home, i no tan sols un món-naturalesa. Tanmateix, sobre la base del món entès com a naturalesa que roman idèntica en totes parts, resulta una distinció dels mons circumdants d'acord amb la peculiaritat amb què han estat configurats per les diferents comunitats humanes²⁴⁸.

Això suposa que la descripció del "món de la vida", en un grau més elevat, suposa cercar els tipus possibles del món, entesos com el respectiu món circumdant d'una determinada comunitat humana. Aquesta tasca pot ser realitzada d'una manera empírica com la tipificació dels mons circumdants i imatges del món fàcticament trobades. Però aquesta tasca està subordinada a una altra de més essencial que consisteix en el desenvolupament de les principals possibilitats i estructures fonamentals dels tipus possibles de món circumdant, tenint en compte els mons fàcticament donats com exemples d'una estructura essencial de món. Això és el que va fer Husserl, fent servir, és clar, tot el saber històric com a material intuitiu fonamental, cosa que, per cert, no fa Heidegger quan destria l'estructura d'èsser-al-món. Heidegger diu explícitament que aquest saber empíric no ens pot aportar res²⁴⁹.

La distinció anterior fonamental entre rogalia i llunyania es trasllada a la comunitat com a món familiar (*Heimwelt*) i món estrany (*Fremdwelt*)²⁵⁰. El món familiar és variable. Així, per al nen, és estrictament la família; per als membres d'una tribu o poble és aquest poble, etc.

“El fet que l'individu o una comunitat sencera, en certes circumstàncies, pugui relacionar-se amb aquest món familiar en la forma d'haver-lo perdut, no constitueix cap objecció contra això; precisament la pèrdua és un mode deficient que, en principi, només pot comprendre's a partir de l'estructura essencialment necessària de la possessió del món familiar.”²⁵¹

La nostra experiència del món natural, és a dir, la nostra experiència immediata del món, implica estar assabentat de la multiplicitat de mons circumdants. El nostre món és només una secció del món que cohabita amb d'altres. Parlar de mons estranys però accessibles alhora (en una experiència possible) suposa la continuïtat d'una possible experiència i fins i tot la convergència de tots els mons en la unitat d'un món únic i omniabastant. Així, representar-se el món vol dir fer una construcció sistemàtica de les infinites experiències possibles.

L'extraordinària importància d'aquesta noció de món natural és que aboca a un paper clarament secundari la possible concepció del món com a suma de coses, o,

²⁴⁸ *dWdPh*, II, 3.

²⁴⁹ *EiT*, I, &11.

²⁵⁰ Aquesta distinció serà fonamental com a punt de partida per a la teoria dels moviments de l'existència de J. Patočka. El moviment d'*acollida* o acceptació només té sentit en tant que hi ha un món familiar en el qual som acceptats des del nostre naixement.

²⁵¹ *Der Weg...II*, 3.

millor dit, aquesta concepció donada a l'actitud natural és l'índex d'una estructura més profunda de la *Lebenswelt*²⁵². L'anàlisi parteix del món com realment donat en cada donació particular sota la figura de l'horitzó. Només l'horitzó que, en aquest sentit ha de ser previ, fa possible la donació particular de *quelcom* com a quelcom determinat en aquest món. Els resultats de la donació sensible, que també han de constituir un punt de partida per a la determinació de la categoria mundanonatural bàsica de "cosa", són esquematitzats de la següent manera per Husserl²⁵³:

La percepció té "conscientment" en cada cas un horitzó pertanyent al seu objecte. Totes les representacions de la cosa (que només es dona en elles) funcionen com a síntesi d'unificació.

Aquesta unificació no és una amalgama (juxtaposició) sinó que es lliguen en la direcció d'un progressiu enriquiment de sentit i d'una contínua formació de sentit.

Tot és recollit en la unitat de validesa, l'ú, la cosa.

Aquesta determinació de la categoria "cosa" és fonamental per a una confrontació amb Heidegger, i la crítica que aquest ha fet a Husserl, de seguir acríticament l'ontologia cartesiana pel que fa la concepció d'un món de coses, en el qual aquestes coses són sobredeterminades en la *theoria* com objectes davant d'un subjecte només contemplador. Ja hem vist com Heidegger capgira tota la terminologia tradicional i s'estima més parlar d'*ésser-a-mà* per comptes "d'objecte". La qüestió essencial és, per tant, si Husserl entén per "cosa" aquella *res extensa* cartesiana i si l'aprofundiment ontològic heideggerià realment ens porta més lluny que la descripció del "món de la vida". En aquest sentit, podem afirmar que és impossible la identificació de la "cosa" de la *Lebenswelt* amb l'objecte de la *res extensa* cartesiana, ja que Husserl entén que tot l'ens en general és l'índex d'un sistema subjectiu de correlació. Es a dir, en tota percepció de cosa hi ha implicat un "horitzó" de formes d'aparició i síntesis de validesa no actuals i, tanmateix, co-funcionants. Es això el que anomenem *a priori de correlació*. D'altra banda, recordem que ja a *Idees II*²⁵⁴ s'havia mostrat que, mentre que en l'actitud naturalista parlàvem de "coses", en l'actitud personalista parlàvem més aviat "d'estris" en el sentit justament heideggerià de *pragmata*. Per això, el problema sense solució husserliana pel moment, no és tant la concepció de la "cosa" com la seva noció de l'*ego* reflexiu.

S'ha d'analitzar però, per què sempre es comença la determinació teòrica de l'horitzó amb la percepció (o *presentació* –terme que, segons Heidegger, indica un mode temporal–) d'un objecte immòbil. El començament no és casualitat. Husserl és conscient de la complexitat de la consciència temporal que hi ha implicada en la percepció present. La vivència present remet al seu horitzó

²⁵² Vg, cap. I, apartat 7.

²⁵³ *Crisi*, &45.

²⁵⁴ Vg. l'apartat 6 del capítol 1.

temporal (igual que el fons que es dóna en tota figura percebuda). La vivència singular es dóna com a resultat d'una història de la meva consciència, història que està implicada en l'esmentat resultat (l'objecte m'és o no familiar, hi tinc o no interès...). Tot objecte de la meva consciència té l'estructura de quelcom conegut i familiar que remet a precedents efectuacions de la consciència, en les quals, per primera vegada, s'establirà aquesta familiaritat.

Només sobre aquesta estructura de la familiaritat típica hom pot comprendre la nostra capacitat d'orientar-nos al respectiu món circumdant, i l'assenyalament de les direccions de l'actuar en ell. Com podem comprovar, explicar l'estructura espacial de tota vivència present a partir de la "familiaritat prèvia" és una anàlisi amb punts comuns amb aquella en la qual Heidegger explica l'espacialitat del *ser-hi* a partir del "circumveure" i el "circumanar".

També diu Husserl que aquests sistemes de representació "de" estan referits a multiplicitats correlatives de decursos cinestèsics, diferents alhora dels moviments somàtics que es representen corporalment. En la nostra percepció del món que flueix, constantment podem corregir, però es conserva sempre la validesa essencial del món.

Tots els estrats a través dels quals es realitzen les síntesis que es propaguen intencionalment de subjecte a subjecte formen una unitat universal de síntesis i a través d'aquesta es duu a terme l'univers objectual. En aquest respecte parlem de constitució intersubjectiva. Així, a tall d'exemple (que és més que un exemple) escriu Husserl al §49 de l'obra que comentem:

"només per mitjà de la síntesi universal omnienglobant en la qual es constitueix el món, arriben tots els temps individualment constituïts sintèticament a la unitat d'un temps"²⁵⁵.

Aquesta cita és una bona indicació de quina manera la constitució transcendental esdevé formació originària de sentit. També per a Heidegger el temps originari és el propi, i el temps cosmològic (comunitari, objectiu, científic) serà entès com a derivat²⁵⁶.

Aquestes són les característiques fonamentals del món natural segons Husserl. Aquesta base serà desenvolupada per J. Patočka a la seva obra del 36 i amb posterioritat (en l'obra del 69), retrotraient-les als moviments de l'existència en una aproximació a la concepció heideggeriana de l'*Existenz* expressada a *EiT*. Aquestes dues versions seran comentades al capítol V.

²⁵⁵ El subratllat és meu. Compareu amb la versió de la constitució ontològica de la temporalitat (com a ex-staticitat del *ser-hi*) a *EiT*. Vg. cap. II, apartats 11, 12 i 13.

²⁵⁶ Vg. cap. VI, ap. 3.1.

6. FONAMENTACIÓ HISTÒRICA: EL MÓN NATURAL I LA CIÈNCIA NATURAL

Per aclarir l'objectivisme fiscalista, Husserl retrocedeix a la fundació galileana de la ciència físicomatemàtica sota el pressupòsit de la geometrització de tota la naturalesa. L'estudi que en farà Husserl és de caire historicofenomenològic. Respecte d'aquest estudi, que ocupa un bon nombre de planes a l'obra de Husserl, ens hem de preguntar quina és la seva necessitat i on rau la seva importància. En part, ja hem respost, en tant que hem mostrat que la necessitat d'una fundació apodíctica de la ciència de la *Lebenswelt* demana una fundació històrica. La fundació d'una ciència de la *Lebenswelt* ha de ser històrica perquè s'ha de mostrar de quina manera les veritats científiques estan basades i fonamentades sobre veritats relatiu-subjectives del món natural. Només així podem desemascarar els supòsits metafísics no confessats de la ciència natural i fundar –aquesta és l'esperança de Husserl– una nova ciència que pugui donar accés a una psicologia no naturalista. Dit d'una altra manera, fer un estudi fenomenològic constitutiu de les veritats *a priori* de la ciència natural implica rastrejar la seva constitució històricament esdevinguda i fundada en el món de la vida. Només així es pot mostrar l'origen dels greus malentesos que afecten avui dia a la ciència natural i la corresponent noció de món natural que l'acompanya, a mode de supòsit metafísic no fundat.

6.1. ELS FONAMENTS PRÀCTICS DE LES FORMACIONS IDEALS

Hi ha dues tècniques que són el previ (però que no determinen la seva existència) de la geometria com a idealització, partint del món sensible on tot és inexacte i poc definit. Aquestes tècniques són: la mesura (agrimensura, p.e.) i la perfecció tècnica de figures (el rodó empíric cada cop es fa més cercle). El llenguatge, origen de tota possibilitat d'usar fórmules, és també essencial en la creació d'idealitats; encara que suposa el perill de l'oblit d'aquest món poc definit originari. Però, de quina manera s'apliquen aquestes tècniques al coneixement de la natura? L'aportació al respecte de Galileu és molt clara: tot allò quantitatiu ha de poder ser matematitzable. Així, es fan mesures i fórmules a partir d'aquestes mesures: la fórmula és la idealitat que subsumeix la inexactitud de l'experiència. Però en la fórmula també rau el perill de la "formalització", és a dir, de la pèrdua de sentit originari, com ara, quan la matemàtica deixa de referir-se a quantitats de coses per a esdevenir, en l'àlgebra una teoria del nombre en general, com a quelcom simbòlic.

En contraposició a totes les tasques ideals antigues que eren finites i tancades, el que és propi de la tradició moderna (des de Galileu i Descartes) és l'ideal d'una

tasca infinita que ha de ser acomplerta per una comunitat intersubjectiva. És la idea d'una totalitat-de-ser infinita sistemàticament dominada per una ciència racional. El corolari d'aquest projecte, seria la formalització de la matemàtica²⁵⁷ juntament amb la matematització de la naturalesa.

La geometria ideal no és la real (del món circumdant) ni la dels cossos (o línies) imaginats, sinó que és només una idealitat pensada i amb la qual sabem operar. El límit real (de fabricació d'objectes) i imaginatiu es va eixamplant en un procés infinit les regles del qual ja estan donades. Així, en la pràctica matemàtica, assolim l'exactitud que en la *praxi* empírica ens és negada, ja que les formes ideals poden ser determinades en la seva identitat absoluta.

Aquest mètode geomètric de determinació de les formes ideals es basa en la determinació de la mesura aplicada al món circumdant precientífic i intuïtiu (mesura de distàncies, angles, situacions...). La mesura descobreix en la pràctica la possibilitat de triar certes mides com a “patrons” empíricament fonamentals. Podríem posar el “peu”, el “pas”, el “dit” o el “pam” com a exemples de mesura. Aquestes mesures són només aproximades i inexactes, ja que els peus, etc, són diferents en cada individu. Segurament el primer pas en tot poble primitiu que fa servir aquestes mides es triar un “peu” estandard i eliminar els que s'allunyen amb evidència de l'estandard. Així, podríem passar a considerar l'estandard com un peu d'home (no dona), madur (no nen), etc. Per últim s'estableix un patró de peu i a partir d'aquí es poden idealitzar les multiplicitats.

D'aquesta manera, la veritat del món de la vida és pràctica, imprecisa, relativa a la situació, per això roman pròxima a la intuïció. Les determinacions estan desproveïdes de precisió. Un “peu” com a unitat de mesura és més pròxim a la intuïció que un “metre”. Aquest món és el món de la forma i en concret de certes formes privilegiades (segons consideracions de simetria i correspondència) a partir de les quals es fan impressionants construccions que suposen un domini molt important de la tècnica de la mesura. En el procés de perfeccionament indefinit dels procediments de mesures, en el qual es pot prendre com a forma privilegiada que permet comparar l'aresta d'un cos sòlid, el patró, al principi

²⁵⁷ En aquesta direcció anava la *logització* de la matemàtica començada per Frege. Malauradament, els no-analitzats pressupòsits metafísics de l'així anomenada “lògica matemàtica” abanderada pel neopositivisme, el que ha conduït és a una clara *matematització* de la lògica. Sobre les intencions inicials de Frege, vg. les obres ja citades al capítol I (a la bibliografia final). Sobre el paper del conjunt del neopositivisme en aquest “programa”, vg. Acero, J.J.: *Filosofia y análisis del lenguaje*, ed. Cincel. Se suposa que el programa queda definitivament consolidat i filosòficament sancionat a partir dels esforços de A.N. Whitehead i, sobretot, B. Russell –aquesta és la intenció dels seus *Principia Mathematica*– i del *Tractatus* de Wittgenstein. Des de la perspectiva husserliana, nosaltres tenim poc a afegir, ja que aquest programa no és més que una de les extensions del naturalisme filosòfic. Efectivament, la formalització de la lògica i la matemàtica és només una de les conseqüències de la incapacitat dels filòsofs per accedir a una veritable fundació dels principis que suposadament governen tota ciència.

subjectivament objectiu, esdevé quelcom de purament convencional (l'exemple de "metre" guardat a París).

Però, com passem d'un vague i inconcret coneixement típic a un coneixement científic? Amb la matemàtica.

En primer lloc, els objectes matemàtics pròpiament són idealitzats: s'idealitza el món corporal en la seva dimensió espai-temporal.

En segon lloc, mitjançant la mesura es demostra que és possible obtenir coneixement objectiu real de les coses del món intuïtiu. Gràcies a aquests elements és possible una previsió inductiva completament nova per a tot allò referit a l'extensió en el món dels cossos. Es a dir, a partir d'ara es pot "calcular" en el món. Així la geometria ideal esdevé geometria aplicada.

Observem que tot perfeccionament en l'art de mesurar suposa al mateix temps un pas envers l'objectivació precisa. La precisió o exactitud és un ideal al qual ens aproximem indefinidament sense atènyer-lo mai. Tanmateix, en el camí de l'objectivació hi ha un salt qualitatiu, i és quan hom s'adona que el procés sense fi de perfeccionament tècnic de la mesura, tendeix vers un límit ideal, que pot ser pres aleshores aïlladament de manera que pugui constituir un domini de nocions formals no només objectives, sinó a més, exactes. Estem davant d'identitats absolutes²⁵⁸. A partir d'aquesta idealització es forma la geometria elemental com a ciència racional.

Sempre seguint Husserl, es pot dir que, en el regne de la reflexió filosòfica general, la puritat de les formes geomètriques engendra la puritat de les idees. La geometria i la filosofia persegueixen un mateix ideal de veritat en si. Aquesta, podem pensar, que és la manera husserliana d'explicar la potència filosòfica del combinat pitagoricoplatònic. Però aquest ideal de veritat en si (és a dir, no relativa al món de les perspectives i l'aproximació) formulat pels grecs, roman encara molt aprop del món de la vida.

Així, el món natural que a primer cop d'ull apareix com un ordre imprecís, pot ser precisat rigorosament per la geometria. La idealització geomètrica no és una simple hipòtesi, és un passatge a la determinació d'un «en-si» que, per la seva naturalesa *a priori*, és determinable amb exactitud. Fixem-nos que, en tot aquest procés, no es contradiuen en absolut les categories heideggerianes que intenten explicar la possibilitat del coneixement científic. En termes d'*EiT* diríem que la "idealització geomètrica" és una possibilitat ja oberta per al *Dasein* per mor d'unes finalitats d'ordre totalment pràctic (posem per cas, l'agrimensura, en el context d'una conformitat d'èssers-a-mà, un dels quals és la terra), en el context

²⁵⁸ Suposem que aquest va ser el moment del *pitagorisme*. Si bé la concepció religiosa del pitagorisme no pot ser reduïda a l'impacte filosòfic d'aquest descobriment, no podem obviar la revolució que suposa en la racionalitat antiga.

de la *cura*. La diferència fonamental és que les anàlisis husserlianes (com en altres aspectes) són molt més detallades.

6.2. LA FUNDACIÓ GALILEANA DE LA CIÈNCIA

Com es pot fer, a partir d'aquí, una naturalesa constructivament determinable?

Estenent el mètode de la medició a totes les propietats reals i a tots els nexes causals reals del món intuïtiu.

Segons podem veure a partir de la fundació galileana de la ciència, hi ha dos passos fonamentals per aconseguir aquest ideal:

1. La idea d'una causalitat exacta.

El món natural, de la mateixa manera que és un conjunt de formes vagament típiques, és també la suma de comportaments vagament regulars. Així, de la mateixa manera que les formes vagues poden rebre una determinació precisa gràcies a les idealitzacions geomètriques, també els comportaments vagues dels objectes i les seqüències dels seus canvis poden ser idealitzades i matematitzades.

Segons Husserl el descobriment de Galileu de la llei de la causalitat exacta, és un descobriment-encobriment, ja que amaga un supòsit metafísic: la naturalesa és matemàtica en si. En aquest aspecte, la situació no ha canviat gens amb la nova física "atòmica" (així l'anomena Husserl) ja que també aquesta considera la naturalesa com matemàtica en si: la naturalesa només pot ser interpretada amb fórmules.

2. La idea d'una matematització indirecta.

Aquest procediment consisteix a fer correspondre a estructures qualitativament experimentades i que només així poden ser experimentades, una estructura purament matemàtica (que suposa una prèvia transformació de la qualitat en quantitat). Aquest mètode arrela en el món immediat de la vida en el qual sempre podem percebre qualitats en un grau diferent d'identitat; però a diferència de la idea anterior, aquesta idea no té res d'evident. És només una hipòtesi que roman com a hipòtesi i no una idealització com en el cas anterior. La hipòtesi és la següent: per a tot allò donat qualitativament hi ha una estructura corresponent de racionalitat aritmètica.

La necessitat d'aquesta hipòtesi rau en el fet que les plètors (les unitats de qualitats sensibles) no es poden matematitzar directament i per això es fa una matematització indirecta. Però, per què no es poden matematitzar directament? La matematització directa és la mesura. Una fusta es pot mesurar i podem dir que

fa p.e. 4 m. Això vol dir que equival 4 vegades a un model que hem escollit. Aquesta operació només és vàlida perquè l'espai (o camp) de la fusta (4m) i el del patró (1m) són el mateix. Es a dir, perquè hi ha un únic espai idealitzat. Tot l'espai del món es considera desqualificat i per tant equivalent. La possibilitat de la mesura ve de la homogeneïtat de l'espai (que es l'abstracció de tota qualitat). Per això precisament les qualitats (que no poden ser considerades desqualificades i homogènies perquè això seria l'espai) no poden ser mesurades directament. Per això afirma Husserl que "només hi ha una forma universal del món i una geometria".

La idea de la matematització indirecta és que les plètors sensibles són un índex de la causalitat en el món de la forma. El que es fa és coordinar les diferències d'aspectes sensibles a diferències mesurables en aquest món de la forma idealitzat.

En conclusió:

“El ropatge d'idees que coneixem com «matemàtica i ciència natural matemàtica» o, fins i tot, el *ropatge de símbols* de les teories matemàticossimbòliques, cobreix -tant per al científic com per als homes cultes- tot allò assumit com a naturalesa «objectiva, real i vertadera», *ocupa el lloc* del món de la vida, el disfressa. El ropatge d'idees fa que prenguem per *ésser veritable* el que és un *mètode*, un mètode destinat a correggir en un *progressus in infinitum* les *tosques prediccions* -que són les úniques possibles dintre d'allò efectivament experimentat i experimentable al món de la vida- mitjançant prediccions «científiques». El ropatge d'idees va fer que *l'autèntic sentit del mètode, de les fórmules, de les «teories»* romangués intel·ligible i no fos comprès *mai* en la gènesi ingènua del propi mètode.”²⁵⁹

A partir d'aquesta hipòtesi galileana (que com a tal mai no pot ser confirmada sinó en una sèrie infinita d'experiències) es van produir molts malentesos. Un d'ells, la teoria del mateix Galileu de la mera subjectivitat de les qualitats sensibles específiques, desenvolupada per Hobbes. Les conseqüències d'aquesta concepció arriben a la conformació de la crisi espiritual contemporània i que Husserl en aquest moment formula de manera molt semblant a com ho farà Patočka en l'obra que comentarem al capítol V. Aquesta crisi es caracteritza per la consciència d'un doble món, un de teòricocientífic i un de personal no científic. Això implica una desvalorització del món de la vida, ja que la naturalesa és matemàtica en el seu «veritable ésser-en-si». En relació amb aquesta concepció, està la suposada "facultat innata" de conèixer amb certesa el veritable ésser en si: la forma espaitemporal de la naturalesa.

La importància de preguntar retrospectivament pel sentit originari d'aquesta ciència de la naturalesa per entendre el sentit històric de la seva fundació

²⁵⁹ *Crisis*, &9 h). El subratllat és de Husserl. Observem com traspua molt clarament en aquesta cita, que l'ideal il·lustrat de Husserl expressat a les *II.LL.* o encara a *Idees*, corre perill. La ciència, que coneix el món natural, també el pot suplantar. Aquest és el nucli fonamental de la crisi espiritual europea.

originària (pregunta que no es pot fer el físic, el tècnic del mètode) és la de conèixer el món mateix, la mateixa naturalesa. Qualsevol intent d'aquest tipus és sistemàticament refusat com «metafísica», quan en realitat aquest refús es fet des d'una metafísica que es nega a analitzar els seus supòsits. En aquest sentit, les conseqüències dels descobriments que Husserl ha fet són d'excepcional importància en relació amb el tema del món natural. Així, després de descobrir els encobriments galileans, podem afirmar que la espaitemporalitat físicomatemàtica del món no és una realitat en si, sinó una abstracció i una idealització a partir d'una espaitemporalitat més immediata que és la del "món de vida". Aquests resultats són relativament semblants als d'*EiT*; la diferència substancial és que, mentre que Heidegger farà de l'estructura d'aquesta temporalitat originària el fonament de la cura, és a dir, l'essència del *Dasein*, Husserl considera la temporalitat com una més de les característiques de la vida al món natural. Dit de manera més contundent: la dependència de les estructures del món de la subjectivitat no és tan clara i radical en Husserl.

Una altra de les importants conseqüències de la fundació galileana de la ciència és la consideració de l'espiritualitat. Galileu fa abstracció del subjecte en tant que persona i de tot allò espiritual. Per a ell, el món és un món de coses corporals real i tancat en si, amb la conseqüència d'una causalitat natural tancada en si. Així es prepara el camí del dualisme cartesià.

La separació de la naturalesa en si (corpòria) i l'ens psíquic va provocar dificultats: no suposa la naturalesa en tant que racional (=pensable) una subjectivitat productora? I l'ésser psíquic, en tant que subjectivitat, no gaudeix d'un cert avantatge sobre l'ésser-en-si? Aquestes dificultats, segons Husserl, van aparèixer més tard en forma d'*investigacions sobre l'enteniment humà* o "*crítiques de la raó*".

Cada naixement d'una ciència particular era guiat per la idea d'una forma racional a ella corresponent. Així, l'especialització de les ciències típicament moderna també és conseqüència d'aquesta idea. Conseqüència d'això és també la naturalització (Hobbes-Locke) de l'ens psíquic. D'aquí prové la psicologia naturalista.

El racionalisme fisicalista modern, del qual Spinoza o Leibniz²⁶⁰, amb els seus intents d'elaborar sengles filosofies sistemàtiques com a *mathesis universalis*, podrien ser bons exemples, és caracteritzat de la següent manera per Husserl:

“El camí del racionalisme (*episteme*) segons el qual el món és en si una unitat sistemàtica racional (ja pensat així pels antics però que, en canvi, no van arribar al seu desenvolupament) passa pel progressiu perfeccionament d'allò sensible, intuïtivament donat en el món de vida que ens envolta, a allò matemàticament ideal i pel progressiu

²⁶⁰ Si bé les simpaties de Husserl no es reparteixen per igual entre ambdós pensadors. La monadologia, entre d'altres idees de Leibniz, seran objecte de reapropiació i reinterpretació per part del propi Husserl.

atansament a la felicitat humana. L'home és així la imatge de Déu i Déu només un "home infinitament allunyat".²⁶¹

La idea de la *mathesis universalis* l'expressen els repetits intents contemporanis d'una racionalització universal en la qual no es reconeix cap ens privilegiat ni cap domini de predilecció. Això fa nèixer la idea inèdita d'una matemàtica formal. Si s'aritmetitza la geometria es pot arribar a una formalització universal. S'intenta crear una logística en sentit modern. Aquesta és la idea de la *mathesis universalis*, que consisteix a crear una lògica formal dels dominis de compossibilitat de les formes construïbles d'un «quelcom» en general i d'una teoria general d'aquests dominis.

Així, l'ideal de la formalització i axiomatització constitueixen un problema del tot nou i típic de la racionalitat moderna creixent de la mà de l'eficàcia i la universalització. Aquest ideal es va esfondrar però, segons Husserl, ja en la mateixa ciència, al fil, p.e., de la biologia que va fracassar en el seu ideal de disordre's en la física. És evident que avui dia no es pot donar la raó a Husserl en aquest exemple concret, ja que aquest ideal ha estat plenament assolit.

És especialment interessant el que passa amb l'empirisme conseqüent de Hume: amb ell va arribar un escepticisme que va atacar a les arrels mateixes de l'ideal filosòfic. La paradoxa és que, en el moment de major rendiment de la ciència, tota l'evidència científica es torna incomprensible quan es mira des de la perspectiva de la psicologia. Però encara més: amb aquest atac també es veia afectada la vida al món i la seva consciència.

Aquest escepticisme es va limitar a negar l'*episteme* com a tal i el món-en-si. Així, Hume és el detonant de la nova manera de filosofar (que albira problemes nous) i en la qual l'objectivisme científic es transforma en subjectivisme transcendental.

L'objectivisme es caracteritza per indagar què és el món-en-si. El transcendentalisme de la fenomenologia husserliana, pel contrari, considera el sentit del ser del *món de la vida* prèviament donat com una configuració subjectiva, és a dir, com a constituent, però també com a constituït. En aquesta confrontació de seguida es veu la paradoxa que suposa la consideració psicològica individual d'aquesta subjectivitat. Ja hem vist com Husserl retreu a Kant l'intent de separació de la subjectivitat transcendental i l'ànima individual. Per a Husserl aquesta distinció no té sentit ja que tota subjectivitat constituent és, en primer lloc, individual; i només *a posteriori* pot ser comunitària. Amb l'esmentada distinció, Kant creu poder salvar l'error –de percepció, cognoscitiu- i la *doxa* com a constitucions empíricament donades però no vàlides. Però justament el que no fa Kant és examinar la “vàlidesa” empírica. Això és el que només pot fer l'*epokhé*. Per això el camí de la filosofia duu de manera natural a la fenomenologia i per això el transcendentalisme fenomenològic vol instaurar

²⁶¹ Idem, &12.

una nova científicitat. Aquest intent pot definir el decurs de la filosofia moderna i la seva forma final, la fenomenologia, que supera, alhora que nega i conserva (*aufheben*) tots aquests esforços conduïts teleològicament. La consideració històrica de Husserl consisteix a fer visible aquesta teleologia de l'esdevenir històric de la filosofia.

En resum, el que descobreix Husserl en aquesta obra és de quina manera la validesa científica no és cap validesa absoluta i, per tant, no té unes condicions subjectives *a priori*²⁶². L'empresa fenomenològica és, per tant, molt diferent de la kantiana, que sí parteix de l'existència d'un coneixement irreductiblement vàlid i del qual es poden trobar les condicions *a priori*. A primer cop d'ull, podríem afirmar que per a Husserl, l'únic «*a priori*» són les valideses subjectiu-relatives del món de la vida en la seva generalització possible. En un sentit més profund, però, hi ha un altre “*a priori*” i és la possibilitat, que sempre es dona, de l'exactitud com a límit ideal; és a dir, la possibilitat que el món es deixi formalitzar o idealitzar i que poguem operar amb aquestes formes ideals. En realitat, és la constant de tota filosofia, i que en termes platònics es podria expressar com segueix: el món natural imita, segueix o participa del món perfecte de les idealitzacions. És a dir, el món natural és concret en el seu contingut, però l'home pot separar les diferents formes d'aquest contingut (abs-treure). Això és al que pròpiament li diem “pensar” o “entendre”²⁶³. Tot això, lògicament, va lligat al *factum* que el món “es deixi dir”. O, més ben dit, el món només és món perquè es diu i en tant que es diu. El món ha d'assumir els límits del *logos*²⁶⁴.

Tornant a Galileu, però, es poden esquematitzar de la següent manera les conseqüències més importants de la seva interpretació de la naturalesa:

1. Un procediment metòdic esdevé una concepció metafísica. Recordem el seu famós *dictum*: “la naturalesa està escrita en caràcters matemàtics”. El món natural, l'únic en el qual vivim immediatament, esdevé un reflex d'un món d'estructures del ser-en-si, la substància de les quals és matemàtica.
2. L'empobriment del significat vital de la ciència. El sentit real i vital de la ciència esdevé cada cop més abstracte i indiferent. L'estructura objectiva del món

²⁶² És a dir, en el sentit kantià, independents de qualsevol experiència possible, ja que formen part de la mateixa forma de l'experiència. El discurs kantià només té sentit identificant el coneixement científic amb la validesa absoluta (és a dir, no relativa a...)

²⁶³ En tota la filosofia clàssica alemanya pensar o entendre és la capacitat d'usar conceptes. Així, en la filosofia kantiana els conceptes no són res més que els esquemes que donen una determinació a les intuïcions que, si no fos així, serien caòtiques.

²⁶⁴ Creiem que la fenomenologia sempre treballa des d'aquest paradigma, que és especialment visible a les *Investigacions Lògiques*. Però també hem de dir que serà Heidegger qui arribarà més lluny en el pensament del món com a *logos*, cosa que ja deixa ben clara el seu plantejament a *Esser i Temps*, la pregunta inicial del qual és pel sentit del ser. El **ser** no és res més que l'esquema de tot allò que pot ser dit i en el límit en què pot ser dit. Heidegger també dirà que “el ser és l'essència del llenguatge”.

no té res a dir a l'home concret, la qual cosa provoca sortides com l'irracionalisme o el misticisme.

Qualsevol reflexió actual sobre la ciència ha de partir del significat d'aquestes conseqüències i de les vies per a la seva superació, no en el sentit de la tasca dels científics, sinó en el sentit de com aquesta tasca és interpretada tant per ells com per l'home de cultura mitja.

7. LA INTERSUBJECTIVITAT COM A CONSTITUÏDORA DEL MÓN

Husserl vol jugar el paper de fundador d'una psicologia veritablement científica. Per aconseguir això, el mateix paper de fonament apriorístic que juguen les matemàtiques per a la física, l'ha de jugar la fenomenologia transcendental per a la psicologia científica. La psicologia científica ha d'abstreure tota l'objectivitat del món igual que fa la física amb la subjectivitat. Per a la psicologia científica només hi ha pols subjectius (consciències) entrelaçats en una consciència d'un món únic. La comprensió empàtica dóna com a resultat les diferents aparences del món únic.

La psicologia fenomenològica que ha de realitzar l'*epokhé* ha de tenir en compte els "*a priori*" de l'ànima²⁶⁵, que és l'objecte d'aquesta ciència. Així, ha de saber que quan es fa la reducció no només s'ha de reduir l'objecte intencional, sinó també la consciència de món que acompanya a la consciència d'aquest objecte. Aquesta és una estructura màximament general de tota consciència, igual que ho és la de ser només una consciència (entre d'altres). També forma part de l'*a priori* de la consciència que el món és únic i el mateix per a totes les consciències.

“La consciència del món de cadascú ja és prèviament consciència (...) d'un i el mateix món per a tots, (...). Dit d'una altra manera, cadascú de nosaltres té el seu món de vida, esmentat com el món per a tots. Cadascú el té amb el sentit d'una unitat polar de mons esmentats subjectiu-relativament que, en el canvi de correcció es transformen en meres aparicions *del* món, del món de vida per a tots, (...), així també hi ha una única connexió anímica, una connexió total de totes les ànimes unides no externament, sinó internament, és a dir, mitjançant l'entrellaçament intencional de la mancomunicació de la seva vida.”²⁶⁶

²⁶⁵ Si se'm permet l'ús d'aquesta paraula, que considero la millor traducció de *psiqué*. En tot cas molt millor que “ment” o d'altres suposadament més contemporànies. Si bé “ànima” pot tenir connotacions alienes al sentit estricte de l'objecte de la psicologia, és a dir, la *psiqué*, també qualsevol altra traducció las té. Estem davant d'un terme que no admet una traducció metafísicament neutra. Som conscients d'això, i, de manera coherent amb el contingut i els resultats del nostre treball hem d'optar per la traducció esmentada. Sobre aquesta qüestió ens estendrem en el capítol V.

²⁶⁶ *Crisi*, &72.

Així, el món que, abans de fer l'*epokhé*, era allò que separava els cossos es transforma en un entrellaçament intencional pur. Cada un de nosaltres és un "pol" subjectiu-relatiu del mateix món.

En relació amb la problemàtica de la intersubjectivitat, a la obra *Der Weg der Phänomenologie*, Landgrebe intenta aproximar la manera en què apareix el **tu** a Husserl i a Heidegger. En ambdues obres podem observar com el **tu** és allò a què remetent els objectes d'ús²⁶⁷. Tant en el cas de Heidegger com en el cas de Husserl, el "tu" és absolutament necessari per fonamentar la intersubjectivitat, i només a partir de la intersubjectivitat té sentit parlar d'objectivitat en tant que constituïda i en tant que fonament de la ciència natural.

Això és possible perquè el món, l'únic món del qual tots parlem, fóra incomplet com a resultat de només les meves vivències. Al món pertany tot allò que jo no he vist directament però se que és objecte d'altres intencionalitats, ja que el món és originalment l'horitzó de tota creença. Per això també pertany al món la pluralitat de perspectives.

Per a Husserl, igual que per a Heidegger, el món, en tant que món de mers objectes, és el producte d'una projecció sobre l'ens que té el seu origen en horitzons d'interessos molt determinats de l'originari ésser-al-món. Això vol dir que la manera de donar-se el tu és més originària que la manera en què es dona un objecte. La manera originària de donar-se el tu és, per a Husserl, la de projecció "sentimental" o empatia²⁶⁸ (*Einfühlung*), que no té res a veure amb els sentiments, car pertany a quelcom més originari que la distinció coneixement-sentiment. L'esquema de l'aprehensió de quelcom com a tu, pertany a la consistència *a priori* de la nostra consciència. L'altre és donat immediatament com a unitat animada, és a dir, com a un "jo em moc" (recordem que per a la tradició, l'ànima és el principi de l'automoviment). L'evidència de l'*ego* com a *solus ipse* només és possible sobre l'evidència del tu, i no al revés. L'estructura originària és la d'un-amb-altre (*das miteinander*), només així es construeix com a evidència el jo personal.

²⁶⁷ Cfr. *Der Weg...*Especialment IV, 6. Si la font fonamental sobre la qüestió de la intersubjectivitat, pel que fa a Husserl, és la *cinquena Meditació cartesiana*, en relació amb Heidegger tenim que al curs ja citat, publicat amb el títol editorial de *IF*, l'essència de l'existència (a diferència d'altres maneres de ser) es defineix precisament a partir de l'essència de la veritat (*Unverborgenheit*), que en l'home consisteix en que "tots estem en referència al mateix". Aquest mateix respecte al qual estem referits és l'ens, en el sentit que l'home és "a ca l'ens".

²⁶⁸ Terme manllevat de Theodor Lipps I amb el qual mai no va estar d'acord. Vg. al respecte, la traducció de les *Meditacions Cartesianes* a càrrec de Mario A. Presas (ed. Paulinas, Cfr. bibliografia). P. 153, n. 38.

EL PROBLEMA DEL MÓN NATURAL A LA FENOMENOLOGIA

“D'aquesta forma, doncs, aquest món, entès com a horitzó d'una experiència comunitària, és en continua transformació; (...) però l'esmentat món existeix sempre de manera anticipada com l'horitzó dins del qual he crescut.”²⁶⁹

Tot això palesa que el "món" que roman després de posar entre parèntesis (*epokhé*) el món d'objectes i subjectes és un món anterior que remet a la comunitat de consciències. Aquest és el món del *in-der-Welt-sein* heideggerià. "La referència del món, com a esmentat, al subjecte, no és doncs, una referència a mi pres com a un individu únic, sinó a la intersubjectivitat"²⁷⁰.

La intersubjectivitat és el que roman com a residu després de l'anorreament del món provocat per l'*epokhé*. Amb això el sentit de la reducció es revela com a reducció a la intersubjectivitat. La protoefectuació de la intencionalitat consisteix en el donar-se previ de l'horitzó comú de tota experiència de l'ens. Així la certesa del tu, de l'un-amb-altre, continua essent quelcom no invalidat per la desconexió que té lloc amb la reducció. Amb això, la pregunta per la realitat d'un món d'objectes en si perd tota base i no sap pròpiament què és el que qüestiona. És irrellevant a més d'inqüestionable si el món és el nostre somni comú o la nostra realitat comuna, perquè, en tot cas, la resposta a aquesta pregunta només dependria del que nosaltres (els homes) entenguem per *realitat*, per *somni* i per *cosa-en-si*.

8. L'ACTUALITAT DE LA CRISI

En la valoració d'aquest treball de Husserl, el fenomenòleg J. Patočka considera el seu diagnòstic absolutament penetrant i ple de validesa²⁷¹. Segons l'autor txec, aquesta diagnosi consisteix a analitzar una de les majors contradiccions de la nostra època:

“En la ciència, fundació vital de la nostra vida comunitària, sense la qual la humanitat simplement no podria sobreviure en l'època industrial, es troben alhora les arrels de la buidor de la vida moderna, del seu anonimament, de la conversió de tota significació tangible en una abstracció sense fons. Allò que fa la vida possible lliurant-nos els mitjans de subsistència, al mateix temps, la despulla de tota raó més elevada, deixant-nos sols en el rostre del caos dels instints i de les tradicions desproveïdes de tota cohesió que no sigui merament fàctica”²⁷².

²⁶⁹ *Der Weg...IV*, 6.

²⁷⁰ *Ibidem*.

²⁷¹ Ens estem referint a l'article *La filosofia d'Edmund Husserl sobre la crisi de les ciències i la seva concepció d'una fenomenologia del món de vida*. Aquest esplèndid article està contingut al recull d'E. Kohák ja esmentat (J. Patočka: philosophy and selected writings, pp. 223-238). És la transcripció d'una conferència feta a Varsòvia al 1971, aspecte que ha de ser tingut en compte, ja que l'autor s'està autocensurant en alguns moments.

²⁷² *Op. cit.*, p. 233.

Per poder fer l'arriscat exercici d'una valoració històrica de la *Crisi* de Husserl, l'hem de fer des del present per poder assumir la distància necessària i contemplar-la amb perspectiva. Per això ens hem de preguntar fins a quin punt es pot continuar mantenint aquest diagnòstic a l'albada del s. XXI. La nostra resposta, feta després de la proclamació de la fi de la història²⁷³ i de la fi del pensament²⁷⁴, associat a la modernitat per aquells que consideren que el present està més enllà d'aquesta modernitat, és que les coses no han pas millorat. Tot el contrari, seguint l'autor txec:

“Avui encara ho podríem afirmar més fermament: els indubtables avantatges proporcionats per la ciència han esdevingut problemàtics, la buidor de l'existència ha esdevingut quasi tangible amb l'absurda possibilitat de negació de tota vida, produïda per un poder destructiu que supera tot allò que els humans poden construir i produir positivament. Havent lliurat en primer lloc els instruments per al suïcidi d'Europa que, amb el seu monopoli sobre la civilització racional, havia exercit durant dues centúries un domini complet sobre el planeta i s'havia identificat ella mateixa amb la humanitat com a tal, aquest poder ha creat avui un lloc per a una època de megasocietats que es comença ara a desplegar davant dels nostres ulls, una època caracteritzada per la creixent ansietat i pel refús freqüent de les noves generacions a participar en ella”²⁷⁵.

En aquest context, la veritat ha estat absolutament substituïda per l'eficàcia i la filosofia (i amb ella, purament i simple, el pensament) desapareix progressivament del panorama intel·lectual. La seva “ingènua” pretensió de fonamentació només “fa riure” a la resta de disciplines que la contemplen amb condescendència. Ni tan sols el camp de l'ètica, o, com es diu més recentment, dels “valors”²⁷⁶, immers en la gestió (tecnològica) política de l'opinió pública, no té ja res a veure amb aquesta pretensió de racionalitat fonamentadora. Per citar només un símptoma, podríem parlar de la desaparició de la filosofia com a

²⁷³ Vg. Francis Fukuyama: *The End of history and the last man*, Hamish Hamilton, 1992, London. Es pot trobar traduït al castellà a Península (1992) com *El Fin de la historia y el último hombre*. Es interessant també la discussió sobre el tema publicada amb el títol editorial de *After history? Francis Fukuyama and his critics*, Littlefield Adams Quality Paperback, Maryland, 1994.

²⁷⁴ Entenent per pensament, el pensament “fort”, és a dir, el pensament fonamentat. Aquesta fi la proclament totes les apologies del “pensament feble” (G. Vatimo, per posar un nom) o dels “fets empírics” (neopositivisme).

²⁷⁵ *Op. cit.*, p. 233. D'aquest “avui” amb què comença la cita de J. Patočka, fa ja més de 30 anys, però és evident que el contingut és plenament actual. Dit sigui de pas, les joves generacions de fa 30 anys eren els *hippies*. Hi hauria molt a dir sobre la “negació” de les generacions posteriors, siguin els *punkies*, siguin els *grunge*.

²⁷⁶ Scheller ja va fundar fenomenològicament els valors. Malauradament, quan avui dia es parla públicament dels valors és més en el sentit d'un mer codi que es presenta com a vinculant per a una societat idealitzada, molt lluny de qualsevol acostament seriós a la realitat humana i de qualsevol pretensió de ser una realitat fonamentada. Tot el contrari, sembla de sentit comú i només és políticament correcte, acceptar la relativitat de tots els valors. Qualsevol intent de des-relativitzar-los cau sota la sospita política de totalitarisme. Tot això passa perquè precisament quan avui dia es parla de valors es deixen immediatament de banda aquells valors que tenen efectivitat, és a dir, que *valen*.

disciplina de la vida intel·lectual i escolar²⁷⁷. Ja no s'entén que ens podria aportar aquesta "branca" tan complicada i tan ineficaç del coneixement²⁷⁸. Les ciències socials, que Husserl volia fundar de nou amb principis derivats de la fenomenologia i allunyats del naturalisme, han continuat el seu camí fora de l'esfera de la fonamentació fenomenològica i dintre del paradigma naturalista, mostrant progressivament de manera cada cop més sincera, la seva única meta de domini tecnològic, en el qual, el concepte de "veritat" és reemplaçat pel d'eficàcia²⁷⁹ o d'"opinió-objectiva"²⁸⁰ que prenen el paper que hauria de tenir la vivència en primera persona de la nostra pròpia vida. Així, l'exercici filosòfic queda com un mer joc d'entreteniment sense cap conseqüència per a la societat que camina ferma en la direcció de la gestió de l'ens. Se'ns podrà acusar potser

²⁷⁷ La desaparició de la filosofia, que a la Catalunya contemporània té un significat tan palpable com l'extinció dels professors de filosofia i de les hores d'aquesta matèria a l'ensenyament secundari, desapareix també d'una manera molt més subtil i efectiva: amb el disseny de programes de matèries que teòricament porten el nom de filosofia (o matèries afins) però que, a la pràctica, tenen la mateixa funció intel·lectual (i de vegades fins i tot els mateixos temes) que el suplement dominical del diari.

²⁷⁸ Diem "branca" amb intencionada ironia. D'altra banda, la mesura del coneixement en termes d'eficàcia, i què s'entén per eficàcia cognoscitiva (o cultural) a començaments del tercer mil·lenni d.C., donaria per tota una altra tesi. Aquí citem els arguments del que Heidegger anomenaria "el *Dasein* de terme mig". Tanmateix, els arguments dels professionals o experts (una bona part del qual s'ha format en facultats de filosofia) no disten gaire d'aquesta ingènua exposició. En definitiva, sempre consisteixen a negar la possibilitat de "tota metafísica" des de la inconsciència dels fonaments metafísics que fan possible aquesta negació.

²⁷⁹ Com ha passat amb el conductisme en el camp de la psicologia i la seva negació a parlar de consciència o d'entitats "no-objectives". És ben cert que la psicologia actual ha superat el seu "conductisme" inicial, però no es pot negar la clara preferència (i gairebé exclusivitat) de la psicologia científica per parlar de "conducta" (perceptible i manipulable) i no de consciència, que és considerada com una herència de la metafísica occidental. Però, sobretot, caldria observar com ha canviat, més que l'orientació de les seves *teories*, la de la seva *praxis*. Així, mentre que en el camp de la *psicologia terapèutica* estem en el mateix punt que fa 50 anys, l'àmbit d'aplicació del que eufemísticament s'anomena "*recursos humans*" (és a dir, del control de la conducta social, sobretot a la feina) ha crescut de manera formidable, amb la qual cosa mostra la seva veritable essència com a tecnologia del comportament humà. Les teràpies, com ara la psicoanàlisi, que no poden controlar el comportament de l'individu en termes d'eficàcia, son desallotjades de l'àmbit científic. Popper seria un bon representant d'aquest tipus de pensament que, irònicament gosa associar la metafísica al totalitarisme polític, sense distingir entre "autoritarisme" i totalitarisme. Vg. al respecte K.R. Popper: *La ciudad abierta y sus enemigos* contrastant amb H. Arendt: *Entre el passat i el futur*.

²⁸⁰ Si bé la sociologia com a ciència teòrica pot ser de molta utilitat per conèixer la dinàmica de la societat fins i tot d'una manera crítica, l'ús pràctic i quotidià de les ciències sociològiques (és a dir, les investigacions que poden ser pagades per mitjans privats o estatals) consisteix a fer d'ella una ciència de les estadístiques i de "creació" de les opinions predominants que, al cap i a la fi, son les que tenen efectivitat política i econòmica. Tanmateix, no volem amagar les tendències i veus crítiques que han sortit i surten en el camp de la sociologia, des de l'Escola de Frankfurt, el freudomarxisme, o més recentment M. Foucault, fins a autors més propers com ara A. Escotado (la seva *Historia de las Drogas* fóra un bon exemple de treball sociològic "herètic"). Simplement constatem les dificultats a què s'enfronten les versions crítiques de la sociologia, una de les quals, el silenciament. Sobre tots els autors i moviments citats, vg. a mode esquemàtic la bibliografia final.

de catastrofistes o pessimistes. L'únic que podem dir al respecte és que, precisament en el diagnòstic, no només estan d'acord Husserl, Heidegger i Patočka, sinó altres autors dels quals parlarem al capítol següent com és el cas de la filòsofa americana H. Arendt: ella tractarà centralment qüestions com la *crisi de la cultura o de l'educació*, que, a més, ens permetran, d'acord amb la seva concepció del món, veure en quin sentit tota aquesta crisi es pot resumir dient que simplement, l'home contemporani "ha perdut el món"²⁸¹.

Precisament perquè aquest *suposat pessimisme* és una constant del moviment fenomenològic (i dels seus epígons, heretges, heterodoxes seguidors), és important no perdre de vista l'horitzó d'interessos que posa en marxa una obra com la *Crisi*, ja que només des de la mesura exacta de la distància del discurs husserlià podrem valorar-lo correctament.

Ara bé, si la diagnosi de la malaltia contemporània és absolutament penetrant, i, com ja hem expressat, àmpliament compartida per la intel·lectualitat coetània i posterior a Husserl; per a J. Patočka, la teràpia o "dietètica" proposada per Husserl és del tot decebedora. La imatge del món natural que queda en la seva obra és la d'una unitat, resultat d'acompliments comuns de subjectivitats, per a les quals aquesta unitat constitueix precisament un nexa sense substancialitat pròpia. El món queda així com un mar d'intersubjectivitat transcendental que banya unitats objectives constituïdes en unitats de sentit pel treball comú de consciències comunicants.

La mancança fonamental del món de vida husserlià, sempre segons l'autor txec, és que no és copiat en la seva originalitat. El món de la vida és el món de la *praxi* humana, la qual cosa vol dir que no és el món de la intuïció sinó de l'*ou heneka* (=de cares a..., per mor de..., per tal de..., el *worumvillen* heideggerià), el món dels *pragmata*²⁸², en el qual la intuïció només està subordinada a funcions més primordials. La tematització no en forma part. Aquest món no és el món de la intuïció sinó del bé i del mal²⁸³ tal i com mostren tots els mites dels pobles "primitius". És el món de l'existència humana concreta. Ara bé, aquesta existència humana concreta, en tant que ser-al-món, no és copsable per ella mateixa independentment del moviment que la situa enmig de les coses i la fa entrar en contacte amb elles. Per això la solució patočkiana passarà per entendre l'existència com a moviment.

Les conseqüències més importants del fet que el món de la vida no sigui copsat en la seva originalitat es refereixen al tipus de perill que suposa la tecnificació de la ciència. L'anàlisi de més profunditat de l'obra husserliana en relació a l'essència de la tecnologia el trobem a l'article del fenomenòleg txec *Els perills*

²⁸¹ Afirmació amb la qual, segons interpretem, també estaria d'acord el Heidegger posterior a la *Kehre*.

²⁸² És a dir, dels *éssers-a-la-mà* (o *zuhanden*) heideggerians.

²⁸³ Això és el que Patočka diu també a l'article ja esmentat *PN* al fil de la seva interpretació de la *Idea* platònica com a *negativitat*.

*de la tecnificació de la ciència segons Husserl i l'essència de la tecnologia com a perill segons M. Heidegger*²⁸⁴.

9. CONCLUSIÓ

En aquest capítol hem pogut comprovar com al final del seu recorregut intel·lectual, Husserl va mostrar que amb el procés de formalització, la ciència esdevé una *tekhné*: l'art del càlcul exacte de la naturalesa. Això no fóra essencialment perillós si l'home fos conscient del que està passant a cada pas d'aquesta formalització. Així trobem les arrels de la crisi contemporània en la pèrdua de sentit, conseqüència d'aquesta tecnificació interpretada erròniament. El perill de la formalització no és només de la ciència, sinó de tota la vida espiritual. O àdhuc de la vida sencera.

És en aquest sentit que considerem especialment valuosa una comparació amb la concepció de Heidegger tal i com ens ofereix l'autor txec. Aquesta concepció comparteix alguns punts amb la visió de Husserl, com ara l'accent en els trets tècnics de la fundació de la ciència natural moderna. Però ell se distancia en considerar que la pèrdua de sentit és un inevitable aspecte del nou significat del ser característic del nostre temps.

En Husserl, la tecnificació és quelcom negatiu, una *steresis* que podria ser solventada per una nova fundació de la ciència a través de la subjectivitat transcendental. Per a Heidegger, en canvi, no és així, ja que els procediments tècnics de càlcul precís pertanyen a la manera moderna de des-cobrir, de "*fer il·latent*" el ser. Aquesta manera moderna es basa en una concepció de la veritat incapaç de superar l'oposició entre ob-jecte i sub-jecte essent aquest últim qui imposa les condicions de validesa del primer. L'idealisme alemany de Fichte i Hegel mostrarà, per a Heidegger, com aquest ob-jecte és posat pel sub-jecte com un acte fonamental de llibertat i és per això que Nietzsche denunciarà la voluntat de veritat com a voluntat de poder. Per a ell llavors, Husserl no es mou del territori de la filosofia moderna, ja que l'aspiració a la intuïció és, en el fons, una aspiració a la certesa entesa en el sentit modern de l'evidència que remet a una subjectivitat fonamentadora. Trobant el fonament de la veritat en la subjectivitat transcendental el que fa és convertir-la en un existent més, despullant-la del seu paper d'origen de tot sentit i començament de tota claredat. Per això, en Husserl:

“Un recurs al món de vida només té sentit com una etapa en el recurs a la subjectivitat absoluta, però no és prou radical per incloure al seu camp la visió “d'allò que dins” l'home és responsable del sentit, de la claredat i la veritat”²⁸⁵.

²⁸⁴ Aquest article el podem trobar tant al recull de Kohák pp. 327-339 com a la selecció d'E. Abrams, pp. 259-276. Vg. bibliografia. Nosaltres citarem la paginació de Kohák.

²⁸⁵ Op. cit. p. 329

Així, segons el filòsof txec, Heidegger comença a on acaba l'anàlisi de Husserl: amb el reconeixement que la ciència moderna té el caràcter de *tekhné*, ja que la ciència des-cobreix el ser precisament perquè és una *tekhné* en la seva essència. Hem de recordar que per a Heidegger la ciència és el discurs de la veritat (òntic), mentre que la filosofia és pregunta pel "ser", és ontologia: determina les condicions de validesa d'aquest discurs. Pel caràcter de *tekhné* atribuït al discurs teòric, es veu obligat a parlar de *zuhanden* per comptes de "coses": el que ens és present, ho és immediatament com a ésser-a-mà, en relació amb una utilitat (com ja hem vist a *EiT*). Si el món de la vida és el món immediatament donat, aquest és el punt de partida de Heidegger. Aquest món immediatament donat, ho és en la forma de la nostra relació amb les coses: Husserl parlarà en aquest sentit d'"actituds" (naturalista o personalista)²⁸⁶, mentre que Heidegger parlarà de ser-al-món. El que està en joc és si hi ha una donació immediatament teòrica per a una consciència (Husserl) o si tota donació és originàriament pràctica (Heidegger). Per això per a Heidegger:

"Aquest procediment²⁸⁷ no només porta el nostre món de vida a una relació amb un nivell universal de generalitats formals, sinó que més aviat és quelcom que genera aquest nivell²⁸⁸ per mor de la transformació i l'assegurament de l'abastament de materials"²⁸⁹.

Això implica fins i tot una transformació en el nostre món de vida. Aquí les coses i la gent reben el seu significat determinat pel seu *locus* dintre del procés. A cadascú i cada cosa li correspon una tasca i està col·locat en un ordre, esdevenint així un mer recurs disponible per a ordres efectives o possibles. Amb això, no només la naturalesa autònoma de les coses, sinó fins i tot la naturalesa objectiva d'allò objectiu comença a esvaïr-se. Si l'objectivitat derivava de la relació dels "objectes" amb el *jo* autopresentificador segons Husserl, en el cas de Heidegger, ja no podem derivar d'aquesta relació la característica *conformitat*²⁹⁰ de la qual s'indueix la *mundanitat* a *EiT*.

Segons J. Patočka, el canvi que s'opera amb Heidegger és que, per al de Messkirch, les aparentment autònomes unitats (és a dir, les suposades "coses del món") són integrades en una vasta xarxa de relacions en què funcionen més que

²⁸⁶ Sobretot, a *Idees II*.

²⁸⁷ És a dir, els procediments de la ciència moderna entesa com a *tekhné*.

²⁸⁸ És a dir, el nivell teòric és generat pel nivell pràctic.

²⁸⁹ Op. cit., p. 330

²⁹⁰ La noció heideggeriana de *conformitat* (*Bewandtnis*) és fonamental per a una concepció del "món" que incideix precisament en el seu caràcter de "mundanitat" (vg. cap. II, sobretot 6.3.). La conformitat implica que l'ésser-a-mà està allà disponible per allò per a què serveix i que ni tan sols ens adonem de la seva *presència*, i molt menys d'una possible constatació o caracterització teòrica de l'ens. Aquesta conformitat només té sentit en funció d'una ja-no-conformitat, un *per mor de* (*ou heneka*) que implica la mateixa estructura existencial del *ser-hi* com a *Sorge*.

no pas “habiten”, tenen un efecte més que romanen: però en aquest sentit *són*²⁹¹. El sentit peculiar del seu ésser ha estat transformat.

Quin és el perill de tot això? La tecnologia esclavitzava a l'home i això ho hem d'entendre en el sentit husserlià: el perill de la humanitat contemporània fóra perdre la dimensió de la *vida en la veritat*. Per a Heidegger la veritat en sentit tradicional –com a *adaequatio*– deriva d'un significat més profund: la veritat del judici (la justesa o correcció) només és possible perquè prèviament s'ha obert una *claror* en la qual pot aparèixer allò que és. Això és el que Heidegger entén per la dimensió de l'obert²⁹². A *EiT* es mostra com l'ésser-al-món que és el *ser-hi* només és possible sobre la base d'aquest des-tancament²⁹³.

Ja hem vist abastament al capítol anterior que la veritat entesa com a *Unverborgenheit* (= *aletheia*) implica que la claror de l'aparició no és ella mateixa visible, però forma part de tot allò que ens apareix: vessa la seva llum alhora que es retira²⁹⁴. Només així pot fer possible l'obertura original de la veritat sense esdevenir ella mateixa un ens que podria aparèixer.

La tecnologia moderna és des-cobridora per la seva essència; és un procés de des-cobriment/en-cobriment que fa la veritat possible. Alhora, com a agent que genera canvis, mostra ser històrica per la seva naturalesa com tota manifestació profunda de la veritat. Sobresurt aquesta manifestació de la veritat entre altres, perquè posa en marxa un des-cobriment universal que ni tan sols té una consciència indirecta i objectivada²⁹⁵ ni un coneixement del fonament d'allò “des-cobridor” (l'ésser). Aquest “des-cobridor”, per la seva concepció del que és, es tanca en banda contra tot allò que transcendeix la seva esfera, com era el cas del “jo” preflexiu husserlià, que només pot aparèixer en la reflexió²⁹⁶.

Per a Jan Patočka, només a través dels recursos calculables que estan “en ordre” (*conformitat*), pot penetrar la xarxa unitària de la realitat tècnicament descoberta, incloent-hi tot allò que pot ser objectivament fundat, sense mostrar cap llacuna. I en això rau el perill: allò “des-cobridor” que preval al cor de la tecnologia necessàriament amaga el cor essencial de la veritat d'un mode no-familiar i barra l'accés de l'home a allò que és: un ésser capaç d'estar en una relació original amb la veritat. En l'activisme de la disponibilitat de cada ésser-ama, l'home perd la visió de la veritat, ja que només veu veritats individuals i pràctiques. Però és precisament per això que en el mateix cor de l'essència de la

²⁹¹ El “ser” de les *zuhanden* no és més que trobar-se en una xarxa de conformitat.

²⁹² Per això dirà J. Patočka a les “Consideracions pre-històriques” dels *Assaigs* que l'únic punt de partida vàlid per aclarir definitivament la qüestió del món natural és la dimensió de l'obert (Vg. cap. VI d'aquest treball).

²⁹³ Com ja hem vist al cap. II d'aquest treball.

²⁹⁴ Recordem que per a Heidegger, tot des-cobriment és alhora un en-cobriment.

²⁹⁵ Com passava en el cas de Husserl, arribant al límit de la paradoxa a les anàlisis de la consciència interna del temps (vg. cap. I).

²⁹⁶ Vg. cap. I, sobretot ap. 7.5.

tecnologia podem albirar una dimensió salvadora. Això ho farà Heidegger a través de la reflexió sobre el significat de la *tekhné* des de la dimensió de l'art²⁹⁷.

Heidegger interpreta que, des del punt de vista de la pèrdua de la relació original amb la veritat, observem que el món tecnològic és un món desprovist de *metafísica* en el sentit d'una duplicació del món, de projectar el fonament del procés d'aparició sobre el límit d'allò que apareix. En aquest sentit, i a partir d'aquesta veritat que refusa presentar-se'ns, podem dir que no és l'home aquell qui governa al món modern sobre la naturalesa, sinó que és més aviat la veritat primordial que governa i impera sobre tot el que hi ha²⁹⁸. Refusant el sotmetre's a l'home, així roman amagada imperant. Per això, la "curació" ha de venir de l'obediència a l'*ésser* mateix. Això implica el sacrifici de retirar-se del reialme del que pot ser dominat (la gestió de l'ens) i de sotmetre's a la claror que obre tot el que és (contemplació del ser).

La diferència entre Husserl i Heidegger rau en la concepció de la veritat i la seva relació amb l'essencial cor de la humanitat. Ambdós pensadors busquen assolir una relació amb la veritat més original que aquella que hi ha a la nostra disposició quan parlem de veritat com a correcció de judici (*adaequatio*). En Husserl, aquesta relació es troba a través de l'*epokhé*: en una consciència transcendental purificada de tots els prejudicis de l'actitud natural. Precisament, d'acord amb Husserl, aquests prejudicis tenen a veure amb l'ésser dels objectes i amb la nostra pròpia subjectivitat objectivada (o *reificada*). El fet, però, de considerar la "fe en el món" com una tesi, és a dir, com un acte teòric (encara que, potser, inconscient, no-temàtic) implica certa decisió sobre el ser de la consciència, ja que la fonamenta en una contemplativa concepció de la fe. Però, la finitud humana té la seva base en l'esfera teòrica de la creença? o més aviat en l'ésser d'aquest ens (i.e.: l'home)? Segons J. Patočka l'encert fonamental de Heidegger consisteix a realitzar una anàlisi més radical l'ésser humà (és a dir, el *Dasein*) com a des-tancament (= obertura) d'una relació amb el món, ja que aquesta relació del ser-al-món amb el món no és ja una presuposició universal que pugui ser posada entre parèntesis. El canvi de la consciència psicològica a la transcendental no elimina en absolut la finitud originària. Pel contrari, aquesta finitud penetra tan profundament en el nostre ésser que el constitueix en totes les seves expressions. La resposta de Heidegger a la concepció (segons ell cartesiana) de Husserl, és el punt de partida de l'existència humana (no pas de la consciència). Per això, si bé els dos pensadors comparteixen, fins a cert punt, el diagnòstic, la "teràpia" proposada és radicalment diferent:

Per a Husserl, la recepta és la radicalització de la racionalitat. L'únic que ens pot salvar és una radicalització de la racionalitat en l'anar "a les coses mateixes".

²⁹⁷ Vg. cap. II, ap. 19.

²⁹⁸ Aquest seria un dels pensaments fonamentals de la *Kehre*.

Per a Heidegger, la crisi viu al cor de l'home que fa la veritat possible: perquè ell està lligat a l'ésser. Hi ha un cert paral·lelisme entre Heidegger i Marx: la Història en Heidegger apareix en els tombs decisius "poc sovintejats i clars"²⁹⁹. Com que el ser mateix és primordial i finit alhora, ha de tenir una certa dimensió d'ocultació, per això el destí del ser no és un desenvolupament gradual. Només és el reiteratiu emergir de la decadència, decadència que es pot amagar sota la màscara del progrés. Aquest tomb de la Història no és dependent de cap voluntat humana arbitrària, però tampoc no és independent de la nostra acceptació resolta de la finitud i això és el que està en joc en la reflexió filosòfica sobre la tecnologia. Contrastant de manera esquemàtica amb Husserl, aquí la recepta no és més reflexió, sinó l'acció resolta implicada en l'anticipació a la mort, ja que això és la *vorlaufende Entschlossenheit* derivada de l'acceptació radical de la finitud³⁰⁰.

J. Patočka, partint d'aquesta idea heideggeriana, parlarà de sacrifici³⁰¹. Per "sacrifici" entén el filòsof txec, la "pertorbació" que es produeix en aquells que han de renunciar a la "veritat pública", perquè, com a éssers humans, no poden renunciar a la vida en la veritat. Però, com que la referència a la veritat constitutiva de la humanitat només és possible en comunitat³⁰², haurem de parlar de "solidaritat dels pertorbats". Aquesta és pròpiament la recepta patočkiana. També per a ell la possible "curació" necessita d'un camí que duu de la veritat com a correcció a una veritat més primordial. Observem que la pèrdua del referent del món natural no és ni més ni menys que la pèrdua de la referència – immediata – de l'home a la veritat. A través de la pregunta – que és ja la constatació d'una mancança – pel món natural, estem preguntant perquè el món en què viu l'home ja no és natural. El món és, llavors, allò que queda descobert/encobert anunciant i denunciant la relació de l'home amb la veritat. Però, què implica exactament la denúncia heideggeriana-patočkiana d'aquesta relació, que no és teòrica?

Aquesta època de la globalització tecnològica (totalitarisme?³⁰³) és també l'època d'un excepcional desplaçament del poder. Aquesta escalada del poder ha

²⁹⁹ La cita és del mateix autor txec a l'obra citada.

³⁰⁰ No s'escau amb el propòsit d'aquest treball, posar en relació ambdues "receptes" amb els aconteixements que s'esdevindran a Alemanya, a Europa i al món sencer poc després de la redacció dels treballs fenomenològics que analitzem; esdeveniments que, en aquest moment, ja s'estan preparant. Tanmateix, no ho considerem un exercici inútil per al lector d'aquesta investigació. La "guerra mundial" (en dos assalts i moltes més fases) pot ser i ha de ser llegida *també* en aquesta clau. Això és el que fa J. Patočka, com ressenyarem tot seguit.

³⁰¹ Cfr. *Assaigs* i, en concret, l'últim capítol, titulat: "De les guerres del s. XX i del s. XX en tant que guerra". Al capítol VI analitzarem més en profunditat el significat d'aquesta expressió, significat que no és independent de la seva filosofia de la història, raó per la qual postposarem el seu aclariment per al final d'aquest treball.

³⁰² I aquesta és, segurament, una de les aportacions més substancials del treball de Husserl que venim comentant.

³⁰³ H. Arendt té una resposta a allò que aquí interroguem. Al pròxim capítol i al capítol VI veurem la resposta de la filòsofa víctima d'un dels totalitarismes del s. XX.

demonstrat estar en contradicció, dissensió i conflicte al llarg de tot el s. XX³⁰⁴. Al conflicte esdevé especialment clar que l'home com a tal no és entès com a dominant sinó inclòs com a quelcom que també ha d'estar "en ordre" (*conformitat*). Innombrables persones han entrat en el conflicte oferint-se elles mateixes com a instruments o estris (*zuhanden*) de l'acumulació i descàrrega del poder, plenament conscients del sacrifici de la seva vida. Què significa aquí el sacrifici? Sembla que en aquest cas sortim de la consideració dels mers recursos.

La idea del sacrifici és originàriament míticoreligiosa. Té el sentit d'entregar-se un mateix a quelcom més elevat abnegadament per així unir-se a allò per reciprocitat i assegurar-se el seu favor. La concepció paradoxal del sacrifici és que l'home guanya per una pèrdua voluntària. Així, p.e., els guardians de la ciutat platònica que se sacrifiquen per la llibertat de la comunitat. La idea de sacrifici implica també la d'una diferència d'ordres clara: humà/diví, elevat/mundà, ja que no podem sacrificar allò que ens és indiferent. Aquesta diferència s'esvaeix en el món tecnològic, ja que en ell tota diferència és quantitativa. En resum: és impossible entendre (o escoltar) el sentit del sacrifici des del món tecnològic modern.

L'experiència del sacrifici és una de les més poderoses de la nostra època; tant, que la humanitat, en la seva major part, malda per no entendre-la i excloure-la des de la perspectiva de la comprensió tecnològica (o, en termes heideggerians, de la "gestió de l'ens"). Les guerres del nostre segle van néixer (i només elles) per l'esperit del domini tècnic del món, però aquells que van haver de pagar el preu no eren mers recursos disponibles. Això se'ns apareix quan parlem de sacrificis.

Això significa que només l'experiència del sacrifici és una veritable experiència de la llibertat que trenca la xarxa de la conformitat dels recursos, entre els quals el domini tecnològic vol incloure l'home. Per tant, la dimensió de la salvació, només es pot trobar en la repetició de l'experiència del sacrifici que té unes determinades característiques:

Les víctimes del sacrifici viuen en la mateixa experiència ingènua del sacrifici que pressuposa una certa comprensió de l'especificitat del mode humà de ser.

La manera sencera del sacrifici ha de ser entesa com una protesta contra la comprensió que hi ha donat lloc. Per això el sacrifici no està lligat a cap contingut positiu. El sacrifici així entès és el donar-se a una meta que no és res objectiu.

³⁰⁴ A l'últim capítol dels *Assaigs*, l'autor txec entén tota la història del s. XX sota la unitat del conflicte. Per a ell, el s. XX és una gran guerra amb períodes de desmobilització. Una gran guerra en dues etapes (anomenades I i II guerra mundials) i amb un permanent estat de guerra final: l'anomenada guerra freda. Hem de tenir en compte que aquesta obra està escrita encara en l'època de la guerra freda. No creiem, però, que els aconteixements posteriors a Europa deslegitimïn en absolut la seva concepció.

El significat del sacrifici prové de l'explicitació de l'autèntica relació entre el fons essencial de l'home i el fonament de la comprensió que el fa humà i que és radicalment finita. El fonament de la comprensió no és cap força (com la tecnologia) sinó una llum o claror que fa tota la manifestació possible. Però en l'home esdevé una força.

Per al filòsof txec, aquesta comprensió del sacrifici diferencia el cristianisme d'altres religions que entenen la divinitat com un poder o força. La divinitat és allò sobrehumà i allò sobrehumà és el desempallegar-se de la quotidianitat. En això rau la radicalitat del sacrifici. Així hauríem d'entendre un cristianisme desmitificat. La qual cosa no vol dir, i suposem que és obvi, que el sacrifici proposat per l'autor txec només tingui sentit en el context d'una creença o una pràctica religiosa: el sentit del sacrifici és el d'estar disposats a perdre tot el que calgui per mor de no formar part de la xarxa de conformitat del domini tecnològic mundial³⁰⁵. Per a Patočka, és aquí on cal trobar l'horitzó (perdut ja fa molt temps) del sentit de la tasca a realitzar (i de la responsabilitat històrica) per part dels intel·lectuals i de la universitat³⁰⁶.

Si, d'acord amb Heidegger i J. Patočka, considerem que el nihilisme no és més que l'altra cara de la societat tecnològica, ja que aquest totalitarisme tecnològic no és més que l'expressió d'una cega voluntat de poder, podem entendre que aquesta experiència del sacrifici sigui l'única manera de superar el nihilisme que és el rostre de la nostra època. Però tot això, queda molt fora de les possibilitats del plantejament husserlià de la qüestió de la tecnologia, ja que el seu plantejament, circular com ja hem vist, no copia mai el món de la vida en la seva originalitat pràctica.

³⁰⁵ Creiem aque això és especialment important remarcar-ho quan, en la suposada i tan predicada *crisi de valors*, l'únic valor imperant és el de l'èxit a qualsevol preu i trepitjant a qui calgui. El que era "el gran somni americà" ara és simplement "el gran somni", també en el sentit que cal anar despertant. Així, quan fem una crítica del "sistema econòmic capitalista" tenim tendència a oblidar que totes les accions econòmiques són resultat de decisions humanes (ja siguin individuals o col·lectives, cosa que no allibera a ningú de la seva part de responsabilitat). L'èxit (econòmic, d'àmbit de poder, etc) justificat per la "natural" ambició humana, és la manera que té el domini tecnològic de fer-nos formar part de la seva xarxa de conformitat. Així, un periodista sap el que pot dir i el que no (si vol conservar la feina), un químic sap el que ha de permetre i el que no (si vol conservar la feina) i un polític sap el que pot dir i el que no (si vol tenir votants i simpatia dels poders fàctics). Òbviament, no s'ha d'entrar en quin grau de compromís o de sacrifici és escaient en la situació determinada de cadascú. El que sí fa el filòsof txec és advertir-nos que la mateixa motivació de "mantenir l'*statu quo*" a qualsevol preu és el que va nodrir les dues guerres mundials i va enviar persones a la mort (que és la pèrdua de tot *statu quo*) amb el mateix argument. Al respecte vg. l'últim capítol dels *Assaigs*.

³⁰⁶ Això ho diu en un llibre titulat *Los intelectuales ante la nueva sociedad*, (traducció castellana a cura de Fernando Valenzuela de la versió italiana: *Il senso dell'oggi in Cecoslovacchia*, Madrid, Akal, 1976. Vg. bibliografia final). La traducció "anòmala" d'aquesta obra la devem segurament a un error editorial: no oblidem que és un llibre escrit per una víctima de la repressió soviètica publicat justament el moment que a Espanya més de moda estava el marxisme.

Per últim, hem de recordar que aquest sacrifici, si el posem en relació³⁰⁷ amb la resolució enèrgica que s'anticipa a la mort (la *vorlaufende Entschlossenheit* d'*EiT*) no és només un acte d'alliberament col·lectiu, en tant que acte de responsabilitat històrica (implicat en una *vida en la veritat*, com diria Husserl), sinó que és també un acte d'alliberament individual en tant que lliura a l'home (que és *Sorge*, segons Heidegger) el sentit que no pot omplir la filosofia del triomf i l'èxit de mantenir o incrementar l'*statu quo* purament material.

³⁰⁷ Sobre aquesta possibilitat d'identificació parlarem més endavant. Pel moment hem de dir que si bé aquesta "resolució" està en l'origen del concepte patočkà de sacrifici, la crítica del txec a Heidegger és que aquesta *resolució* és absolutament inútil si no és viscuda en el marc i amb el sentit que li dóna el pertànyer a una comunitat. La comunitat, no la comunitat universal, sinó cada comunitat particular en la qual té lloc "l'espai *entre* els homes" és el gran silenci d'*EiT*.

