



J. PATOCKA: FILOSOFIA DE LA HISTORIA I CURA DE L'ANIMA.

Estudi de l'obra de J. Patocka

Francesc Fernández Ramos

PRESENTACIO DEL TREBALL

Aquest treball d'investigació sobre l'obra de J. Patocka ha adreçat la major part del seu esforç envers l'intent de fer comprensible el que considerem la tesi "major" d'aquest filòsof: la concepció d'Europa com a una unitat que es constitueix sobre una base espiritual, la cura de l'ànima, que podem concebre com a una herència, fonamentalment grega, que subsisteix a totes les catàstrofes i els hiatus de la història esdevinguts des de la seva primera formulació fins al naixement efectiu d'Europa com a resultat d'aquest llegat i que finalment sucumbeix davant d'una més poderosa cura pel domini del món. La dissolució d'aquest llegat és eo ipso la dissolució d'Europa que primer es prepara i després es fa efectiva en el curs de dues guerres mundials. Si a la pregunta "què és la cura de l'ànima?" contestem que és la filosofia, potser no quedarem massa aclarits. Com a introducció, l'únic que es pot dir és que és la filosofia però precisament en aquella acepció en la qual la filosofia és la recerca humana d'un sentit quan el sentit pre-donat no suporta la interrogació. I, per tant, és la filosofia en el sentit en què la filosofia coincideix amb la política (el sentit objecte de recerca és un sentit que pot orientar la humanitat) i és història (la recerca d'aquest sentit posa en joc el risc de perdre-ho tot, posa en joc l'home que s'arrisca, l'home que viu al descobert).

El nostre treball consta de quatre capítols que corresponen a quatre moments d'aquesta tesi. El primer, anomenat El sentit filosòfic de l'experiència de la llibertat, tracta de comprendre quin és el fonament de la cura de l'ànima i perquè la filosofia ha d'ésser això. El segon, anomenat Patocka i la crisi espiritual europea, és una diagnosi comparada de Masaryk, Husserl, Heidegger i Patocka sobre el moment actual per tal de poder decidir finalment si vivim en un món decadent i per què. El tercer, que porta per títol El món natural i la història tracta de mostrar on són els fonaments de la dissolució d'aquesta cura de l'ànima i alhora on viuen les possibilitats de la cura de l'ànima en un món natural. I, finalment, el quart, anomenat l'herència europea, té la funció de mostrar què és el que hem hereditat i com s'ha produït aquesta herència.

Ja en la mera enunciació dels quatre capítols es pot comprovar quelcom que serà una constant d'aquest treball: qualsevol punt suposa i remet d'immediat a tots els altres. Aquest és el "defecte" hereditat del filòsof que ens proposem de comprendre. D'altra banda, si la filosofia és el camí que ens ha de dur a una visió de la totalitat sembla humà perdre claredat expositiva en l'intent de transmetre un goig momentani. Com a mínim haurem d'agreir a J. Patocka que ens hagi mostrat que és preferible sempre la dificultat a l'avorriment.

ABREVIATURES

MN és l'abreviatura triada per l'obra de Patocka El Món natural com a Problema Filosòfic.

PiE és l'abreviatura triada per l'obra de J. Patocka Plató i Europa.

Assaigs és l'abreviatura triada per l'obra de J. Patocka Assaigs Herètics sobre la Filosofia de la Història.

Kóhak és l'abreviatura triada per la selecció de textos de J. Patocka completada amb una biografia filosòfica feta per E. Kóhak.

Krisis és l'abreviatura triada per l'obra de Husserl La Crisi e les Ciències Europees i la Fenomenologia Transcendental.

La ressenya sencera de totes aquestes obres es trobarà en la bibliografia final.

INDEX:

CAPITOL I: EL SENTIT FILOSOFIC DE L'EXPERIENCIA DE LA LLIBERTAT.

0. Intenció d'aquest capítol.
1. Introducció: filosofia i situació.
2. L'experiència de la llibertat.
3. L'objectivisme i la negativitat.
4. El no-res i l'esdevenir.
5. La Nit i el fenomen.
6. La difícil relació entre coneixement i llibertat.
7. La veritat i l'ànima. L'intel·lectualisme moral.

NOTES al capítol I.

CAPITOL II: PATOCKA I LA CRISI ESPIRITUAL EUROPEA

1. Introducció.
2. Masaryk i Husserl i la crisi espiritual europea.
3. Husserl i Heidegger i la crisi espiritual europea.
(LA SOCIETAT TECNOLÒGICA I LA DECADÈNCIA D'EUROPA)
4. Sobre les guerres del segle XX.
5. Què vol dir decadència? La història i l'ànima.
6. Com esdevé el "món natural" problema filosòfic?
7. El problema dels fonaments.

NOTES al capítol II.

CAPITOL III: EL MÓN NATURAL I LA HISTORIA.

0. Introducció. Intenció d'aquest capítol.
1. Lebenswelt i món natural.
2. Plantejament del problema.
3. Món natural i modernitat.
4. El món natural com a món del treball.
5. El moviment de veritat i el mite.
6. El món natural i la gènesi de l'escriptura.
7. La possibilitat de la història.
8. La filosofia i la ciutat. El naixement de la problemàtica.

NOTES al capítol III.

Filosofia de la història i cura de l'ànima

CAPITOL IV: L'HERÈNCIA EUROPEA: LA CURA DE L'ÀNIMA.

0. Introducció. Intenció d'aquest capítol.

1. Platonisme i fenomenologia.

2. Plató i les matemàtiques.

3. Plató i el retorn d'Aristòtil a la cova.

4. Plató i Demòcrit.

5. La cura de l'ànima en el Fedre.

6. L'herència europea fins a finals del segle XIX.

NOTES al capítol IV.

APENDIX: SELECCIÓ DE TEXTOS DE J. PATOCKA¹

1. Platonisme Negatiu.

2. Cartesianisme i Fenomenologia.

3. Titanisme.

BIBLIOGRAFIA.

¹ Tots ells traduïts de Kóhak. En el cas de Platonisme Negatiu la traducció s'ha fet atenent tant a la versió anglesa com a la francesa del text.

CAPITOL 1: EL SENTIT FILOSOFIC DE L'EXPERIENCIA DE LA LLIBERTAT.

0. Intenció d'aquest capítol.

La intenció fonamental d'aquest capítol, és la de mostrar la identitat entre la qüestió de la veritat i la qüestió de la llibertat. Dit així, aquesta pretesa no pot semblar una altra cosa que insolent. Es evident que aquesta tesi (que considerem una de les tesis més profundes de l'obra de J. Patocka, més en tant que roman informada explícitament però, creiem, que permet vertebrar el conjunt de la seva obra) només quedarà albirada (dir demostrada, probablement fóra dir massa) en el sentit exacte en què pot mantenir-se, vora la reflexió sobre el punt d'unitat dels quatre capítols de què consta aquest treball. La justificació d'aquest ordre, és a dir, de començar per allò més general que, de bon començament, només pot quedar com a intenció és la nostra voluntat d'evitar tota possible trivialització del problema de fons que aplega totes les temàtiques del nostre autor, trivialització que es podria produir (parlem a mode d'exemple) si considerem la seva obra com a una filosofia de la història. Pel que fa a això, el títol de la seva obra que justificaria aquesta interpretació és el de Assaigs Herètics sobre la filosofia de la Història. Independentment del que aquí vulgui dir "herètic", és clar que uns "assaigs sobre" la filosofia de la història no són ja una filosofia de la història.

La tesi fonamental que la qüestió de la llibertat és la qüestió de la veritat (per descomptat que no volem amb això igualar veritat a llibertat, el que diem és que és la mateixa qüestió) ha de quedar albirada en dos sentits:

1) En el sentit que, quan la qüestió de la veritat, com a qüestió del coneixement se separa del tronc comú que és la cura de l'ànima esdevé impossible tota resposta a la qüestió per què la veritat¹ (encara que poguem respondre a la qüestió "per què el coneixement?" en termes d'eficàcia. Dit més colpidorament: la qüestió de la veritat, separada de la cura de l'ànima i transformada en qüestió del coneixement (encara més, "coneixement del món exterior") és ipso facto l'adveniment del nihilisme.

2) Dient el mateix en altre sentit, es tracta de mostrar com pot arribar a no tenir sentit la qüestió de la cura de l'ànima², la qual cosa ens duu a la comprensió que la cura de l'ànima no té sentit si no el té la qüestió pressuposada en ella de la veritat. Es a dir, perquè es pugui produir la recepció de la nostra herència europea (és a dir la cura de l'ànima) ha de haver-hi una possibilitat d'atansament a la veritat. Si la veritat cau sota el relativisme, l'escepticisme o qualsevol altra forma de "isme" (i.e. de no filosofia) aleshores manca de sentit tota recerca de llibertat.

Filosofia de la història i cura de l'ànima.

1. Introducció: filosofia i situació.

J. Patocka comença el seu llibre Plató i Europa³ amb el plantejament del que ha de ser la tasca de la filosofia: ajudar a l'home en la situació desesperada en que es troba, en la seva situació de desemparament. Així concebuda, la filosofia és reflexió, reflexió sobre el que ens passa, sobre la nostra situació, on per reflexió no s'ha d'entendre cap tipus especial de discurs amb unes determinades regles de validesa, -és a dir, no ciència-, sinó pensament en el sentit més ampli possible, reflexió com allò que fa una figura en un mirall: la figura és en aquest cas la nostra situació, i el mirall la nostra consciència. Així reflexió equival a presa de consciència de la nostra situació, aclariment sobre què és el que ens passa.

Ara bé, quina és la utilitat exacta d'aquesta reflexió? No és senzillament una manera, com qualsevol altra, de perdre el temps? La resposta és negativa: la reflexió té una força, com es mostra pel fet que la situació de pertinença, la situació anterior a la reflexió és diferent de la situació que esdevé rera la reflexió⁴. La presa de consciència d'allò que ens passa no deixa la nostra situació igual atès que en el concepte de situació s'han d'incloure com a elements constitutius les nostres expectatives. Altrement dit, la nostra situació no és una situació objectiva, rosada enfront de nosaltres, que té unes característiques independents de la nostra informació d'ella. Precisament per això, el concepte de situació ultrapassa les possibilitats de les ciències socials que pretenen ésser objectives. Patocka posa l'exemple d'un vaixell que s'enfonsa⁵: la situació no és la mateixa si els ocupants del vaixell estan assabentats d'aquesta situació d'enfonsament que si no ho estan. Les possibilitats de no perdre la vida són majors en el primer cas.

En certa mida, la nostra vida, la nostra situació sempre és la d'un vaixell que s'està enfonsant i que s'acabarà enfonsant sense remei, però precisament, el que és aquí important és veure fins a quin punt s'enfonsa, i quines són les nostres possibilitats, car, en funció d'aquestes possibilitats, hem d'actuar⁶. Per això hem de diferenciar acuradament entre fet i situació. Un fet és una cosa que ha esdevingut o que esdevé o que esdevindrà, però que sempre està acabada, és una unitat tancada susceptible d'ésser coneguda objectivament, mentre que una situació mai no està resolta, tancada, acabada. Una situació ens remet, sobretot, a un món humà on allò que és essencial no és allò que és, sinó allò que pot ser. Es a dir, hi ha una diferència essencial: la situació només s'entén des de l'experiència de la llibertat, que seguidament passarem a elucidar.

Tanmateix, abans d'això, cal adonar-se de com canviarà el concepte de veritat juntament amb el canvi d'actitud que suposa la reflexió filosòfica⁷. Mentre que en l'actitud científica i en l'actitud natural la veritat de quelcom és sempre una altra cosa que ja estava des del començament (encara que oculta a una mirada superficial o una percepció inadequada com la dels nostres sentits), la veritat en aquesta actitud reflexiva no serà allò que

Filosofia de la història i cura de l'ànima.

a estava (ocult) al començament sinó precisament el des-cobriments a la falsedat de nostres opinions primeres. Es a dir, la veritat aflexiva és sempre provisional en la mesura en què no hi pot haver la comprovació de l'adequació d'aquesta veritat amb cap objecte, car l'objecte amb el qual s'hauria de mesurar aquesta adequació és la nostra situació, però precisament és aquest l'objecte que volem conèixer i encara no coneixem, i la veritat a mesurar és precisament l'aproximació més fidel que tenim d'aquesta situació. No podem treure'ns els ulls per evitar la deformació que produeix en l'objecte la nostra percepció, car sense cap tipus de percepció no hi ha objecte en absolut.

Així "la veritat és sempre la conquesta d'un itinerari crític respecte de les nostres primeres opinions"⁸. El camí de la aflexió, la presa de consciència passa, sobretot, per la posició crítica respecte del nostre saber, i la inconsistència, que es mostra en la crítica, d'aquest saber anterior és l'única certesa que tenim que la nova veritat és "millor"⁹. Se'n dedueix,leshores que la veritat filosòfica no és una veritat objectiva: és impossible demostrar objectivament la filosofia a la manera de les veritats i els sistemes científics"¹⁰.

Hem introduït amb la noció de situació com a noció no objectiva, sinó fonamentalment humana, el canvi que es produeix immediatament en el concepte de veritat. Si bé aquest concepte, tal i com ha estat expressat podria semblar molt hegelian, no ho és tant. Sobretot perquè Patocka, amb referència a la cura de l'ànima per tant, a Plató i Sòcrates no està parlant de la veritat d'una determinada figura de consciència, sinó de la veritat de l'ànima: l'ànima, en la concepció de la filosofia des del seu començament ec, és precisament allò que en l'home és capac de veritat"¹¹.

2. L'experiència de la llibertat.

En l'article negative platonism¹², Patocka li retreu al positivisme (posició filosòfica que dona primacia absoluta a l'experiència) que no tingui en compte l'experiència de la llibertat, exclosa per principi en concebre l'experiència com a experiència tinguda per un subjecte passiu, com a experiència que esdevé a un subjecte, com a experiència sempre d'objectes.

L'experiència de la llibertat és l'experiència del no-objecte, Patocka la qualifica en l'article suara esmentat com a experiència "la insatisfacció amb allò donat i sensorial"¹³. Això està directament relacionat amb la següent afirmació continguda en el primer capítol de Plató i Europa: "La situació és situació precisament perquè roman oberta; una situació completament resolta no és de fet una situació"¹⁴. Com veurem més endavant és aquesta experiència que fonamenta la metafísica mateixa¹⁵. La metafísica, la filosofia, les coneixem en primer lloc com a cursos amb una certa especificitat temàtica, però cal cercar l'origen d'aquesta especificitat en una reflexió sobre la situació humana, com palesa el naixement de la filosofia: "Sense dubte, la filosofia es planteja els problemes de la veritat, de l'ésser, del naixement, del bé i del mal, del que és bell, de l'art i

Filosofia de la història i cura de l'ànima.

d'altres creacions de l'esperit humà en la seva espiritualitat. Però és suficient dirigir la mirada al naixement de la filosofia, a la seva evolució i al curs del seu desenvolupament, per a mostrar concretament que tots aquests problemes procedeixen d'una reflexió sobre la nostra situació humana"¹⁶. Això farà necessari una anàlisi de l'inici de la filosofia, del mite i de la filosofia presocràtica per justificar aquesta afirmació.

Ara bé, expliquem d'on ve la transcendència¹⁷ d'aquesta experiència, i en quin sentit podem anomenar "transcendent en aquesta experiència". Això ens duu a l'anàlisi que fa Patocka de la Idea en Plató com a negativitat, com a la negativitat essencial de l'esmentada experiència¹⁸.

Els segles XIX i XX tenen en comú la gran esllavissada històrica¹⁹ que suposa el final, la mort de la Metafísica que esdevé sinònim de saber buit. El lloc que abans ocupava la Metafísica és ara ocupat pel científicisme. El saber és ara saber objectiu de les coses. Ara bé, aquest científicisme ha de suportar una tensió en el seu interior. El científicisme tal com és defensat pel positivisme, posa en un primer pla aquesta objectivitat, això l'obliga a ocupar-se (pel mateix punt de què parlo) dels objectes, és a dir, d'allò posat enfront de l'home, sempre repetible i manipulable. Adhuc quan aquest científicisme tracta de l'home, el tracta com a un objecte dins d'un món d'objectes (així passa per exemple en el conductisme, que fóra la versió més positiva de la psicologia). No es pot admetre cap entitat subjectiva perquè no es pot mesurar, perquè el seu coneixement no seria contrastable, ni podria ser objecte de lleis científiques. Tot allò subjectiu és, per principi, no científic. Així, aquest objectivisme, no pot ser humanista, no pot tenir en compte cap aspiració humana ni cap possible transformació del que hi ha. El que importa a l'objectivisme és sempre què hi ha?, no què ha d'haver-hi? Aquesta darrera qüestió és implantejable perquè remet a una voluntat humana que de cap manera pot ser justificada objectivament. La qüestió de la possibilitat resta sense plantejar²⁰.

D'altra banda, si el científicisme es torna humanista, tal com manté el marxisme, és a dir, si vol plantejar la qüestió de l'esdevenir pròpiament humà, de la voluntat de transformació dels homes, només pot fer-ho perdent el rigor objectiu que reclama el positivisme.

Això s'esdevé necessàriament perquè tota decisió humana, tota actuació implica el tot: "El positivista...no s'adona de la fonamental diferència entre una descripció, sempre parcial i una decisió que, en darrer terme, té sempre un caràcter global. L'humanisme dialèctic, en canvi, és conscient d'aquesta diferència"²¹.

Que tota decisió humana impliqui el tot, vol dir que no només parla d'allò que hi ha (del qual es pot fer ciència) sinó que també parla (i sobretot li interessa) allò que no hi ha però que pot haver-hi, per això és una experiència, com hem afirmat al començament, transcendent, perquè accepta la negativitat, el no-

Filosofia de la història i cura de l'ànima.

Ésser com a força rectora de la positivitat, de l'ésser²². Així, el no-ésser no és una negació lògica de l'ésser, sinó que no-ésser és el no-ésser d'allò que no és però que pot ser. Es a dir, el no-ésser és un punt fonamental per a la comprensió de l'esdevenir. Veiem-ho amb més deteniment:

3. L'objectivisme i la negativitat²³.

Anomenem ésser al conjunt de trets que presenta tota cosa que és, només pel fet d'ésser, de la mateixa manera que anomenariem no-ésser A al conjunt de trets que presentés necessàriament tota cosa que és A, amb l'única diferència que aquí no es tracta d'ésser A o no-ésser A, sinó només d'ésser, entès en un sentit absolut.

Ara bé, què vol dir que una cosa és? D'antuvi se'ns acut una resposta que més tard refusarem com a precària: Podem dir que una cosa és en la mesura en què se'ns presenta d'alguna forma, amb alguna determinació. Així X és, vol dir que X és A o bé és B o bé és C, etc. Així doncs, tenim que és tot allò que se'ns presenta, i no és allò que de cap manera se'ns pot presentar: per exemple un cercle quadrat, i més en general el no-res.

Aquesta és la posició (ja en sigui conscient o no) que pren l'empirisme anglès, i més tard el positivisme, respecte a l'ésser. Per a Hume (per parlar del cas que creiem més representatiu) només són pròpiament les impressions (de les idees ja en parlarem) que podem dir que se'ns presenta. No podem tenir la certesa que se'ns presenti cap cosa exterior a nosaltres, sinó només les impressions, que són totalment subjectives, de les quals jo no puc afirmar mai que les tinc en aquest moment, sempre sense poder afirmar si es refereixen a quelcom exterior a nosaltres o no, perquè aquesta referència mateixa no se'm presenta de cap de les maneres. Per aquesta mateixa raó no puc tenir la certesa de l'existència de cap principi de causalitat, perquè aquest principi se'm presenta mai, sinó que allò que se'm presenta tothora és la successió d'impressions. Aquesta no-fonamentació del principi de causalitat és la no-fonamentació de tota possible explicació de l'esdevenir: només hi ha successions d'impressions però no hi ha cap causa per la qual d'una impressió se'n hagi de derivar una altra, perquè la causa no se'ns presenta, i per tant, com ja hem dit, no és. Hume no pot respondre a la pregunta ¿per què hi ha l'esdevenir i no anarquia de les impressions? L'esdevenir no es pot fonamentar. Encara més: l'esdevenir mai no se'ns presenta, només se'ns presenta adés una impressió adés una altra, per tant l'esdevenir no és. Només és l'anarquia. Aquesta paradoxa no és una paradoxa de càlcul de cap filòsof sinó la paradoxa interna del subjectivisme més radical portada a les últimes conseqüències: només hi ha el que hi ha, i l'objectivitat, el contingut està de la banda d'allò que hi ha. De l'altra banda està el no-res, el no-ésser, tot allò que no se'ns presenta i que, per tant, no pot existir en l'espai de l'objectivitat. A grans trets, això ens recorda la via de la veritat de Parmènides: Només l'ésser és, i el no-ésser ni tan sols es pot pronunciar.

4. El no-res i l'esdevenir

El problema, com diu Patocka és que hi ha història: hi ha successió, hi ha temps²⁴. I el fet és que no podem renunciar a entendre aquesta història com a possibilitat essencial de l'ésser unà: la postura alternativa fóra l'anarquia de les sensacions de l'úme: però tot escepticisme és enganyós com diu Hegel, perquè necessita dir allò en què no pot creure, i des de l'anarquia de les sensacions no es pot dir, no existeix el llenguatge que ja requereix d'un cert grau de memòria i de record: la memòria, el record i la imaginació només existeixen des d'aquest punt de vista el no-res, car són la presència de quelcom no-present. Ara bé, quin és aquest punt de vista del no-res²⁵ que s'ha d'identificar amb el títol de racionalitat, de l'única racionalitat possible? Posem un exemple molt aristotèlic: (per a tot el que segueix és molt convenient pensar que serveix també per a explicar el canvi a lloc).

Tenim una llavor. Després tenim un arbre. Això és l'únic que pot dir el mig-escèptic (perquè si fos escèptic coherent no podria parlar en absolut, car no sabria què és un arbre, cosa que ja requereix d'alguna manera la negativitat del que és només semblant però no igual). Però si intentem explicar-nos què ha passat,alsevol explicació que hi posem ha de suposar que l'arbre ha partit de la llavor. Ha de suposar un passat: que allò que era llavor ara és arbre, i això vol dir sempre la permanència d'alguna cosa: hem dit que "allò que era llavor ara és arbre", és a dir, hi ha una mateixa cosa que s'ha esdevingut diferent, però sempre hi ha d'haver algun subjecte del canvi²⁶. Dit hegelianament: la diferència està ficada en la mateixa substància.

Si examinem el canvi produït més detingudament, la biologia ens dirà per exemple que li han crescut arrels a partir d'una certa part. Però ens trobem a la mateixa situació que abans: hi ha quelcom sortit del no-res. Si volem aprofundir el màxim possible a l'explicació, al final arribarem a una explicació que consisteix en canvis de posició de partícules (de molècules i, a definitiva d'àtoms). És a dir, la ciència moderna explicaalsevol canvi mitjançant un tipus només de canvi: el de posició.

Ara bé, com s'explica el canvi de posició? Mitjançant forces i acceleracions no són en absolut explicacions, sinó determinacions de en quina mesura s'està produint aquest canvi). Ara bé: la força és una determinació del no-res. Quina és la presència d'una força? Una força només és perceptible pels seus efectes, i, quins són els seus efectes? Un determinat canvi en el moviment d'una partícula.

En general, el punt de vista metafísic és el de l'acceptació d'una aital explicació, i per tant el de l'acceptació de la negativitat. Aquest és també per a Patocka el punt de vista de la teoria de Plató que sorgeix rera la llarga baralla socràtico-esocràtica (per a Patocka no hi ha diferència en aquest punt) sobre el no-res.

Filosofia de la història i cura de l'ànima.

Ara bé, aquesta negativitat que regeix, no és un no-res qualsevol. La llavor de roure només pot arribar a ser roure. D'una llavor de roure mai no sortirà un freixe, ni tampoc un gat o una vedra.

5. La Nit i el fenomen

En els Assaigs Herètics, l'orientació humana envers la Nit, la negativitat, s'erigeix en la instància decisòria de la historicitat (en el sentit patockià, és a dir, de l'assumpció o no per part de l'home de la historicitat que li es pròpia) d'una humanitat. Si la possibilitat d'orientació envers la Nit és una possibilitat essencial de l'home, ho és només perquè aquesta Nit és ensems una part essencial del món (món entès com a la totalitat que ens envolta) humà.

D'una banda tenim que les coses són; d'altra que se'ns mostren, se'ns apareixen sota una determinada manera de donació: se'ns mostren en el record, en la imaginació... i, sobretot, se'ns mostren com al davant dels nostres sentits, dels nostres ulls: és a dir, se'ns mostren "en persona". Ara bé, sota aquesta mostració, hi ha sempre un enigma: la cosa que se'm mostra en persona (posem per exemple un llapis) és la mateixa que se m'apareix en el record, i la mateixa que puc imaginar. És la mateixa cosa, que es mostra de maneres ben diferents. I només hi tinc accés mitjançant una de les possibles maneres de mostració, mai hi puc accedir tal com seria ella en si mateixa (és a dir, a la cosa-en-si²⁷). Un altre enigma de l'aparèixer de les coses (o, potser el mateix), és que només les coses poden aparèixer, és a dir, el mateix fenomen és sempre un misteri al qual ni tant sols m'hi puc referir. Puc dir "fenomen", però, així, automàticament el faig una cosa. Si intento pensar en el fenomen que em mostra ara aquest llapis, hauré de pensar en un grapat de processos psicològics determinats materialment. Això fóra intentar arribar al fenomen mitjançant les coses, i és, en canvi en el fenomen on apareix la cosa.

El fenomen del fenomen consisteix en la mostració del mateix sota diferents aspectes: la llavor i el roure (continuant amb l'exemple anterior) són el mateix (només canvia el mateix): aquest és el misteri de la mostració que tot objectivisme bandeja. Aquests diferents aspectes sota els quals es mostra el mateix són la negativitat, el que Patocka anomena la Nit indiferenciada de la qual brolla l'ens. Ara bé, també el roure esdevindrà terra, etc. És a dir, tot està sotmès a un cicle en el qual hi intervé, al capdavall, tot, d'aquí el món com a totalitat: però el món com a totalitat és també aquests diferents aspectes del mateix (és l'U-ot), el mateix que mai no es mostra sinó sota aquests diferents aspectes. Però així, la tesi del món és anterior a qualsevol tesi individual. Això no pot ser un llapis si no està inclòs abans en la xarxa de relacions (que és el món) que fan que ara es mostri com a llapis el que abans es mostraria com a fusta.

L'anterioritat de la totalitat a la mostració pot ser explicada també d'una altra manera. Tota manifestació es produeix no el si d'un camp que, estrictament parlant, remet al tot. Jo

Filosofia de la història i cura de l'ànima.

veig una taula però no puc evitar de veure (sense veure-ho, és a dir sense que sigui el centre de la meva atenció) tot allò que envolta la taula. En tota mostració hi ha sempre un primer pla i un pla de fons. Aquest pla no s'ha d'entendre només en sentit espacial, sinó també temporal: estic veient el llapis, i, encara que no sigui massa conscient estic recordant un llapis que jo usava quan anava a l'escola, sóc conscient del que acaba de passar fa un moment, i estic obert al que pot fer canviar de direcció la meva atenció. Així, en cada moment, tota manifestació "en persona" se situa en el marc de la manifestació general, o, dit en altres termes, cada tesi individual forma part d'una tesi general. Això vol dir que hi ha una estructura no arbitrària d'allò que es mostra (abans deïem que hi ha esdevenir però no anarquia de les impressions): "mai cap singularitat és independent de qualsevol altra singularitat"²⁸. És precisament això el que fa que qualsevol presència hagi de ser interpretada a la llum de la totalitat: entre d'altres coses, és això el que em permet distingir els meus somnis i els meus enganys dels que no ho són. Si hi pot haver aparences és: 1) perquè com ja hem dit les coses d'una banda són, i de l'altra es mostren, i 2) perquè l'aparició l'hem d'interpretar des de la comprensió, sempre anterior, del tot.

6. La difícil relació entre coneixement i llibertat

En l'Edat Moderna, parlar de Moral, només té sentit, si entenem la conducta humana com a un fet subjectiu: és a dir, no com a un fet posat al meu davant per ser estudiat, sinó com a una possibilitat meva. Jo puc decidir de fer X, o de no fer-ho: jo puc decidir d'anar a la guerra o de no anar-hi. I no s'ha de barrejar les dos maneres de plantejar la qüestió: és cert que objectivament hi ha "explicacions" d'una conducta determinada (contemplada com a fet, repetim). Així, el fet que m'afussellin per traïdor si no hi vaig, és una coacció que pot "explicar" (sociològicament) que la majoria de la gent hi vagi encara que "no vulgui", i pot fer semblar una estupidesa el no anar-hi. Ara bé, el fet és que encara que sigui una estupidesa no impideix que jo faci aquesta estupidesa. Això indica que, en termes absoluts, sóc lliure²⁹. La coacció només és una dada empírica, cognoscitiva, m'informa del que em passarà si no vaig a la guerra, però les dues opcions mai o es poden perdre encara que una de les dues sigui molt dura. El coneixement m'informa de totes les conseqüències possibles dels meus actes, i de tots els mitjans necessaris per atènyer un fi. Jo puc decidir tenint en compte tota aquesta informació, però aquesta informació (precisament perquè és informació, i no acte) no pot decidir tota sola.

Amb això queda definida què és la llibertat, concepte que, en parlar, des de l'àmbit de la ciència mecanicista no té cap sentit, està exclòs de principi. Dit d'una altra manera, mentre que el coneixement només em pot donar imperatius hipotètics: "ves a la guerra si no vols que t'afussellin", només la decisió pot tancar la qüestió: anar-hi o no anar-hi (encara que m'afussellin).

Així el fet moral té una especificitat que rau en la seva independència respecte del coneixement. Com que la qüestió de la

Filosofia de la història i cura de l'ànima.

decisió no és una qüestió cognoscitiva, no pot ser l'objecte de cap ciència, atès que és basada en el "fet" de la llibertat humana, que, per cert, no és cap fet empíric. Aquesta especificitat és aleshores, una especificitat discursiva. Només la filosofia situada per sobre dels discurs objectiu de les ciències pot fer-se càrrec d'un cert aclariment sobre aquesta qüestió. I hem d'un cert aclariment perquè el discurs moral pròpiament dit, és a dir, l'actuació, la decisió mateixa sempre és a mans del subjecte lliure en qüestió. La filosofia només pot arribar a un discerniment sobre en què consisteix la decisió.

Hem justificat l'especificitat discursiva del fet moral en la llibertat com a substrat de la decisió. Aquesta llibertat es manifesta com a una dura càrrega³⁰. Llibertat vol dir, com ja hem planat, que cap raó obliga a cap actuació, a cap decisió, que, qualsevol moment de la nostra vida, decidim per nosaltres mateixos, perquè volem això que decidim, i no perquè ens sigui imposada cap decisió. En l'exemple anterior, si decidim d'anar a guerra és, potser, perquè el que hem decidit és de viure saltres, encara que això signifiqui assassinar a d'altres éssers humans. Es a dir, pot ser que cap de les opcions ens satisfaci més, però el que és cert, és que sempre optem per aquella opció que més ens satisfà, sense pronunciar-nos encara sobre quin tipus de plaer és aquell que ens reporta. Es a dir, sempre decidim això que més volem. I això és una pesada càrrega, com hem dit, perquè vegades ens enganyem respecte de què és el que més volem, i obligatorietat de decidir ens porta a comprovar, a posteriori quan ja no té remei) si ens havíem enganyat o no quan pensàvem que érem incapaços d'assassinar un ésser humà (per seguir l'exemple que duem). Que sigui una càrrega pesada és una manera de dir, que l'altra cara de la llibertat és la responsabilitat. Que hem (o no siguem) responsables vol dir que ens podem demanar comptes d'allò que fem, precisament perquè ho hem fet nosaltres i no nosaltres (no la societat o l'estat). Es a dir, hem de poder assumir tot allò que fem com a decisió nostra, com a la nostra responsabilitat. Així, la llibertat és carregosa perquè ens obliga, a assumir, que hem o no, a un cert autoconeixement. Es el pes del nosce teipsum³¹

Així, no identifiquem racionalitat amb el coneixement, sinó amb la racionalitat (en el sentit en què es diu que "l'home és un animal racional") és la demanda (i com a demanda no és un fet) de fer-se càrrec de la pròpia conducta. Quan algú, sistemàticament no fa càrrec de la pròpia conducta en diem que és un boig. Es tracta una manera d'interpretar la racionalitat que respecta la dimensió pràctica d'aquest concepte al llarg de tota la història de la filosofia. De fet en l'idealisme alemany, l'absolut és la llibertat, de la qual el coneixement només és una instància derivada, essària perquè hi hagi decisió: és a dir, el coneixement és ja una opció, una decisió que podem prendre o no. Prenem la decisió de conèixer només en la mesura en què ens volem fer responsables dels nostres actes, és a dir, en la mesura en què volem ser lliures.

Ara bé, aquesta darrera afirmació sembla representar una certa contradicció amb quelcom que havíem expressat més amunt.

Filosofia de la història i cura de l'ànima.

Mentre que abans hem afirmat que som lliures perquè cada situació ens obliga a decidir, a prendre partit per una opció, i aquesta decisió no ens la pot donar el coneixement sinó que és responsabilitat nostra, ara sembla que la llibertat és una cosa que es pot voler o no.

La resposta a aquesta paradoxa rau en la dura càrrega que hem dit que és la llibertat en tant que responsabilitat. Es cert que en sentit absolut som lliures perquè estem obligats a triar, però no és menys cert que en la majoria de les nostres accions eludim aquesta responsabilitat dient que "no ens queda més remei que fer-ho" o insinceritats (absolutament parlant) semblants. Dir que no ens queda més remei que fer alguna cosa, vol dir que no han estat plantejades cognoscitivament les dues possibilitats que sempre n'hi ha. Així en l'exemple anterior podem dir que "no ens queda més remei que anar a la guerra". Això vol dir que no hem considerat la possibilitat (és a dir, no hem volgut prendre coneixement d'aquesta possibilitat radical) de deixar-nos afussellar. Encara més: podem dir que l'opció serà més o menys lliure en la mesura que volguem tenir en compte totes les avantatges i inconvenients de cada possibilitat, totes les conseqüències que se'n deriven i el significat (i les conseqüències) dels mitjans de què hem de fer-ne ús per aconseguir el fi proposat. El coneixement de tot això, podem dir, de totes les circumstàncies que envolten la decisió (incluent-hi les conseqüències), és alhora una opció que podem prendre en una mesura major o menor. L'opció de no voler conèixer aquestes circumstàncies, és l'opció més fàcil i més freqüent: és precisament l'opció de eludir la responsabilitat de la decisió. En la mateixa mesura podem dir que som menys lliures.

D'això, se'n poden treure encara conseqüències que ens aclariran respecte al conjunt de la filosofia.

Al paràgraf anterior, ha quedat clar que, l'opció d'acceptar, d'assumir la llibertat que com a humans ens és donada, és alhora l'opció del coneixement, i no del coneixement d'aquesta o l'altra cosa, sinó del coneixement de la totalitat. És el coneixement de la totalitat per dues raons fonamentalment: la primera perquè ja hem vist que el coneixement de totes les circumstàncies i conseqüències que envolten qualsevol decisió és un procés sense acabament. I segon, perquè no sabem sobre què haurem de decidir en qualsevol moment, i, per tant, en principi hem de decidir sobre qualsevol cosa, és a dir, sobre tot. Així, en dos sentits, el fet d'haver de decidir ens porta (si volem ser lliures) al coneixement del tot, la recerca del qual és la filosofia³². Així podem entendre perquè per a Aristòtil la filosofia es pot identificar amb la recerca de la felicitat (si entenem que la felicitat és l'objecte de la voluntat de ser lliures)³³.

Ara bé, entre els dos exemples posats (Aristòtil i Hegel) hi ha una diferència fonamental, el païesament de la qual és la diagnòsi de la crisi de la Modernitat que fa Patocka.

El problema de la modernitat és l'escissió entre el coneixement i el Bé, o entre el coneixement i la llibertat (o

Filosofia de la història i cura de l'ànima.

ntre objectiu i subjectiu) que en Grècia és una mateixa cosa. Això, dit patockianament ja ha estat insinuat, però potser és ara el moment de traçar els grans trets (que per tant quedaran incomplets) de la visió patockiana del problema.

En Grècia i en l'Edat Mitjana, mentre que Déu o els déus són vius, hi ha la "cura de l'ànima", que és una sola cosa, tot i que inclou aspectes per a nosaltres, homes moderns, ben diferenciats: La cura de l'ànima es manifesta de tres maneres: en primer lloc, com a projecte general sobre l'ens; en segon lloc, com a projecte d'una nova forma de vida en el si de l'Estat; i en tercer lloc, com a elucidació d'allò que l'ànima és en si mateixa. La cura de l'ànima és expressada en aquests tres aspectes³⁴.

Hem dit "mentre que els déus són vius" perquè per assolir aquesta unitat de la cura de l'ànima és necessària la visió del tot en la qual consisteix la metafísica. Ara bé, quan el coneixement es deslliga d'aquesta visió del tot (i per això un element essencial és la filosofia de Comte -d'importància fonamental per a Patocka- que proclama la substitució arreu de l'absolut pel que és relatiu) es produeix el trencament d'aquesta unitat i la hipertòfia d'una part: el coneixement, entès llavors com a coneixement objectiu (ja no és, per tant, el mateix coneixement de què parla Plató -autoconeixement- i fins i tot aristòtil).

Després d'aquest trencament ens trobem aleshores amb una ciència "que funciona", encara que els seus fonaments, desarrelats de la cura de l'ànima siguin molt problemàtics, (i el primer autor contemporani que se n'adona és Husserl -un dels autors més estudiats per Patocka-) i amb una moral i una política totalment desorientades perquè també són filles de la Il·lustració que les elimina precisament per les seves pretensions de totalitat (de la mateixa manera que elimina la filosofia en tant que metafísica).

7. La veritat i l'ànima. L'intel·lectualisme moral.

Sobre la fugida de la responsabilitat serà molt aclaridor la guent anàlisi de l'intel·lectualisme moral enfront de les tesis aristòtiques. Les tesis a què ens referirem es poden trobar sobretot en el Gòrgias i en el primer llibre de la Politeia, que probablement fou redactat en principi amb la intenció de constituir un diàleg independent.

La interpretació més freqüent de l'afirmació de Sòcrates: "ningú no fa el mal a ciència", anomenada intel·lectualisme moral és que segueix: Tan aviat com prenem consciència del Bé, no podem acceptar el seu guiatge. Aquesta interpretació no és gaire certada car mai no coneixem el Bé³⁵. Altrament, Sòcrates fa, si vol, una afirmació de fet, psicològica: se'ns fa difícil de viure amb la consciència bruta. No ens conformem senzillament amb "fer", (si fos així, no existiria la moral³⁶), sinó que a més a més, volem sempre, necessitem justificar (fer just) allò que fem (necessitem justificar-ho tant als altres com a nosaltres mateixos, aquí és inútil aquesta distinció). El que nosaltres fem

Filosofia de la història i cura de l'ànima.

sempre bo perquè ho fem nosaltres, i quan no aconseguim de vèncer-nos-en, quan en dubtem, tenim problemes. La nostra vida porta una tensió perquè volem ser bons i, de vegades, no aconseguim romandre convençuts que ho som³⁷. Aquesta tensió és el resultat de la necessitat de la cura de l'ànima: el dubte sobre la bondat o no d'allò que fem³⁸. La moral existeix perquè existeix aquest dubte; per això la moral existeix àdhuc per als sofistes³⁹; ells diuen que la veritable bondat consisteix en l'aparença de bondat (per sobre de la bondat vertadera, car l'estimació dels altres i els fets dins es produeix segons l'aparença de bondat i no segons la realitat: la prova n'és el cas de Sòcrates), malden per fer el bo (atge) cada dia. La prova que la moral existeix per a ells és que necessiten dir que l'aparença és allò realment bo. Val a dir: ells produeixen (o intenten de produir) una aparença de bondat perquè la bondat és bona. Si l'aparença fos realment bona (si fos una mimesi perfecta d'allò que pretén imitar) seria suficient amb la simulació silenciosa. La pregunta és, què dir que l'aparença d'una cosa és més aquesta cosa que la cosa real? No és això autocontradictori? Si l'aparença de bondat ja és bona, per què continua essent aparença? (i, de què continua essent aparença?)

D'això no ens interessa, és clar, la contradicció lògica, ni el joc de paraules (i creiem que això tampoc no interessa a Sòcrates), sinó el fet que explica aquesta contradicció: Aquesta contradicció es desfà si pensem que es parla de dues bondats diferents, però que malden per ocupar un mateix lloc⁴⁰. La distinció és aquesta: Mentre que una és responsable, assumeix responsabilitat i tendència a la bondat (àdhuc abans -i això és significatiu- de determinar en què consisteix la bondat, cosa que probablement és indeterminable si es refereix a quins fets i quins no), mentre que l'altra assumeix, no assumeix responsabilitat, sinó amb una palesa manca de coratge, aquesta tendència com a una imposició (de la societat, per això li anomenem mimesi). A més de la covardia que suposa no assumir la pròpia bondat (i això és el que fa el sofista des del moment que accepta la bondat com allò que els altres hi fan), reflecteix un autoconeixement molt feble (per això cal dir d'intel·lectualisme moral, que és també un "coneix-te a tu mateix"), car el sofista ignora que s'hi juga la vida en aquest moment bo o no ser-ho, en aquest arrellegament o no vers la pròpia bondat (en el qual consisteix l'anàmnesi), atès que està dient que no és bo, cosa que de fet no pot creure. Aquesta és la contradicció (vivencial) que expressa la frase socràtica: "La millor vida és la d'aquell qui sembla ésser bo i que no ho sigui, i no la d'aquell qui ho és i no segueix de semblar-ho".

Intentem, però, després d'haver explicat en què consisteix la contradicció, expressar-la amb claredat:

En la vida, ens trobem sempre situats: hi ha una figura de la bondat que ens dona el món on vivim. Es una bondat que ens ve de fora, i que, en principi, hem d'acomplir: són les exigències amb les quals naixem, i que es poden formular així: "Excel·leix per sobre

Filosofia de la història i cura de l'ànima.

dels altres en allò que ells més valoren". El sofista en diu: no hi pensis i fes com si accomplissis aquesta moral rebuda. Sòcrates ens diu: això no és possible, aquesta mentida (l'aparença d'acompliment d'una moral rebuda) et costaria la vida. I aquesta terrible veritat és el famós intel·lectualisme moral: la tensió que ens produeix la necessitat de creure'ns bons, ens fa difícils el fet de viure en la mentida moral. Però aquesta afirmació ens duu a un lloc difícil: Si hem de renunciar a l'aparença de bondat (i anomenem provisionalment bondat a aquesta renúncia), la bondat, en un primer moment ens porta, com a Sòcrates, a la lluita contra l'exigència rebuda de què hem parlat; ens porta a la impietat.

Per això, l'afirmació del sofista no és gratuïta ni accidental, sinó, pel contrari, ben comprensible: la seva gènesi rau en l'esverament que neix de la comprovació que hom no pot ésser bo si no està disposat a lluitar, i, per tant, a perdre (i aquest perdre, inclou la vida, com recorda la constant presència d'un Sòcrates ajusticiat. El sofista és aquell que té por de ser Sòcrates); o, altrament dit: que hom no és bo en funció de cap premi, sino només perquè no pot deixar de ser-ho més que deixant d'ésser humà.

La lluita de Sòcrates, que consisteix a mostrar que no és certa l'acusació d'impietat que ens fa el món pel fet de no accomplir irreflexivament les seves exigències, ens esporugueix. Però capim que en aquesta lluita acomplim una altra exigència: la necessitat (que expressa l'intel·lectualisme moral) de creure'ns bons. De fet, aquesta lluita és la lluita per mostrar que ho som.

Si entenem això, podem entendre una diferència més clara entre la concepció instrumental de la moral que mantenen els sofistes, i la concepció defensada per Plató en la interpretació de Patocka de la cura de l'ànima com a la formació de l'ànima en la seva interioritat: "El problema de la justícia és el problema de l'ànima, de la seva formació interior i de la seva figura". Per als sofistes, la justícia és una qüestió merament exterior, és un còdig imposat des de fora que cal complir (i amb això s'entén només una aparença) de cara a l'exterior. Per això no hi ha diferència entre veritat i aparença.

Aquesta és la raó per la qual els sofistes no poden afrontar el problema de en què consisteix una comunitat justa, perquè els sofistes sempre prenen com a indiscutible la comunitat que efectivament es dona en cada moment. Així no hi ha, ni pot haver-hi una veritable refutació de Sòcrates de la concepció de la justícia que defensen els sofistes, l'única refutació és l'automarginació dels sofistes pel que fa a la qüestió "què és la justícia en si mateixa?" (és a dir, no la justícia en una societat ja donada, sinó més aviat, quina fóra la societat justa?).

Ara bé, en automarginar-se els sofistes de la qüestió de la justícia en si, l'opinió estesa que concep la justícia com a instrument no és innòcua: és aquesta opinió la que porta a Sòcrates a la seva condemna, car la interrogació socràtica sempre malda per interrompre la il·limitació, indeterminació, dels desigs

Filosofia de la història i cura de l'ànima.

a què duu la concepció instrumental. Efectivament: "l'ànima que es preocupa de si mateixa rep una forma determinada, a diferència de la de l'home que no es dedica al qüestionament i a les respostes -allò que Plató anomena diàleg interior-, sinó al sentiment o al plaer, i que es dissipa en la indeterminació dels plaers i dels patiments que els acompanyen"⁴¹.

Per això la solució de la Politeia platònica està relacionada directament amb la manera de qüestionar socràtica. L'estat just serà aquell on Sòcrates no sigui condemnat a mort, és a dir, un estat on els homes verídics, els homes com a Sòcrates hi puguin viure:

"Tanmateix, hi ha encara un altre mite platònic del judici, el mite d'un judici que no és postmortal i transcendent, sinó mundà o, millor encara, mundial. Aquest mite es refereix a un tema del qual ja hem parlat, el tema de l'home perfectament verídic a qui sempre hom haurà de matar un i altre cop mentre que no s'hagi edificat una comunitat de la justícia, un Estat que protegeixi a l'home verídic amb una autoritat espiritual. Sempre tornarà a ésser condemnat, mentre que el seu adversari, l'Adversari amb majúscula, s'asseurà al tribunal. Tanmateix, qui pateix aquest veredicte el transmutarà (com fa Sòcrates en la Apologia) en un judici sobre els seus jutges, el qual brolla del vigor de la veritat que envolta la seva idea sobre l'assistència que és capaç de procurar tant a si mateix com a tots els altres. Car, si l'Estat de justícia pren part del contingut essencial de la història humana, la història és un judici sobre els jutges de Sòcrates"⁴².

Aquestes paraules de Patocka prenen més tensió quan són pensades en la situació, és a dir, quan recordem que també Patocka fou "ajusticiat" en una data tan propera com 1977; fou ajusticiat (morí rera uns duríssims interrogatoris) per demanar justícia, concretament per signar l'anomenada Carta 77 on "recordava al govern que els ideals de dignitat humana i llibertat civil que el mateix govern havia promulgat en les seves lleis i en els acords internacionals que havia signat eren sovint violats en la pràctica, i on cridava a tota la societat a donar suport al govern per aconseguir que les regles de la llei prevalguessin sobre un ús arbitrari del poder"⁴³. Com veiem aquí, en les circumstàncies de la mort i la vida de Patocka, es torna a mostrar com a il·lusió la concepció il·lustrada del progrés indefinit de la societat: pel que fa a la justícia, sempre és al costat del perill. La ciutat platònica on pugui viure el filòsof sempre està igualment lluny (i igualment aprop). Com també diu Patocka "la filosofia no fou mai una força rectora de la realitat, la filosofia és només reflexió".

NOTES al capítol 1:

1 Nietzsche argumenta en algun lloc de Més Enllà del Bé i del Mal que tota la filosofia es recolza en un prejudici mai aclarit ni explicitat, a saber, que la veritat és millor que la mentida.

2 Més i tot, en cert sentit es tractaria de veure com aquesta expressió i la qüestió a què remet han arribat en el nostre present. a ser-nos estranyes.

3 La ressenya de les edicions francesa i castellana és a la bibliografia. La paginació emprada serà (excepte en cas d'indicació contrària explícita), per raons de comoditat la castellana.

4 "La situació de l'home es modifica si en prenem consciència" Plató i Europa, p. 9.

5 Plató i Europa, p. 10. Per a entendre l'abast d'aquest exemple s'ha de tenir en compte tot el capítol I.

6 Això es podria dir també de la següent manera: és en funció de la nostra visió del tot que actuem. La nostra decisió, baldament lliure, no determinada pel coneixement, decideix sobre això que tenim al davant, és a dir, sobre el nostre coneixement del tot. Es molt aviat encara però, per poder treure les importants conseqüències que se'n segueixen de cara a una discussió sobre la independència de les nostres actuacions respecte del coneixement.

7 En aquest canvi d'actitud és present, de manera implícita la distinció entre l'actitud natural i l'actitud fenomenològica feta per Husserl a La Idea de la Fenomenologia (sobretot a la 1ª edició). La prova n'és que ja en el segon capítol de Plató i Europa Patocka ens remet a aquesta distinció. Ara bé, no és només això per diverses raons: 1ª) Perquè per a Patocka el coneixement de l'ens és només una vessant de la cura de l'ànima, certament la més privilegiada per la modernitat -i és per això que és convenient pedagògicament començar per aquí, i Patocka ho fa- (sobre les vessants de la cura de l'ànima Vg. p. 84 de Plató i Europa) i 2ª) perquè hi ha poderoses raons per a no acceptar l'idealisme transcendent de Husserl. Sobre això cfr. l'article Husserl's Transcendental Turn: "The Phenomenological Reduction in The Idea of Phenomenology and in Ideas I" contingut a la col·lecció d'articles de Kohak (p. 202), i també les "consideracions prehistòriques" dels Assaigs Herètics (sobretot pp. 25 i 29).

Edició castellana, p. 9

Es inevitable que això ens recordi el començament de la primera Meditació Metafísica de Descartes: "Fa ja algun temps que m'he vaig adonar que, des de la meua infantesa, havia admès com a certaderes un munt d'opinions falses, i que, tot allò que després he edificat sobre tan febles principis no pot ésser sinó molt

dubtos i incert, de manera que això m'ha fet prendre seriosament un cop a la meua vida la tasca de desfer-me de totes les opinions que havia cregut fins ara, i de començar novament des dels fonaments, per tal d'establir alguna cosa ferma i constant en les ciències". (Méditations métaphysiques... ed. francès-llatí). Igualment es podria posar en connexió clarament amb la Introducció de la Fenomenologia de l'Esperit de Hegel on parla del saber i del seu criteri. Ara bé, pel que fa clarament a Hegel, i també a possibles interpretacions de Descartes, hi ha en aquesta introducció a la filosofia de Patocka una diferència essencial: Es refusada de principi la possibilitat de la filosofia com a sistema científic. Per això hem posat l'accent en paraules com reflexió o aclariment en comptes de saber (sobretot en sentit positiu) o ciència.

El nostre referent més clar d'aquesta actitud serà, però, pel moment, Sòcrates (Vg. més endavant).

10 Plató i Europa, op. cit. p. 11.

11 Plató i Europa, op. cit., p. 31.

12 KOHAK, E.: J. Patocka: philosophy and selected writings, the University of Chicago Press, Chicago, 1989.

13 Kohak, Op. cit., p. 193

14 Plató i Europa, op. cit. p. 11.

15 Hem dit "com veurem més endavant". Més endavant ho veurem de forma diacrònica, és a dir, com es produeix el naixement en el temps de la metafísica i com aquest naixement es relaciona amb l'experiència de la llibertat. Però també es pot veure sincrònicament: és a dir, com en qualsevol filosofia el començament es troba en aquesta possibilitat de dubtar. Pel que fa al tractament d'aquesta problemàtica en Descartes, Vg. J.A. Vicens: Meditació i Metafísica en Descartes, p. 246 i ss.: quan no dubtem de les opinions, les afirmacions estan posades en forma de necessitat. La meditació és un exercici de la meua llibertat. Pel que fa a Husserl, vg. La Idea de la Fenomenologia: l'epokhé és un acte de la meua llibertat, car, per a Husserl, la tesi del món és un objecte de creença, i això vol dir que depèn de la meua voluntat: sempre puc optar per deixar entre parèntesi aquest judici. Per últim, pel que fa a Heidegger, es pot llegir quelcom semblant en la seva interpretació de Hegel (M. Heidegger: La Fenomenologia del Espiritu de Hegel, a Alianza Universitat, Madrid 1992, traducció a cura de Manuel E. Vázquez, Vg sobretot p. 66). Es necessària la llibertat en el sentit de la necessitat de desprendre's dels coneixements adquirits i que creiem segurs. Només en podem dubtar exercint la nostra llibertat. Es llibertat en el sentit que ens hem de deslligar de la consciència (per arribar a l'autoconsciència). La consciència no pot dubtar de res, sinó que està lligada al món i és sempre consciència d'alguna cosa. La consciència, en tant que consciència està lligada, la metafísica o la filosofia comença perquè en certa mesura ens adonem (de sobte, com s'esdevé al presoner del mite platònic de la

Filosofia de la història i cura de l'ànima.

cova), que no estem lligats. Aquesta és la llibertat de què parla Patocka.

16 Plató i Europa, op. cit. p. 11.

Aquesta afirmació que podria semblar al primer cop d'ull prou evident, amaga una difícil polèmica amb la filosofia de Heidegger. Dit massa sintèticament (i, per tant, falsejant de manera necessària la polèmica), la filosofia no és un producte humà sinó que la filosofia és atenció a l'ésser, i és l'home qui pertany a l'ésser (Com Heidegger diu a algun lloc de la seva interpretació de Nietzsche). La història de la filosofia es per a Heidegger la necessitat de la cosa mateixa i per això no es podria parlar de cura de l'ànima més que com a producte derivat. Precisament per això he parlat de difícil polèmica; perquè aquesta polèmica només pot tenir lloc sense ser falsejada en la completa interpretació de la història de la filosofia. És aquest el punt central en què Patocka és herètic respecte a Heidegger als seus Assaigs herètics. En termes semblants, S. Rosen ataca la interpretació heideggeriana de Plató en l'article "Heidegger's interpretation of Plato" tot destacant l'anterioritat platònica de la visió respecte al discurs (on apareix l'Esser).

17 La paraula "transcedència" és emprada per Patocka en l'article Platonisme Negatiu (contingut en el recull d'Erazim Kohak). En el següent article d'aquest mateix recull, Husserl's Transcendental Turn, Patocka parla dels dos sentits (continguts a La Idea de la Fenomenologia de Husserl) en que es pot parlar de transcendència: 1) la cosa coneguda és transcendent al coneixement perquè no n'és cap "ingredient de la vivència" 2) També ho és en el sentit que no està donada de manera absoluta (és a dir evident) com la mateixa vivència.

18 Aquesta anàlisi està continguda en el recull de Erazim Kohak, en l'article Platonisme Negatiu.

19 Per a una anàlisi acurada d'aquesta esllavissada categorial remetem a l'obra de J.M. Bech La Recerca del Sentit i l'Experiència del Temps, ed. Anthropos, Barcelona, 1991.

20 Si entenem aleshores "experiència de la llibertat" com a acceptació de la possibilitat com també "allò que és" cal remarcar que Heidegger planteja també explícitament la qüestió i se situa, en aquest sentit, a la mateixa distància del positivisme que Patocka. (Cfr. Conceptos Fundamentales).

21 Kohak, p. 177.

22 En l'obra de Heidegger Què és Metafísica? trobem una afirmació molt propera al que aquí tractem de mostrar: "Sense l'originària palesabilitat del no-res, no hi hauria cap ipseïtat (Selbstsein) ni cap llibertat". Citem la traducció de M. Carbonell, continguda a Fites, ed. Laja, Barcelona, 1989.

23 En aquest apartat intentarem de presentar la qüestió de manera molt simple, perquè ara només ens interessa plantejar el problema de manera introductòria. Una posterior lectura del capítol II de

Filosofia de la història i cura de l'ànima.

Plató i Europa on Patocka introdueix la duplicitat del fenomen que és i alhora se'ns mostra, ens ampliarà l'horitzó de cara a la connexió d'això amb la metàfora ontològica com a mode del moviment de veritat.

24 Vg. l'article Negative Platonism.

25 Patocka anomena a aquest no res d'on surt tot el que és la Nit, o també Polemos (apel·latiu que només s'entén des de la seva interpretació d'Heràclit). La importància real de la possibilitat d'interpretació des del punt de vista de la Nit, es fa especialment palesa en els Assaigs, sobretot en l'últim capítol en què el nostre autor fa constar la necessitat d'interpretar les guerres del nostre segle des d'aquest punt de vista de la Nit (cosa que no ha estat feta fins ara).

26 Sinó senzillament no hi ha canvi: podem dir que on abans hi havia una llavor, ara hi ha un arbre, però això només voldrà dir que en el lloc que abans ocupava la llavor hem col·locat ara un arbre (que vé d'una altra llavor).

27 La cosa-en-sí no pot ser res més que la cosa-en-el-món, la mostració del qual és sempre anterior a la mostració de la cosa. La cosa només es mostra en un món, com veurem de seguida.

28 Plató i Europa, p. 25.

29 En aquest plantejament que ens servirà per a distingir el fet moral del fet cognoscitiu, estem seguint el capítol 17 (pp. 235 i següents) del llibre de F. M. Marzoa Iniciación a la Filosofía, ed. Istmo, Madrid, 1974.

30 Sobre aquest tema es podrien citar un munt d'obres basades en l'experiència de la psicoanàlisi. Nosaltres citarem, però, només a que creiem més representativa: La por a la llibertat, d'Erich Fromm.

31 GRISWOLD, C.L., en el seu llibre "Self-knowledge in Plato's 'haedrus'" (Yale University Press, 1986, New Haven-London) fa una interpretació molt interessant del Fedre de Plató atenent a la eficiència d'autoconeixement de Fedre i de Lisias que representarien "a libertarianism of the spirit entailed by the generalization of the free markets economics to the realm of the poetic".

32 En el sentit grec o idealista, és clar, en què la filosofia no exclou cap ciència, cap saber, sinó que és la reunió i síntesi de tot saber. Es a dir, en el sentit en què filosofia es pot identificar amb la recerca de la saviesa, senzillament.

33 En l'esquema clàssic de les facultats o potències humanes, els objectes de la voluntat sempre són els seus fins. Així, si vull escapar a la guerra per salvar la vida, "salvar la vida" és el fi de la meua voluntat. Ara bé, igual que hem parlat d'una voluntat de ser lliure (i, per tant, responsable) oposada a una altre de ser esclau, podem anomenar felicitat (eudaimonia) al fi d'aquesta

Filosofia de la història i cura de l'ànima.

voluntat de ser lliure. Així, Aristòtil diu que tots els homes cerquen per naturalesa la saviesa perquè cerquen la felicitat. El camí d'aquesta recerca és la filosofia.

34 Plató i Europa, p. 84.

35 En la polèmica que manté Patocka amb el positivisme en l'article Platonisme Negatiu, els dóna la raó quan neguen l'existència de les Idees. Les Idees (per a Patocka, la Idea) no existeixen, no són efectives, actuals, com els objectes que pot acceptar el positivisme, perquè la Idea és només la possibilitat i, en aquest sentit quelcom negatiu. Patocka afirma repetidament el caràcter de chorismos de la Idea respecte al món. L'home no viu en el món de les Idees; hi ha un abisme, només per això l'home pot deixar-se regir per elles.

36 La Moral existeix també per als sofistes. Ara bé, aquesta moral és per a ells un conjunt de normes socials, de costums (nomoi); és, abans de tot, un còdig rebut i discutible -precisament en la seva qualitat de nomos-.

37 De fet, necessitem encara més; ens cal ésser "els millors". Hi ha una part de la nostra ànima, i una part de la societat (en la qual predomina aquesta part de l'ànima) que cerca sobresortir i a la qual l'és indiferent la forma com això s'aconsegueixi i allò en què sobresortim. En la Politeia, aquesta part de la societat té la missió de defensar la ciutat perquè la psicologia del militar és la psicologia de l'honor, del voler sobresortir. Es a dir el voler excel·lir (desig que tots tenim) té la seva pròpia figura sota la qual esdevé útil per a la societat. (Cfr. capítols VI i VII de Plató i Europa).

38 No hem de pensar, d'antuvi, que vull dir que ens preocupi d'ésser bons segons una moral determinada. Si fos així, aquesta preocupació fóra un fet aïllat (quasi inexistent en l'escepticisme del nostre temps). En principi, ens preocupa ésser bons, de cara als altres membres de la nostra societat. Ésser bons, vol dir (aquí i en grec), excel·lir, sobresortir (treure bona nota en els exàmens, tenir un cos atlètic, i en general tot això que pugui esdevenir causa d'enveja: l'enveja dels altres és signe de la nostra bondat). Això és, en principi, la moralitat: ésser bo, tal com la societat ens palesa aquesta excel·lència. Ara bé, que aquest terme "moralitat", per a nosaltres no vulgui referir-se a això (sinó més aviat a un conjunt de preceptes rebutts com: no dir mentides, ser respectuós amb els altres, etc.) ja ens duu cap al desplaçament que pateix aquest terme. Aquest desplaçament és un dels centres de gravetat d'aquest treball.

39 Vg. Plató i Europa, especialment pp. 107-9.

40 Efectivament, aquest enfrontament ho és entre dos modes de vida: "la preocupació de l'ànima en la comunitat en tant que conflicte de dos modes de vida" és una de les tres modalitats en què es realitza la cura de l'ànima (Plató i Europa, p. 94)

41 Plató i Europa, p. 85.

42 Plató i Europa, p. 265.

43 Erazim Kohak, p. 3

CAPITOL 2: PATOCKA I LA CRISI ESPIRITUAL EUROPEA

1. Introducció.

Si Patocka està interessat pel pensament de Husserl, Heidegger, Comte o Masaryk és en tant que pensadors de la crisi que envolta al món (i en primer lloc a Europa) des del segle passat. De bell antuvi hem de remarcar l'adjectiu de la crisi: aquesta crisi és una crisi espiritual, no és pas una crisi econòmica o, ni tan sols una crisi "intel·lectual" (en el sentit empobrit que acostumem a emprar aquests adjectius). Això vol dir, que Patocka no ens està parlant sobre un "lloc comú" dels debats dels intel·lectuals, car "l'esperit" és un tema ben poc present a la nostra època, àdhuc un tema sovint refusat per principi sense gaires explicitacions de les raons d'aquest rebuig.

Així, sembla difícil que sigui acceptat el qualificatiu de "espiritual" com a l'adjectiu exacte de la crisi europea. Una altra possibilitat fóra entendre per l'esperit d'Europa, una cosa així com "l'estat d'ànim", amb la qual cosa la crisi d'Europa fóra un fet psico-sociològic. No tenim notícia que Patocka es refereixi a això en cap moment de la seva obra.

De moment, en tenim prou, de considerar espiritual, tot allò que tingui a veure amb la relació de l'home amb la veritat. He posat veritat (i no Veritat), de la mateixa manera que ho fa Patocka, perquè admetre que hi ha una relació de l'home amb la veritat (tal i com ho admet Husserl o Heidegger) no pressuposa una Única Veritat de la qual l'home es pugui trobar més aprop o més lluny; només suposa que l'home viu en un món de "veritats" de la mateixa manera que viu en un món de "mentides", i que, la relació que manté l'home amb el que considera ésser la veritat no ha de ser constant al llarg de la història. Ens atansarem més al que Patocka vol significar amb el mot "espiritual" si el posem en relació amb la definició d'ànima (ja exposada en aquest treball) com a "allò que en nosaltres reflexiona sobre la millor manera de viure". Recordem que viure és fer front al món, i a l'hora d'actuar (de fer front), estem orientats sempre, estem sempre guiats per la nostra visió del tot. Dit d'una altra manera: és la veritat que ens orienta en la nostra manera de viure.

Però ¿per què l'adjectiu d'europea? ¿No és aquesta crisi mundial? L'adjectiu "europea" té en Patocka un íntima connexió amb l'altre adjectiu ja esmentat ("espiritual"). La importància cabdal d'Europa per a Patocka és que és en aquesta unitat geogràfica, històrica i, sobretot política a on hi ha una tradició ("platònica" si es vol) d'intentar fonamentar racionalment una política, és a dir, on hi ha un intent repetit de cercar la manera més racional de convivència, intent en el qual consisteix, com sabem, la filosofia. Passem ja, però, a elucidar quin és el significat d'aquesta crisi en els pensadors als quals Patocka va dedicar més temps d'estudi.

2. Masaryk i Husserl i la crisi espiritual europea.

Per a Masaryk, la crisi no és un fenomen de caire estrictament filosòfic, sinó més aviat un fenomen col·lectiu de la civilització moderna. Emprant el símil mèdic (que a Masaryk li agrada molt d'usar), la malaltia (és a dir, la crisi) és detectada per Masaryk per un símptoma: la tendència al suïcidi, com a símptoma d'un estat espiritual insostenible.

Sabem que Masaryk accepta la filosofia de la història de Comte. Es a dir, la crisi, és la conseqüència del pas de l'estat metafísic de la societat a l'estat positiu, on és substituït arreu tot allò absolut pel que és relatiu. L'estat positiu és aquell en què es renuncia a la recerca de les causes últimes de les coses per buscar les lleis efectives (és a dir: les relacions invariables de successió i versemblança) mitjançant la raó i l'observació. D'aquesta manera es palesa l'afirmació del positivisme com a saber relatiu i no saber absolut. Hom no aspira a conèixer les causes últimes, sinó només les relacions invariables. En aquest sentit, l'estat positiu és una mena d'escepticisme.

Masaryk està d'acord amb Comte en veure el problema com el pas d'un punt de vista tradicional religiós, a un altre positiu no religiós. Aquesta racionalitat positiva, en tant que no religiosa resulta problemàtica per a Masaryk: és aquí on cal cercar les causes del suïcidi.

Així, per a Masaryk és clar que la tendència al suïcidi deriva de la irreligiositat de la nostra època; però també és clar que aquesta irreligiositat no és més que una forma d'escepticisme, escepticisme que Masaryk no dubta a derivar-lo del subjectivisme modern. En tot això coincideix plenament amb Husserl¹. Ara bé, aquesta acceptació es fa en dos sentits absolutament divergents. Masaryk veu el subjectivisme com a una malaltia i un error des d'una concepció objectivista (de jove havia estat molt influït per l'objectivisme d'arrel aristotèlica de Brentano) i des d'una admiració de Tomàs d'Aquino, tot compartint amb aquest autor la concepció objectivista i teleològica del món. Precisament l'atansament a Déu és possible sobretot des de la Història, a través del seu sentit. L'argument de l'existència de Déu és un argument teleològic. Déu existeix perquè el món té una finalitat. De la mateixa manera i com a conseqüència d'això el mal del món és entès en termes objectius com a carència: el mal és privació d'ésser. Patocka diu que no seriem massa equivocats "d'interpretar la reflexió filosòfica de Masaryk sobre el suïcidi i la religió com a un intent de demostrar la perversitat pràctica del subjectivisme"². El causant d'això, en bona mesura és l'imperatiu moral de Kant en la seva independència de tota fonamentació objectiva. No hi ha cap raó extreta del món exterior que faci vàlida cap màxima. Per contra, en Husserl trobem que el subjectivisme modern cau en un error no pel fet d'ésser subjectivisme, sinó més aviat per la seva deficient autocomprensió, que d'una banda cerca de fonamentar el món en la subjectivitat, però de l'altra aquesta subjectivitat no és

Filosofia de la història i cura de l'ànima

veritablement transcendentals en moure's sota la pressuposició d'un món extern la qual cosa duu en general a la filosofia moderna pel camí de la fonamentació racional enlloc de cercar la constitució d'aquest món que mai no és una dada. Precisament per això, el camí de la filosofia moderna és un camí que porta a la fenomenologia transcendentals, és a dir, al subjectivisme assumit amb totes les conseqüències³.

Recordem que per a Patocka⁴ la qüestió de l'ésser de les coses és clarament diferent de la qüestió del mostrar-se. D'una banda les coses són, d'altra les coses es mostren. La qüestió de l'ésser de les coses és la qüestió de la fonamentació racional i aquesta és la qüestió que preocupa essencialment a la filosofia moderna. Ara bé, no es poden analitzar com a fenòmens separats la filosofia moderna i la ciència físico-matemàtica com a fenomen específicament modern. Segons Patocka la ciència mateixa, tota ciència en general, i, en particular la que sol anomenar-se newtoniana és un aspecte del que la tradició va transmetre com a cura de l'ànima. És justament de la concepció científica en l'específic sentit modern d'on deriva un subjectivisme causant del fenomen que ja hem analitzat com a titanisme o com a nihilisme. Per a aquesta ciència les coses són en tant que són objectes de coneixement, i, per tant, objectes per a aquell qui coneix. Aquest subjectivisme consistirà llavors, per a Patocka, en la fonamentació de l'objectivitat en el subjecte del coneixement: ja no es tracta com a l'Edat Mitjana que el concepte s'hagi de semblar (mitjançant una adequatio) a la cosa mateixa: això fóra l'objectivisme que enyorava Masaryk, sinó que ara (en l'Edat Moderna) és la cosa mateixa la que es descobreix en el coneixement i, així, només hi ha cosa si hi ha coneixement i hi ha qui coneix. Concretament, per coneixement la ciència entén (amb plena consciència o implícitament) geometrització de la naturalesa (així ho entén Husserl). Quan aquesta ciència o la filosofia lligada a ella (tot el que podem encabir dintre del mecanicisme, o, més en general, dintre del cartesianisme) entén l'home com a una part de la naturalesa, el que fa és concebre'l també així: more geometrico, però precisament l'home així concebut, perd qualsevol punt que el connecti amb la veritat: d'aquesta idea brota el que Patocka anomena subjectivisme dolent, és a dir, aquell naturalisme al qual s'enfronta Husserl a les Investigacions Lògiques. Si l'home és una part de la natura, hi ha unes lleis que regeixen fins i tot el seu coneixement, per la qual cosa l'home no coneix les coses tal com són en si, sinó tal com el seu coneixement les configura. Aquesta concepció és a la base de tot escepticisme.

3. Husserl i Heidegger i la crisi espiritual europea

(LA SOCIETAT TECNOLÒGICA I LA DECADÈNCIA D'EUROPA)

¿Per què Europa? ens podríem preguntar. ¿Per què és Europa l'objecte de preocupació tant de Husserl com de Patocka? ¿Per què és parla de decadència d'Europa i no de decadència mundial?

La tematització d'Europa com a expressió d'una tradició, la trobem en primer lloc en Husserl i passarà com a tema o com a

Filosofia de la història i cura de l'ànima

problema als seus deixebles directes (J. Patocka, M. Heidegger) i indirectes (H.G. Gadamer via Heidegger). En Husserl Europa és el lloc on es produeix la filosofia: aquesta és la seva definició i, per tant, delimitació. Europa és el resultat del fer-se efectiva una possibilitat essencial de l'home: la de viure segons la raó. Aquesta possibilitat es fa efectiva per primer cop a Grècia i des de llavors ha configurat al llarg de la Història el que avui dia coneixem com a Europa. Aquesta és la seva fundació. Com ja hem dit, també en Gadamer⁵ trobem una formulació molt semblant tant a la de Husserl com a la de Patocka. L'especificitat patockiana és la de concretar la massa àmplia i ambigua formulació de "viure segons la raó" per una de més concreta, que, com tindrem lloc de veure, és el nus de la reflexió de Patocka: la "cura de l'ànima".

Aquesta tradició és la tradició de la cura de l'ànima que es manifesta de tres maneres, segons ho expressa Patocka en Plató i Europa⁶: en primer lloc, es manifesta com a un projecte general sobre l'ens, en segon lloc com a projecte d'una nova forma de vida en el si de l'Estat i, en tercer lloc com a elucidació del que és l'ànima en si mateixa. El que és essencial i, creiem, peculiar de la tesi de Patocka és que l'ànima és l'element central tal com ho deixa formulat Plató d'on deriven les altres vessants i, per tant, el lloc únicament en el qual es pot cercar el sentit d'una ontologia. Com veurem més endavant, si preguntem pel sentit de la filosofia, ens trobem amb la primacia i la centralitat de la cura de l'ànima. Ara bé, a la nostra època i des de la modernitat ha estat accentuada sobretot la vessant objectiva d'aquesta cura d'ànima (és a dir el projecte general sobre l'ens): això és el que anomenem coneixement, que en la modernitat és concebut com a ciència físico-matemàtica i sobretot la vinculació d'aquesta vessant amb els seus reeiximents en l'aplicació pràctica del coneixement (és a dir, allò que coneixem com a tècnica). El fet és que, malgrat aquestes reeixides de la raó i les ciències europees, en el període d'entreguerres s'imposa l'irracionalisme. Desde llavors Europa no ha tornat a recuperar la seva fe en la raó. Husserl en la Krisis estableix una distinció entre raó tècnica (associada a la ciència físico-matemàtica) i raó existencial (filosòfica o metafísica). Al començament de l'Edat Moderna, ambdues eren abstraccions d'una mateixa cosa, però després es produeix una escissió entre elles i una pèrdua de valor de la raó existencial en Europa, pèrdua que es produeix al mateix temps que la pèrdua d'hegemonia d'Europa al món.

Aquesta distinció ja havia estat feta en la Filosofia de l'Aritmètica i en les Investigacions Lògiques. Així ens trobem que l'obra de Husserl està marcada tant al començament com en els seus últims moments per la preocupació sobre la pèrdua espiritual d'Europa. Per a Husserl el problema és la fonamentalitat de la possibilitat d'operar amb efectivitat amb signes de manera merament formal sense posseir el contingut intuïtiu d'allò amb què s'està operant. Aquesta possibilitat, per si mateixa no presenta cap perill, i fem ús d'ella sempre que fem operacions matemàtiques: cada vegada que fem una multiplicació no recordem que és una suma reiterada, sinó que només ens sabem de memòria que 7×8 són 56. Tanmateix, la crisi espiritual d'Europa comença quan ens és impossible sortir d'aquest formalisme buit: això és el que

Filosofia de la història i cura de l'ànima

passa a les matemàtiques (i aquesta és la qüestió que va dur a Husserl de les matemàtiques cap a la filosofia): quan ens atensem als fonaments de les matemàtiques (és a dir de la gramàtica de la ciència) l'únic que trobem és un formalisme que no pot sortir de si mateix perquè, precisament per l'escissió de la raó existencial i el seu posterior rebuig, la matemàtica s'ha de fonamentar "matemàticament" (no es pot acceptar res acientífic com a fonamentació de la mateixa ciència): així és com la ciència perd tota possibilitat de fonamentació.

D'aquesta manera pot dir Patocka en l'article La Crisi de les Ciències de la Filosofia d'Edmund Husserl i la seva Concepció d'una Fenomenologia del Món de Vida que la teoria husserliana és una reflexió sobre els perills de la irracionalitat que engendra la mateixa racionalitat. Aquests perills no són engendrats necessàriament, però tampoc de manera accidental: hi cap una reflexió sobre la manera de produir-se.

La ciència és genuïna, pensa Husserl, -fonamentada racionalment i internament clara- en tant que roman en contacte amb la filosofia, que és el seu punt de partida. Filosofia no significa una altra cosa per a Husserl que actitud responsable de anar a les coses mateixes⁸. Només amb aquesta actitud ens podem adonar que el fonament originari de tota ciència és el "món de vida": subjetiú, i amb una tradició, però inconscient de ambdues coses. El món de la vida és sempre molt aprop de la intuïció; així, el món de la vida és el món de la forma i la mesura (la mesura dels camps i d'aquesta manera la preeminència de la línia recta). Aquesta mesura "pràctica i vital" ja pressuposa l'objectivitat.

El següent pas és adonar-se del límit ideal d'aquesta mesura (que mai no es realitza) i de la possibilitat d'operar amb aquests límits (les figures geomètriques o els nombres) que són objectius i precisos (com no ho és la realitat). És així com neix la possibilitat de la geometria racional. La racionalització de l'univers moderna (i l'aprofitament cada cop més exhaustiu dels recursos del món) es deu al gran desenvolupament de la matemàtica formal. L'eficàcia d'aquest desenvolupament està connectada amb dos idees segons Husserl. Aquestes idees les devem sobretot a la concepció de la ciència de Galileu. La primera d'elles és la idea d'una causalitat precisa, i la segona la d'una "matematització indirecta: aquesta darrera idea es basa en una hipòtesi no evident per si mateixa: tot contingut qualitatiu és matemàticament (és a dir que es pot tractar i, per tant, predir matemàticament).

Però cal distingir el procediment metodològic de la seva interpretació. El procediment consisteix a posar en correlació dos tipus d'estructures de l'experiència: una estructura qualitativa s'ha de posar en correlació amb una estructura matemàtica espai-temporal. Tanmateix, la interpretació no filosòfica (i amb la qual Husserl s'enfronta) de la realitat és l'afirmació de la suara esmentada estructura matemàtica espai-temporal com a l'únic veritable ésser de les coses. Tot això se'ns presenta com a molt proper a la metafísica cartesiana segons la qual en la

Filosofia de la història i cura de l'ànima

idealització geomètrica és de l'única manera que podem copsar el veritable ésser de les coses extenses.

Es d'aquesta manera com el dictum de Galileu ens duu a l'elevació a un estatus metafísic d'una metodologia. En aquesta concepció moderna de la ciència, tot el que no siguin estructures físiques matematitzades són aparences subjectives. Nogensmenys, el que s'ha de treure de tota aquesta interpretació de la realitat (el que importa fonamentalment tant a Husserl com a Patocka) és que aquesta "veritat" que no té res a dir a l'home, el desposseeix de tot significat: és per això que apareixen els irracionismes i els misticismes: tots dos són dues cares de la mateixa moneda: la buida racionalitat que no té res a dir a l'home. A partir d'ara, àdhuc el coneixement de l'home, en tant que hagi de ser científic (com ho intenta la sociologia, la psicologia) haurà d'ésser objectiu, i per tant, d'arribar a una estructura física matematitzada (i no a l'experiència viscuda en primera persona: aquesta experiència serà sempre una cosa a interpretar des de l'objectivitat científica). No es tracta que això no sigui coneixement sinó que aquesta mena de coneixement és totalment buida per a l'home car no el parla del món (món del que és bo i el que és dolent) on ell viu. En un altre article del recull de Kóhak⁹, Patocka explica de la següent manera la buidor del món (el món vertader segons el mecanicisme) construït per la ciència: "Subjectivament, la nota més important d'artificialitat és que el subjecte és exclòs no només de una participació directa en la comprensió del món, sinó també d'una participació en l'actuació en ell, car allò que realment pren part en ell no és el subjecte vivent i viscut, sinó més aviat el seu substrate material que no pot ser viscut en primera persona"¹⁰.

Així arribem a la concepció de la societat tecnològica actual com a perill; un perill consistent en el fet que, en tant que fa l'efecte que la ciència sigui cada cop més aprop de la veritat i el veritable ésser de les coses (com a conseqüència dels seus èxits), la seva fonamentació és una formalització buida: aquest engany és el perill de la societat tecnològica.

Ara bé: mentre que en Husserl es podria "fer" alguna cosa, hi hauria alguna actitud possible que desfés aquest engany, per a Heidegger el perill és inherent a la versió moderna de en què consisteix l'ésser; Val a dir, llavors, que la ciència moderna és essencialment, és a dir, de debò, una tècnica la finalitat de la qual és la transformació efectiva del món, i, per tant, la manca de sentit que duu, la fa efectiva en aquesta transformació. D'aquesta manera transforma el nostre món de vida. Però, com que aquesta manca de sentit no és quelcom evident a un primer cop d'ull, sinó quelcom que se sostreu al nostre "fer" immediat, tot el poder tecnològic del nostre "fer" immediat res no pot contra aquesta veritat profunda que és la manca absoluta de sentit (el nihilisme): així l'home dominador esdevé dominat. A la pàgina 332 del recull de Kóhak¹¹, afirma Patocka que "No és l'home qui, en la moderna tecnologia, regeix sobre la natura, La Terra i les planetes; més aviat, el cor essencial de la tecnologia, la herència primordial en tant que refusa sotmetre's a nosaltres, és a que regeix sobre tot el que és". La prova n'és que el nostre

Filosofia de la història i cura de l'ànima

immens poder de càlcul esdevé impotent a l'hora d'aclarir-nos. Així pregunta Patocka ¿podem explicar el gran cataclisme de la societat actual mitjançant el nostre gran poder de càlcul?

Si bé hem expressat les diferències de base en les concepcions de la crisi de la societat tecnològica entre Husserl i Heidegger, no s'ha pas d'oblidar o de menystenir la gran similitud que es produeix (i que els diferencia a tots dos de qualsevol altra interpretació de la societat tecnològica) en concebre el nostre gran poder tecnològic com a un perill des del punt de vista de la relació de l'ésser humà amb la veritat. S'ha de subratllar, però, que quan parlem de la relació humana amb la veritat, no ens referim (ni Husserl ni Heidegger es poden referir per poder mantenir aquesta interpretació) a la veritat o falsedat d'un determinat judici, sinó a la possibilitat d'una major o menor tensió en aquesta relació amb si mateix que Patocka anomena la cura de l'ànima.

Husserl malda per fonamentar aquesta relació de veritat en una subjectivitat purificada de tots els prejudicis: aquest és el sentit que té la famosa reducció fenomenològica: ens hem d'abstenir de tot judici per tal de no caure en un 'pre-judici. D'aquesta manera, la subjectivitat transcendental no és res més que el fi dels nostres esforços aclaridors.

El que no pot acceptar d'això Heidegger és que, malgrat l'amplitud concedida a la consciència, Husserl la concep massa passivament en basar la consciència en una concepció contemplativa del món tal com la "fe en el món" que, en ésser una tesi, és quelcom teòric (baldament no sigui amb necessitat un judici temàtic). Heidegger no pot acceptar que la nostra relació amb el món sigui objecte de tesi (o creença, o pensament), car això faria almenys pensable una subjectivitat sense món. Per a Heidegger l'home és només en aquesta relació amb el món. Heidegger concep així la finitud humana: com a la impossibilitat de sostreure's del llaç en que consisteix el món.

4. Sobre les guerres del segle XX.

Hem tingut ocasió d'esbrinar com l'home aparentment dominador (pel seu absolut poder tecnològic) esdevé dominat (per una veritat que roman amagada en el seu fer). Aquest fet es mostra, segons Patocka, molt clarament en el conflicte que té lloc com a conseqüència de l'escalada enorme del poder tecnològic. És en aquest conflicte (que per a Patocka és un de sol, encara que usualment es parli de dues guerres mundials) on més clarament es pot apreciar que l'home no és qui domina, sinó que també ell és quelcom que ha d'ésser posat "en ordre". L'home, en aquest conflicte és un recurs més, que forma part del potencial d'un determinat Estat: l'home no lluita en defensa de la seva família, de la seva llar o de la seva pàtria: l'home és una força més dins d'un complex de forces cegues, d'instruments per al domini. Ara bé: el sacrifici que ha de fer l'home reduint-se a un instrument més, és a dir, anihilant-se com a home, per l'Estat no pot ésser justificat des del punt de vista dels recursos: és aquí on l'home

Filosofia de la història i cura de l'ànima

es veu obligat a fer ús de la seva llibertat en el sentit més absolut (és a dir, en el risc i fins i tot la quasi certesa de perdre la vida), però, àdhuc en aquest ús absolut de la seva llibertat, l'home no pot optar per la seva humanitat; això és el que té de nou la situació actual: mentre que Sòcrates mor per la Idea (és a dir, perd la vida com a exercici de la seva humanitat, de la seva llibertat), l'home actual es veu obligat a perdre la vida per res.

Per això, la proposta de Patocka (el que Ricoeur anomena socratisme polític¹²) no pot ser gens tranquil·litzadora: si hi ha alguna possibilitat de donar sentit al nostre "fer" és mitjançant el sacrifici repetit, és a dir, mitjançant l'experiència del sacrifici com a salvadora: perquè la idea de sacrifici ja porta un sentit en el seu interior: el sacrifici es fa sempre per algun guany; la paradoxa del sacrifici és que l'home guanya per una pèrdua voluntària¹³. El més rellevant és que en la concepció de l'ésser de la societat tecnològica actual aquest sacrifici és reduït a no res, perquè la mort és no res, és un xifra més en el càlcul del potencial de l'Estat, de la seva Força.

En l'últim capítol dels Assaigs Herètics, anomenat Les Guerres del Segle XX i del s. XX en tant que Guerra, Patocka fa una colpidora anàlisi de la guerra des de la perspectiva, com ell l'anomena, de l'obscuritat. El filòsof txec comença fent una crítica de tots els intents que s'han fet fins ara per a entendre el fenomen de les guerres del s. XX. Parlar en plural de "guerres" es ja, per a Patocka, no entendre el fenomen. Segons aquesta visió de la història s'haurien esdevingut dues guerres com a fets aïllats dintre d'un segle que s'orienta vers la pau: vers una pau que no té ideals, sinó només una vaga idea del benestar. Dintre d'aquesta orientació general de la societat, la guerra fóra un mal inevitable arribat el moment, però que no "compta" en els càlculs d'aquesta societat del benestar.

Quan parlem de la interpretació predominant d'aquestes guerres en el marc d'aquest segle, no volem dir que no es reconegui un fil d'unió, de vegades fins i tot determinant, entre les dues guerres, sinó que, baldament es reconegui la presència d'aquest fil clarament perceptible entre la primera i la segona guerra mundial, a saber, l'exaltació nacionalista alemanya com a conseqüència de la humiliació a què fou condemnada rera la primera guerra, això no canvia la concepció d'un segle orientat versemblantment vers la pau, només trencada (o amenaçada) per elements "encara-no-democràtics" (amb un ús molt superficial del terme democràcia). El que no sempre acaba de dir aquesta interpretació i, tanmateix és implícit en ella, és que d'aquesta manera hi hauria un estat ideal desitjable aproximadament realitzat en els Estats democràtics desenvolupats i, per tant, una pau i un benestar a l'abast, un cop superades les enormes desigualtats que mentenien en el nostre passat a la major part de la humanitat en un estat de mera subsistència animal. Si això és cert, aleshores, tenen raó tots aquells qui entenen que la Història ha acabat. La Història ha acabat perquè no hi ha res de nou que pensar. Només hi ha un camí i un Estat possible i només hi ha dues possibilitats: deixar-se empènyer per la Força de la Història o intentar de lluitar contra

Filosofia de la història i cura de l'ànima

la Història, però, fet i fet, tota lluita contra la Història (que aquí es presenta en el seu estat final) haurà, al capdavall, de fracassar.

Tot això es pot incloure dins del que el pensador txec considera la perspectiva de la pau, perspectiva que, precisament ella, duu a la generació de guerres sense sentit, com a conseqüència de la manca de sentit que duu al seu interior. Però, segons el nostre pensador, aquesta perspectiva criticada no és més que, precisament la perspectiva de la llum: és aquesta perspectiva (d'un obscur benestar) la que enceta les dues guerres com a única manera d'aconseguir-ho. Així tenim que, a diferència d'altres guerres europees, aquestes guerres no es produeixen per a guanyar a cap enemic, sinó que són guerres fetes des de la perspectiva pau: l'únic que es guanyarà en la guerra, serà la pau. El fet que no siguin guerres per una Idea és el que les fa un fenomen desconegut fins ara en el que coneixem com a Europa.

"Guerres com les napoleòniques tenien encara el seu fonament en les idees de la revolució francesa; en elles es reflectia la filosofia de les Llums d'una forma tecnificada i militaritzada; i la filosofia de les Llums, basada en la idea d'un món governat per la raó, era en aquesta època propietat ideològica comú, convicció del món sencer. De la mateixa manera, els participants en la guerra dels Trenta Anys creïen unànimement en la necessitat de trobar una solució definitiva al cisma del cristianisme occidental, així com els croats habien cregut en la supremacia de aquell mateix cristianisme occidental, supremacia que restava en la seva veritat interna".¹⁴

Així, emprant la terminologia mèdica de Masaryk, només podem entendre aquest fenomen com a símptoma inequívoc de la decadència europea, decadència que ha de quedar determinada com a absència de la filosofia, la història (encara que continuïn "passant" coses) i política (entesa com a aquesta herència europea, ja esmentada, consistent en la recerca d'una millor manera de viure). En termes de Husserl diríem: la decadència europea és més palpable que mai en les seves guerres decadents. En termes de Heidegger: la manca de sentit de la societat tecnològica portada al seu fer dóna lloc a guerres sense sentit.

Es en aquest context a on s'ha de discutir què vol dir socratism polític: Sòcrates perd la vida per no haver d'ésser injust. Des de la perspectiva de la pau (que amaga a sota seu la d'una guerra sense sentit), és a dir, des de la manera usual de veure del nostre segle XX, això és senzillament una tonteria: és millor viure en la nostra comoditat quotidiana, i és just intentar salvar la vida i viure còmodament, el que passa és, diu Patocka en aquest mateix capítol dels Assaigs suava citat, és que la nostra "comoditat" és massa incòmoda: és la comoditat del que s'estima més no recordar que només viu en un període de desmovilització, no pas en la pau: arribarà el moment que haurà de donar la vida per res, de fet aquest moment sempre és present, en la mesura que la amenaça de la mort ens manté en l'estat de somnolència: "L'home està encadenat a la vida per la mort i per la por; és en extrem

Filosofia de la història i cura de l'ànima

manejadis"¹⁵. Aquí el discurs patockià pren uns accents força nietzscheans (o hegelians, o dit més acuradament heraclitians: precisament el capítol que venim comentant acaba amb una exègesi d'aquest darrer filòsof que ha d'ésser posada en relació amb l'exègesi que en fa en el segon capítol dels Assaigs quan parla del començament de la història -d'això ja tractarem més endavant-. Només des de la principalitat de polemós es pot entendre aquest segle XX): una comunitat de la qual desapareix la mort, és una comunitat no humana (car els homes han estat sempre els mortals): per això és fonamental en l'articulació d'aquest capítol l'experiència del front descrita per Teilhard de Chardin i E. Jünger. En el moment que l'home s'enfronta a la seva mort, i s'enfronta en la lluita, s'està enfrontant també a la seva llibertat absoluta; és en aquell moment quan comprèn que ha perdut la seva llibertat (i, per tant, la seva humanitat, Cfr. Platonisme Negatiu) en la por a la mort (això també recorda, és clar, la dialèctica del senyor i el serf de la Fenomenologia de l'Esperit):

"La pau, transformada en voluntat de guerra, ha aconseguit objectivar i alienar a l'home al llarg de tant de temps com aquest ha estat governat per la llum, per l'esperança d'una quotidianitat, d'una professió, d'una carrera, en resum, per l'esperança de les possibilitats que li obligaven a témer i que sentia amenaçades. I, tanmateix, ara arribem a la perturbació d'aquesta pau, amb la seva planificació, els seus projectes i les seves idees d'un progrés indiferent a la nostra condició d'éssers mortals. Tota quotidianitat, tota imatge de la vida per venir, palideix davant d'aquest cim nu sobre el qual s'ha situat ara l'home".¹⁶

5. Què vol dir decadència? La història i l'ànima

Ja hem explicat el significat de la crisi espiritual en Husserl i en Heidegger, i hem dit que el que tenia de comú aquest significat en ambdós autors era que l'apel·latiu d'espiritual amb que s'esmentava la crisi del nostre temps apuntava a la relació de l'home amb la veritat. Per a Patocka també és en aquesta relació on cal cercar els signes de la decadència o salut d'una comunitat. Com diu a la p. 119 dels Assaigs: "és decadent una vida a la qual se li esmuny l'últim nervi del seu funcionament". Ara bé, per què pot l'home arribar a una dolenta relació amb la veritat?, només per la raó que les coses d'una banda són i de l'altra es mostren¹⁷, podent així, mostrar-se'ns de manera diferent a com són.

Tenim, aleshores, que l'home pot alienar-se, i això no ho podem explicar més que remetent a la pròpia manera d'ésser de l'home: "l'home és de tal manera que l'alienació li és, per dir-ho així, "més estimada", "més natural" que el seu propi ésser"¹⁸

L'ésser propi (i aquí Patocka està d'acord amb el punt de partida d'Ésser i Temps) no és mai indiferent, sinó que és un assoliment. Ara bé, pel que diem, també l'alienació sembla ser d'alguna manera un assoliment. Efectivament, és un alleugerament

Filosofia de la història i cura de l'ànima

per a l'home que ha de portar la seva pròpia vida, i per al qual aquesta vida (àdhuc en la manera no històrica de la subsistència) es manifesta com a carregosa.

Però precisament el que ens mostra la possibilitat de l'alienació (en tant que possibilitat d'alleugerament, -i això ja ho hem vist en la nostra interpretació de l'intel·lectualisme moral-) és que no totes les possibilitats d'acompliment són equivalents. La possibilitat de la fugida mostra que no ens és indiferent l'elecció. Fugim davant d'alguna cosa que és veritat (almenys per a nosaltres que som els qui fugim) i no ens agrada perquè és massa carregosa, val a dir, no volem fer-nos-en càrrec. Per fugida entenem això: no voler fer-se càrrec.

"La veritable <<mirada>> és una no equivalència en virtut de la qual hi ha una diferència essencial entre la responsabilitat que carrega i <<s'exposa>> d'una banda i l'alleugerament i la fugida de l'altra"¹⁹.

Així tenim que l'oposició autèntic/inautèntic deriva del fet que no podem deixar d'estar interessats en el nostre propi ésser. La possibilitat de l'autenticitat rau en "la nostra aptitud per a deixar ésser tot el que és tal com és"²⁰. Deixar ser l'ésser: això és el que ens ensenyen els pensadors presocràtics, els pensadors del començament tal com els anomena Heidegger²¹.

La fugida, però, no ha d'ésser confosa amb la festa. La festa és un deixar-se dur; la fugida viu en la quotidianitat, la festa és la ravata, un oblit tant de la fugida com de la lluita. La nova dualitat a què s'adiu el concepte de festa és la de sagrat/profà. Allò profà és el domini del treball, és a dir, del servei a l'encadenament de la vida, mentre que allò sagrat és l'oposició a aquesta servitud. Així com a categories en principi diferents poden ser integrades o no. Per aquesta integració es caracteritza també, per a Patocka, la història. En el món natural la festa és l'orgia que té sempre a veure amb allò sagrat. A diferència d'això, la religió (que és ja una dimensió de la història) és produeix quan és integrada la responsabilitat i allò sagrat (que en principi era orgiàstic, és a dir, que no acceptava cap responsabilitat). Ara bé, ¿on cal cercar aquesta integració de la responsabilitat en la festa sagrada? Aquesta integració s'ha de cercar en el fet que ja no es tracta d'oblidar, no es tracta de retornar a la Nit de la no individuació, sinó que es tracta de viure plenament l'oposició quotidiana/no quotidiana. És a dir, el "jo" no ha de desaparèixer en l'orgia, sinó que s'ha de mantenir en la vivència de l'oposició. Aquest "jo" és el que ens remetrà finalment a la importància de l'ànima en el començament de la història. El camí de la història és també el camí de la cura de l'ànima individual, del "jo" que vol mantenir-se en la seva unitat, malgrat les oposicions, malgrat la pluralitat de la immediatesa. La possibilitat essencial d'aquest jo-ànima, la seva cura, consisteix a no perdre'ns a nosaltres mateixos en allò sagrat, en no renunciar a la nostre pròpia responsabilitat²².

"Es precisament per aquesta raó, perquè la història significa inicialment aquest esdevenir interior, la gènesi

Filosofia de la història i cura de l'ànima

d'un home que arriba a resoldre el dilema original de les possibilitats humanes gràcies al descobriment del jo autèntic i únic, la raó per la qual la història és en primer lloc història de l'ànima. Per això la història va acompanyada quasi bé des del començament d'una reflexió sobre la història; per això designa Sòcrates la ciutat, el lloc propi de la història, com a un lloc a on també es té cura de l'ànima... Per això pren Plató com a tema principal de les seves reflexions l'Estat, que alhora li serveix de model que figura exteriorment i permet d'apreciar l'estructura de l'ànima individual"²³.

6. Com esdevé el "món natural" problema filosòfic?

En apartats anteriors, hem assenyalat una distància entre el món viscut en primera persona i el món conegut, com a conseqüència més directa de la concepció de l'ésser de la societat tecnològica, concepció expressada, sobretot, en les tesis mecanicistes. Aquesta distància viscuda entre el món que vivim i el món que coneixem és l'origen del "món natural" com a problema filosòfic: El món natural és reivindicat primerament pel positivisme de Mach i Avenarius que pretén unificar els dos mons del mecanicisme modern.

Aquests dos mons són el món intuïtiu, sensible (el món que vivim) i el món conceptual de les matemàtiques (que és un món endregat, i no un món caòtic com l'altre). El caràcter d'artificialitat del mecanicisme consisteix a no prendre per ens el que simplement ens és donat, sinó el que primer de tot ha de d'ésser construït en el pensament: les matemàtiques, com sabem, són l'instrument d'aquesta objectivació, amb la qual cosa la subjectivitat mateixa esdevindrà (mitjançant la psicofisiologia) una expressió de l'objectivitat. Tenim d'aquesta manera que el mecanicisme ens duu amb el mètode causal matemàtic al món de les coses-en-si, essent el nostre món immediat una mera "reflexió" subjectiva. Per tant, mentre que "pensem" un món vertader, vivim a un de fals. Aquesta dualitat de mons del racionalisme mecanicista té, com ha estat sovint assenyalat reminiscències clarament platòniques; però amb una diferència substancial: el món vertader en Plató és, també i sobretot, el món de les idees ètiques i polítiques, el món del que és bo i el que és dolent i per tant, un món molt més proper al món viscut en primera persona que el món objectiu del mecanicisme. El món vertader de Plató és el món on s'ha d'aspirar a viure. El món vertader de la física matemàtica, en canvi, és un món sense vida. L'home d'aquest món mecanicista és una màquina.

Així, hom no ha d'oblidar que el positivisme (que assumeix la crítica empirista de la substància i causalitat) creix en la crisi de la perspectiva mecanicista, la qual sobrevé (malgrat els èxits cada vegada més destacats de la ciència) a finals del s. XIX. La unificació dels dos mons que pretén el positivisme és intentada mitjançant un manlleu de l'empirisme anglès: De la mateixa manera que l'empirisme, el positivisme parteix de l'autoevidència del que és immediatament donat. Amb això, el que esdevé problemàtic són els constructes físics (que resulten ésser subjectius). Recordem

Filosofia de la història i cura de l'ànima

que en l'empirisme no hi ha dos mons, perquè el que és vàlid només és allò subjectiu que es presenta amb evidència cartesiana (amb claredat i distinció), és a dir les impressions subjectives. Tot el món racional (tant de la ciència com de la metafísica) resta fora d'aquest món subjectiu com a construcció útil per a la vida. Per això el positivisme, canviant el conceptes metafísics del mecanicisme de causa i substància pels de funció i relació pretén unificar el món en què vivim en primera persona. Això hauria de dur a una purificació de l'experiència i hom hauria de retornar a una visió "natural" del món.

Ara bé: el positivisme falla en aquest intent d'unificació perquè la sensibilitat, que és la font vertadera de tot coneixement (i no pas l'enteniment com al racionalisme), ens aproxima a un món diferent del món objectiu de les ciències naturals. Això és explicat com a resultat d'un cert mecanisme del propi món objectiu: hi hauria un cert sistema C (la percepció humana) que transformaria els fets objectius en informació subjectiva: així ens trobem que el fonament del coneixement (l'experiència subjectiva) no és pas un veritable objecte del coneixement: què ha passat en el sistema C? El que ha passat és que aquest sistema ha endreçat les dades de la sensació per mitjà de les matemàtiques: és aquesta, precisament, la diferència entre el món objectiu i el món de la subjectivitat: el món objectiu té una coherència que en el món subjectiu encara no hi és. El que passa és que el positivisme bandeja la problemàtica d'aquesta coherència: segons la pròpia lògica interna del positivisme, també aquesta lògica hauria d'ésser alguna "cosa" rebuda per la subjectivitat, amb la qual cosa tindriem la paradoxal situació que allò que ordena les sensacions fóra ell mateix quelcom rebut per la sensació, i, com a tal sensació, quelcom subjectiu. Aquesta postura només pot acabar dient que la ciència és un procediment eficaç, atès que la validesa de la ciència ja ha estat refusada des del començament, en intentar fonamentarla en una subjectivitat que és el resultat d'una objectivitat que ella mateixa descobreix.

Es des d'aquest punt de la qüestió des d'on cal entendre el començament filosòfic de Husserl, que consisteix en el descobriment de la problemàtica del formalisme buit dels suposats fonaments de la matemàtica (és a dir, d'allò que dona coherència al món subjectiu, tot fent d'ell el món objectiu de la ciència). Es a dir, la filosofia de Husserl és també una filosofia que mira de resoldre el problema del món natural.

Es des d'aquesta perspectiva com s'entén el desenvolupament de la filosofia de Husserl. Aquest autor, en la seva meditació sobre el cartesianisme descobreix la contradicció essencial del mecanicisme: el fonament absolut en la ciència mecanicista (i potser també en la filosofia racionalista de Spinoza o Leibniz) és la matemàtica: comprendre alguna cosa vol dir fonamentarla matemàticament; tanmateix roman sense aclarir la matemàtica en si mateixa. Així, tornar al cartesianisme, vol dir, insistir allà on Descartes falleix (això és el que Husserl es proposa a les Meditacions Cartesianes): s'ha de insistir en la immediata autoevidència de l'ego cogito, deixant de banda tots els

Filosofia de la història i cura de l'ànima

prejudicis (aquest és el significat de la reducció fenomenològica). Descartes no pot resoldre el problema del món natural perquè aquest món natural queda exclòs en el seu mecanicisme.

Hem d'observar llavors que, amb aquesta manera de procedir de Husserl, el que perdem immediatament és la seguretat del món. Es per això que el món en Husserl acaba esdevenint un objecte de creença. El món que resta rera aquesta reducció fenomenològica és tot, però només en tant que significat; per això no és ja el món científic-matemàtic, sinó un món pre-donat: un món natural. Dit en altres termes: ja no és un món que fonamenta (com encara passa en el positivisme) la nostra subjectivitat, la nostra vivència en primera persona, sinó un món que resulta d'aquesta vivència, que és el seu significat. Però el que ha passat amb això és que el món ha perdut tota substancialitat. La perspectiva que en resulta en Husserl és un inversió completa del punt de vista mecanicista, però com a tota inversió, té un centre de gravetat comú: el món és en ambdós casos un objecte d'intuïció. Aquest és el punt específic en el qual, al parer de Patocka, Husserl és superat per Heidegger.

Per a aquest destacat deixeble de Husserl, el món no és quelcom primordialment intuït, sinó allò al qual remet la nostra acció, la nostra pràctica. El món és sempre allò que duem a terme, és la unitat -de què mai no podem disposar- de totes les remissions que sorgeixen en el "fer". D'aquesta manera, el món no és primàriament un món d'experiència (en el sentit mecanicista), sinó un món del que és bo i el que és dolent. "El que és bo" no és més que una manera breu de dir "allò per motiu de la qual cosa". El nostre fer, és un fer guiat per l'ou heneka. Amb això Heidegger aconsegueix emplenar de contingut el món de la vida, de significat que no és vàlid només subjectivament. Es podria pensar, de totes maneres, que es desprèn de la breu caracterització que hem fet del món del Dasein, que en el seu sotmetiment a l'existència contingent el món resultant fóra d'un subjectivisme encara més opressiu que el de Husserl, però no és així perquè el temps que assumeix el fer humà no és creat per l'existència. La manifestació remet sempre a allò no tematitzat.

La tasca de capir el món natural és identificada per Patocka amb l'elucidació d'allò humà independent de tota contingència, allò que constitueix a l'home pel sol fet d'ésser home: això no vol dir cercar un conjunt de trets invariables de l'home, atès que en el cas que la historicitat pertanyi a aquesta essència, això ja significa que l'home no és quelcom constant. Per al nostre filòsof, l'"home natural" és només l'esquema del problema en que consisteix la humanitat (no el conjunt dels homes, sinó el fet d'ésser humà). L'home no té un ésser acabat, assolit com una pedra o un arbre: per a l'home l'existir és un problema²⁴, per això precisament l'home és històric. I és en aquest sentit en el que ens referim a la historicitat (i no en el sentit d'una mera successió factual): la historicitat de l'home inclou la seva possibilitat de deixar d'ésser històric. Un ésser històric pot existir històricament o existir ahistòricament. Aquest és el centre de gravetat dels Assaigs Herètics, i aquesta és la raó per la qual Patocka no pot acceptar ni el món natural de Husserl ni el

Filosofia de la història i cura de l'ànima

de Heidegger: en tots dos és palesa una manca de historicitat. 'Una banda Husserl "concep com a invariable en aquest sentit aterial el món de la vida, fora del qual no veu més que concepcions, visions del món (com, per exemple, la de la ciència atemàtica de la naturalesa) que no poden disposar més que d'un ert món especial, especialitzat, corresponent a l'activitat de 'especialista"²⁵. D'altra banda, per a Heidegger "només es pot arlar d'una invariable en un sentit formal. No hi ha component ue no canviï. No hi ha més constant que la síntesi àntic- ntològica en l'èsser-al-descobert de l'ens. Tots els mons istòrics són <<naturals>>"²⁶. És per això precisament que "la istoricitat original del món no es mostra en la seva plenitud"²⁷. o pot haver-hi historicitat si no hi ha possibilitat de no- istoricitat.

Per fer possible això, Patocka partirà d'un altre punt: del ón natural com a el món anterior al descobriment de la seva roblematicitat. Ara bé, s'ha de tenir en compte que aquest món, n tant que realització d'una possibilitat de la historicitat de 'home, a saber, la de la no-historicitat, ha d'ésser entès també om a un món a on sempre hi és latent la possibilitat de la istoricitat. És des d'aquesta perspectiva, des d'on passarem a aracteritzar el món natural en Patocka.

7. El problema dels fonaments.

Potser és lícit que ens demanem pel fonament possible d'una ital filosofia de la història com la de Patocka; pregunta que reiem que és ara el moment d'elucidar, abans de passar pròpiament la filosofia de la història. Ara bé, també és lícit que en emanem des d'on fem aquesta pregunta pels fonaments. Doncs bé, reguntem des del mareig dels qui estem acostumats (com a moderns) un concepte de fonamentació que remet sempre, com a model, a les atemàtiques: ateses unes condicions, unes relacions, un structura, ...se'n deriven certes conseqüències. Així, el fonament e les conseqüències és l'estructura original. Si aquest mode de omprensió l'apliquem a l'home, tenim sempre un subjecte ranscendental; és a dir, una estructura a priori (independent de ualsevol experiència) que ens proporciona les condicions del oneixement. Aquest projecte de comprensió de l'home, típicament odern, és essencialment ahistòric (precisament perquè 'estructura és a priori, és a dir, independent de tota xperiència) encara que com en Husserl s'acabi remetent a la ènesi del coneixement, car aquesta gènesi serà a priori²⁸.

Fins i tot podríem dir, continuant per aquest camí, que certa structura del món (dels ens, de l'home) ens lliuraria un sentit. ra bé, si mirem atentament, en l'anterior afirmació ja està ressuposat un sentit atès que està suposat el mode d'accedir-hi. és a dir, creiem que la manera més adient de plantejar la qüestió, 'única manera, ens sembla, en què esdevé comprensible la qüestió el sentit, és cercant-lo com ja donat en tot fer humà. Tot fer, o és dins d'un sentit que proporciona intel·ligibilitat a aquest er, que és el marc de la seva interpretació (encara que en 'actitud normal no ens preocupem de esbrinar el sentit dels

Filosofia de la història i cura de l'ànima

nostres actes, de qui és el nostre projecte). D'aquesta manera, el sentit s'ha de cercar en l'home en tant que històric (és a dir, en tant que realitzador de "sentits"). El sentit és, així, transcendent a l'home, atès que està ja sempre posat abans de qualsevol ens i abans de qualsevol acció. El sentit és (al igual que Món, Anima, Déu) una totalitat a dins de la qual s'entén o es fa alguna cosa (en realitat això és una redundància, car tot entendre és un fer). Ara bé; l'home, que sempre és històric, pot assumir aquesta historicitat o no assumir-la. La història en sentit propi va lligada a l'assumpció d'aquesta historicitat o, el que és el mateix, a la anterioritat (transcendència) del sentit respecte a allò donat. Però l'assumpció d'aquesta anterioritat és ja la qüestió, l'escruiximent del sentit que reconeixem com a ja donat.

Podem concretar el que acabem de dir, potser de manera massa general, amb la crítica que trobem a MN de l'intent idealista de recerca d'allò absolut i de la filosofia moderna en general com a recerca de certesa. Així, el que duu a Fichte al Jo com a font última de la subjectivitat és la identitat amb el mateix, i això no és més que una forma del desig cartesiana de certesa. El que oposa J. Patočka a això (i que val com a crítica del projecte modern de la filosofia) és que la certesa és filosòficament tan rellevant com la incertesa. Que el Jo pensant sigui la certesa primera no vol dir que hagi d'ésser el punt de partença de tot un sistema filosòfic. Cal, efectivament demanar-se ¿per què la certesa? No és la certesa una regla que el subjecte lliurement s'autoposposa, en vista de la seva pròpia experiència? I aquesta autoimposició, que és més una actitud -i que, per tant, pertany a l'ordre de la llibertat- que no pas una qüestió merament teòrica, no és una forma de "cura de l'ànima"? Si només volem certesa sense anar més enllà de la certesa i interrogar a la certesa mateixa, per què no fer matemàtiques? ¿No és en certa manera tot el projecte modern de fonamentació filosòfica un cert matematisme que comença la casa per la teulada en pretendre postposar sempre la qüestió del sentit com a qüestió de corolari en comptes de començar per l'experiència viscuda en primera persona tal i com es dona?

Si volem comprendre la història, llavors, hem de cercar el fonament, no ja en una estructura autònoma e invariable, sinó en la pertorbació del sentit. Això no és més que dir d'una altra manera el que ja ha estat dit a tota la primera part d'aquest treball atès que l'escruiximent del sentit és la negativitat del que a la primera part hem anomenat experiència de la llibertat.

Aclarir-nos com a humanitat (o, el que és el mateix, com a éssers històrics, com a éssers lliures) vol dir d'antuvi dialogar allà on s'ha mostrat la pertorbació del sentit. Per això hi ha una identificació de naturalesa entre la filosofia i la història així entesa.

NOTES al capítol 2:

- 1 Sobre les coincidències i divergències dels respectius plantejaments filosòfics (el de Husserl i el de Masaryk), vegeu La Concepció de Masaryk i de Husserl de la Crisi Espiritual Europea, text de Patocka contingut al recull d'Erazim Kóhak.
- 2 Titanisme, Kóhak, pp. 140-141.
- 3 En aquest sentit hem d'interpretar la valoració que fa J. Patocka del titanisme modern com a un experiment, un "test sobre si el sentit de la vida pot ésser trobat en la vida mateixa i sota quines condicions" (Titanisme, Kóhak, p. 143). La fortalesa moral tan reivindicada per Masaryk no es trobarà en un retorn enrera tal i com l'estadista txec proposà sinó passant a través del subjectivisme fins al final. Aquesta darrera afirmació de Patocka pot enrecordar-nos la semblant concepció de Nietzsche sobre el camí de superació del nihilisme. En Així parlà Zaratustra veiem com és necessari arribar al darrer home, al fons de la decadència nihilista perquè la humanitat pugui engendrar un nou home (der Übermensch). De fet, el concepte de titanisme en Cerny (vg. l'article ja esmentat sobre el titanisme, traduït com a appendix d'aquest treball) coincideix amb el de nihilisme en autors com Dostoievsky i creiem que és molt proper al del nihilisme que Nietzsche diagnostica en la humanitat europea contemporània.
- 4 Vegeu Plató i Europa, cap. II.
- 5 Hans-Georg Gadamer, Das Erbe Europas, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1989. Recentment ha sortit una traducció castellana: La Herència de Europa, península/ideas, Barcelona, 1990, traducció a cura de Pilar Giralt Gorina.
- 6 Op. cit. p. 84.
- 7 pp. 223-238 del recull d'Erazim Kóhak.
- 8 En el llibre de J. M. Bech La Recerca del Sentit i l'Experiència del Temps (pp. 198-209), aquest autor fa un repàs de les diferents interpretacions donades al crit de guerra fenomenològic "Zu den Sachen Selbst!". La interpretació de Patocka tocant a això és molt clara: anar a les coses mateixes vol dir - pel que fa a la qüestió que ara elucidem - bandejar l'actitud formalista de les matemàtiques com a suposada fonamentació d'aquesta ciència.
- 9 The "Natural" World and Phenomenology, pp. 239 i ss.
- 10 Op. cit. p. 240
- 11 En un article molt esclaridor sobre el tema que tractem, que porta per nom Els Perills de la Tecnificació en la Ciència d'acord

Filosofia de la història i cura de l'ànima

amb E. Husserl i l'Essència de la Tecnologia com a Perill d'acord amb M. Heidegger, pp. 327-339 del recull de Kóhak.

12 Mi estem d'acord amb J. M. Esquirol pel que fa a la avinentesa de la caracterització que en fa Ricoeur de la proposta Patockiana. El llibre de J.M. Esquirol, Responsabilitat i món de la vida (Anthropos, Barcelona, 1992) és, com el subtítol del llibre assenyala, un estudi sobre la fenomenologia husserliana, en el qual es posa l'accent en els temes propis de la Krisis, i, fins i tot s'hi posa en connexió el pensament de Patocka.

13 Vg. Els Perills de la Tecnificació en la Ciència segons E. Husserl i l'Essència de la Tecnologia com a Perill segons M. Heidegger, article ja esmentat del recull de Kóhak, sobretot a partir de II, pp. 335 i ss.

14 Assaigs Herètics, p. 145

15 Idem, 159.

16 Idem, p. 155.

17 Sobre aquesta dualitat Vg. el capítol II de Plató i Europa, de les conseqüències de la qual ja hem parlat en el apartat la Nit i el fenomen.

18 Assaigs Herètics, op. cit., p. 119.

19 Idem, p. 120.

20 Ibidem.

21 L'esment de Heidegger no és casual, "deixar ser l'ésser" és per a Heidegger l'ensenyament més profund dels pensadors de l'inici. Sobre això, Vg. la interpretació de Heidegger sobre Anaximandre (traduïda recentment al castellà com a Conceptos Fundamentales, curs del semestre d'estiu, Friburg, 1941).

22 Com veiem, és una inversió completa de la tesi central de Nietzsche a El Naixement de la Tragèdia, a on Nietzsche es complany de la pèrdua del substrat dionisiac a la tragèdia (com a inici de la malaltia que sobrevindrà a l'home occidental) on s'entén per element dionisiac l'oblit del món de la individuació. D'aquesta manera, la història de la tragèdia que Nietzsche ens presenta com a una degradació (en tant que pèrdua de la seva autenticitat dionisiaca per endinsar-se en el món apol·lini de la individuació) és per a Patocka una gradació ascendent precisament per això; perquè l'individu aprèn a perdre's menys en el que al principi era origia, vivint així l'oposició quotidià-sagrat en tota la seva riquesa: "La polis, la poesia èpica, la tragèdia i la filosofia gregues són diversos aspectes d'un mateix punt de partença que suposa sortir d'un estat de decadència". (Assaigs, p. 125).

23 Ibidem.

Filosofia de la història i cura de l'ànima

24 Aquest plantejament existencialista de la qüestió de la humanitat, ben ens pot recordar el plantejament d'Esser i Temps: "El <<ser ahí>> es un ente que no se limita a ponerse delante entre otros entes. Es, antes bien, un ente ónticamente señalado porque en su ser le va este su ser. A esta constitución del ser del <<ser ahí>> es inherente, pues, tener el <<ser ahí>>, en su <<ser relativamente a este su ser>>" (Ser y Tiempo, F.C.E., traducció a cura de José Gaos, Madrid, 1987, p. 21); i és que en aquest punt, Patocka segueix totalment a Heidegger, qui, en partir del Faktum de la comprensió de l'Esser, és a dir, de l'interés per l'èsser com a punt de partida, refusa l'espectador desinteressat. En els Assaigs es fa una aclaridora anàlisi d'aquest començament de Heidegger: "Això és el que vol expressar Heidegger en dir que per a l'home en el seu ésser es tracta d'aquest ésser. El seu ésser propi li és donat perquè respongui de ell, no perquè el contempli [probable retret a Husserl]. Ha de portar-lo, accomplir-lo, i ell és segons accepti aquesta tasca o se la tregui de sobre, l'eviti i es desentengui d'ella. O, per dir-lo d'una altra manera, el Dasein (= la essència de la vida humana) ho és respecte de si mateix" (Assaigs, p. 67).

25 Idem, p. 29.

26 Idem, p. 30.

27 Ibidem.

28 "Tota estètica [d'aisthesis, és a dir, tota teoria de la recepció] remet a la gènesi, i per això a la història. La història és, així doncs, el pla de contingut més profund assolit per la fenomenologia. Tanmateix, si entenem com a història l'acció i la resolució lliures, i eventualment les seves condicions fonamentals, val a dir que la gènesi husserliana és en si mateixa transcendental, i precisament en tant que gènesi transcendental no coneix més que les estructures copsables en la reflexió d'un espectador imparcial, desinteressat, d'una subjectivitat, per tant, essencialment sense història en el sentit que nosaltres donem al terme" Assaigs, p. 66.

CAPITOL 3: EL MÓN NATURAL I LA HISTÒRIA.

0. Introducció. Intenció d'aquest capítol

En principi el món natural és un problema del segle XX, més concretament, un problema que surt del camp de la investigació fenomenològica en el moment que es decobreix rera el món de les coses en si de la ciència físico-matemàtica un món de vida origen de la significativitat més primordial de la nostra vida però alhora bandejat de l'àmbit de la nostra experiència quotidiana en residir en una subjectivitat considerada des del primer món com a una mera deformació (cognoscitivament parlant) del món objectiu. D'altra banda al fil de la reflexió patockiana parlem de món natural tot situant-lo en la història en llocs i moments concrets, identificant-lo amb un món pre-històric (no diem amb el món prehistòric atès que aquesta caracterització en l'obra de Patocka no es pot identificar ni juga el mateix rol que la de la historiografia usual). Aquesta equivocitat o duplicitat referencial no és altra cosa que el pas del món natural tal i com és esbossat a MN en 1936 al món natural com a món pre-històric dels Assaigs (del últims anys de la vida de J. Patocka -publicats per primer cop en 1987, és a dir, 10 anys després de la seva mort).

La manera en què sembla que, aparentment, es podrien lligar les dues cares del món natural tot donant-li unitat al treball sencer de Patocka consistiria, hom podria pensar, en veure la història com a "deducció" a partir del mètode fenomenològic: és a dir a partir de les components del món natural trobades en la seva descripció fenomenològica del món tal i com és viscut en primera persona es podrien avançar els trets significatius de cara a la historicitat de l'home.

Tanmateix, tot contràriament a aquesta possibilitat, ja MN es presenta com a una obra no només de caire psicològic, sinó també històric (que diu que haurà d'ésser completada amb més estudis de caire històric -sembla que ja apunta a la intenció almenys d'una filosofia de la història-). Hem d'interpretar, llavors, la psicologia i la història com jugant el mateix paper en aquesta obra. No es tracta de deduir (amb la qual cosa la història fóra l'acompliment del concepte) cap formació cultural, sinó més aviat d'interpretar. L'home com a cos vivent és l'objecte de la psicologia i l'home com a moviment és l'objecte de la història. Ara bé, una psicologia i una història molt diferents de les convencionals en el sentit concret que l'esperit, l'ànima, la subjectivitat o com es vulgui dir ha estat "reconstruïda", és a dir, portada a la seva originalitat anterior a la cosificació esdevinguda en la modernitat. En breu: es tracta llavors d'una psicologia i una història de l'ànima i de l'esperit (i no pas de la ment), tasca que només podia ésser realitzada des d'un esforç

Filosofia de la història i cura de l'ànima

filosòfic atès el punt mort a què han arribat les anomenades ciències de l'esperit.

Ara bé, amb el plantejament d'aquesta equivocitat i la seva resolució va absolutament lligada una qüestió d'especial transcendència de cara al que, al capdavant ens interessa, que és el nostre present. Aquesta qüestió ja ha estat més amunt suggerida i es pot plantejar de la següent manera. El món natural, en la seva identificació amb el món de la pre-història, és caracteritzat com a món mític (aquesta és la realització pròpia del moviment de veritat). El mite és el substrat necessari perquè hi pugui tenir lloc la problematicitat com a problematització d'aquest sentit ja donat i, per tant, sempre passat, a la recerca d'un present. Ara pensem el sentit invers des del nostre segle XX. Si el fonament de la problematització, la nostra herència europea, esdevé (per circumstàncies que s'hauran d'aclarir) ciència objectiva que, ensems, fa aquesta problematització impossible (perquè, com hem tractat de mostrar -caps. I i II-, es planteja des de la unilateralitat del coneixement), aleshores, només ens queda o un tornar enrera a la validesa de qualsevol mite (millor un sentit que cap sentit) o el caos de la posthistòria (que no arriba a món natural perquè el seu lloc natural no és el mite sinó l'escepticisme). La qüestió aleshores és la següent: és impossible, un cop oberta la dimensió de la problematicitat humana tornar a la vida pre-històrica? o, pel contrari, hi ha sempre pre-història -o món natural- encara que hi continuï oberta la història? (Es a dir, ens plantejem si hi ha èpoques en sentit fort o si la història és un present continu). La raó de la fonamentalitat d'aquesta pregunta és ben evident: la formulació del problema filosòfic que constitueix el món natural es fa des del present, i no en el sentit trivial que l'obra de Patocka és relativament recent, o, inclús, que, per tant, l'obra de Patocka està immersa en una problemàtica (la sovint esmentada de la Lebenswelt husserliana com a camí de solució de la crisi europea de les ciències), sinó que, sobretot, és només en el si d'aquesta problemàtica on Patocka postula l'escaiença de fer una distinció entre la història i la pre-història. Dient altrament la mateixa cosa: és només des de l'afebliment de la possibilitat de la vida problemàtica, des d'on es fa una descripció del món anterior (anterior en el temps però només com a conseqüència de la seva anterioritat lògica, és a dir: el món natural és allò que s'ha de suposar com a fonament d'un món no natural) a la problematicitat. I aquesta manera de plantejar la qüestió, en cert sentit ja respon el dubte que plantejàvem en esdevenir evident que:

- D'una banda, un cop oberta la possibilitat de la vida al descobert, de la cura de l'ànima o de la vida en la problematicitat, tancar aquesta possibilitat només es pot entendre com a un "no voler veure", és a dir, com a una violència. No és la mateixa situació la de l'home que "encara no ha vist" que la de l'home que "ja ha oblidat". L'oblit té unes raons d'ésser i uns mecanismes específics de funcionament. Això vol dir que el pas enrera és impossible i que la nostra vivència (com a homes del s. XX en l'afebliment de la vida problemàtica) és en certa manera única. Hi ha història en sentit fort.

Filosofia de la història i cura de l'ànima

- Però, d'altra banda, només som el que som (i el que podem ésser) en referència a aquest passat ideal que és el món pre-històric. En cert sentit sempre sobreviu la pre-història en el mateix esdevenir històric, sempre hi ha un sentit comú o una opinió corrent dels quals ens hem de desempallegar i del qual no podem mai acabar de desempallegar-nos. No hi ha història en el sentit que la divisió entre present i passat (i la consegüent determinació del passat) és quelcom posterior al reconeixement que la història (com a obertura a la problemàtica) és constituïda sobre una identitat: la constant de la lluita mai reeixida totalment entre la història i la pre-història.

Estem, per tant, d'acord amb Yves-Jean Harder¹ quan articula la filosofia de la història patockiana com a coexistència de dues proposicions aparentment contradictòries: la nostra misèria és la del nostre temps, però podem afirmar alhora que la nostra misèria és intemporal.

1. Lebenswelt i món natural.

En els següents apartats d'aquest capítol farem una anàlisi detallada de l'estructura específica del món natural en J. Patocka de la importància que aquesta temàtica té en el conjunt de la seva obra quant a la possibilitat de fonamentació d'una filosofia de la història a on la història no és l'acompliment del concepte sinó una possibilitat que s'escau a l'home. Hem de tenir en compte que en la reflexió patockiana la història i la no-història són dues possibilitats específicament humanes: la no-història és la latència de la història i per això, l'animal no pot ésser ni tan sols no-històric. Per tal d'assolir l'objectiu que ens proposem, s'imposen, de bell antuvi, certs aclariments pel que fa a l'origen del concepte de món natural i a la seva relació amb la Lebenswelt husserliana amb la intenció d'escatir fins a quin punt és l'obra patockiana la continuació d'un programa (el programa de la Krisis) ja encetat però no enllestit per Husserl o, potser pel contrari, és un programa d'irreductible singularitat. La mirada de Patocka, no gensmenys, estarà també sempre posada en el que, segons L. Strauss és el pensador del nostre segle, és a dir, en el filòsof de Friburg, que s'alça enfront de Patocka com altra possible continuació del programa de la fenomenologia.

Yves-Jean Harder, en un article molt interessant recentment publicat², parteix (per l'aclariment del nus amunt esmentat) de dues concepcions de la filosofia (concepcions complementàries, s'ha de dir), la distinció de les quals la trobem en Kant. Hi hauria la concepció escolar de la filosofia en la qual ens trobaríem una filosofia orientada vers la ciència, oposada (però, en rigor, completant) a una concepció "mundana" de la filosofia la qual assumeix la preocupació per l'existència. L'adjectiu de "mundana" remet a una preocupació pel món, però aquí món fóra un concepte antropològic; el món seria la totalitat humana, en tant que la preocupació per l'existència no és individual, sinó la preocupació per l'existència total de tot-el-món.

Filosofia de la història i cura de l'ànima

En el si d'aquesta distinció és clar que la fenomenologia husserliana parteix de la definició escolar però el seu programa resta sobre una problemàtica mundana, atès que, dins d'un projecte de fonamentació científica es preocupa per la pèrdua de sentit de l'existència, que és palesa en primer lloc en la pèrdua de sentit de la ciència, conseqüència de la perenne intenció de la humanitat europea de construir una "ciència de la totalitat"³. Així tenim que en Husserl el concepte mundà de la filosofia està subordinat a l'escolar: es tracta de fonamentar la ciència⁴.

Per contra, Heidegger (segons Harder) parteix en Esser i Temps del concepte mundà de filosofia, de la comprensió del món que sempre en tenim i que caracteritza la preocupació. Però en Heidegger és problemàtic el lligam del concepte mundà amb l'escolar, atès que ell interpreta la tradició filosòfica com a desplegament del concepte escolar. Així la filosofia fenomenològica sembla compromesa i això explica que l'escola fenomenològica sembli tancar-se a un discurs hermètic que no té res a dir a l'home. A diferència de Heidegger, Patocka no es col·loca davant la tradició per negar-la i contestar-la sinó que intenta de recuperar el sentit oblidat de la tradició filosòfica per estar-ne més aprop. Exteriorment Patocka és menys innovador: no es pretén el pensador de la fi de la filosofia, però és més revolucionari en mostrar un sentit de la tradició que ens exigeix de recomençar. L'aportació decisiva de Patocka és llavors reconvertir la fenomenologia en filosofia; i això ho fa passant d'una fenomenologia de la historicitat a una filosofia de la història mercès a l'articulació de món i història. En tot això, l'originalitat de Patocka consisteix a posar en evidència el punt de lligam de la historicitat: dimensió existencial de l'obertura al món (la nostra misèria és intemporal) i la història, és a dir, l'esdevenir cultural del món que obre les possibilitats de l'existència (la nostra misèria és la del nostre temps).

En Patocka trobem llavors que té lloc un eixamplament de la fenomenologia. Això suposa un aprofundiment en el "món de vida" com a sòl de la científicitat. Creiem que el resultat d'aquest aprofundiment és el món natural en aquest autor. Segons Harder, atès que la crisi de la modernitat és la crisi de la ciència (la qual cosa vol dir l'oblit del seu sòl primitiu) en tant que aquest és l'únic valor que pot donar sentit a la modernitat, retre el sentit a la modernitat no pot voler dir pas una altra cosa que remetre la ciència a la seva intenció primera, la qual cosa suposa una obertura del mètode rigorós de la fenomenologia a allò que havia deixat entre parèntesi. Ara bé, no ens hem de deixar enganyar per una certa ambició que traspua aquesta descripció de Harder de l'obertura patockiana de la fenomenologia. Es cert que Patocka es presenta en la seva primera gran obra El Món Natural com a Problema Filosòfic com a fenomenòleg; en la mateixa introducció d'aquesta obra diu que emprará "un mètode subjectiu de tipus positiu i analític, la significació del qual és filosòfica i no només psicològica: es tracta de l'anàlisi fenomenològica"⁵. El que ja no és tan clar és el que vulgui dir això del "mètode rigorós de la fenomenologia". No volem dir que en l'obra suara citada no es trobi un seguiment rigorós del mètode fenomenològic, sinó, més aviat que, en tant que la intenció és (com veiem en

aquesta cita) "filosòfica i no només psicològica", això imposa unes limitacions immediates respecte a la, en principi desitjable, identificació entre mètode rigorós i ciència. Per Patocka filosofia és i ha estat, com ja hem vist, sempre reflexió sobre la totalitat (és a dir, justament el concepte mundà de la distinció kantiana, mentre que, recordem-ho, per a Heidegger la història de la filosofia es vertebrava sobre la concepció escolar, sobre la pretesa de científicitat) i precisament hi ha una contradicció de fons entre ciència i totalitat, car ciència només hi pot haver d'allò donat, i el tot mai se'ns dona. Precisament la història de la filosofia és la història de la metafísica en tant que la filosofia ha intentat donar una resposta "científica" a la qüestió de la totalitat, però les conseqüències del perill d'aquest tipus de resposta és la conversió, per dir-ho així, en "escolàstica" (la qüestió que plantejarà J. Patocka en l'article Platonisme Negatiu és si la qüestió filosòfica del tot podrà sobreviure a la resposta tradicional metafísica o si la mort de la segona implica necessàriament la mort de la primera). Com a segona objecció a Harder, i en relació de fons amb la primera objecció, creiem que Patocka no treu els parèntesis de cap món, atès que el món com a totalitat necessàriament (si volem fer filosofia, és a dir posar qüestions sobre el tot) ha de romandre entre parèntesis. Encara més, creiem que la vida sota aquests parèntesis és la vida al descobert, la vida marcada per l'experiència de la llibertat, la vida només en la qual pot viure la filosofia i, com a corolari, la vida en la qual la història habita en l'home i no només com a possibilitat amagada. Per poder aspirar a un altre món, s'ha de posar aquest entre parèntesis; i per poder posar aquest món entre parèntesis (és a dir perquè pugui tenir lloc la història, la reflexió política) ha de tenir aquest món una estructura tal que li permeti ésser posat entre parèntesis.

2. Plantejament del problema.

En el moment de plantejar el problema filosòfic en què consisteix el món natural en el llibre que porta aquest mateix títol, és evident la filiació husserliana (concretament de la Krisis) d'aquesta temàtica, o, més específicament, d'aquest problema⁶. El món natural és un problema perquè l'home viu en un món doble: el de la seva vida, donat naturalment i el de la ciència natural, segons el qual les lleis de la naturalesa són de caire matemàtic. Aquesta no unitat és la font de la crisi espiritual europea. Això lliga directament amb la concepció patockiana de la filosofia ja expressada amb anterioritat: la qüestió de la filosofia és la del món com a totalitat. Les ciències modernes s'han repartit el món en regnes de tal manera que exactitud vol dir especialització. Això ha fet que la filosofia sucumbeixi davant de la crítica però sense ésser reemplaçada a canvi per cap pensament de totalitat. A diferència de com passava en el món antic, els moderns no posseïm cap imatge unificada de nosaltres mateixos. Quan el nostre filòsof reflexiona en les primeres pàgines de El Món Natural com a Problema Filosòfic sobre què li queda a la filosofia a fer en aquesta situació, la resposta indirecta és per a nosaltres molt aclaridora per la relació directa amb tota la temàtica que hem desenvolupat al

Filosofia de la història i cura de l'ànima

primer capítol d'aquest treball. Patocka respon que s'ha de constatar que la necessitat d'unitat és un postulat pràctic. I això, recordem-ho, vol dir moltes coses. En primer lloc podem pensar en tota la temàtica husserliana de la pèrdua de sentit de la ciència. Volem que la ciència tingui sentit per raons pràctiques; que tingui sentit la ciència no vol dir una altra cosa que la ciència ha de jugar un paper pràctic en la nostra vida viscuda en primera persona, que ha d'ésser no altra cosa que un mitjà (tal com la Il·lustració ho va voler) per a la recerca de la felicitat humana. En segon lloc, que la necessitat d'unitat és un postulat pràctic és l'afirmació implícita de la filosofia com a part de la cura de l'ànima. Això farà que l'estudi del món natural s'hagi de recolzar sobre el coneixement de la història i sobre l'anàlisi psicològica atès que el que constitueix fonamentalment l'estat de l'ànima és el comportament total de l'home tocant a la realitat, la seva acomodació al medi en què viu⁷. Així, el que tracta d'explicar l'obra publicada en 1936 per J. Patocka no és altra cosa que el nihilisme (i això ho diu explícitament) que és el nostre estat. Però Patocka no és un filòsof romàntic, sinó un deixeble de Husserl. Això té com a conseqüència que el que ens trobarem serà un estudi i una preocupació absolutament sobris entorn del nihilisme enlloc d'una teoria poètica del savi.

D'aquesta declaració d'intencions ja podem passar a l'esquema que segueix el treball de Patocka que venim comentant. Es tracta de considerar la relació de l'home amb el seu món natural, atès que l'home posseeix un esquema global de l'univers que l'envolta i aquest esquema té una estructura relativament fixa de la qual es poden treure els trets principals. L'activitat principal n'és la percepció amb una estructura ja considerable en suposar la consciència originària del temps; es tractarà llavors d'aclarir aquests processos de percepció d'unificació i de reducció a tipus que són a la base de tota la nostra experiència. Després Patocka analitzarà les activitats pròpiament personals per les quals l'home rebase el límit d'allò donat: el pensament i el llenguatge com a expressions de la llibertat humana, d'aquell poder que té l'home de disposar del món. Ens sorprèn comprovar el fet que en aquesta obra hi hagi tota una part (de tres) dedicada al llenguatge, en comparació amb la poca extensió que aquest tema li dedica en altres obres (com als Assaigs). La raó és el paper essencial que juga el llenguatge en la problemàtica que tracta aquesta obra: el llenguatge és un moment qualitatiu de la història ja que és la conditio sine qua non de l'activitat teòrica. L'accés a la consciència teòrica és el llenguatge i això ja es reflecteix des del primer moment (és a dir, ja en la prehistòria) per la importància que té el mite com a mode de captació d'una totalitat, encara que sense que aquesta totalitat pugui encara presentar-se com a problemàtica i es presenti sota la forma d'un món tancat en què les preguntes són abans que les respostes.

3. Món natural i modernitat

Per tal de començar a esclarir el problema filosòfic de món natural, J. Patocka comença, en la seva obra de 1936 amb una exgèsi de la subjectivitat al llarg de la filosofia moderna. Abans

de comentar aquesta exègesi, volem aprofundir en el paper que això juga en la temàtica fonamental del nostre autor. El problema que s'està tractant és, com ja hem dit, el del món natural. I el món natural és un problema des del moment en què l'home contemporani viu en un món doble: el que descobreix la ciència d'una banda i el que ell viu en primera persona, sense cap mediació cultural, de l'altra. Per què això és un problema? En un sentit més immediat, perquè la referència a la veritat de l'home queda impossibilitada amb la identificació del coneixement amb l'objectivitat car l'experiència en primera persona mai no és objectiva. En un sentit més general, que inclou l'anterior, perquè en aquest món doble la subjectivitat queda reduïda a un principi de deformació de la realitat i que, a més, està sotmès (com a fisiologia) a totes les regles de l'objectivitat vàlides per al tot de la natura. L'objectivitat no pot acabar d'una altra manera que essent una cosa. Aquesta cosificació (necessària perquè pugui esdevenir objecte de saber) fa que tot allò espiritual, és a dir, el conjunt de les vivències en primera persona i tot el que aquestes vivències sustenten^B quedi així reduït a mera aparença, a mer fantasma.

La resolució a aquesta duplicitat de mons sol consistir en una reducció d'un dels dos a l'altre. Ara bé, és possible, en comptes d'això, reduir ambdós a un tercer element (això, és clar, és el que intentarà Patocka): l'activitat subjectiva que és la creadora d'ambdós. Així la unitat de fons de la crisi no fóra la de les coses de què el món és compost, sinó la unitat dinàmica de les activitats que exerceix l'esperit.

Encara es pot expressar d'una altra manera la conseqüència d'aquesta duplicitat de mons: la cura de l'ànima es fa més i més impossible. Això és dit d'una manera només aparentment diferent en els Assaigs. Allà diu Patocka que el que s'esdevé a la modernitat és una hipertròfia d'una de les vessants de la cura de l'ànima: la del coneixement. El sentit en que aquestes dues caracteritzacions són en realitat la mateixa esdevindrà clar en el moment que trobem l'especificitat del cartesianisme. Així, la història de la filosofia moderna és per Patocka no només (i en certa manera) un fil que mena a la fenomenologia (com ho és per Husserl), sinó sobretot una successió de posicions que tremolen sobre un punt d'inestabilitat: el començament cartesià i la consegüent cosificació de la subjectivitat. Com acabem de dir una mica més amunt, la cosificació de la subjectivitat és la causa més immediata de la duplicitat de mons. Veiem ja perquè en Descartes s'origina tot això.

En Descartes troba el nostre autor una duplicitat del cogito. Un és creat i l'altre creador, un fonamenta l'existència, l'altre existeix ell mateix. En un sentit d'ell, la proposició cogito sum és vàlida. En l'altre no. Descartes no sembla veure aquesta ambigüitat atès que en les Regules porta aquesta certesa del cogito a la seva teoria de les idees innates amb la qual cosa el "cogito sum" seria vàlid matemàticament, és a dir; la seva veritat estaria garantida per la visió clara i distinta de les idees simples de l'existència, la certesa i el pensament propi. El problema és precisament el matematisme d'aquesta demostració. En

Filosofia de la història i cura de l'ànima

aquest matematisme és en el qual, no sense dubtes⁹, cau Husserl segons l'article (vg. apèndix) "Cartesianisme i Fenomenologia"¹⁰. I el matematisme és un problema perquè suposa precisament la recerca d'un fonament (a l'estil de la matemàtica) teòric per a la filosofia: això és el que fa que Husserl no pugui ultrapassar la dada fenomenològica. La recerca d'aquest fonament és ja la caiguda en la hipertròfia del coneixement (com hem dit, el fonament ha d'ésser teòric, és la imatge del savi aïllat i desinteressat o, el que és el mateix, amb interessos només "teòrics"). Però és un problema alhora perquè, cas de trobar aquest fonament teòric immediatament esdevé cosificat (discursiu per tal que se'n pugui derivar d'ell tota l'estructura del món), amb la qual cosa tornariem a caure en el mateix problema que pretenem resoldre.

Ara bé, el cogito en Descartes com a idea no quedaria assegurat rera el dubte metòdic; cauria amb el geni maligne (en el moment en que cau la matemàtica). El cogito que sobreviu al dubte és el cogito entès com a vivència, com a certesa vivent. La certesa de la nostra vivència no pot ser matemàtica, sinó que la certesa matemàtica ja està fundada sobre l'evidència de la certesa de la nostra vida. Així, només el cogito cogitans, és a dir, només el cogito com a vivència revifa les idees (cogitata). La qüestió que Descartes passa per alt és: què és aquest cogito en si mateix, independentment del seu reflexe en el revifament de les idees?

4. El món natural com a món del treball

Hem dit que el món natural en J. Patocka és el món anterior al descobriment de la seva problemàtica, tot i tenint en compte la possibilitat de l'eclosió d'aquesta problemàtica en qualsevol moment. La problemàtica hi serà, però en la forma d'una latència. Es des d'aquesta latència de la problemàtica des d'on ens mirem el món natural. Es interessa veure-ho així, perquè, com explica Patocka en la p. 32 dels Assaigs Herètics, la seva intenció és la de comprendre en què consisteix la història mitjançant una reflexió sobre aquest món. El món natural és la manera de viure (amb un sentit "petit i segur") de tots els pobles abans de l'eclosió de la problemàtica en el món grec. Després d'aquesta eclosió que té lloc a Grècia, el trencament amb el món natural tindrà lloc en certs pobles precisament en la mesura del seu contacte amb aquesta herència grega.

Ara bé, quin és el sentit no problemàtic d'aquest "home natural"? Precisament perquè encara l'home no es troba en la inseguretats del qüestionament, perquè el bé i el mal es palesen en el món natural com a evidències que tot ho expliquen i no pas com a preguntes, és aquest un món on hi ha un sentit modest, encara que segur. L'home no és el centre d'aquest món; no es tracta d'ell sinó més aviat d'allò que és la seva contrapartida evident: el que és sobrehumà. El projecte fonamental de l'home en aquest món és existir en aquest sentit no problemàtic: sempre són conegudes les respostes abans de plantejar les qüestions. El que més ens sorprèn d'aquest món és que hi sembla obvi que la vida és comprensible i que val la pena viure-la. Així, l'únic projecte és viure la vida:

Filosofia de la història i cura de l'ànima

la preocupació per "guanyar-se la vida" cada dia, omple de sentit el projecte quotidià.

L'acceptació immediata de l'evidència del sentit rebut en la qual consisteix aquest món ens duu, per tant, a la seva identificació com a món del treball. L'evidència del sentit que ha estat rebut i la inexistent intenció de canviar-ho vol dir que la vida resta encadenada a si mateixa, és d'aquesta manera com està present la finitud humana: l'home subsisteix gràcies al treball. És en el treball on es palesa aquesta finitud, car en el treball sempre està present la mort: ja hem dit que es treballa per subsistir. La mort és una amenaça constant, i el treball la forma en què li guanyem cada batalla, encara que finalment hem de perdre amb necessitat la guerra. Precisament per això, perquè el treball roman en contacte amb la mort, i, per tant, amb el fet que l'home hagi de construir el seu ésser, podem dir que el treball està en contacte amb la problemàtica amagada de la vida; però, alhora, és un obstacle per a aquesta problemàtica, pel seu compliment de la totalitat d'aquest modest sentit consistent en el manteniment de la vida. És per això que cal dir que el treball no només és no-històric, sinó àdhuc antihistòric, és un element que actua en contra de la història.

Si no hi hagués cap tipus de "senyal" de la problemàtica, es podria dir llavors que l'home del món natural viu com l'animal, però hi ha una diferència contundent entre l'home i l'animal, diferència on es palesa la possibilitat d'aquesta problemàtica: aquesta diferència consisteix en el fet que el treball és per a l'home una càrrega. El treball és una càrrega perquè consisteix en un "s'ha de fer", "s'ha d'aconseguir", perquè hi ha, en definitiva, una resistència per vèncer. Dit altrament: la vida no els és indiferent, la vida "s'ha de portar" (i en això consisteix fonamentalment el treball). Tanmateix, la llibertat que rau sota aquesta responsabilitat que és "portar la vida" roman sempre amagada, perquè s'esvaeix en una opció essencial: l'opció per la vida. Presa aquesta opció, no hi ha res més alt que desitjar.

En el si d'aquesta vida despallada amb el seu projecte fonamental de mantenir-se, cal distingir tres moviments en els quals es concreta el seu compliment. Aquests moviments són el moviment d'acceptació, el moviment d'abdicació de si (o de defensa, o pròpiament el moviment de manteniment) i el moviment de veritat.

L'individu, des del moment que neix, ha d'ésser acceptat per la comunitat, i, en primer lloc, per la família. Ha d'ésser acceptat perquè amb el seu naixement comet una injustícia: neix desproveït i depèn dels demés en tant que ell encara no pot "guanyar-se la vida", és a dir, no pot participar del que és el projecte fonamental de la comunitat. D'altra banda és necessari per a aquest projecte que no es pot mantenir si no és mitjançant la successió de generacions atesa la finitud de l'home individual. Aquest individu acceptat farà pagament d'aquesta injustícia amb la seva acceptació dels que vindran després, i això remet a l'altre moviment: el d'abdicació de si. L'home individual en tant que accepta (i no pot no acceptar, car això li suposaria la mort)

prendre part de la comunitat, ja no és lliure. L'home només fa una elecció: la de viure, i això només és possible en la comunitat. Un cop feta l'elecció per la vida, l'home s'ha de sotmetre a la circularitat d'aquests moviments: quan treballa, no treballa només per a ell, sinó també per a aquells que accepta i, per tant, per a aquells qui l'han acceptat (de manera indirecta, però també de manera directa, atès que a la seva mort, dependrà de la cura d'aquells que ha acceptat, en les mans dels quals està el manteniment de la seva memòria). És una abdicació, llavors, en favor del manteniment del foc vital de la comunitat.

Però aquest món, és també un món que s'explica a si mateix, aquesta és la raó del moviment de veritat: l'home comprèn la justícia essencial que s'amaga sota els moviments d'acceptació i d'abdicació, i aquesta comprensió és per a ell tan necessària com la mateixa nutrició; en cert sentit el nodreix en proporcionar-li l'únic sentit vertader de la seva existència. Per això el mite (i de la mateixa manera, l'art) no són una conseqüència contingent de la manera de viure de l'home: l'home no pot viure sense el mite perquè no pot viure sense la veritat. Patocka és contundent en afirmar això:

"L'home no pot viure sense el mite perquè el mite és vertader. El mite real és veritable. I l'home és un ésser que viu en la veritat, que no pot viure d'una altra manera"¹¹.

5. El moviment de veritat i el mite

Hem dit anteriorment que, del moviment de veritat, en deriva el mite com a comprensió del món viscut. Aquest món, com ja ha quedat suficientment clar, és un món a on no ha estat experimentat el retirament, el passatge, el brollar de l'ens de la foscor, car només això permet el qüestionament sobre l'aparició. Aquesta dualitat foscor-claror, nit-dia, mal-bé, monstrós-familiar, ... tindrà una forma primerenca d'aparició en el mite, sense aparèixer encara com a qüestionament explícit.

En el món mític es mostren sempre aquestes dues forces oposades: una que ens rep, que ens accepta i una altra que ens fa fora, que ens expulsa i ens posa en perill (ja que el ser fora mateix és el perill). Aquestes dues forces corresponen a la dualitat que suara acabem d'expressar. Així el món és representat com escindit en dues zones: la zona de la claredat, del dia, de l'endrecament, i la zona de la nit, d'allò estrany i exterior. El problema del món mític (és a dir, de la nostra vida) és el de la relació entre aquests dos contraris. Des del moment que capim aquesta dualitat ens adonem de la possibilitat essencial de l'home de perdre's. La consciència de la problemàtica rau en això, en la consciència de la nostra exposició: sempre estem exposats a foraviar-nos, a caure sota la força d'allò estrany, força que no és pas allunyada definitivament de nosaltres: és sempre un perill imminent. El millor exemple d'aquest perill és el de la bojeria que sobrevé des de la part més íntima i enigmàtica del nostre ésser. Per això, les muralles de la ciutat no són pas suficient per defensar-nos del perill d'allò estrany: hem de conviure amb

Filosofia de la història i cura de l'ànima

aquest perill: el nostre triomf és sempre la subsistència fins al moment present, és a dir, és un triomf relatiu, mai definitiu.

Aquesta dualitat de forces es materialitza en la ciutat: hi ha un lloc interior de la ciutat separat de l'exterior per unes muralles que ens defensen del perill d'allò que pugui venir de fora. Però això que pugui venir de fora no és només un enemic humà, és l'enemic en general, la força de la nit, el Mal. Hi ha una identificació total entre el món organitzat humà (la ciutat, l'imperi) i l'univers: el sobirà és tan responsable d'una sequera com d'una guerra perduda o una rebel·lió. El sobirà governa la collita, la successió de les estacions, etc. El sobirà és l'intermediari entre els déus i els homes. De la mateixa manera, la ciutat és l'univers, és el símbol d'allò guanyat pels homes a la vida, i de la seva situació desproveïda (com ja hem dit, el perill és sempre imminent, exterior i interior alhora, rera les muralles i en l'interior més enigmàtic de nosaltres mateixos).

Dit en altres termes, som éssers al descobert perquè vivim en el món del bé i el mal¹². Només d'aquí podrà ser generada la problemàtica per ara latent:

"Som l'únic ésser que no està endregat. I això és el coneixement, el saber en el sentit de la presència al descobert del bé i el mal. L'home és l'ésser al qual es desvelen el bé i el mal"¹³.

Aquest privilegi de l'home és, però, alhora la seva perdició com veurem en la interpretació patockiana del mite d'Edip.

D'aquesta manera, en l'anàlisi dels mites d'aquestes civilitzacions, trobem un testimoni clar de la consciència servil de què ens parla Hegel en el quart capítol de la Fenomenologia de l'Esperit. Aquesta consciència es caracteritza per l'amenaça constant de la mort i el sotmetiment al treball. Com a contrapartida d'aquesta manera de vida, apareix una vida que es pot sostreure de totes aquestes cadenes de la finitud humana: aquesta és la vida de la divinitat. Entre ambdues instàncies hi ha un mutu reconeixement, com veurem de seguida, però també hi ha, sobretot, un abisme. L'home participa de l'ordre diví en tant que espècie humana (només moren els individus però essent rellevats de la vida uns individus per uns altres, atorgant així una certa infinitud a l'espècie). Tanmateix, episodis com al del Diluvi (contingut no només a la Bíblia, sinó també en d'altres relats mítics com al de Gilgamesh que és analitzat amb cura per Patocka tant als Assaigs Herètics com a Plató i Europa) palesen que ni tan sols amb el treball pot restar segur l'home: l'espècie sencera pot perir per un disseny diví.

Això ens fa adonar-nos que el Mal hi és en el món per voluntat dels déus que, alhora, volen mantenir-lo en un cert límit amb l'ajut dels homes. Aquest Mal és, per tant, una cosa per la qual s'ha d'estar preocupat en tot moment:

"Des del punt de vista de l'home, el món és una gran llar regida pels poderosos, que malden, juntament amb els déus, per

Filosofia de la història i cura de l'ànima

mantenir el Mal del món en certs límits, però que, malgrat els seus actes heroics, comparteixen la condició mortal dels humans. Aquest destí és experimentat no com a una solidaritat (...) sinó com a la potència tenebrosa de la vida acabada, la vida sempre a punt d'esgotar-se, que exigeix una preocupació i una protecció en tot moment"¹⁴.

Per això, com ja hem esbossat, el món és en certa mesura la gran llar de l'imperi. Hi ha, però, apart dels perills externs i interns, un altre punt de connexió entre allò nocturn, estrany i l'individu: aquest lligam és precisament la mort; hi ha una relació entre els morts i els vius. Hi ha una mena d'immortalitat, no pas la platònica o la cristiana, sinó en el sentit d'una pervivència d'allò exterior de l'individu (la seva imatge) que es presenta en somnis, sacrificis, ofrenes, ... als vius.

Un punt essencial de la filosofia de la història de J. Patocka és l'explicació de la veritat d'aquest món mític. Fins ara, cap teoria del mite ha explicat com és possible que una humanitat prehistòrica, malgrat ésser tan crítica com pugui ser una humanitat científica, accepta els déus i llurs poders amb total evidència sense se n'hagi constatat la presència. La veritat del món mític, consisteix per a Patocka, a ésser el desplegament d'una metàfora ontològica. És a dir, com que és el món anterior a la problemàtica, l'ésser no és aclarit en si mateix. Així només hi ha un pla: el pla de la realitat és el pla dels ens. D'aquesta manera, l'ésser ha de compartir aquest mateix pla, fent-se ens, però, és clar, un tipus especial d'ens que, d'una banda, no es pot mostrar de manera determinada perquè és allò en què consisteix tot mostrar-se, tota manifestació, tot aparèixer (és a dir, no es pot fer "cosa" perquè la mostració està suposada en l'ésser cosa de tota cosa), i, d'altra banda, es mostra arreu el seu poder, car tota mostració brolla del no-res: la mostració mateixa és quelcom original que no remet a cap cosa. Aquesta confusió dels dos plans en un, és anomenant l'equívoc mític. Esdevé d'aquesta manera, una cosa semblant al que s'esdevé amb la poesia, en la qual, una mostració òntica (és a dir, de fets, de coses) remet (perquè el que ens importa és la forma en què es mostra i no allò que es mostra) a una totalitat que, en rigor, mai se'ns mostrarà. Així, tant en la poesia com en aquest món mític no es distingeix la nit com a fet empíric i la nit com a indistinció originària en el si de la qual s'obre pas la llum. Encara més:

"La no tematicitat és aquí fins i tot més profunda, perquè mentre que el lector d'obres poètiques s'atén a les metàfores com a tals, ... , l'home mític no distingeix el pla transmès del pla que transmet, confon la significació i l'objecte, la paraula i allò de què es parla"¹⁵

Tot i que Patocka interpreta mites de diverses tradicions (com el mite de Gilgamesh o el mite bíblic de la creació, o fins i tot, en Plató i Europa, interpreta el llibre del novel·lista txec Bozena Němcová, L'Àvia, des d'aquest punt de vista) la interpretació que potser ens serà més aclaridora tocant a la posterior interpretació de la filosofia presocràtica és la d'un mite típicament grec: el mite d'Edip.

Edip és qui sap. Sap més que la majoria dels mortals (resol l'enigma de l'Esfinx). Sap sobre el bé i el mal, però, alhora, és el més foraviat dels mortals: és sagrat i sacríleg ensems. El que més ens impressiona del mite d'Edip és la constatació que el saber constitueix un excés: ultrapassa la mesura humana; el saber, l'àmbit de la claror és l'àmbit dels déus. En els homes aquest saber només pot ser un hybris. "L'home (segons el mite) és aquell que gosa irrompre en un domini que no és pas el seu, en un domini en què, pel seu origen, no es troba còmode"¹⁶. Aquest àmbit de la claror és l'àmbit que el mite descobreix però com a un domini aliè (no com al nostre domini) i és aquest el que serà l'àmbit de la filosofia. La filosofia és, des del començament, aquesta hybris. L'home només pot prendre part en aquest món de la claror o saviesa divina com a foraviat, com a errant. Edip és aleshores un monstre: la seva còlera és indomitable, representa així el més monstruós que pot haver-hi a l'interior: allò estrany i nocturn com la bojeria (la còlera és una manera de bojeria) es mostra com a un perill que pot irrompre en qualsevol moment. El perill sempre està present, ni tan sols les muralles de la ciutat són suficients per sentir-nos estalvis. El que ensenya el mite d'Edip és que no hem de tenir aspiracions més altes que les que ens corresponen com a mortals, que hi ha un abisme entre l'home i els déus.

6. El món natural i la gènesi de l'escriptura.

"L'atansament dels pobles a la problemàtica s'esdevé quan es fan sedentaris i creen una memòria col·lectiva, uns annals; és a dir, quan neix l'escriptura i, en el mateix moment, un segon món que es refereix al món primordial. L'home explicita el món per mitjà de missatges que adquireixen una validesa i són transmesos d'un poble a un altre"¹⁷. No gaires al·lusions més trobem al tema de l'escriptura en els Assaigs. Tanmateix, aquest és un tema cabdal en l'encadenament d'idees patockià¹⁸, atès que l'explicitació del món ha d'ésser entesa com a explicitació del món en la seva totalitat, d'aquí la funció primordial del mite, en tant que expressió de la veritat essencial del món natural. Una anàlisi més àmplia de l'escriptura bo i atenent a la seva relació amb el món de vida (i diem "món de vida" en referència expressa, que esperem sigui aclarida al llarg d'aquest treball, a la Lebenswelt husserliana de la Krisis) o món natural la podem trobar en l'article titulat "L'escriptor i el seu objecte"¹⁹. Si, com ja hem fet explícit, aquest tema no és accessori en el conjunt de l'obra de Patocka, és per l'arrelament de la llengua (podem parlar en aquest sentit, més general que el d'"escriptura", car el nostre autor entén per escriptura l'objectivació inevitable de la parla que és produïda quan el tú del discurs es desplaça cap a l'ell, i per tant, l'escriptura és un moment de la parla) en el món de la vida. De bell antuvi la llengua és parla, i només des de la situació dels qui parlen es determina el sentit d'allò parlat (l'això i l'allò, l'ara i el després, tot el que en terminologia husserliana són els significats ocasionals). D'aquesta manera tenim que les coses en si mai no ens són donades, sinó que les concebem només a través dels nostres significats (p. 94²⁰). Això és una trivialitat, certament. Ara bé, el que és interessant

Filosofia de la història i cura de l'ànima

d'aquesta trivialitat, o de la trivialitat que suposa l'adonar-se de la situacionalitat i contingència de la llengua, és que són trivialitats no immediatament vistes, sinó que només les podem fer sorgir rera una reflexió -encara que aquesta reflexió sigui immediata-. Això apunta al fet que la llengua immediatament s'adreça a les coses (no pas a si mateixa). Aquí tenim justament la tesi contrària al descontruccionisme derridià²¹. Així tenim que la llengua, precisament perquè des de la seva situacionalitat i contingència pretén assolir la tasca de transmetre experiències (que, en principi, són individuals), precisament per això la llengua està orientada de bon començament vers l'objectivitat; i així, en la construcció de l'objectivitat lingüística tenim un model de construcció d'objectivitat "per mitjà de la llengua ens introduïm en les profunditats del que no podem experimentar originalment sense, per això, romandre merament en la regió de la fantasia subjectiva"²². Una experiència viscuda sempre és quelcom susceptible de ser narrat i d'ésser entès: de fet el metge ens entén (normalment) quan li expliquem com és el nostre dolor. Aquest exemple, de passada, ens diu en quin sentit el llenguatge s'objectiva. Quan diem que el metge ens entén, no volem pas dir que la referència ("l'això") de la nostra explicació sigui la mateixa que aquell "això" que ha "construït" el metge en escoltar-nos. Això no ho sabem..., però tampoc no ens importa. El que vertaderament ens importa és que actui en conseqüència, que ens dóna el remei adequat, que faci desaparèixer el dolor; és per això que li expliquem els símptomes amb la màxima cura.

L'estructura original de qualsevol situació parlant està constituïda per²³: a) el jo que parla, b) el tu a qui parla i c) l'ell de qui es parla. Aquests tres aspectes són inseparables e indispensables. De la indissoluble unitat d'aquests tres aspectes en cada situació parlant -és a dir del fet simètric que cada jo és alhora un tu i que tot ell ha d'ésser quelcom comú al jo i al tu en la mesura que és l'objecte de la parla d'aquests dos pols del discurs- surt una comunitat de comprensió que és allò que pot esdevenir tema en el discurs: és a dir, el jo sempre és comunicable en forma d'ell. Així traiem l'impressió d'informació objectiva en la situació parlant, i així es contrueix a partir d'aquí l'objectivitat en el sentit de dessituacionalitat. D'aquesta manera es pot construir una narració (que podrà ésser llegida per qualsevol altre) a partir de la construcció d'aquells elements de la situació que en no ser presents ara hauran de ser referits. Tenim llavors que la llengua esdevé un instrument mitjançant el qual es pot expressar una gran part de l'estructura del món en el sentit de les relacions mútues entre les coses, i per tant el món com a totalitat, com a globalitat. "Tal és el cas del mite...on la parla...esdevé una manifestació idiomàtica que capta -i en aquest sentit conté- el món"²⁴.

El segon moment d'aquest procés és el de la fixació de la manifestació verbal, és a dir, l'escriptura. Patocka observa que la necessitat de fixació és originària: ja hi és en l'estereotipament del relat original parlat, en el ritme, les reiteracions i totes les figures que faciliten el recitat i la memorització. Així la finalitat essencial de l'escriptura és convertir la paraula en quelcom susceptible d'ésser guardat, i per

Filosofia de la història i cura de l'ànima

tant, controlat, acumulat i revisat. Per això hem dit al començament d'aquest apartat que només amb la transformació de la paraula en quelcom ferm l'home pot tenir passat i per tant història, encara que al principi, l'escriptura jugui el paper de la fixació i, per tant, del manteniment del present contra qualsevol possible canvi.

En el mite de Teüt i Tamus que Sòcrates narra a Fedre en el diàleg que porta el seu nom, s'expressa la por davant la possibilitat que l'escriptura comporti una pèrdua de memòria (i per tant d'unitat, és a dir, d'allò que s'intenta recuperar mitjançant l'anàmnesi, el record -l'esforç de comprensió d'allò que pot ser recol·lectat per nosaltres sense cap ajut exterior-) pels homes, i per tant una pèrdua d'interioritat causada per un refiament excessiu de l'exterioritat. Patocka recupera aquesta reflexió des d'una mirada històrica tot adonant-se del paper essencial jugat per l'escriptura i per la consegüent objectivació del món a què condueix el llenguatge; així resulta que el camí cap a dins és, en principi, el camí cap a fora: la totalitat només se'ns pot fer problemàtica (i aquest és, com ja hem expressat, el camí de la filosofia), és a dir, només se'ns pot fer pregunta, quan hi ha una determinada captació de la totalitat del món i del sentit de la vida (el mite) per si mateixa incompleta (vivim molt més del que podem recollir). Així en l'objectivació del món continguda en el mite, en el món que és contingut en l'idioma ja hi ha una primera distància i transcendència del món que immediatament només vivim ocupats d'això i d'allò, massa endinsats en ell com per poder veure'l.

"La vida en l'oblit de si mateix és la vida original. La fugida de si mateix consisteix en el fet que no reflexionem sobre nosaltres mateixos, no ens veiem, no ens trobem en el centre de la nostra atenció"²⁵.

7. La possibilitat de la història.

Per al nostre filòsof txec, el treball no explica pas la història, sinó que més aviat fonamenta la producció i, amb això, ell mateix resta en dependència de la història: hom no ha d'entendre treball i producció com a sinònims, car és precisament la producció el que pot alliberar a certs homes del treball, emplagant-los en una condició, en certa mida, per sobre de la condició humana. Són aquests homes qui, alhora, regulen l'intercanvi entre la producció i el treball. És així la producció la que lliura certa eternitat al món humà: l'escriptura, el temple, les muralles, són el resultat de l'alliberament d'alguns homes del treball productiu; cap d'aquestes coses té a veure amb la mera subsistència. Així, mentre que el treball està lligat sempre a l'autoconsum, la producció és lliuradora de perennitat a la societat. La producció ho és d'allò que romandrà.

Normalment es posa el començament de la història en el moment que apareix l'escriptura; però s'ha de tenir en compte que l'escriptura no és, de bell antuvi, un element per a afavorir la història, sinó, ben al contrari, per a mantenir el funcionament de

Filosofia de la història i cura de l'ànima

tot inalterable per mitjà de la memòria col·lectiva. Tanmateix, serà un element essencial per a la possibilitat de la història gràcies a la possibilitat de distànciament del passat que ofereix la presència documental d'aquest passat. D'aquesta manera, Patocka opta per anomenar prehistòria a la primera etapa en la qual apareix l'escriptura (tot i diferenciant-la així de l'etapa anterior, senzillament no-històrica: en la etapa prehistòrica hi ha la possibilitat de la història). Aquesta etapa és conscient de la seva intenció de mantenir inalterable el ritme de la vida (mentre que en la època sense història això senzillament s'esdevé, sense tenir-ne consciència). Per a Patocka, l'única diferència entre aquests dos estadis primerencs de la humanitat rau en la diversa forma de persecució (organitzada o no) del mateix fi (el manteniment del foc vital). Aquests grans imperis són una "fase preparatòria d'una nova comprensió del sentit de la vida"²⁶, atès que, com ja ha estat dit i ara passem a explicitar, aquesta vida organitzada posa els fonaments de la immortalitat humana (i ja no tan sols la divina).

En aquests imperis on hi ha un cert alliberament (per a alguns) de la càrrega del treball, es pot aspirar a una certa glòria, a un cert reconeixement (per mitjà de l'art per exemple, però no només això, sinó que, en aquesta nova situació s'ha de tenir en compte que els soldats ja no són simples defensors de la seva família -i, per tant de la seva pròpia subsistència-, sinó del seu imperi, i, per tant, de la seva llibertat). Poder aspirar a un reconeixement per part dels altres vol dir aspirar a un fi que ja no és merament el manteniment de foc vital. És possible de viure per una altra cosa que la vida mateixa. Això és ja un tall qualitatiu i no solsament quantitatiu en la història.

Es aquest el moment que sorgeix un domini públic al costat del privat, en el qual nou domini tots els membres són reconeguts com a iguals, i el reconeixement dels quals depèn de l'acció que ja no està en funció del treball (com a penalitat, com patiment) sinó que ara hom actua amb vistes a l'excel·lència (l'areté grega), és a dir, del reconeixement d'aquells que són els meus iguals. Amb això ja no estem en el mode de vida de l'acceptació sinó de la iniciativa; no es tracta de mantenir (el foc vital com abans), sinó de procurar, de remuntar-se.

I com que ja no es tracta de la mera subsistència ja no hi ha una única elecció. Deiem, en parlar de la manera de viure no històrica, que només hi havia una elecció: l'opció per la vida. Aquesta opció ja suposava tot el contingut essencial de d'aquesta manera de viure, que, com ja hem vist, es deixava copsar com a "manteniment del foc vital". Això és el que podem anomenar una vida a cobert (és a dir, que no té res a perdre; que, en la seva opció no arrisca res). Ara, pel contrari, l'objectiu ja no és pas la subsistència, sinó la vida lliure com a tal. És la vida en què s'obre la possibilitat per la qual s'arrisca, és una vida ja al descobert, que sempre pot perdre allò que es proposa, perquè la llibertat li obliga a arriscar-se. Com acabem de dir, en la vida lliure no es tracta només d'acceptar. El millor exemple que se'n pot donar és el del soldat: un treballador que defensa en la batalla la seva vida no té res a perdre, car lluita per la vida i

és això el que perdria en el cas de no lluitar. Un soldat, en canvi, que lluita per l'imperi pot perdre la vida només per la glòria: viu en la llibertat (res no l'obliga, la mateixa vida no l'obliga a arriscar-se), i en el risc d'aquesta llibertat, ho pot perdre tot en obrir-se a la possibilitat de l'excel·lència i de romandre en la memòria dels homes. Això potser és vàlid com a metàfora del camí de la història pròpiament dita, que suposa el bandejament del sentit modest i petit de l'home no històric. En aquest camí, igual que el soldat, es pot perdre tot, perquè ja no es juga només a subsistir, sinó ens arrisquem a perdre-ho tot només per la possibilitat d'una vida millor. I cal accentuar només per la possibilitat; no pas per una vida millor ja donada, o per un progrés ja en marxa. Podem aquí un èmfasi especial, perquè atenent especialment a això és com s'ha de llegir l'últim capítol dels Assaigs (que ja hem analitzat al capítol II) dedicat al nostre present: des de l'imperi del coneixement científic modern, hi ha un oblit absolut de l'experiència de la llibertat, és a dir, de l'experiència de la possibilitat d'assolir una vida millor (també es podria dir de l'exposició, perquè en la possibilitat - que encara no és segura - ens exposem a perdre-ho tot). És això el que ens obliga a dir que en les guerres mundials del s. XX, hom ha lluitat només per mantenir (una societat benestant). Si no hi ha possibilitat d'una vida millor perquè el que és només possible, científicament, és a dir, vertaderament, no és, aleshores, només cal mantenir el que és, és a dir, el que hi ha. Amb això, i ara volem dir-ho groglerament, ens tornem més prehistòrics (o "posthistòrics", tant se val, el cas és que ens posem al marge de la història). Amb una diferència, però: la nostra actitud vers el mite. El pas enrera (tornar a la prehistòria com fóra el desig no confessat de tota teoria de la posthistòria) és impossible per a nosaltres des del moment que no ens conformem amb el sentit del mite. Per això l'opinió comú en aquest segle no és la d'un mite determinat, sinó més aviat la de l'escepticisme. Tot és mite i per tant tot és fals. Des del fons d'aquesta actitud se pot explicar el fenomen de la crisi de les ciències i de la filosofia com a crisi de fonaments: qualsevol fonament possible és desemmascarat com a mític.

Tornem, però, al començament de la història. Dèiem que a partir d'ara s'obre la possibilitat d'un sentit més alt i, en el qual, alhora que ens arrisquem, ens exposem més. Des d'aquest moment, tot, fins i tot el sentit modest de la humanitat anterior, començarà a ésser enigmàtic per a l'home. Es aquí on caldrà situar, llavors, l'inici de la filosofia, que comença amb l'esbalaïment tal com diu Aristòtil. A partir d'ara, les respostes, que ja es tenen (perquè sempre són anteriors a les preguntes) no evitaran les qüestions (com passava a la humanitat no històrica), sinó que només seran el seu punt de partença:

"La història comença allà on la vida es torna lliure i sencera, allà a on aquesta construeix conscientment un espai per a una vida igualment lliure el sentit de la qual no sigui esgotat per la simple acceptació, un espai en l'interior del qual hom decideix, amb l'escriuiment del "petit" sentit propi de la vida viscuda segons el mode de l'acceptació, de fer noves temptatives per a proveir-se a si mateixa de sentit a la

Filosofia de la història i cura de l'ànima

llum del mode en què se li apareix l'èsser del món en què es troba situada"²⁷.

8. La filosofia i la ciutat. El naixement de la problemàtica.

El paràgraf que acabem de citar, és un paràgraf amb un doble sentit. D'una banda ens descriu el pas de la vida de l'acceptació a la vida lliure que ja hem tractat de caracteritzar, però, d'altra banda, ens parla també d'un lloc ("allà on la vida..."), d'un espai que no és essencialment metafòric: aquest espai és l'espai físic de la polis grega. El naixement de la possibilitat d'excel·lència, de la comunitat d'iguals és el naixement de la polis, de la ciutat. La afirmació de Patocka és contundent: la història mundial neix en aquest precís moment que neix la polis, i, juntament amb ella la filosofia i la política com a formes de recerca del sentit en la vida lliure. No només neixen alhora, sinó que s'han de mantenir en una relació de mútua dependència:

"L'esperit occidental i la història mundial estan lligats al seu origen (el de la polis), i aquest esperit d'una lliure donació de sentit que escruixeix la vida simplement acceptada i les seves certeses, es troba alhora en l'origen de les noves possibilitats de vida en l'interior d'aquest escruiximent que representa la filosofia. La filosofia i l'esperit de la polis estan en una relació d'interdependència tan estreta que finalment serà aquella la que garanteixi la supervivència d'aquest. El procés singular que és el naixement de la polis pren així una significació univèrsal"²⁸.

La mostra més clara de la mútua dependència entre polis i filosofia, és el projecte platònic de la Politeia: la ciutat que viu en la raó, és una ciutat on puguin viure els Sòcrates. És a dir, només la ciutat que suporta la tensió de la filosofia, de la interrogació, és una ciutat justa²⁹: és aquesta l'herència europea. És la identificació amb aquest projecte el que ens permet parlar d'una herència comuna.

A la pàgina 62 dels Assaigs Herètics, afirma Patocka: "Nosaltres podem trobar proves d'aquesta connexió entre la filosofia i l'esperit de la polis en els primers pensadors grecs", i, tot seguit, passa a fer una exègesi del logos d'Heràclit des d'aquesta identificació de la ciutat amb el món, però ja com a món a on hi cap la possibilitat de la filosofia.

Heràclit diu que "allò que és comú a tot és polemos": d'aquí en deriven totes les constitucions i totes les lleis. Abans de comentar l'exègesi de Patocka sobre Heràclit en relació a la estreta comunitat entre filosofia i ciutat, ens agradaria, però, fer un comentari sobre el tipus de discurs davant el qual ens trobem. I ens agradaria perquè hi ha una objecció feta sovint, ja sigui explícitament o implícita a aquests tipus de logoi. L'objecció seria aquesta: ¿no està fent Heràclit, quan diu que "allò que és comú a tot és polemos" una simple extrapolació del que és vàlid per a la polis i, en principi, només per a la polis?

Ens trobem aquí, un altre cop, davant del que el nostre filòsof anomena la metàfora ontològica, és a dir davant d'un intent d'atansament a la mostració mateixa mitjançant coses que es mostren (o un atansament a l'ésser mitjançant un ens singular), o, dit més senzillament, davant d'un mite. Primer de tot, hem de veure que aquesta objecció no toca només a Heràclit o els presocràtics amb els seus arkhai "físics": qualsevol afirmació d'un "altre món" (d'un món de les Idees, per exemple) es podria pensar com a una extrapolació d'aquest món. Dit d'una altra manera: de mons, només en coneixem aquest; qualsevol altre l'hem de pensar com a variant (que imaginem, no que percebem) d'aquest. Per analitzar això, pensem, perquè sembla el cas més fàcilment objectable, el dictum de Tales: "tot és aigua". El que és evident és que ell veia, igual que nosaltres veiem, que tot no és aigua. Aleshores, què vol dir "(el principi de) tot és aigua"? Potser serem més aprop de resoldre l'enigma si el plantejem d'una altra manera: Què vol dir "tot és matèria"? Vol dir, ni més ni menys, que tot ha d'ésser matèria. És clar que tot no és matèria en el mateix sentit en que tot no és aigua; i per una raó ben senzilla: perquè si tot fos matèria la matèria deixaria d'ésser matèria (o si tot fos aigua, l'aigua deixaria d'ésser aigua). Així, fa l'efecte que ens trobem sempre en el mateix cas: en el cas de l'intent de comprensió de la totalitat sota una determinada perspectiva. D'aquesta manera, és una extrapolació tant l'affirmació de tot com a aigua com l'affirmació de tot com a matèria. Sembla no tenir més solució aquest enigma que un superficial relativisme. Però, com passa sovint, quan les preguntes no tenen solució, és perquè no han estat correctament plantejades. I la pregunta no està ben plantejada mentre que pensem que "primer" comprenem cada cosa en si mateixa, i, només després comprenem el tot. És absolutament al revés, com Patocka no es cansa de repetir³⁰. La tesi (que no és una tesi només cognoscitiva, sinó que és millor pensar-la en grec, com a posició) del món és anterior a la posició de qualsevol ens. És a dir: no podem comprendre l'ens, si no el comprenem com a aigua o com a matèria, etc. Precisament comprendre una cosa en si mateixa, no vol dir res més que situar-la en la xarxa del món. És a dir, també la qüestió de la veritat és posterior a la tesi (posició) del món. Ara bé, es podria demanar, per què abans i en quin sentit "tot era aigua" i ara "tot és matèria"? Doncs bé, és precisament això el que fa que la història sigui el fons de la fenomenologia "La història és, així doncs, el pla de contingut més profund assolit per la fenomenologia"³¹. És aquesta qüestió la que ha de proposar-se d'aclarir una filosofia de la història.

Passem ara a l'exègesi que en fa Patocka de l'obra d'Heràclit. Aquesta exègesi revesteix una gran importància en la coherència de la interpretació de la història de Patocka, atès que aplega a polemos com a principi de la ciutat i com a principi de la filosofia. Per què és polemos el principi de la filosofia? Per l'escruiximent ja esmentat en què consisteix l'aparició de la vida al descobert. La phrónesis, com a areté pròpia del savi, és la vida en la lluita pel sentit, que apareix rera l'escruiximent del modest sentit de la vida a cobert, "així doncs, polemos és al mateix temps allò que engendra la ciutat i l'entreveure original

Filosofia de la història i cura de l'ànima

que fa possible la filosofia"³². Es en aquest sentit que l'ensenyament d'Heràclit no està gaire llunyà del de Sòcrates. Però aquest origen -digne- de la filosofia i de la història és també un desideratum: és el nivell en què ens hem de mantenir si volem continuar en la història, és a dir, si volem conservar la nostra herència europea. L'home no ha d'ésser pas històric per ésser home, o dit d'una altra manera, l'home no és històric només pel fet d'ésser home; sinó que l'home, com a ésser històric, pot tant acceptar com defugir la seva historicitat. La pregunta que, arran d'això, farà Patocka a l'últim capítol dels Assaigs (que ja hem comentat) és la següent: ens mantenim en aquesta lluita en el s. XX? El dictum d'Heràclit pot semblar molt senzill, molt carent de contingut concret; però no deixa d'ésser una invitació a entendre el nostre present des del punt de vista de la pertorbació: ens hem d'obrir a la pertorbació, perquè és això mateix el que constitueix la filosofia i la història. Així, quan Patocka diu en l'esmentat capítol que la història del s. XX no s'ha estudiat des del punt de vista de la nit³³, vol dir que no s'ha reflexionat filosòficament, o històricament sobre aquest segle. El repte llengat per Heràclit o Sòcrates consisteix en "que s'ha de comprendre la vida no des del punt de vista de la llum, des del punt de vista del simple viure, de la vida acceptada, sinó també des del punt de vista del conflicte, de la nit, des del punt de vista de polemos. Que del que es tracta en la història no és del que pot ser canviat o pertorbat, sinó de l'apertura allò que pertorba"³⁴.

Notes al capítol 3:

- 1 Yves-Jean Harder, en l'article Le Monde et l'Histoire selon Patocka (Cahiers philosophiques, nº 50, Març 1992), p. 87.
- 2 Idem.
- 3 En l'article Platonisme Negatiu, contingut al llibre de E. Kóhak (vg. bibliografia), Patocka analitza aquesta constant pretensió al llarg de la història descobrint-la com a autocontradictòria, és a dir, composta de dos termes que constitueixen una contradicció atesa la parcialitat de tota ciència (en tant que només pot haver-hi ciència d'allò donat, és a dir, tota ciència, per principi ha de remetre a l'experiència en sentit passiu -allò que rebem pels sentits) i atesa la impossibilitat d'atènyer la totalitat des de només l'experiència passiva. La contradicció és palesa en el fet que la totalitat mai no ené és donada.
- 4 Aquesta és la interpretació del programa husserlià de Yves-Jean Harder. Hem de dir, però, que a la llum de la lectura de certs articles de J. Patocka (per exemple La Concepció de la Crisi Espiritual de la Humanitat Europea de Masaryk i Husserl, article de 1936, contingut al recull de Kóhak) dubtem que aquesta sigui la interpretació del filòsof txec del programa husserlià. En l'article de Patocka que acabem de citar es veu com l'enorme tasca duta a terme per E. Husserl només pot ésser entesa com a un intent de comprensió de la decadència espiritual europea. És a dir: el projecte de la filosofia com a ciència estricta mitjançant la fenomenologia és la conseqüència del fracàs de les ciències positives obertament palesa rera la primera guerra mundial. Les ciències positives només funcionen a l'interior del projecte il·lustrat segons el qual el domini de la naturalesa ens farà més feliços. Quan aquest projecte cau, rera la primera guerra mundial, sota la més estrepitosa ignomínia, la ciència només és el mirall de la manca de sentit que envolta la vida espiritual europea. Així creiem que en tot això es mostra com és més aviat el projecte escolar de construcció d'una ciència de la totalitat el que resta supeditat en tot moment a la resolució de la decadència espiritual europea.
- 5 Op. cit. p. 2.
- 6 Yves-Jean Harder, en l'article ja esmentat més amunt va més lluny en afirmar que la Krisis és el programa filosòfic del segle XX.
- 7 El fet que en aquest treball hagi de fer Patocka "psicologia" en un sentit que, per descomptat, no és el d'una ciència positiva, sinó més proper a l'etimologia de la mateixa paraula, és a dir, un "logos sobre l'ànima", ens obliga a admetre el fet evident que la psicologia naturalista (és a dir, pràcticament tot el que avui dia coneixem com a ciència de la psicologia) queda posada entre

parèntesis, la qual cosa també està directament relacionada amb la polèmica que manté ja Husserl amb la psicologia naturalista. La verdadera psicologia només pot ésser la fenomenologia.

8 Així, per exemple l'art esdevé absolutament enigmàtic i un clar mirall que reflecteix la nostra desorientació i la nostra difícil relació amb la veritat.

9 En aquest article s'estudien la via cartesiana, la via psicològica i la via ontològica com a tres maneres (no totes equivalents, sinó amb profundes diferències) d'accés a la reducció fenomenològica. Patocka només considera vàlides (en el sentit que només aquestes permeten superar la crisi de la filosofia i les ciències contemporànies) la segona i la tercera. Husserl, sempre segons Patocka, vacil·la entre aquestes dues i la primera, no deixant mai totalment enrera els prejudicis del cartesianisme.

10 Kóhak, pp. 285 a 327 en versió anglesa o Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine (Vg. bibliografia), pp. 180 a 227.

11 Plató i Europa, p. 45.

12 En definitiva, aquestes dues forces que componen el món, poden ser anomenades com les forces del bé i les forces del mal. Això es deixa veure en la crítica que fa Patocka al món de vida de Husserl com a món primàriament intuït i la interpretació que fa de la solució heideggeriana. Per al nostre pensador l'aportació essencial de Heidegger a la comprensió del món natural és l'afirmació que aquest món no és el món de l'experiència com en Husserl, sinó la unitat (de què mai no podem disposar) de totes les remissions del nostre fer, d'allò que "duem a terme". Si per bé entenem "allò per motiu del qual", aleshores el món viscut primàriament és un món del que és bo i el que és dolent. Es així com s'omple de contingut el món de vida. Per a veure la interpretació de Patocka del món natural a Heidegger i Husserl, Vg. La Filosofia d'Edmund Husserl sobre la Crisi de les Ciències i la seva Concepció d'una Fenomenologia del Món de Vida, article contingut al recull d'Erazim Kóhak, op. cit., p. 223.

13 Plató i Europa, p. 49.

14 Assaigs Herètics, p. 40.

15 Idem, p. 52.

16 Plato i Europa, p. 55.

17 Assaigs, p. 56.

18 Una prova d'això es pot considerar el fet que en el seu primer treball filosòfic fonamental (en el qual es fonamenta la possibilitat de la filosofia de la història que serà exposada més tard en els Assaigs), és a dir en El Món Natural com a Problema Filosòfic, l'"esbós d'una filosofia del llenguatge i de la parla" és l'últim dels (només) quatre capítols en els quals es divideix

aquesta obra. Es a dir, té el mateix ordre d'importància que, per exemple la descripció de les estructures que constitueixen el món natural (volem dir que totes les estructures preses conjuntament, no pas com a una estructura més d'aquest món).

19 Aquest article el podem trobar tant en versió castellana ("El escritor y su cosa") continguda en un llibret publicat en l'any 1976, titulat Los intelectuales ante la nueva sociedad (Vg. bibliografia), com en versió francesa ("L'écrivain, son <<objet>>"), molt més recent -1992-, en un llibret que duu precisament el nom de l'article que estem comentant.

20 Cito la paginació de Los intelectuales ante la nueva sociedad.

21 En aquest punt no optarem per defensar la tesi de Patocka contra Derrida en una polèmica fantasma, que no ha tingut mai lloc. Per a un assaig crític sobre el desconstruccionisme derridià remetem a l'obra de S. Rosen (autor que, com ja hem apuntat varies vegades, trobem intel·lectualment molt proper al nostre) Hermeneutics as Politics, obra que ha estat recentment traduïda al català (vg. bibliografia).

22 Los intelectuales... p. 95.

23 No volem que hom tregui la impressió que J. Patocka aquí està fent una descripció de la situació parlant (i això val per a totes les caracteritzacions que trobem en l'obra del filòsof txec) amb la intenció de mostrar-nos com és la realitat (en aquest cas, la realitat de la situació parlant) atès que llavors l'única força dels seus arguments fóra l'evidència empírica que realment és aquesta l'estructura de tota situació parlant. Però això és una barbaritat. Primer perquè si la força dels seus arguments fos aquesta evidència empírica, mai no podria parlar de tota situació. Però, sobretot, és impensable (tal com els analítics retreuen a la metafísica) una situació que faci falsa aquesta afirmació. Això mostra que més que una afirmació factual és una interpretació de la realitat (interpretació que sempre afecta al tot). En aquest punt, i per tal de reflexionar sobre la validesa de la manera de procedir del nostre autor cal recordar que: 1) La seva formació és fenomenològica i immediatament tenim que la qüestió que aquí s'està jugant no és la qüestió de com és la realitat -que en l'epoché sempre resta entre parèntesis- 2) Més concretament el problema que es tracta de resoldre arrela, com ja ha estat indicat, en el món natural, que és l'hereu patockià del món de vida de la Krisis husserliana i 3) Recordem que, per poder parlar del món natural, tota objectivitat (és a dir, tota afirmació de com és la realitat) ha estat posada entre parèntesis: això inclou la psicologia com qualsevol altre ciència de fets. Aleshores, si no podem parlar de fets, de què podem parlar? Això connecta, finalment amb el fet que l'affirmació de Patocka sobre la situació parlant sigui una interpretació. L'únic que ens queda és la interpretació. Però en singular, perquè només hi ha una interpretació en sentit propi que és la interpretació del món abans de tot esforç teòric. Aquesta interpretació és la que subjau al món natural, que Patocka identifica en El Món Natural... (p. 8) com a "sentit comú".

Filosofia de la història i cura de l'ànima

- 24 Los intelectuales..., p. 97.
- 25 Idem, p. 100.
- 26 Assaigs Herètics, p. 57.
- 27 Idem, p. 61.
- 28 Idem, p. 54 de l'edició francesa.
- 29 Aquesta caracterització que fa Patocka de la herència positiva europea no és una qüestió, és evident, que es pugui provar a la manera de les ciències positives, perquè és més aviat una possible interpretació de tota la nostra història. Sense pretensions de provar res, creiem, però, que és prou interessant citar aquí un text del filòsof americà S. Rosen, que ens ofereix una interpretació de la política spinoziana perfectament coincident amb el que l'herència europea de què parla Patocka proposa.

"Així, el filòsof és per naturalesa l'home <més alt>, perquè ell és el més poderós i el millor guardià del poder dels individuals no filosòfics. Però, per què la filosofia sigui preservada, el filòsof ha de donar suport a la democràcia (la qual és de fet la manifestació del seu ensenyament polític). De qualsevol altra manera, si l'opinió és tiranitzada, la filosofia és destruïda pel dogma i la superstició. De manera inversa, per què la democràcia sigui preservada, ha de donar suport a la llibertat de la filosofia. Els interessos de la filosofia i la democràcia coincideixen, quan ambdues són definides adequadament". [S. Rosen: Benedict Spinoza. Article contingut en el llibre History of Political Philosophy, editat per Leo Strauss i Joseph Cropsey. The University of Chicago Press. Chicago and London. Tercera edició, 1987.]

Així tenim que, en la interpretació de Stanley Rosen, per a Spinoza, els homes no són iguals, sinó que les diferències humanes són el reflexe de la jerarquia del món sencer. Ara bé, precisament perquè els homes són diferents, tenen diferents opinions: per això el millor Estat és aquell on s'imposa la democràcia que permet d'expressar totes les diverses opinions. Qualsevol altre Estat, estaria basat en la suposada superioritat d'una opinió (és a dir, fóra la tirania d'una opinió): i aquest seria l'estat on el filòsof, aquell que qüestiona, aquell per al qual no és vàlida cap opinió -encara que en Spinoza és aquell que qüestiona l'opinió des de la ciència- no hi podria viure. Així, l'interès de la democràcia -entesa com a pluralitat d'opinions, és a dir, etimològicament, com a govern del demos, de la polis- coincideix doncs, amb l'interès de la filosofia. També és certa l'afirmació inversa: la democràcia ha de recolzar la filosofia, si vol sobreviure per sobre de les pretensions tiràniques de l'opinió, pretensions que no es cansen de mostrar-nos els diàlegs platònics.

30 Vg. sobretot el capítol 2 de Plató i Europa, i els articles "Platonisme negatiu" i "El capgirament transcendent de Husserl" continguts al recull de Kóhak.

31 Assaigs Herètics, p. 66.

32 Idem., p. 64.

33 "que la guerra en si mateixa pugui tenir un valor explicatiu, que tingui en ella mateixa el poder de atorgar un sentit, és una idea profundament aliena a totes les filosofies de la història (...) (per això) no és sorprenent que no hagin aconseguit il·luminar el fenomen fonamental del segle XX que, a diferència del XIX, és una època de nit, de guerra i de mort" Assaigs Herètics, p. 144.

34 Idem., p. 64.

CAPITOL 4: L'HERENCIA EUROPEA: LA CURA DE L'ANIMA

0. Introducció. Intenció d'aquest capítol.

En el capítol anterior hem resseguit la pre-història de la humanitat, és a dir, el temps de l'home en què la problemàtica del món encara no ha estat dita explícitament i encarada. Amb el mite com a primera forma de duplicació del món (la qual cosa suposa l'escriptura) i el naixement de la polis com a lloc propi de l'areté tenia tots els elements necessaris perquè a partir d'ara poguem trobar una referència constant, un lligam a un nou saber que es presenta sota la forma de qüestió. Tractarem de trobar, aleshores, aquesta referència allà on es dona explícitament, i veure de quines maneres concretes té lloc, quina tasca proposa i quin és el seu sentit. El que J. Patocka està cercant en aquesta investigació és precisament trobar quin sentit té la filosofia; per què caldria fer filosofia, i això és el que pregunta (i el que troba explícitament) als textos de Plató, Demòcrit o Aristòtil: La resposta la trobarem en aquesta idea, que en la seva transmissió -explícita o implícita- esdevindrà herència d'allò (Europa) que només es pot considerar unitat a la llum d'aquesta concepció presa, represa, transformada, intentada de maneres diferents i finalment oblidada, que és la cura de l'ànima.

Això té com a conseqüència la metodologia que trobem en l'anàlisi que fa el filòsof txec de qualsevol doctrina filosòfica. Metodologia que consisteix per tant a preguntar a la filosofia pel seu sentit en relació amb la vida. Potser aquesta metodologia és la més necessària en un temps en què ja sabem que existeix una cosa entre coses que és la filosofia i que consisteix (en el millor dels casos) en entendre (en la mesura que ens sigui possible) què van dir uns homes fa (en general) molt de temps. Es tracta, llavors, si volem retornar a la filosofia (és a dir, que la filosofia torni a ésser una cosa pròpia de l'home) de veure com és possible que sorgeixi en un moment, ja sigui de la vida d'un home, ja sigui de la Història, una cosa tan absolutament estranya com la filosofia. Hem de reflexionar sobre la filosofia en la seva originalitat, és a dir, sobre quin significat té en un món que no la necessita per tirar endavant. I tot això ens ho ha de respondre la mateixa filosofia. Aquest serà el nostre atancament a Demòcrit (el primer en parlar de la cura de l'ànima -epimeleia tēs psichēs), Plató i Aristòtil.

1. Platonisme i fenomenologia.

En el capítol II de MN que porta com a títol "la qüestió de l'essència de la subjectivitat i el seu interès metodològic, en el context de la crítica que Patocka adrega des de la seva comprensió de la fenomenologia husserliana al constructivisme idealista de la subjectivitat, trobem la següent declaració metodològica:

Filosofia de la història i cura de l'ànima

"En l'idealisme alemany, el mètode transcendentel és lògic; és la recerca del lligam mutu intrinsec entre les significacions, aquest mètode tracta d'atènyer sempre més clarament i més completament la connexió que fa possible l'hypóthesis. Ara bé, cal demanar-se si el procediment lògic no amaga la vera natura de la subjectivitat absoluta i si el descobriment no s'ha d'efectuar segons un altre mètode en el qual la lògica no proporcioni el fil conductor, en el qual hom s'esforci inclús a neutralitzar de bell antuvi tota orientació en aquell sentit. Renunciar a prendre la lògica com a fil conductor no vol pas dir que hom vulgui negar tota lògica, tant formal com dialèctica. Es tracta simplement d'abstenir-se, de practicar el que E. Husserl anomena l'epochè. Car acceptar la lògica com a fil conductor implica sempre una tesi, mentre que la tasca de la filosofia transcendentel consisteix justament en un posar entre parèntesis tot el que pugui ésser tesi. La conquesta del terreny transcendentel ha d'ésser llavors un acte extralògic, i que no pot ésser coordinat amb altres actes de coneixement"¹.

L'ensenyament essencial de la fenomenologia és llavors que la qüestió de la filosofia és el veure. En aquest sentit, tota tècnica, tota metodologia, lògica o dialèctica és quelcom accessori a la mateixa filosofia. Dient això de manera més breu: el filòsof no li està permès d'atenir-se al discurs (la qual cosa no vol dir, evidentment, que no el faci servir. L'ha de fer servir atès que és l'única eina que té).

Ara bé, que té a veure tot això amb Plató? Molt. En Plató trobem al filòsof que més s'até a aquest principi, que posa entre parèntesis tota tècnica de pensament, que identifica filosofia amb visió:

"La doctrina platònica més important comina al filòsof de no contentar-se amb la tècnica del pensament. Sabem que Plató és l'inventor tant de la dialèctica com de la lògica; i tanmateix, per Plató res d'això no és filosofia. Segons Plató, la filosofia comença allà a on comencem a veure alguna cosa, a on un discurs coherent ens duu a la cosa mateixa que hem de veure i pecebre(...), tot discurs sobre la filosofia és equivoc. Al filòsof no li està permès d'atenir-se al discurs"².

Plató, com sabem, va prendre la decisió de transmetre la seva filosofia en forma de diàleg. En aqueste diàlegs Plató no és cap personatge, no diu res, la qual cosa no vol dir que el discurs no sigui la seva única eina de transmetre un ensenyament filosòfic, sinó que l'ensenyament no és en cap discurs possible. Tot al contrari, el diàleg com a situació dramàtica en que el discurs sempre forma part d'un context més ampli, el context de les accions, està subordinat a què és el que poden dir els personatges en cada moment, pel fet d'ésser qui són, pel fet de parlar amb qui parlen i pel fet de trobar-se en la situació en què es troben. Dit altrament, en els diàlegs platònics trobem el discurs situat (i això val, evidentment, també per Sòcrates): no hi ha cap personatge que parli des de la suposada situació absoluta de la

filosofia, encara que la majoria parlin des de la pretesa de veritat de la seva opinió.

Per què, aleshores, això que fa Plató és fenomenologia? Quin és el tret distintiu de la fenomenologia en relació amb qualsevol altra manera de fer filosofia? Per al nostre filòsof txec, el tret distintiu de la fenomenologia és el de respectar la transcendència de la consciència. Aquest és el significat més íntim de la reducció del món: la consciència posa el món i els objectes en ell, però els posa com no essent (els objectes) ella mateixa (ni cap part, ni cap moment d'ella mateixa). Aquesta separació o distinció que fa la consciència es palesa en el "fet" tants cops explicat per Husserl³ que l'objecte, tal i com la consciència el posa no és donat en cap de les vivències de l'essentat objecte (i només de les vivències és del que podem tenir certesa). Així, una manera d'expressar la transcendència fóra com la diferència entre la cosa que m'és donada i el mode de donació en el qual m'és donada. La cosa és la síntesi de totes les perspectives. Aquesta precaució val també per l'ontologia en tant que l'ontologia és també posició de tesis. En concret, una ontologia que tingui en massa estima el mètode (analític o dialèctic, com, segons Patocka passa a l'Idealisme) i no respecti aquesta diferència entre la mostració mateixa i allò que es pretén mostrar serà feta des de la pressuposició del món. I aquí rau el gran encert de Plató en no caure en aquesta pressuposició: el món platònic és un món creat en el diàleg en tant que drama, o dit més explícitament: tot el que està donat en un diàleg platònic, atesa precisament la seva forma de diàleg, està donat sota un mode de donació alhora present com a mode de donació amb la qual cosa àdhuc la totalitat (en no haver cap narrador que ens la descriu i acuradament) resta entre parèntesis.

I amb això arribem a l'important punt de la figura de Sòcrates. Si no hi ha cap portador de la "filosofia" en els diàlegs platònics, qui és Sòcrates? quin paper hi juga aquesta figura?⁴ Del conjunt del que hem dit més amunt se segueix que Sòcrates no és "la filosofia", sinó, més aviat, la filosofia (o millor, la interrogació) situada en la ciutat. En la ciutat descomposada (és a dir, en la qual conviuen una pluralitat de sentits, en la qual hi ha partidaris d'allò antic ("conservadors" o tradicionalistes) i partidaris d'allò modern ("progressistes")) tothom creu saber el que cal, tothom creu saber què és el Bé i què és el Mal. El problema és que aquest saber és una opinió no reflexiva, i, en certa manera mítica (podem dir que tot el saber no reflexiu és mític en el sentit que ens lliura un sol ferm on poder restar tranquils per, així, poder preocupar-nos dels assumptes que demanen la nostra atenció de manera més immediata. És mític en el sentit que manté latent sempre el perill d'ésser posat en qüestió, de tornar en angoixa la tranquil·litat quan es veu portat a la contradicció). Doncs bé, la figura de Sòcrates sempre intenta obrir aquest fons d'inseguretat de tota opinió. Per quina raó? Per tal de lliurar una unitat a la ciutat. La pluralitat de sentits només es pot mantenir perquè es poden mantenir les opinions no reflexives. I aquestes opinions es mantenen recolzades sobre l'assentiment dels altres. Només podem restar tranquils sobre la nostra opinió quan sabem que tothom (o

si més no, els nostres amics) hi estan d'acord. Per contra, Sòcrates és aquell que no és de cap secta, de cap grup d'amics, que no dóna res per suposat; és a dir, és la figura de la reflexió, i, només per això és l'única figura capaç de lliurar unitat a la ciutat descomposada, en posar el límits a l'opinió en la seva pretesa -sempre tiranitzant pel mer fet de no admetre l'ulterior qüestionament- de veritat.

2. Plató i les matemàtiques.

Com sabem, τὰ mathematicà és un plural neutre que en grec vol dir "les coses compreses". Aquí tractarem d'escatir quin és el paper que juguen les matemàtiques en l'obra de Plató, paper que per Patocka és de la major importància, atesa la seva interpretació que atén especialment a la teoria dels principis ressenyada sobretot per Aristòtil en la seva Metafísica i defensada avui dia com a doctrina no escrita (i no escrita per raons òbviament filosòfiques) de Plató per autors com K. Gaiser, H. Krämer, i G. Reale entre d'altres. Com sabem per Aristòtil, segons aquesta doctrina els principis que generen el món són l'1 i la diada indefinida (és a dir, unitat i pluralitat, atès que la diada és el principi d'obtenció de la pluralitat). Aquesta bipolaritat en la generació del món és la mateixa que constitueix l'ànima: l'ànima té sempre davant de si aquests dos camins: el de la unitat (la coherència amb si mateixa i la mesura, camí que és el de la matemàtica com a ciència de les mesures) i el camí de la pluralitat dels desitjos sense mesura i sense acabament.

El rol fonamental de la matemàtica en Plató és que constitueix el model que permet de traçar el projecte d'una sistemàtica de les mesures i allò mesurat. Com ja hem dit, tenim que l'ésser dels ens no es dóna per si mateix, sinó que pressuposa una mesura (que decideix què és i què no és, què és més i què és menys). Aquesta mesura és radicalment diferent d'allò mesurat en el sentit que la mesura és l'exactitud invariable, i per tant, més clara i més vertadera que allò mesurat (inexacte i variable). Cal anotar, baldament sigui una evidència, que encara que el que utilitzem com a mesura sempre és una cosa que prenem com a patró, és a dir com a objecte respecte del qual tots els demés han d'ésser comparats (mesurate), la mesura és, en rigor, una relació (les vegades que tal cosa conté a tal altra), la qual cosa fa que certament, la mesura sigui invisible. Només per això la mesura pot ser exacta e invariable. Aquí l'exactitud esdevé sinònim d'invisibilitat. I això és fonamental de cara a allò que a Plató li preocupa, la cura de l'ànima: el contacte amb les formes invisibles i pures (aquí pures s'ha de prendre en el sentit estricte de no barrejades com si que ho estan les coses sensibles) transforma alhora l'ànima en pura i limitada. La manera en què es dóna aquesta pureza de les formes de què parlem en la immediatesa de l'existència és molt clara: Per descriure les coses hem d'usar de formes (que sempre són matemàtiques en el sentit originàriament grec de "coses" perfectament compreses). Així, per exemple, diem "la taula és rodona" encara que sabem que no acaba mai d'ésser rodona. Però també és cert que la idea que en una mesura major o menor s'ha d'aplicar a la taula no hi ha una altra manera d'expressar-la que

mitjançant una idea d'aquest tipus. Així, vivim en un món que s'expressa a si mateix, sinó que ha d'ésser expressat, dit, per un altre món de formes pures que mai es donen en aquest món. És cert que només veiem el món visible, però aquest món només és expressable i comprensible com a intel·ligible, i això vol dir com a món de formes. Veure és veure figures. En tant que les figures reals mai no s'acaben de donar amb puresa matemàtica, podem dir que el món visible i corpori imita al món de les formes o bé que aquest món és el seu paradigma (en realitat, parlar de món de les formes és una tautologia. Món només pot ser-ho com a Kosmos, és a dir, com a estructura, i una estructura es dona sempre entre formes).

Malgrat tot això, no entendrem la interpretació patockiana de Plató segons la qual el camí de la unitat que apareix en la matemàtica és alhora el camí recte de l'ànima, el camí moral, si concebem aquesta unitat tal i com tendim a concebre-la en sentit modern com a una unitat aritmètica o un punt geomètric absolutament buits de contingut. Hem d'entendre que el punt buit o la unitat merament formal són les conseqüències per a la matemàtica del procés de progressiva abstracció (separació) i formalització de tots els sabers, és a dir, conseqüència de la crisi de fonaments de la ciència contemporània (vg. cap. II) i per tant, conseqüència mediata del nihilisme contemporani. Hem d'entendre que unitat en grec, és sinònim de Kosmos. La unitat no pot ser una altra cosa que l'estructura de la pluralitat, d'allò divers. Allò plural, com a plural roman aliè a l'home, és la matèria del món que de cap manera pot ésser copsada per l'home. La matèria repel·leix el logos, perquè el logos és una certa estructura d'allò copsat. Així, allò divers i plural, en tant que copsat i comprès només pot ser u (és a dir, estructurat, endregat). Podem ajudar-nos de l'observació que també en Kant el postulat d'unitat és allò que fonamenta les categories, és a dir els conceptes que caracteritzen la forma de l'experiència. Dir que no pot haver-hi contradicció entre dues experiències és dir que el subjecte de coneixement ha de poder ésser u. Només per aquesta unitat de dret del subjecte transcendental queda garantit el coneixement. De la mateixa manera tampoc no tendria sentit cap principi de moralitat sense la seva possible universalització i per tant, sense la unitat del subjecte transcendental.

3. Plató i el retorn d'Aristòtil a la cova.

En aquest apartat es tractarà de veure quin sentit té l'especificitat del capgirament introduït per Aristòtil en la filosofia en relació amb la cura de l'ànima. Per tal d'escatir això, hem d'esbrinar quina és la transformació específica que té lloc en cada vessant de la cura de l'ànima. D'aquesta manera tenim que:

1) El que erà, en Plató, una doctrina universal que relaciona l'ànima amb l'estructura de l'ésser dona lloc en Aristòtil al naixement d'una ontologia sistemàtica.

Filosofia de la història i cura de l'ànima

2) La doctrina de la vida del filòsof en la ciutat, en la societat i en la història, la doctrina d'un Estat en què la cura de l'ànima sigui el nucli de la vida política i l'eix del procés històric es transforma en Aristòtil en una doctrina política que consisteix en el projecte d'un Estat en què els filòsofs hi puguin existir i, per tant, hagin de dirigir.

3) La doctrina de l'ànima en tant que principi de la vida individual exposada a l'experiència fonamental de l'existència humana individual, és a dir, a la mort i el seu significat, esdevé en Aristòtil una doctrina del destí individual de l'ànima.

Ja hem parlat de la relació de les matemàtiques amb l'ànima i la importància d'aquest contacte en el context de la cura de l'ànima platònica. Ja hem dit també que el principi de la matemàtica grega és el punt (que no és el punt buit de la nostra matemàtica). És important ara explicitar en quin sentit el punt es constitueix com a arché. El punt és principi perquè és fonament de la línia. La línia es fonamenta en cada punt del qual està formada. De la mateixa manera, el fonament del pla és la línia i el fonament del sòlid és el pla. Ara bé, des del punt fins al sòlid, el que ens trobem (el que la matemàtica anomena "dimensions") són formes sempre diferents de comprensibilitat. Així, per exemple, el problema de la diagonal només apareix quan arribem a la segona dimensió i no pas abans. Només en la segona dimensió hi ha nombres irracionals. D'aquesta manera, el que es fa palès en les matemàtiques és la diferenciació de la comprensibilitat, la diferència de l'ésser-al-descobert de les coses i les dimensions de l'ens matemàtic. El problema de les dimensions és el problema dels modes d'ésser. I això serà important de cara al tractament que les diferents maneres d'ésser rebran en Plató i en Aristòtil. Què és el que es pot dir sobre aquesta diferència essencial de modes d'ésser des de la matemàtica? Com ja hem vist amb la teoria dels principis de Plató ressenyada per Aristòtil, el que fa la matemàtica és lliurar un model d'ésser en general i amb això graduar (és a dir, mesurar) l'ésser.

Aristòtil, segons el nostre filòsof⁵, és un platònic en termes generals, excepte pel fet que elimina el model fonamental dels modes d'ésser que en Plató compleix la funció de fil conductor del sistema. Per Aristòtil, a diferència de Plató, les matemàtiques no són un model de jerarquia de l'ésser. En el context de la interpretació de Plató que fa el nostre filòsof, es pot entendre el mite platònic de la cova com l'elevació de l'ànima que es produeix mitjançant l'ajut de les mesures amb el treball (la cura) de tota la vida. Aquest treball és anàmnesi perquè és autoconeixement, és a dir, retorn de l'home a la unitat amb si mateix (unitat en la qual no es troba inicialment). Aquesta experiència d'elevació i de moviment en el si de la jerarquia de l'ésser fóra una altra versió de l'experiència de la llibertat, experiència que no coneix Aristòtil⁶. Així, la sencera filosofia d'Aristòtil, es mou segons Patocka, a l'interior de la cova platònica. Mentre que el retorn a la cova és en Plató una obligació, una violència que exerceix el que ja ha vist contra si mateix, contra el seu desig de no retornar (violència necessària

Filosofia de la història i cura de l'ànima

perquè es pugui donar la possibilitat de la paideia, de la formació i per tant de la comunitat justa), en Aristòtil hi ha un retorn sense obligació.

La diferència entre Plató i Aristòtil es pot formular, vista des de la perspectiva de l'acció mateixa, de la següent manera: Mentre que en Aristòtil hi ha ja una tematització de l'acció (que tindrà les seves conseqüències), en Plató no hi ha necessitat de cap tematització: es tracta senzillament de veure el que és u, la mesura, el Bé. Aquesta visió duu per si mateixa a la vida bona, per això no hi ha necessitat d'una tematització de l'acció. En Plató hi ha una verticalitat (el que acostumem a anomenar jerarquia: l'ànima s'eleva i descendeix, i es mou sempre entre els dos únics camins possibles el de la unitat o el de la pluralitat) i en Aristòtil una horitzontalitat (el principi pel qual es regeix l'acció, és a dir, el principi en virtut del qual es fa l'acció, encara no existeix). Així, mentre que Aristòtil descobreix la llibertat, en Plató només hi ha opció entre dos moviments possibles de l'ànima. Mentre que en Aristòtil la decisió acaba essent comprensió dels assoliments i per tant creació de l'ànima pròpia, en Plató no hi ha creació sinó re-creació: el record com a anàmnesei d'allò que l'ànima ja ha estat. El Bé de l'ànima és arribar a ésser allò que ha estat des d'un començament. Així el camí de l'ànima ha d'ésser sempre de retorn. Ben entès el significat de la jerarquia platònica com a no equivalència entre els dos camins possibles de l'ànima, podem dir segons trobem als Assaigs, que Patocka és platònic:

"La veritable <<mirada>> és una no equivalència [és a dir, una jerarquia] en virtut de la qual hi ha una diferència essencial entre la responsabilitat que carrega i <<es'exposa>> d'una banda i l'alleugerament i la fugida de l'altra"⁷.

Dient el mateix en uns altres termes, es pot comprendre l'esforç aristotèlic com a un esforç que obeeix a la intenció filosòfica de no permetre el desdoblament de l'ens (desdoblament exemplaritzat en els dos móns platònics: món sensible i món de les idees), la qual cosa suposa la reunió de l'ésser i l'ens. Si no hi ha idees separades, l'home ha de cercar en l'home mateix; d'aquesta manera, s'elimina tota transcendència: no hi ha res més enllà del logos: la "fenomenologia" platònica (en el sentit exacte en què l'hem caracteritzat amunt) esdevé ontologia en el sentit tradicional del terme. Però per quina raó fa Aristòtil aquest pas?, quin és el seu sentit? Per Patocka, el sentit d'aquest pas té a veure amb la intenció de fer possible una ciència del món visible: el naixement de l'ontologia té el sentit de permetre una ciència del món sensible, per això el parell conceptual interpretatiu de matèria i forma és radicalment diferent en els dos filòsofs grecs. Mentre que en Plató només hi ha moviment ontogenètic, és a dir, de gènesi de l'ens, Aristòtil tracta de comprendre el moviment en què les coses estan presents davant de nosaltres: la manifestació de les coses és el seu moviment; el moviment —és a dir, tot canvi— és així la forma, el punt de sortida i arribada de la matèria. Dir que les coses es manifesten en el seu moviment i només en ell, és dir que les coses són essencialment canviants i sensibles⁸. Aquest canvi és precisament

Filosofia de la història i cura de l'ànima

L'objecte de coneixement: la conseqüència és que mentre que en Plató només és comprensible el moviment ontològic, per Aristòtil ho és el món òntic, el món visible, i d'aquest món hi pot haver ciència, a diferència de la identificació platònica entre món sensible i doxa: per Plató el món circumdant només pot ser objecte de mites.

4. Plató i Demòcrit.

El "platonisme" de tota filosofia rau en el fet que el món se'ns mostra d'una dobla manera, com ja hem vist: volem no únicament la mirada parcial, unilateral que és la mostració de l'ens, sinó que aspirem a que el món se'ns mostri també en la seva totalitat. És a dir, volem accedir a una mirada sobre el món que cossi el seu fonament essencial durador d'allò que es mostra.

L'explicació de la reflexió és una explicació que remat al present (en comptes de la remissió al passat que caracteritza l'explicació mítica: tot és perquè ja sempre ha estat així). Així el més present serà el present més durador, és a dir que haurà d'ésser absolutament senzill, simple i romandrà en aquesta simplicitat per a no poder ser objecte de cap pregunta posterior. En la metafísica es tracta de la justificació del present a partir de si mateix.

Es així com passa a les matemàtiques (ta mathematikà vol dir en grec les coses compreses): una idea matemàtica és allò que es comprèn en si mateix, que es construeix a partir d'elements simples, perfectament compresos segons el model de la visió (la geometria). La matemàtica fóra així la simplicitat de la presència. El fenomen que es mostra a l'opinió en el món sensible és menys senzill en la mesura que és menys present; el quadrat del món sensible mai no és quadrat vertader i mai roman en la seva forma sigui quina sigui. Així la vertadera presència no és la dels quadrats que no arriben mai a ser-ho, sinó la del quadrat que sempre ho és.

Aquesta és la raó del matematisme de Demòcrit i Plató (en el cas de Plató ens haurem de deturar per tal d'escatir amb més precisió el sentit exacte del seu matematisme). Per a ambdós la totalitat no es pot mostrar sense deformació a l'home (per a un la totalitat són els àtoms i el buit, per a l'altre les idees), i per a tots dos la tasca de la filosofia és la de desfer aquesta deformació. En l'assignació d'aquesta tasca a la filosofia podem encara veure la seva relació amb el mite: es tracta de retornar a l'home aquell sòl ferm que li proporcionava el mite tot dient-li com era exactament el món. Si entenem per fonament aquest "sòl ferm" perdut que no ens resignem a perdre, aleshores sí que es pot dir que la tasca de la filosofia és la de la recerca dels fonaments. L'agent d'aquesta titànica activitat és, també en ambdós l'ànima: a partir d'ara ens plantejem la tasca de mantenir-nos sempre desperts i vigilants enfront del somni del mite: això és la cura de l'ànima.

Filosofia de la història i cura de l'ànima

Tenim ara, que la preocupació per l'ànima és la preocupació per viure en la veritat; per què? Perquè l'home s'orienta (com ja hem expressat en altra part d'aquest treball) per allò que és, la qual cosa ja es mostrava en la necessitat del mite com a necessitat originària d'un sòl ferm. Precisament per això és necessària molta fortalesa per mantenir la preocupació per la veritat. Aquesta és la fortalesa de qui no es conforma amb el mite. Hem de tenir en compte que foragitar de la nostra ànima el mite no és, en principi cap avantatge; és com ja hem dit, en principi un risc, una exposició; la mateixa que trobem en l'afirmació que "és preferible patir la injustícia abans que cometre-la" (afirmació que, per cert, trobem en Demòcrit abans que en Plató). El capgirament vers el present requereix una moral de la veritat. La significació de la veritat, no ho oblidem, la reivindica Demòcrit abans que Plató i és molt significatiu, d'altra banda, que aquella doctrina que es considera com a prototipus de tot materialisme tingui en el seu centre de gravetat la preocupació per l'ànima.

Hi ha, però, una diferència important entre la cura d'ànima en Plató i en Demòcrit. En Demòcrit aquesta cura consisteix en el coneixement, en l'explicació del present a partir de si mateix (del més senzill); és a dir, en l'explicació de les qualitats de les coses sensibles, àdhuc de coses com la història i la societat a partir dels principis dels àtoms i el buit. L'ànima que pot fer aquest recorregut, també és capaç (per la seva força vigilant que la manté desperta) de viure de la millor manera en el món. És l'ànima bona, que s'oposa a aquella que no s'adreça a la presència simple, es queda en la pluralitat i l'esdevenir i es dissipa en els seus àtoms: és a dir, es corromp. Aquí, en Demòcrit, el coneixement és un fi en si mateix.

A diferència d'això, en Plató el coneixement no és un fi en si mateix; sinó que és un mitjà per a l'ànima d'arribar a ésser el que pot ésser i encara no acaba de ser-ho.

Aquesta diferència té una conseqüència essencial: mentre que la defensa de la veritat i el coneixement és, en Plató, una defensa política -és a dir, la manera de viure en la millor comunitat possible-, la moral de la veritat en Demòcrit duu a un aïllament del savi. Demòcrit sap dels perills del contacte de l'ànima amb una comunitat en la qual regeix l'opinió. Plató també n'és conscient; la contínua presència de Sòcrates als diàlegs és una advertència del perill a què s'exposa l'home que cura la seva ànima en una comunitat en què aquesta cura no és la llei. Per això en el projecte de Plató hi ha una conjunció absoluta entre cura d'ànima i política: el millor Estat serà aquell on pugui viure la cura d'ànima (on pugui viure la filosofia, on puguin viure els Sòcrates). Per a Patocka és perquè som hereus d'aquesta idea, la raó per la qual Europa té una unitat.

5. La cura de l'ànima en el Fedre.

Volem apuntar vers una interpretació possible del Fedre platònic en el qual creiem que es pot mostrar d'una manera més

Filosofia de la història i cura de l'ànima

precisa la presència del marc mític de la reflexió, com en aquest marc mític es remet a la possibilitat de la filosofia, i, per últim, també com la filosofia s'ha d'entendre amb el mite en la mesura que s'ha d'entendre amb la ciutat i amb l'opinió (que es configura com a pluralitat de mites o el mite de la pluralitat).

D'antuvi tenim que la identificació (ja esmentada) que es produeix en el món natural entre les muralles de la ciutat i els límits del món (i per tant del que hi ha fora de la ciutat com l'àmbit no propi dels homes sinó dels déus) és prou coherent amb el fet que en el Fedre, el diví es determini espacialment com el "fora". Si prenem el diàleg platònic, no com una forma més o menys literària d'exposar el que diu Sòcrates (sovint identificat amb Plató), sinó com una unitat on hi ha logos i hi ha erga (seguint la distinció gadameriana), i és la unitat de dit i fet la que reclama interpretació, llavors l'hem de concedir importància al fet fonamental, que demana interpretació, que Sòcrates acompanyi a Fedre a fora de la ciutat i siguin al camp, a un lloc diví, com diu Sòcrates en 238d:

"El lloc on som sembla realment quelcom diví, de manera que si en progressar el discurs em sento pres per les Ninfes, no te n'estranyis"⁹.

Però, encara que Sòcrates no ho digués explícitament, tota la conversa entre Sòcrates i Fedre està plena d'al·lusions a la divinitat: es parla del lloc on Bòreas segrestà Oritia, que Fedre confon tot demanant a Sòcrates si creu en el que es diu del mite. També Sòcrates anomena a Fedre (que en grec vol dir cara lluenta) cap diví. Però sembla ser que Fedre, cap diví, no veu la divinitat: quan Sòcrates li pregunta si creu que eros és fill d'Àfrodita, Fedre respon: "si més no, és el que es diu" (242d).

Parem esment, llavors, en les dues figures que tenim, Sòcrates i Fedre pel que fa a la seva actitud vers el mite. D'una banda, Fedre és un descregut: no creu en els mites i tracta d'interpretar-los com a fets normals alterats per la gent. D'altra banda, Sòcrates, que, sense creure-hi, mostra, tanmateix una actitud molt diferent a la de Fedre: la seva resposta a la veracitat o no del mite de Bòreas i Oritia és que no està gens preocupat per des-mitologitzar (com si que ho està Fedre), sinó en veure si la seva naturalesa s'assembla a la de Tifó o pel contrari participa del destí dels déus (230a); en un mot: no té temps per desmitologitzar perquè està ocupat amb si mateix. Així, el que importa a Sòcrates és utilitzar el mite per tal de comprendre's a si mateix. És possible, llavors, fer un ús del mite en què el mite és una eina de conèixer ànimes i, per tant, d'autoconeixement.

Troben així dues actituds oposades respecte al mite: una tracta de destruir-lo com a opinió fal·laç¹⁰, l'altra, deixant de banda les qüestions d'existència intenta copsar-ne el sentit. D'aquí es pot deduir sense necessitat de molts aclariments quina és l'actitud de Plató -que explicava mites- respecte al mite. I això és molt important de cara a l'obra de Platocka pel qual, en certa manera, tota descripció de la totalitat, tota referència a ella és sempre mítica, en el sentit que no es pot parlar de fets

Filosofia de la història i cura de l'ànima

(car no estem parlant de cap ens, de res que se'ns pugui donar) i, tanmateix, el llenguatge i el discurs només poden parlar de fets.

No veure el diví com hem dit que li passava a Fedre vol dir explicar el diví en termes humans¹¹, com diu Sòcrates que faria si es fes el saberut (d'això en diu Griswold explicar l'huma en termes del sub-humà). Es digui com es digui, el resultat és que si no hi ha un topos diví, aleshores tot és ciutat, i si tot és ciutat, la ciutat mateixa deixa d'ocupar un lloc determinat, no sap cap a on cal mirar perquè s'esgota en ella mateixa i no hi ha res fora d'ella, no hi ha muralles que la continguin; per tant, perd determinació: val a dir, per unitat; deixa de ser una comunitat per esdevenir un flux. Altrament dit, no pot haver-hi topos humà si no n'hi ha de diví. Per tal d'orientar-se a l'home li cal la diferència d'allò que no és home i l'home només es pot orientar com a home en relació amb allò que hi ha a sobre i a sota d'ell, amb els déus (im-mortals) i els animals, plantes i coses. Si els déus no existeixen i els animals parlen i "són intel·ligents" aleshores només hi ha home alhora que l'home és un ens entre ens. L'home llavors no és res més que la seva presència (no hi ha interioritat; no hi ha ànima, sinó ment reduïble a accions de natra fisiològica). Si gosem preguntar: cap a on o envers què ha de mirar l'home? La resposta és: per què servei mirar?

Això ho diu S. Rosen¹² en els següents termes: el logos platònic re-ordena el món ja donat en un cosmos intel·ligible. El món ja donat és la polis, i el logos ha de fer una diagnosi d'aquest món per tal d'endregar-lo adequadament.

Així tenim que Plató està fent la mateixa operació que ja hem vist (segons la interpretació patockiana) que feia Heràclit: Des del marc mític, s'està reivindicant el lloc dels déus (el fora de la ciutat, que és el lloc del perill i l'exposició) com a lloc a on l'home s'ha d'atansar, com lloc vers el qual l'home ha d'adreçar la seva mirada. Tenim que allò que Sòcrates està oposant constantment a Fedre en el diàleg que duu el seu nom és la divinitat; tant a la palinòdia pel que fa a l'ascensió eròtica vers la philia, com pel que fa a la retòrica quan diu a 273e: "I això (el veritable art de la retòrica) no s'adquirirà mai sense una llarga pràctica, a la qual cal que l'assenyat se sotmeti en el dir i en l'obrar, però no de cara als homes, sinó per ser capaç de dir coses agradables als déus, i de fer-ho tot fins on pugui de cara a ells".

és a dir, perquè pugui tenir lloc l'esforç, el risc de l'exposició, hem de tenir sempre present el diví, el fora, el que pot fer-se present sense ser present ara, el que pot ser assolit, és a dir, hem de comprendre l'experiència de la llibertat. La necessitat d'autoconeixement (de cura de la pròpia ànima), que Sòcrates oposa a la humanització del diví en el mite de Bèreas i Critia, només es pot produir juntament amb la consciència de la ignorància d'un mateix, o sia, només rera l'escruiximent del sentit que en l'actitud "normal" no posem mai en crisi. L'esforç només té sentit quan partim de la ignorància, l'exposició quan partim de l'escruiximent, només quan la recerca és la fugida de l'esclavitud:

Filosofia de la història i cura de l'ànima

"Si ens veiessin (les cigales)...encisats...per la mandra del nostre enteniment...creurien que ha arribat uns homes esclaus" (259a).

Tenim que en Fedre, la manca d'esforç de cara a l'autoconeixement va al costat d'una continua explicació de tot allò diví en termes humans. Explicar el diví en termes de l'humà vol dir usurpar el lloc de la divinitat. Per a Plató, només els déus són savis. Usurpar el lloc a la divinitat és, aleshores, creure que som nosaltres els savis: Aquesta *hybris*, que individualment, no es dona massa sovint, si que es dona socialment com a membres del col·lectiu dels homes civilitzats en continu progrés: sabem molt més que els antics, els antics eren bojos en creure en mites i en bruixes i en déus. Nosaltres, pel contrari ja ho sabem quasi tot, només ens manquen qüestions de detall (orgull tecnològic en podriem dir). Així, per exemple, la bruixeria, com tots sabem, és una qüestió de bojeria i que, per tant, correspon a la psiquiatria. L'operació que fem en aquest orgull tecnològic és reduir un mite (el de les bruixes) a un altre (el de la psicologia) sense ésser conscient d'aquest últim.

D'altra banda, la qüestió de la divinitat està íntimament lligada a l'autoconeixement i al punt de partida necessari per assolir-ho: la ignorància d'un mateix: O ens conformem amb explicacions immediates, complaents, sense esforç; o assumim el caràcter radical de la nostra ignorància i, per tant, el caràcter esforçat del coneixement. Això vol dir que l'home és limitat. Però com que la limitació i esforç es donen alhora, hi ha d'haver l'altre terme: allò ilimitat que precisament perquè regula l'esforç humà no pot ésser humà. I allò ha de ser la gènesi que roman fora del generat, l'origen que defineix el camí: el camí el defineix l'origen perquè no s'està parlant d'un sentit entre sentits, sinó d'un sentit inserit en la mateixa humanitat de l'home: El sentit que fa a l'home ser home, és a dir, el sentit de l'esdevenir fàcticament allò que l'home sepre és com a possibilitat. Per això el camí és l'autoconeixement que es realitza com a memòria. L'autoconeixement és memòria perquè el veritable coneixement es troba a l'origen.

Una altra determinació de la divinitat molt escaient amb el que estem dient i que donarà molt de significat a la divinitat d'eros i a la relació divinitat-ciutat és el caràcter d'unitat, d'unificació de la pluralitat que pren el diví: unitat no buida, sinó unitat en el sentit d'ordre, de cosmicitat d'allò que immediatament se'ens presenta com a multiplicitat.

Aquesta determinació còsmica de la divinitat ja és present segons Patocka en la societat pre-històrica. En aquesta societat és la presència del diví dins l'humà la causa del sentit ja donat, de l'ordre inalterable de la societat, que es manté idèntica a ella mateixa en l'espai i el temps. El costum és llei enregistrat en els annals perquè hi ha un fil que no es trenca entre els homes i els déus. Els déus són els avantpassats més llunyans; són l'origen de la humanitat.

Filosofia de la història i cura de l'ànima

La societat descomposada que viu en la multiplicitat de sentits ha perdut aquest sentit unitari, per això els déus no hi viuen a la ciutat; la llei, el costum, no ho són per la seva presència; però en la mida que la pèrdua de sentit és alhora la recerca d'un sentit més elevat; també és recerca de cosmicitat, d'endregament que els déus (que només són déus perquè veuen el que sempre és, com ja sabem -249c-) poden garantir. També en la palinòdia es dona una unitat originària entre l'home i els déus, els homes van en el seguici dels déus.

Sota aquesta òptica podem entendre el significat que té que Fedre es confongui de lloc respecte al mite de Bòreas i Oritia. De fet, Fedre confon constantment el lloc dels déus, en posar-los a dins de la ciutat, en explicar el diví en termes de l'humà. També és un símbol d'això el fet que no surti per les raons de Sòcrates, sinó que surti per raons mèdiques. Com molt bé diu Griswold, mentre que Sòcrates és dintre de la polis; Fedre, encara que surti, pertany a la polis; com hem vist: per Fedre tot és polis.

La relació entre la divinitat i el defora ens la confirma la palinòdia: "les (ànimes) que anomenem immortals" quan han atès el cim surten i es deturen a l'esquena del cel; dretes, la rotació se les emporta, i elles contemplen el que hi ha més enllà del cel". I entorn del coneixement del lloc més enllà del cel hi ha una mena de saviesa veritable¹³.

En conclusió; el cos, entès com a immediatesa, aquí tant com al Fedó és la presó de l'ànima, i això té un profund sentit polític. Fedre està pres per la ciutat (és incapaç de veure la ciutat des de fora, des d'un sentit més alt) precisament perquè la seva relació eròtica amb els discursos està degradada, és precisament la relació de no-amant lloada en el discurs de Lísias: una relació no compromesa, de goig indiferenciat: per això el que es valora sovint i sobretot és l'extensió (234e, 235b-d-e).

Es pot dir aleshores que Fedre és la figura de com la ciutat està presa per la retòrica, per la multiplicitat acòsmica dels discursos, mitjançant un eros degradat que es manifesta com a desig de complaença i que cerca el plaer en la mateixa materialitat, sonoritat del discurs (per això Sòcrates posa en la palinòdia el silenci regint¹⁴ el discurs), i així esdevé desig de logos el que podria ser eros de phronesis (igual que esdevé familiaritat amb l'indiferent el que podria ser amicitat amb l' enamorat, 236c). Per això podem dir amb Rosen: "The ascent in the Phaedrus from the nonlover to the lover is parallel to the ascent in the Republic from a utilitarian interpretation of justice to the virtual identification of justice with moderation and its subordination to philosophy"¹⁵.

Hem dit que Fedre feia figura de la ciutat presa per la retòrica. La qüestió que immediatament se'ns planteja és: como pot ser superada aquesta figura? El mite de les cigales ja ens ha donat una pista. Veiem-ho:

Ara bé, com es dona aquesta obertura en Fedre? Es un fet que Fedre percep la palinòdia com molt més bonicament enllestida. Això

Filosofia de la història i cura de l'ànima

ofereix a Fedre la possibilitat d'ascensió des d'un eros "democràtic" (emprant la terminologia de Griswold) pel qual tots els discursos valen igual, vers un eros "aristocràtic" (pel qual no hi ha només paraula, sinó també silenci regint la paraula).

S'ha de pensar el silenci platònic com al que Patocka anomena la presentitat, allò que regeix, que endrega la presència sense que sigui ell mateix present. El silenci (ens estem referint a la visió silenciosa) és la no presència de la paraula, però una no presència justament des de la qual la paraula adquireix un endregament. Mentre que la retòrica és el poder de la paraula, el qüestionament necessita en certa mida del silenci. Necessita del silenci perquè el qüestionament no es pot produir sense la visió interior: l'esbruixament del sentit és una experiència, una experiència que no pot ésser transmesa i, alhora, determina la forma de vida. El silenci platònic comença per manifestar-se en l'absència de Plató en els seus diàlegs. El diàleg com a drama és una estratègia comunicativa que pot crear una distància suficient com perquè pugui arribar a ésser qüestionat el sentit que mou el "fer" dels personatges. Ara bé, sempre ens queda la possibilitat de no qüestionar aquest sentit, de incloure'ns en el joc del diàleg i barallar-nos amb els personatges pel que diuen (que no és el que nosaltres diem) sense plantejar-nos el profund sentit de tot "dir".

5. L'herència europea fins a finals del s. XIX.

Després de l'enfonsament de la polis grega, podem veure l'imperi romà i l'Europa posterior que sorgeix unificada entorn de la nova concepció que suposa el cristianisme com passos successius en la transmissió de la cura de l'ànima com a principi rector d'ambdós formacions. Com ja hem dit abans, no es tracta de cap tipus de necessitat històrica, ni de "deducció" de la Història a partir de cap idea. Més aviat es tracta d'entendre com es va transmetent una certa experiència que constitueix un llegat determinat que podem arribar a anomenar herència. El problema ja ha estat plantejat, consisteix a esbrinar què és Europa.

D'una banda, Roma és, si més no al començament del seu imperi, l'encarnació de la idea estoica-platònica de l'educació amb vistes al bé general, de la formació del ciutadà de cara a la constitució vertadera d'un Estat de dret i de justícia, un estat basat en la veritat i en la raó. És més, si aquest Estat sucumbeix és en gran part per no poder convèncer al seu públic que era realment un Estat fundat sobre la justícia. La idea posterior del sacrum imperium testimonia l'enfonsament del programa anterior, però, sobretot la persistència d'aquest sota una nova forma: la d'un poder diví i una història divina que penetren en la història humana, la de "una comunitat justa, no fundada sobre la mutabilitat de les coses humanes com l'Imperi Romà, sinó sobre la veritat absoluta, una comunitat a la qual hom considera com el regne de Déu sobre la terra, la idea d'aquest altre regne, d'aquest altre món que és aquell de la veritat vera és la idea de Plató; sense aquest filòsof una atal idea fóra impossible"¹⁶.

Filosofia de la història i cura de l'ànima

Així, la conclusió d'aquests dos intents posteriors a dos enfonsaments és que és la cura de l'ànima el que ha engendrat Europa.

Ara bé, a partir del s. XVI es produeix un gran revolt en aquesta herència. És un gir que d'alguna manera ja hem resseguit en la cosificació de la subjectivitat específica de la modernitat filosòfica, però que ara volem veure des de l'angle de la mera unitat Europea. En els Assaigs aquest capgirament de la cultura europea és anomenat la cura pel tenir (que significa la preocupació pel món exterior i el seu domini) que aniria més enllà de la cura de l'ésser (el que pròpiament hem anomenat cura de l'Ànima). Aquest principi és clarament perceptible en autors com Bacon, on és palana la identificació entre saber i poder: només el saber eficaç és saber real. Igualment trobem en Descartes que el saber ha de fer-nos amos i senyors de la natura. De fet, aquest domini del món és el que hi ha (més o menys amagat) sota el slogan de la Il·lustració "la ciència ens farà feligós". Des del començament la Il·lustració es presenta com a il·luminació de les tenebres de la ignorància, però la ignorància és creure en històries de déus (en el sentit genèric ja vist). Així acaba essent ignorància tot el que no sigui saber eficaç i dominador. Aquest és el moment, ens recorda Patocka del naixement de l'absolutisme de l'Estat com a encarnació d'interessos -del tenir- particulars. A partir d'aquest moment ja no hi haurà universalitat (ni la del dret ni la de la religió) capaç d'aplegar-los com a voluntat única.

D'aquesta manera tenim que l'excès de les llums (que és realitzat en França inspirat per la Nova Anglaterra) és la revolució com a amputació radical de tot principi d'autoritat. Així es comença a perfilar el triomf del saber eficaç. La síntesi d'aquest nou principi amb l'herència europea tindrà lloc en el que serà Alemanya (és a dir, en la descomposició de l'imperi romà). Aquí trobem una interessant anàlisi de Kant com autor d'aquesta síntesi: sense menystenir el saber eficaç que es constitueix en lleis de la natura que governen el fenomen, aquestes lleis no arriben a allò més profund.

Tanmateix, el destí inevitable de la cultura europea un cop dissolta la cura de l'ànima en una cura per la dominació del món, és el nihilisme; nihilisme formulat en diverses formes i present pertot arreu. Nihilisme l'origen del qual el troba Nietzsche precisament en el que aquí hem anomenat la cura de l'ànima, és a dir en la idea d'un món vertader i etern que no és aquest. Patocka comparteix completament la tesi nietzscheana que el cristianisme és un platonisme per al poble, el que ja no comparteixen és la valoració d'aquesta herència: per a Nietzsche és perillós ésser hereu, per a Patocka és perillós perdre una herència. De fet la formulació de l'etern retorn per part de Nietzsche demostra com d'antinietzscheà pot arribar a ésser Nietzsche: si li interessa l'etern retorn és precisament per la eternitat, que ha d'ésser redescoberta. La formulació de l'etern retorn en Nietzsche és la recerca de l'eternitat en un món que camina cap a la seva desorientació i l'essència del qual és la decadència temporal:

Filosofia de la història i cura de l'ànima

"Com a solució de la crisi, Dostoievsky proposa el cristianisme bizanti i Nietzsche l'etern retorn de tot. Però tant el fonament propi del cristianisme com el redescobrimient de l'eternitat pressuposen la repetició d'alguna cosa que al principi de l'època europea era una realitat: la realitat de l'ànima com a allò que assenyala en nosaltres a aquella component de l'univers que no pereix i que no pot perir que fa possibles la veritat i l'ésser-en-la-veritat no pas del superhome, sinó de l'ésser humà autèntic"¹⁷.

NOTES al capítol 4:

- 1 MN, p. 48.
- 2 PiE, p. 171.
- 3 El lloc on trobem que millor queda explicada aquesta transcendència és en la segona lliçó de La Idea de la Fenomenologia, llibre citat a la bibliografia, pp. 32 i ss.
- 4 Evidentment, trobem absolutament qüestionable tota interpretació de l'obra platònica que identifiqui a Plató amb Sòcrates fent dels altres personatges la mera excusa platònica per que pugui tenir lloc el discurs (amagat sota el diàleg) de Sòcrates. Qualsevol interpretació d'aquest tipus deixa sense interpretar per què Plató tria el diàleg com a forma de transmissió de la (seva) filosofia.
- 5 PiE, p. 176.
- 6 Idem, p. 177.
- 7 Idem, p. 120.
- 8 Contra l'objecció que els déus en Aristòtil també són invisibles, s'ha de dir que no ho són perquè siguin el patró de la mesura, del bé o de l'ésser, sinó perquè són la font de tot moviment. Mentre que en Plató els principis (unitat i diada indefinida, és a dir, forma i matèria) són essencialment actius, en Aristòtil la matèria ha deixat d'ésser activa, ara és només possibilitat.
- 9 La traducció que citem és la de BALASCH, M.: "Plató, Diàlegs, IX". Fundació Bernat Metge, Barcelona, 1988.
- 10 Es a dir, està enredada en les qüestions d'existència -si realment va tenir lloc aquell fet i si realment no van concórrer causes naturals- que són les que l'actitud fenomenològica -per Patocka, l'actitud filosòfica- ha de posar entre parèntesis. Patockianament el que importa dels mites -i això ho mostra als Assaigs- no és si són certs o no; sinó el seu significat per nosaltres.
- 11 En aquest punt ens és molt útil la distinció feta per Ferrari entre allò proposicional foreground i allò no-proposicional background com a complementaris. En termes de Ferrari explicar el diví en termes humans fóra voler reduir-ho tot a discurs, a foreground proposicional. Però això no és possible: foreground i background són categories distintes i sempre presents. Sempre hi ha un background irreductible del qual s'ha de prendre consciència. En realitat aquesta dualitat és molt més rica; és

Filosofia de la història i cura de l'ànima

refereix literalment al primer pla i al pla de fons de qualsevol tesi (entesa en un sentit ampli). Aquesta terminologia ens és molt útil si l'acarem amb el capítol que Patočka dedica a l'anterioritat de la totalitat en tota mostració (cap. II de Plató i Europa). Aquesta dualitat és la que mostren perfectament els diàlegs platònics en ser accions dramàtiques en el si de les quals es diuen coses (que pel sol fet d'ésser dites ja ocupen un primer pla) i es fan coses (la qual cosa potser no es pren normalment amb la suficient atenció, precisament perquè ocupen el pla de fons).

12 S. Rosen, Hermeneutic as Politics, cap. 2: Platonic Reconstruction, p. 50-58.

13 Aquesta és la gran diferència entre Plató (o potser els grecs, això s'haurà d'esbrinar) i nosaltres. Tota aquesta descripció que es fa a la palinòdia posa repetidament l'accent en la nostra ignorància i en la llunyania de la saviesa (la saviesa està més enllà del cel): això és el que nosaltres no podem entendre: sabem massa com perquè ens arribi aquest accent.

14 Que el silenci regeixi el discurs és el que es posa al mite de de Teüt i Tamus com a condició sense la qual el discurs no té cap valor, perquè és quelcom exterior a l'individu. Aquesta exterioritat només té sentit regida per la interioritat, i la interioritat és l'autoconeixement, que és silenciós perquè no es mostra només amb les paraules, sinó també (com mostra el discurs de Lisias) en la adequació entre allò que diu i allò que fa el discurs.

15 S. Rosen, op. cit., "The non-lover in Plato's Phaedrus", p. 36.

16 PiE, p. 67.

17 Assaigs, p. 116

CONCLUSIO

Com a conclusió, ens agradaria assenyalar d'on ve l'escaiença de llegir un autor força desconegut en termes generals, com ho és J. Patocka. La qüestió a escatir és si aquest filòsof txec té alguna cosa de valor a dir al nostre present. Volem respondre això mostrant en quina situació queda la filosofia en la seva història i en el seu present. La reflexió de Patocka és una reflexió que té molts punts virtuals d'unitat; un d'ells és el futur de la filosofia. Una manera d'entendre l'esforç filosòfic d'aquest deixeble de Husserl és llegir tota la seva obra com a una tasca continuada per assolir una resposta aclaridora a la qüestió de si la filosofia pot sobreviure. Al llarg del primer capítol hem vist com el sentit de la filosofia només pot ésser el d'ajudar a l'home en la seva situació desesperada. L'home feliç ja no necessita la filosofia. Com diu Aristòtil només ens posem en el camí de la filosofia per tal d'arribar a ésser feliços. Sabem que això avui dia resulta còmic, però això no diu res sobre Aristòtil que aquí només expressa un tòpic de la filosofia grega. Això més aviat parla de nosaltres mateixos i és, per tant, part de la resposta que cerquem. Hem dit "situació desesperada" perquè l'experiència de la llibertat, l'experiència que fonamenta el "posar-se en camí de la filosofia" és una experiència d'angoixa i de neguit, on l'home queda trasbalsat en trobar la poca consistència de les respostes en les que fins aleshores havia basat la seva vida, en trobar que vivia en el mite. Les respostes sempre són abans de les qüestions. I la Qüestió és la filosofia.

Aquest moment d'escriuiment humà que en cert sentit és un present etern pot ser situat en el nostre temps en el moment que l'home il·lustrat que havia posat tota la seva il·lusió en la ciència com a destructora del mite i com a proveïdora d'una felicitat basada en el domini humà de la naturalesa s'adona que la ciència deixa sense sentit les qüestions. La ciència elimina el mite, però en el seu lloc no col·loca res. Quan acaba la primera guerra mundial i la humanitat s'adona que sobre aquesta qüestió la ciència s'inhibeix, alguns comencen a reflexionar sobre si és necessari que a l'home li passi el corrent de la vida i de la història com a una acció aliena i inefable.

I dubtar és ja interrogar. És el moment d'interrogar a la ciència i a la filosofia. De veure perquè la filosofia sucumbeix amb facilitat a pretensions científiques i de veure que metafísica és només la forma en què queda la filosofia quan sucumbeix a aquestes pretensions, que el que ha fallat és la manera de respondre, però això no pot fer impossible les preguntes mateixes.

Així doncs, si la filosofia cau en la metafísica només és perquè vol tenir coneixement cert de l'ens, d'allò sempre canviant i d'això només en tenim i en podem tenir mites. Per sobreviure, la filosofia ha d'ésser sempre platònica en el sentit de resistir sempre la temptació de substituir uns mites per altres de més

Filosofia de la història i cura de l'ànima

sofisticats. Per sobreviure, la filosofia ha de saber mantenir les qüestions com a qüestions, per tal de poder mantenir els mites com a mites. I mantenir les qüestions com a qüestions vol dir que la cura de l'ànima és quelcom que sempre ha de tornar-se a repetir. Sempre en circumstàncies diverses, atesa la diversitat dels mites, però sempre amb la mateixa forga. Repetir, vol dir també repetir sempre l'escriuiment.

Es la cura de l'ànima allò que ens diferencia com a europeus de qualsevol altre poble i de qualsevol món natural. Però la cura de l'ànima mai és una cosa reeixida atès que amb la seva disconformitat amb el mite, amb la seva pretesa d'assolir un sentit més alt, sempre corre el risc de perdre-ho tot, de trobar-se en el buit de sentit. La visió clara, el saber, com ja ens mostra el mite d'Edip no és el lloc propi dels homes, sinó dels déus. Per això l'aclariment, la visió distinta sobre el tot és sempre una hybris un enlairament de l'home per sobre del lloc que li és propi: el lloc del manteniment del foc vital. La història com a aspiració, el dret com a expressió d'una voluntat de justícia, la filosofia com a interrogació lliuradora de vida, la política com a constitució de la comunitat on pot viure la interrogació i la cultura com a formació dels ciutadans d'aquesta ciutat autèntica són expressions de l'especificitat europea, de l'especificitat de la cura de l'ànima. És evident que totes aquestes expressions de l'anhel que ha caracteritzat a l'home civilitzat durant segles no són necessàries per mantenir el foc vital. Podem deixar-les de banda i viure en un món acollidor i tranquil. Però un cop hem vist i desitjat és difícil oblidar i pot passar que l'intent d'oblidar es torni angoixa i autodestrucció.

Hem començat demanant-nos quin era el llegat exacte de J. Patočka al nostre present, quin era el valor de la seva reflexió. Potser, el més important que algú pot dir al nostre present, és dir precisament quin tipus de present és el nostre present, quina mena de temps és el nostre temps.

A P E N D I X

PLATONISME NEGATIU: REFLEXIONS AL VOLTANT DE L'AUGE, EL FI¹, I LA MORT DE LA METAFISICA...I SI LA FILOSOFIA POT SOBREVUIRE-LA.

(Jan Patočka, 1953)

I

Malgrat totes les profundes diferències entre la filosofia del segle XIX i el pensament filosòfic d'avui, hi ha alguns temes comuns que els enllacen. Un d'ells és el sentiment que la fase metafísica de la filosofia ha arribat a la seva fi i que estem vivint la fi d'una gran era, o, potser fins i tot després d'aquest acabament. L'aire, com digué el sisègraf de les catàstrofes que venien, és ple de putrescència². Aleshores, què és allò que va morir? Què és allò que ha estat dissolt tan absolutament, un cop i per sempre, que només un monument erigit pels historiadors roman?³ Ningú no sembla saber-ho ben bé perquè la qüestió encara ha d'ésser plantejada adequadament. Tota escola i secta filosòfiques giten acusacions d'ésser "metafísica" a qualsevol altra escola com si això fos un projectil mortal. Ordinàriament, considerem a qualsevol que filosofa com a metafísic si va més enllà dels límits de la ciència positiva. Per aquesta definició, metafísica vol dir una manca de claredat, una falsa profunditat, una teologia secularitzada, una ja passada, obsoleta ciència només vàlida per a un museu. En aquest punt, en canvi, sorgeixen els desacords. Justament, què vol dir ésser científic? Podem concebre la ciència, amb els positivistes, com a un grapat de descripcions de realitats accessibles als sentits i de les eines conceptuales necessitades per a aquestes descripcions? Si és així, tindrem a les nostres mans una ciència només pro praeterito, inherentment relativa i incompleta àdhuc si intenta consolidar-se ella mateixa com a ciència unificada. O potser demanarem, amb els marxistes una ciència activista, una ciència pro futuro també, una que reclama no només conèixer la vida sinó dotar-la de sentit -una ciència que té una pretensió total?⁴ Si és així, aquesta ciència haurà d'anar més enllà d'arxivar assercions vertaderes. Haurà de col·laborar a crear la veritat. Haurà d'anar definitivament més enllà dels límits d'allò que és merament donat, àdhuc si ha d'ésser guiada per allò i no reconèixer cap realitat que no sigui l'expressada pels sentits. Un camí o l'altre -tant si perdem la visió del tot com si ho copsem-⁵ però, sense cap garantia plena, objectiva. Què fou, tanmateix, la metafísica tradicional sinó precisament una aital concepció del tot? No reconeixen i afirmen algunes suposades tendències antimetafísiques simplement pel fet de refusar-la i en la manera en què ho fan?⁶

¿Podria no ésser apropiat qüestionar enterament, històricament, des d'una perspectiva filosòfica, justament què és o fou la metafísica i com es distingeix de la filosofia com a tal?

La visió positivista de la natura i el desenvolupament de la metafísica és conformat per una concepció de la història no en menor mesura que la hegeliana. Per a ambdues, la metafísica representa un estat de la immaduresa humana el palesament de la

qual és una incapacitat de la ment humana per a copsar la realitat en la seva plenitud i una tendència a substituir les abstraccions per ella⁷. Els positivistes, en canvi, veuen tot el que hi ha per a la realitat humana en un coneixement i acció finites que deixen de banda qualsevol comprensió d'un tot absolut, constuint, per al seu suport i seguretat el seu propi tot relatiu, baldament ferm i adequat. Per contrast, Hegel i els hegelians⁸ són més radicals i més conclusius: la vella metafísica no ha de romandre, no tan sols com a l'ombra d'algun tot que no seria essencialment humà, la concepció del tot sobrehumà, extrahumà és quelcom que la vella metafísica sostingué només separant el que és infinit del que és finit, el que és etern del que és temporal, el que és absolut del que és relatiu, el que és diví del que és humà. La metafísica, en altres mots, pensa ahistòricament, i ho fa perquè mai no ha conegut ni coneix la dialèctica. Aquells problemes reals tal com són plantejats poden ésser resolts dialècticament, mentre que la metafísica es dissol en una nova lògica que pren el seu lloc com la ciència real del tot universal.

El resultat d'ambdós atansaments, llavors, és un humanisme integral: la metafísica és entesa com a una formulació abstracta de idees teològiques que s'esvaeixen sota la llum de la reeixida conquesta humana de la natura, de la resolució dels problemes socials i del reendrecament de la societat humana. En el modern positivisme lògicament elaborat, ha esdevingut usual descriure la metafísica no només com a inadmissible i supèrflua, sinó també com a carent de sentit. La metafísica és entesa com al resultat d'un ús lingüístic defectuós, de fal·làcies lingüístiques transparents. Tot el que resta pels homes és una ciència unificada amb un organon metodològic que, per raons sentimentals, nosaltres podríem continuar anomenant filosofia. El problema del tot, si vol dir alguna cosa, esdevindrà un problema per a la ciència; la ciència ha d'ésser suficient per a tot el que necessitem. Així es pot entendre que un representant d'aquest positivisme, Philip Frank, cercant un acostament al "dia-mat" (materialisme dialèctic) soviètic, en el seu discurs al Congrés de Ciència Unificada de París en 1936, veié un fonament per a això en un "pensament concret" que no és lligat a cap esquema particular però forja sempre nous esquemes d'acord al nou estat de la ciència, i en una batalla en dos fronts; contra l'idealisme escolàstic i contra l'antiquat mecanicisme. Ell sembla no ser conscient que la seva proposta de reemplaçar la dialèctica materialista per una terminologia lògica transformaria la filosofia del materialisme dialèctic en una abstracció acadèmica en què una precisió de fórmules ofegaria tot l'impuls històric. La ciència descriu: fer els seus esquemes normatius és un acte de coratge per copsar el tot. És possible, segurament, prendre els resultats de les ciències empíriques finites per l'única mesura dels nostres actes, fent el futur conforme al passat, fent el que encara no és donat conforme amb el que és donat i real. El positivista, tanmateix, negligeix la diferència fonamental entre una descripció, sempre parcial, i una decisió que, al capdavant, té sempre un caràcter global. L'humanisme dialèctic, en canvi, és conscient d'aquesta diferència. Un positivista que, com Philip Frank, proclama la seva estima per ell⁹ ha de llançar-se a la metafísica o bé ha de decidir abandonar l'esperança d'un domini comprensiu de la vida i

admetre que, a més del que ell entén per "significació", hi ha també una acepció diferent que no pot ser verificada "científicament", és a dir, pel coneixement de fets finits i positius. Així, dintre del positivisme mateix emergeix una tensió nascuda del seu lligam amb la metafísica; o bé esdevindrà un humanisme integral i pagarà el preu de tornar-se metafísic, o bé sacrificarà la metafísica però amb ella també la filosofia i l'humanisme, la situació en l'humanisme dialèctic es recolza en el positivisme, en la ciència positiva proclamada com l'únic àrbitre de l'orientació humana en el cosmos i voldria dotar-la amb una funció de guia. Malauradament, ha de presentar com a ciència positiva quelcom que senzillament no ho és -ciència entesa com a global, com a filosòfica- L'humanisme dialèctic voldria, segurament, que la seva filosofia fos objectiva, tan fàctica i lliure de tota intrusió humana com els resultats de una ciència empírica relativa. El terme mig entre una ciència concebuda filosòficament i l'empirisme, malgrat tot, és sempre perdut, de manera que pren forts ajustaments i reajustaments per a satisfer d'una banda l'exigència d'un abast global i d'altra l'exigència d'objectivitat. El resultat usualment no aconsegueix satisfer cap de les dues exigències.

Així, ni el positivisme ni l'humanisme dialèctic s'han excusat amb la qüestió del tot. Tant el positivisme com l'humanisme dialèctic saben això massa bé. Demanar rigor científic, objectivitat científica en totes les coses, vol dir sacrificar l'autonomia de la vida i la seva relació amb el tot. Insistir en el tot, en canvi vol dir projectar-la només en les seves línies essencials, sacrificant tot detall científic. Llavors, són els modes de pensament que operen dins d'aquesta dialèctica closa en si mateixa, i que necessàriament s'enfronta amb la idea del tot malgrat que s'estimarien més oblidar-la, realment lliures de característiques metafísiques? No són, més aviat, desesperadament tancats dins d'una filosofia metafísica.

A més, tant el positivisme com l'humanisme dialèctic tenen una visió llosca de la metafísica. Veuen en ella una teologia secularitzada jugant un paper socialment reaccionari. Encara que la metafísica és més antiga que la teologia cristiana. Fou la metafísica que proveí a la teologia cristiana amb el seu llenguatge sistemàtic. La metafísica moderna només està intentant -sense massa èxit- arrencar de la teologia allò que li havia emprestat. La conjunció amb la teologia és només una etapa en la vida de la metafísica, i avui la teologia mateixa cerca de vegades dissociar-se d'ella. L'humanisme modern, en canvi, invariablement veu només aquest aspecte de la metafísica, i pot ser aquesta llosca perspectiva del passat que lliura una llosca visió del present i del futur. Car, malgrat tota la seva resistència a la tradició i a la forma que assumí la metafísica en l'església, en l'estat tradicional, i en les seves escoles, l'humanisme modern continua esperant dins de la matriu posada per escrit per aquesta tradició, precisament com a oposició militant. És una oposició envers la manera en què el problema mateix és plantejat. És possible refusar una solució i acceptar la qüestió, que podria ésser precisament el cas de l'humanisme modern¹⁰. ¿No podria compartir l'esperança de la metafísica tradicional per un

coneixement positiu, de fets, que tot i així tinguéssim una significació global? Si és així, llavors, fins i tot la suposada antimetafísica filosofia moderna podria sostenir una metafísica dins d'ella.

II

Es difícil oferir una descripció factual detallada de l'ascens de la metafísica, desplegant la vessant purament històrica de la qüestió. Avui encara ens manquen les pressuposicions filosòfiques i històriques per fer això amb tot detall. Totes les històries de la primerenca fase de la filosofia grega tradicionals són ja una reinterpretació dels seus orígens des del punt de vista de la metafísica constituïda novament, des del punt de vista de la doctrina d'Aristòtil que es va entendre ella mateixa com a l'ompliment final, l'entelecheia del pensament primerenc grec. Nosaltres sabem que tota la doxografia filosòfica grega i, conseqüentment, la moderna historiografia d'un Zeller, un Windelband, un Burnet tenen un deute amb aquesta venerable concepció. Avui sabem amb prou certesa, encara que malauradament, també negativament, que aquesta aparentment clara i certament gran concepció és en ruïnes. El llibre de Reinhardt sobre Parmènides fou un dels primers signes d'aquest cataclisme i aquesta desintegració. Aquesta concepció està essent bandejada tant filològicament com filosòficament. Sens dubte, el que proposen els escriptors corrents en el lloc d'Aristòtil -vegeu Reinhardt novament- és majoritàriament tan inadequat a la visió grega de les coses que, malgrat tota la brillantesa, les negacions són usualment tot el que roman. Així, no tenim una història del primer període del pensament grec i no en tindrem cap massa aviat. Conèixer aquesta història, però, fóra el més important filosòficament. Ja que si la metafísica és precisament un volt especial en el camí de la filosofia occidental, llavors és de vital importància per a la filosofia recapturar la finalitat original dins la qual la metafísica representa només una formació possible amb la seva història particular i, naturalment, possiblement el seu acabament¹¹.

Així, no tenim una història de la gènesi de la metafísica i no estem pròxims a tenir-ne cap en un futur proper, encara que molt en la història del així-anomenat període presocràtic suggereix que ja llavors el problema focal era aquell de la veritat fonamental, del des-cobriment¹² o aletheia. La primerenca filosofia no era rica en coneixements i, de vegades, àdhuc conscientment es va dissociar ella mateixa de l'erudició. El fet que els protofilòsofs fossin viatjants freqüentment, familiaritzats amb moltes coses, no fa per això de la seva filosofia un groller intent d'una ciència primitiva. Una ciència en sentit estricte, això és, una teoria sistemàtica experimentada treballant amb un constructe sistemàtic conceptual, no existia encara. Això sorgí només en els segles sisè i cinquè, i llavors no sense filosofia, especialment metafísica, ja en situació, jugant el seu rol. Plató fou influenciat per les matemàtiques dels així anomenats pitagòrics; la sistemàtica de Plató sens dubte contribuï en l'esforç d'una síntesi matemàtica, mentre que l'efecte de la lògica aristotèlica sobre el pensament d'Euclides és igualment indubtable. La filosofia primerenca tenia

poc a dir sobre l'univers; no oferí cap sistema cosmològic: en tant que els filòsofs varen fer això, varen encarregar-se de fer-ho amb la mateixa justificació i competència amb què fundaren colònies, varen treure profit, com a bons comerciants, d'una acurada estimació de les collites, o en el paper d'estrategs varen derrotar les flotes enemigues. Naturalment, en la protofilosofia els variats tipus de teoria no eren encara definitivament i explícitament diferenciats. El que tenim davant de nosaltres és generalment més com un caos en què algunes meravelloses, inesperadament profundes i sumament riques constants comencen a emergir. Tanmateix, encara que es vesteix amb les robes dels oracles i divinitats, el seu "coneixement" és d'una classe especial. Només cap al final d'aquest desenvolupament, en perjudici del darrer representant d'aquesta forma primordial de pensament, arribà la filosofia, a partir d'ara metafísica, a forjar una fórmula per a aquest tipus de coneixement, intrínsec a la filosofia com a distint d'altres aprenentatges i d'altres indagacions, d'altres historia. Sigui el filòsof Sòcrates un mite literari o una realitat històrica -personalment, jo continuo a favor de la segona possibilitat- sembla cert que en la figura de Sòcrates tenim al davant nostre, en els escrits de Plató, una especialment activa versió antropològicament orientada d'aquest protoconeixement filosòfic. Plató el creador de la metafísica, roman arrelat en aquest sòl premetafísic i cerca capturar i fer-lo esclatar descrivint la figura de Sòcrates. Mercès a aquest dominant geni filosòfic i literari, aconseguí crear una figura la significació simbòlica de la qual excedeix vastament qualsevol realitat històrica, una figura que, amb tota raó, esdevé un símbol de la filosofia com a tal. Només un interpretació estreta de ment, sense vida en la tradició de la lògica aristotèlica (i això vol dir metafísica) podria presentar aquesta figura com a un prototipus de moribund intel·lectualisme que transforma qüestions vitals en qüestions de consistència lògica i en l'art de les definicions correctes. Encara que el Sòcrates de Plató no és tampoc un filòsof merament moral, com el retrata H. Maier, maldant per una harmonia de l'interior humà que duria a la "bondat", a la fermesa i unitat en la vida. O, més precisament, Sòcrates és també això, baldament no com a moralista (merament un individu excepcionalment moral) sinó com a filòsof, això és, com a possessor d'un coneixement d'una mena especial¹³.

Aquest coneixement és caracteritzat com a ignorància apresada, és a dir, com a qüestió. Sòcrates és el gran qüestionador. Només com a gran qüestionador és el gran contestaire en discussions dialèctiques que descriu Plató. Ell podria no ésser aquest expert contestaire si no fos completament lliure, si estigués lligat a quelcom finit en cel o terra. El domini de Sòcrates és basat en una llibertat absoluta: ell està constantment alliberant-se de tots els lligams de la natura, de la tradició, d'altres esquemes tant com d'allò seu, de totes les possessions físiques i espirituals. Aquesta és una filosofia immensament audaç¹⁴. Aparentment es recolza en el fet de la finalitat, en el model de la techné, en la relació entre mitjans i fins amb què opera la vida humana pràctica ordinàriament, rutinàriament. En realitat, usa aquest model per fer un salt a un espai a on res concret no proporciona suport. Amb l'ajut del seu trivial esquema, Sòcrates

descobreix una de les contradiccions fonamentals de l'ésser humà, aquella entre la relació amb el tot, intrínseca a l'home, i la incapacitat, la impossibilitat d'expressar aquesta relació en la forma d'un coneixement ordinari i finit¹⁵. Així Sòcrates, en contrast amb l'ordinària manera i direcció de la vida, abasta un nou nivell en què no és possible per més temps formular assercions positives, factuales, objectives sinó en el qual, malgrat tot el seu domini de la vida, es mou senceraament en un buit. Ell formula la seva nova veritat -atès que el problema de la veritat és el que hi ha en joc- només indirectament, en la forma d'una qüestió, en la forma d'una anàlisi escèptica, d'una negació de totes les assercions finites.

(Dit sigui de pas, si una transmissió genuïna de la història de la filosofia com a constructe metafísic fos duta a terme, com hem suggerit, un parentesc podria emergir entre la filosofia grega als començaments filosòfics orientals que probablement foren primerament desenvolupats en aproximadament la mateixa "edat axial" i als quals, malgrat totes les profundes diferències, són en molts d'aspectes reminiscents de l'època presocràtica)¹⁶.

L'essència de la metafísica, tal com Plató, Aristòtil i Demòcrit la formularen, consisteix en oferir una resposta a la qüestió Socràtica (o presocràtica), resposta que el filòsof cerca de derivar de la qüestió mateixa. Un coneixement s'està desplegant aquí que és més elevat que el coneixement ordinari, finit i pràctic utilitari. La distinció descoberta per la protofilosofia romana: la totalitat de coses que són ha d'ésser transcendida. Encara que el nou coneixement ha d'ésser de nou objectiu factual i positiu. La ignorància esdevé una forma de conèixer. El nou coneixement és positiu en un sentit més elevat: la ignorància aparent revela un veritable coneixement més segur que qualsevol cosa en la terra o en el cel. Això constitueix una nova, estranyament¹⁷ ambigua, forma de coneixement. D'una banda, és conscient d'una absoluta transcendència, de la relació dels homes amb el tot i per tant de la inevitable relació amb el no-res, amb allò no real també. D'altra banda tracta aquesta transcendència de nou com a una entrada a "altre món", donant-li una "mundana" interpretació i cercant d'explicar, d'aclarir aquest món amb el seu ajut. El principal mitjà d'aquesta interpretació sembla ésser una reflexió sobre el logos mitjançant el qual la transcendència n'ha estat conseqüència. No fou amb l'ajut del logos com Sòcrates capgirà tota la teleologia humana? No era logos allò que, per a Parmènides, representava l'únic ésser supramundà que, baldament rellevant de tot el que és, esdevé una base per al camí de tota la no-veritat en vida i pensament, entremesclats amb ell? Aquesta reflexió sobre el logos en el seu unificador i transcendent paper esdevé la base de la doctrina de les Idees que, tal com va ser elaborada per Plató mateix -vegeu els estudis de Stenzl sobre la història de la dialèctica antiga- i particularment a les mans d'Aristòtil, esdevingué una de les tres grans disciplines de la nova filosofia metafísica: a saber, la lògica. Aquí Idea és entesa com a unitat sobre els molts, fixant el principi d'un ordre jeràrquic que fa possible un mètode estrictament demostrariu. Però la Idea és també una meta i un model que ens confronta -això és un element socràtic. Com a tal, esdevé la base d'una interpretació de

l'univers, originalment inaccessible al pensament filosòfic: esdevé la base de la física, la segona gran disciplina filosòfica. Tots nosaltres sabem que en primer lloc Plató mateix i després Aristòtil es mogueren des d'una concepció de les Idees com rigurosament transcendents i de la investigació de l'ens ideal a considerar jerarquies mundanes i astronòmiques, i que Aristòtil transformà el principi de les Idees i de l'eros platònic sobre línies cosmològiques. Finalment, el comportament humà, el significat de la vida humana, també, reben la seva formació de l'ens ideal. La integritat de la vida humana és trencada. L'home esdevé un dels ens governats per les idees; l'ètica i la política com a gran unitat assumeixen la tasca de descobrir la llei ideal interna de la vida humanament perfecta. Així, totes aquelles disciplines metafísiques, lligades a nosaltres pels inspirats protooriginadors i preservades per una llarga tradició, manifesten la fonamental substitució d'un ésser transcendent no existent pels existents perennes, una substitució lligada amb la concepció cabdal d'allò-que-és com a perenne. Així la força viva de la transcendència és reemplaçada per una imatge de la realitat que pot ésser harmoniosa, "espiritual" però és rígida i esmorteïda¹⁸; així en comptes de la viva realitat de l'esforç de Sòcrates contra la degeneració de la vida; ara tenim la imitació del món etern de les Idees. L'absoluta exigència de veritat ara apareix garantida per un sistema conceptual universal invencible i actualitzat en la forma de l'estat perfecte. La Idea, la font de la veritat absoluta, esdevé ensa la font de tot allò que és i de tota vida dins d'allò. Per aquesta raó, l'estat esdevé essencialment una institució educativa, nodrint els homes amb la Idea que governa totes les seves vides, un estat en el qual la llibertat, en el seu sentit més profund sempre una llibertat per a la veritat, arriba a ésser administrada socialment perquè la societat és a on és, existeix, la veritat en una forma positiva, objectiva, descriptible.

Segurament Plató no seria Plató si no fos també més que Plató¹⁹. Categories tals com ἀεὶ ἔχον, ἐπέκεινται τῆς δοξίας, la impossibilitat última de derivar racionalment el chorismos, de la mateixa manera que la autonomia del món de les Idees sobre el qual la Carta Setena afirma que "ὁ γὰρ ἔχον εἶναι ὄραμας..."²⁰ tot això indica que el problema metafísic no ha estat resolt d'un cop per sempre.

Es per això també que és en Aristòtil, no en Plató, en qui culmina realment, genuïnament, el projecte de la filosofia metafísica²¹. En Aristòtil, la transcendència és transformada, amb una fatal inevitabilitat, en una realitat transcendent, supramundana, en una transcendent deïtat. Encara que resta un eco de transcendència tant en la teologia com en el problema de la intuïció dins les eide, l'intent en filosofia de construir una ciència del tot absolut, objectiu i positiu aglutina tots els altres motius i esdevé el punt de contenció per els propers dos mil·lenis. Històricament més important, en canvi, és el fet que en varies versions, aquesta concepció del tot esdevé l'estri per interpretar la revelació cristiana, una eina de la teologia cristiana. Així és com la metafísica esdevingué no una formulació abstracta, com els positivistes sostindrien, sinó més aviat la

pressuposició i el precedent de les afirmacions teològiques. El llibre de Jaeger The Theology of Early Greek Thinkers, assenyala una sèrie completa de motius en els quals el primerenc pensament grec constitueix un preludi no només de la metafísica sinó, alhora, de la teologia, o, si més no, d'aquella part d'ella que sol ésser anomenada la preambula fidei. Des d'aquell temps, la interconnexió entre la metafísica i la teologia ha estat el fet espiritual fonamental de la civilització occidental. Tots els esforços metafísics afecten igualment a la teologia; la lluita per i contra la metafísica és i ha d'ésser vista igualment com la lluita per i contra la teologia, i atès que la teologia no té només una forma i funció abstractes i espirituals sinó també una funció concreta social, aquestes actituds vers la teologia tendeixen a ésser interpretades també com socials i polítiques. Això, segurament, està justificat en la mesura en què hi ha una dimensió social. Entendre aquesta dimensió unilateralment, però, llegint la teologia com a una expressió o un reflexe d'una situació social o àdhuc algun aspecte particular d'aquesta, és això mateix una interpretació metafísica. Suposa una crida a la comprensió de la naturalesa última del tot de la realitat i, dins d'això, de la societat i la història. Gota la influència d'aquesta concepció metafísica inconscient semblava ésser, cap al canvi de segle, que teologia i filosofia aviat compartirien la sort de disciplines merament històriques que havien tingut el seu temps, havien jugat els seus papers, i ara moririen, reemplaçades pel coneixement positiu i l'acció humana racional conscientment planificada.

Però, què fou el que li va ocórrer a la teologia en els temps moderns? Va estar subjecta a la crítica de la modernitat, i això vol dir primer i principalment de la nova ciència i filosofia. La ciència, en l'estricta i especial sentit d'aquet mot és generalment un fill de la nova època. L'antiguitat només va entendre així la matemàtica o, més acuradament, les disciplines matemàtiques, i àdhuc aquestes les interpretava invariablement metafísicament, les integrava en el tot universal com a una de les proves cabdals de la capacitat humana per copsar universalment, positivament i objectivament el tot. Ja hem anotat que l'època moderna, també, té els seus fonaments metafísics; protesta només contra els vells conceptes metafísics, cercant de substituir-los per uns de nous, en particular substituint velles concepcions ontològiques tant com fos possible per altres de matemàtiques. Però sobretot, aquesta reforma metafísica de la raó matemàtica per pensadors com Descartes va de la mà d'una fonamental transformació del concepte de raó. L'èmfasi es capgira vers la idea de certesa en contra de l'orgànica i per tant global naturalesa de la raó. El tot que ha d'ésser abastat ha d'ésser una suma de parts. No hi ha cap comprensió originària del univers com a tot. Més aviat al contrari, la visió aparentment global apareix ara com a una de les malfaents il·lusions que danyen la naturalesa positiva de la raó i han d'ésser sistemàticament eliminades. Amb això, però, el racionalisme metafísic prepara la seva pròpia mort, atès que, quan és aplicat a la natura, esdevé evident que si no hi ha una vital raó global primordial, llavors, fins i tot la creença que és possible abastar el tot copsant veritats simples i senzilles esdevé no més que un article de fe de la ciència cada vegada més

rigurosa. A partir d'aquell moment -aproximadament des que Newton completà el mecanicisme de Galileu- de cop, al llarg i contra la vella doctrina del tot dels seus fonaments definitius, estructuralment compresa, tenim un cos doctrinal que és ferm, positiu, cert i objectiu i alhora incomplet, finit, movent-se de part a part sense arribar mai a cap suma definitiva. En pensadors com Descartes el conflicte no és encara totalment palès, però des del temps de Pascal està present amb tota claredat. Pascal no és pas un constructor de sistemes sinó algú qui resol problemes individuals i independents apropant-se sempre de nou, sense cap preconcepció global o esprit de système - i, des de l'acabament del seu segle, la filosofia, en tant que havia anat metòdicament a través d'aquestes noves experiències, admet quasibé unànimement que el rigor matemàtic no és pas un adequat substitut de la vella idea del tot ni un viarany cap a ella. El racionalisme matemàtic encara no es va oposar ell mateix a la teologia; simplement oferí un nou sòl per a proves de les seves veritats bàsiques, encara que és característic que, en Pascal, ja trobem un intent de teologia no metafísica, un intent de construir una teologia de la finitud i contradicció humana, i la impossibilitat de comprendre l'home completament amb els mitjans a l'abast per a una raó finita i positiva. El període de resistència de l'esperit de sistema, el temps pròpiament de la Il·lustració, una època d'un triomf progressiu de la raó finita, ordinària i pràctica en l'anàlisi del què és en la pràctica de la vida, dugué amb ell també una crítica de la teologia racional, és a dir, de la part metafísica de la teologia. Així el pont construït i emprat durant segles entre la revelació cristiana i l'enteniment natural del món intrínsec a l'home fou abatut pas per pas, i amb això la capacitat humana, ingènuament assumida per la metafísica, d'abastar més enllà de l'home fins el fonament del què-és amb els recursos humans. I atès que els modes metafísics de pensament encara presidien durant aquesta davallada de la metafísica, els homes han cercat des del segle divuit guanyar una captació definitiva, un fonament definitiu en la finitud com si això fos el tot sencer, o han cercat un nou camí cap a una concepció orgànica i global de la raó com havia estat concebuda en la metafísica antiga quan va ésser presa i transformada pel pensament europeu medieval. El primer camí fou el de l'empirisme -una negació escèptica de la metafísica- i el positivisme. Aquest acostament s'aferrà a allò donat sensorialment, a la superfície de les coses i a les ciències empíriques, entenent la filosofia com a crítica de les metafísiques, és a dir, verbals confusions amb que els homes - segons es diu- es llancen per sobre de la realitat fora de l'habit i de l'antropocentrisme. La religió és titllada d'antropomòrfica, la teologia de ciència ingènua dogmatitzada i de força espiritual institucionalitzada. Aquí filosofia té només un valor negatiu: és una mera destrucció de tot el que resta més enllà d'allò immediatament donat, de tot esquelet metafísic suposadament respectable designat per capturar el què-és com a tot, en el seu últim ésser²². Amb l'ajut d'aquest procés destructiu, tota la terminologia és reduïda a una finitud empírica, a un domini restringit i condicionat pels homes. De la mà d'això va arribar un mode de vida que es centrava en la categoria d'utilitat pública i privada²³ i una nova manera de reflexió objectiva sobre l'home, sobre els seus valors i les seves metes com els arguments per a un

nou càlcul d'utilitat i benestar. Una nova tecnologia d'objectiva, econòmica, i indirectament forçada dominació i dependència dels homes era en ascens. Per sobre d'una insatisfacció amb la visió escèptica i negativa de la finitud, va créixer una versió moderna de la concepció orgànica de la raó²⁴. Emergí on la tradició del pensament metafísic positiu romania amb més vigor. Emprà un motiu que el racionalisme modern no havia pas desenvolupat dins d'una concepció orgànica, encara que fou el racionalisme modern, en Descartes, que el va descobrir; el motiu del subjecte i la seva certesa-de-si-mateix, el motiu de l'autonomia humana respecte de l'absoluta potestas divina en l'esfera de la veritat, emprant-lo primer per definir aquest reialme del govern humà -o, millor, del govern autònomament racional- amb un sistema conceptual rigorós, tancat en si mateix. Conseqüentment, identificà aquest sistema conceptual indissolublement amb el constructe de la realitat mateixa, fent iguals substància i subjecte, interpretant "Idea" com a "noció" que es desenvolupa autònomament i, amb aquest automoviment, realitza la vella i fins aquí inaccessible meta del pensament metafísic - la unitat de l'ésser²⁵ i el pensament, passant aquesta identificació a través de l'oposició i reabsorbint una síntesi el conflicte i l'oposició. Aquí, per última vegada, la metafísica va lluir en la seva glòria sistemàtica i fins i tot avançà realment una crida que mai no havia estat presentada abans tan obertament i autoconfiadament.

La darrera i més tardana arrencada de la metafísica portà amb ella alguns nous aclariments també. Demostrà, primer de tot, el seu humanisme fins ara amagat, el seu antropocentrisme, la seva crida per situar a l'home, o millor la seva dimensió definitiva, el subjecte, l'ànima, en el centre i el cim de l'universum. Mentre que Aristòtil, en el llibre primer de la Metafísica ja parlà d'una nova episteme que ell considerà divina, ponderant la possible enveja dels déus en que una aital pretensió podia incórrer, ara esdevé totalment evident que, en un assoliment ple de l'esperit de la metafísica això significa que l'home, tant històricament com socialment, es posa ell mateix en la posició una vegada reservada als déus i a Déu²⁶. Mite, dogma i teologia foren reabsorbits en la història i s'enfonsaren²⁷ en una filosofia que descartà el seu antic honorable nom d'amor a la saviesa per a esdevenir sistema científic. La metafísica ara es va palesar com a antropològica i històrica. Esdevingué la teoria de l'arribada a l'edat definitiva de la maduresa, o, potsèr un desafiament a entrar en aquesta edat a on el flux de la història, sempre interpretada metafísicament de nou en els seus símbols i formes conviants, s'havia endarrerit.

Com sabem, la construcció sistemàtica d'aquesta arrencada final no va saber mantenir l'autoritat que havia gaudit tan plenament els anys propers a la mort del seu creador, un temps en què no era considerat científic només allò que era dialèctic en sentit hegelian, sinó en què fins i tot les majores forces actuals, els Estats, es consideraven ells mateixos com a ben fonamentats, com escrigué Haym, si ells eren dialècticament construïts. Els homes d'aquesta edat aviat van adquirir la impressió que aquell constructe havia estat empès per les forces encara més fortes de la finitud, les forces de la cada cop més poderosa ciència natural i tecnologia, les forces de la revolució industrial, escombrant

tot el que havia al davant i desenvolupant-se en amplada en un esforç polític de transformar la societat en la direcció d'una resolució més gran dels seus conflictes. En realitat, el reialme de la filosofia no estava tan desproveït de domini com presumien els seus contemporanis, i la seva empresa floreixent -com, emprant l'argot del mercat de valors, descriu l'època el seu sistema com a tot- no acabà en l'absoluta bancarrota. Igual que després de la mort d'Aristòtil no va desaparèixer el sistema, substituït per un altre de nou, sinó més aviat es colava poc a poc en tot el que feia al cas, important i no tan important, encara que principalment a través de la idea d'una sistemàtica metafísica-científica, cap a la minvada comprensió i les preocupacions canviantes de l'època, de la mateixa manera va passar aquí²⁸. Els constructes artificials desapareixeren, però va restar la visió de l'orientació antropològica, històrica i antiteològica del món. Aquest fou el sòl en què les dues tendències del pensament modern que hem descrit abans anaren a trobar-se: la tendència que s'estabilitzà en allò finit com a positivisme, i la tendència que començà amb una concepció orgànica de la raó i l'ésser²⁹ per proporcionar un fonament, una direcció, un mode de pensament i treball així com una visió estimulante per a tota esperança de tots els homes, però sobretot de l'humanitat que pateix, de salvació, de guariment amb els seus propis recursos, amb els seus propis mitjans que no són altra cosa que les corces d'un universum autònomament envoltant, copsat i dotat de sentit per l'home històric. Semblava que l'antropologisme avançava irresistiblement i que ni el pensament humà ni l'activitat humana gosarien assumir cap altre punt de vista que un d'antropocèntric. Pel que fa a això, res no va canviar quan, a l'acabament del segle corrents més profundes començaren a emergir, agitades romànticament contra els intents positivistes d'una concepció autònoma de la vida que desafia qualsevol dominació per una anàlisi científica i racional, i quan en aquestes esdevingué evident un cop més el conflicte intern de la metafísica, amagat i desat en secret en les versions positivista i materialista- la seva simultània aspiració a la totalitat i el seu esforç per abastar aquell tot en la forma d'un coneixement concret omniabraçant. El revolt sencer de la metafísica havia retornat de sobte en moltes varies formes, en la metafísica vitalista, en el revifat historicisme romàntic i en l'intent de tornar amb algunes correccions, a Plató, a Aristòtil i a Hegel. Ja en totes les revifalles, en tot el seu florir i passar inquiet esdevingué evident això: que el període antropològic havia mancat de tota fonamentació genuïna i que la seva aportació era una unitat no més gran i no més profunda que aquelles de les èpoques precedents, aquelles de la religió i la teologia.

No ha de sorprendre'ns que sota aquestes circumstàncies emergissin crítiques de la sencera orientació antropològica i intents de transcendir-la. És significatiu que, aplegada amb elles, sorgí un nou rebuig de la metafísica, un refusament l'orientació del qual és totalment diferent que en el passat³⁰. No és ja un rebuig que critica la metafísica, com Kant i els positivistes més vells havien fet, per prometre massa en contrast amb el que ofereix i rebutjant-la, per tant, en raó de les seves excessives pretensions³¹. Aquest nou rebuig critica la metafísica

per voler massa al lloc equivocacat demanant massa poc, o res, al lloc correcte. Aquest nou rebuig ja no li retreu només les pretensions, sinó més aviat la seva modèstia excessiva o, més precisament, la seva incapacitat per demanar el que més importa. Els primers crítics van criticar la metafísica per la seva incapacitat per a fer bona la seva pretensió de ser una ciència. Els nous crítics la critiquen per fer aquesta exigència, no ja en el nom d'un suposat supraracional, suprafinit coneixement, sinó en el nom d'una visió intel·lectual, d'una intuïció, d'entrar en una profunditat mística on el pensament es fon amb el sòl de l'ens. El criticisme no és ja alçat en el nom de l'home i el seu dret a dominar i lliurar significat a tot el que és. La dominació sobre tot el que és, la nostra força i el nostre poder, sigui més gran o menys, tot això no està en joc. En contrast amb la metafísica tradicional -i malgrat això en continuïtat amb ella, amb les exigències que no havia pensat completament- el que està en joc és assolir una orientació humana diferent de la preocupació exclusiva per l'universum factual i la seva estructura de regularitat abstractes i esquemes o pel corrent interior de la vida humana, només accessible per mitjans extraracionals.

Aquesta crítica, cercant de donar una nova direcció a tot pensament, emergeix en dues disciplines prou llunyanes i diferents entre si i unides, però, per una analogia dels seus esforços. D'una banda, la teologia, cercant d'alliberar-se de l'hàbit metafísic i per tant també antropològic; d'altra banda la filosofia de l'existència en tant que expressió d'un revolt contra l'antropologisme, contra l'humanisme integral. Aquesta doble crítica, tot basant-se en atacs que emergiren ja en el segle anterior -tot i que només ara varen cristallitzar en la forma d'un pensament futur- és en gran part independent en les dues àrees i tanmateix mostra un gran nombre d'analogies estructurals. Aquestes emergeixen precisament en un temps en què l'humanisme integral i l'antropologisme radical, havent madurat intel·lectualment, fan el seu gran intent de dirigir la història també, dominant la realitat social i lliurant així un significat unificat final i concret a l'universum sencer. En aquesta fase de realització de l'humanisme absolut, el seu pensament es mou més enllà dels límits de l'humanisme.

III

El propòsit de les següents reflexions és mostrar que aquesta nova manera de superar la metafísica, a diferència d'intents anteriors, no es limita ella mateixa a una mera negació i no empobreix els homes deixant de banda algun aspecte essencial del seu ésser, com les anteriors tendències antimetafísiques cridaven a fer. Per aquesta raó, aquesta nova via pot comprendre Adhuc la metafísica mateixa, agafant-ne en una forma purificada, el seu essencial impuls i continuant-lo.

La metafísica en la seva aspiració a una comprensió global del tot, acabà en la contradicció de l'humanisme integral³². La metafísica, per la seva peculiar naturalesa, suposa anar més enllà de tot ens mundà, però aquest anar més enllà és llavors pres com significant l'ascensió cap a un nou ens "ver" i així cap a una

"vera ciència". Així esdevé una doctrina del veritable ens, o, més freqüentment (sobre fonaments teològics), d'un Esser diví. La ciència d'allò diví llavors és allò de què tracta la metafísica. Ha de procedir, per tant, també com a ciència: per deducció a partir de principis i per una confrontació amb l'experiència en què la realitat del seu objecte³³ s'ha de fer palesa. Aquest és la vessant positiva del dilema. L'altra vessant, però, és negativa: que no hi ha "fets metafísics". La metafísica no té el seu propi objecte independent. Allà on assumeix que en té un, l'anàlisi lògica i objectiva aviat mostrarà que no és altra cosa que una ficció amb cap contrapartida en la realitat. La suposada realitat transcendent, el suposat fet metafísic, és així reduït a un simple fet empíric, natural i lingüístic, i la tasca de la filosofia esdevé la de generar un llenguatge no metafísic que no ens sedueix amb incomprendibles metàfores i ficcions. Tots els conceptes metafísics s'han mostrat com a tals ficcions lingüístiques. Ells són idees no només en el sentit d'ésser més altes i veres realitats sinó també en el sentit d'ésser entitats purament lògiques, universals, essències, valors i d'altres quasi-objectes. Un llenguatge precís que només intenti ésser una representació estructural, un analogia estructural de fets reals pot fer-ho sense cap d'aquestes ficcions.

Les categories com substància i causalitat són ficcions si noaltres les entenem no simplement com a relacions típiques espaces d'exemplificació sensible (això és, com a modes de parlar del món que suposen una anàlisi de la multiplicitat de les sensacions) sinó més aviat com als últims maons de l'ens mateix.

Finalment, tant "ens" (ja una abstracció) com, en particular, el verb ésser, usat en el sentit d'existir, atès que no es refereix a cap objecte específic (ens no és un predicat real) i atès que només serveix per a subordinar objectes individuals a la més amplia classe que podem concebre, la de l'objectivitat empírica com a tal, són també ficcions.

Tots els objectes d'una possible experiència metafísica, d'una reflexió metafísica, s'evaeixen juntament amb les entitats abstractes, les essències, les categories, l'ens com a tal i l'existència. Aquí podem observar la fase moderna del pensament metafísic donant lloc a una antinomia: la metafísica volia ésser una ciència de l'objecte absolut, però a causa d'aquesta voluntat d'allò absolut i voluntat d'objectivitat no abasta pas cap objecte. Aquesta antinomia es reproduïx més d'un cop al curs de la història, sota formes variables, i els dos termes d'ella són encara reactivats al començament del segle XX: Meinong, Husserl, Scheler, els neorealistes anglosaxons i d'altres revifen la metafísica racionalista amb les seves essències, els seu valors en si i les seves categories subsistents, aquesta mateixa metafísica que és simultàniament i meticulocament demolida pel darrer Brentano, els positivistes lògics, el gran analitzador de ficcions que és Russell i nombrosos d'altres lògics moderns (notablement els semàntics i els teòrics de la sintaxi lògica) que parteixen dels problemes concrets de la ciència finita (més particularment de la qüestió de la fundació de les matemàtiques)³⁴.

Així les subtils i abstractes qüestions filosòfiques que semblaven tan llunyanes de les preocupacions històriques concretes, de la vida pràctica i d'interès, com a molt per als especialistes, servint si de cas per "millorar la ment", són una part de la recerca humana secular d'una metafísica i d'una de les possibilitats de la filosofia -això és, simplement de la filosofia, una filosofia tan essencialment humana com la religió o l'art³⁵. Car totes les activitats humanes que no serveixen directament a la preservació de la vida apareixen al primer cop d'ull més problemàtiques que d'altres; després de tot, la vida mateixa és quelcom donat i per tant no requereix justificació. I tanmateix els homes fan qualsevol esforç no només pel que és problemàtic en aquest sentit sinó francament injustificable en termes d'allò que és objectivament donat -i pot ésser que la filosofia, també, sigui una d'aquestes possibilitats. I, ja valorem aquestes possibilitats humanes positivament o negativament, no podem continuar negant el seu vital significat.

La metafísica en les seves dues formes, la positiva i la negativa, fa una amagada assumpció amb què els seus constructes i els seus intents de "criticisme lingüístic" alhora resten i cauen: a saber, que el llenguatge, si ha de tenir significat, només pot expressar, això és, reflectir, reproduir, fet objectius, objectes reals, o, en altres mots, que el sentit del llenguatge consisteix en referir-se a coses i res més, que fora del reialme de la reproducció (i dels seus instruments) el llenguatge no és altra cosa que un agregat de mots sense sentit.

Es cert, segurament, que els positivistes lògics creuen que ells han eliminat la metafísica sostenint que la filosofia no fa assercions sobre coses, que la filosofia no parla de l'univers sinó del llenguatge. Entre els signes lingüístics alguns designen coses, d'altres signes. Algunes expressions lingüístiques tenen un sentit objectiu, és a dir, expressen fets (reals o irreal, capaços d'ésser verificats o falsats per l'experiència dels sentits), mentre que altres són expressions desproveïdes de tot contingut fàctic, mere conjunts de convencions que són particularment importants: només ells fan la continuïtat, la consistència, i la no contradicció de les proposicions possible. La lògica i la matemàtica consisteixen totalment en tals proposicions sense contingut, encara que plenes de sentit, sense les quals no podríem conèixer si ens estem contradint a nosaltres mateixos en fer algunes assercions deferents -és a dir, si estem parlant o no (si una asserció no cancel·la a l'altra)³⁶.

Així àdhuc la funció de les assercions que no tenen contingut fàctic és, en última instància, fer possible les assercions factuales. Les assercions que es refereixen a fets, però, són facto-governades, és a dir, han de provar el seu valor ordenant i prediant el que és donat mitjançant els sentits.

Així el positivisme lògic tanca els homes dintre dels límits del llenguatge i, suposadament, amb l'ajut d'aquell llenguatge dins d'allò sensible i donat.

En realitat, el positivisme lògic allibera la lògica i les matemàtiques de l'aura metafísica amb què el vell racionalisme, des de Plató i Descartes a Husserl (en la seva primera fase) i els neorealistes les havia dotat.

Malgrat això, un llenguatge consistent i plenament desenvolupat no és res ambigu. Varioses constel·lacions de convencions són possibles; la ment humana constueix cada vegada més nous sistemes matemàtics i lògics. Llenguatge i experiència amb ell creixen en el procés de la història. Necessitem de sistemes convencional més complexos, millor forjats i més formals per fer l'experiència cada vegada més sensible i ampla. La ciència és en realitat un aital "ben-forjat-llenguatge" o, millor, un llenguatge que continua per fer-se, per crear-se ell mateix. Tanmateix, podem també fer certes observacions sobre el procés mateix: cerca ésser consistent, aplegant totes les experiències.

Si, però, el llenguatge ens proporciona els mitjans per sentir-nos com a casa en el món d'objectes³⁷, delimitant dins d'ell un domini de coses manejables i predibles, és, mercès a la nostra capacitat de formar frases que són plenes de sentit àdhuc sense contingut fàctic, mercès a la nostra capacitat per a la convenció. Aquesta capacitat ens alça per sobre de la passivitat dels mars animals, permetent-nos d'anticipar-nos, o, millor, presuposa la capacitat d'alçar-nos per sobre de la matriu d'allò merament donat³⁸. La nostra vida és viscuda en el llenguatge; el nostre viure en ell és això mateix evidència que no estem tan completament tancats dins d'ell com els positivistes intentaven insinuar, encara que en termes del contingut de l'objecte no poguem trencar la matriu d'allò donat. Podem concedir als positivistes plenament que la transcendència objectiva és només possible com a una extensió del coneixement científic, tot i que aquest mode de transcendència és una prova suficient que l'objecte a conèixer és per la seva naturalesa incomplet -que aquí la transcendència es fa ella mateixa palesa precisament com a moviment de constant ampliació i aprofundiment.

El llenguatge és així una història³⁹, no una estructura donada d'un cop per sempre; no és donat sinó que es forma ell mateix a través del fet del nostre esforç per una completud i un contingut cada vegada més grans, amb cap garantia d'assolir mai la inclusió total. Així, en contrast amb l'animal i el do de la seva sensibilitat passiva, un home intueix i comprèn cada cop nous significats. La historicitat de l'estructura del llenguatge, però, és possible només perquè els homes no estan fixats en la seva relació amb les dades sensorials (igual que com respecte a tot el que és fora i davant d'elles, acabat i fixat) perquè són lliures.

Aquesta llibertat pel que fa a les dades dels sentits fa palès ja en la realitat que aquestes dades han d'ésser interpretades, que han de ficar-se en en els nostres esquemes lingüístics i "lògics" que fan possible per nosaltres posar-les en perspectiva i continuïtat -els positivistes lògics dirien que els constructes lògics han d'ésser construïts a partir d'aquelles dades. Aquesta construcció, però, representa un trencament lliure de la dada com a tal. Implícitament, conté lògica, és a dir, una unitat, un ordre

que, com ja hem assenyalat, no té res a veure amb un contingut de fets però és ell mateix purament analític. Així, allò que ens capacita per parlar de coses no té res a veure amb elles -és una unitat merament abstracta, el mer postulat que llenguatge vol dir llenguatge unificat que no es cancel·la ell mateix.

Això, però, mostra que el llenguatge pressuposa tant una consciència d'aquest perill⁴⁰ com una defensa contra ell. L'estratègia lògica, l'estratègia dels mitjans lògics d'expressió, surten en resposta a aquest sempre-present perill fonamental. Cada assertió, així és, cada frase a què concedim credibilitat, és amenaçada: no depèn de nosaltres però tampoc és quelcom autònom; més aviat, el seu significat i contingut són externs a ella, pot ésser denegada pel curs de l'experiència o pot ésser oblidada, desatesa, deixada sense usar. Aquí esdevenim conscients que cada assertió, i per tant, també el llenguatge com a tot, pressuposa l'horitzó temporal intrínsec a l'home, un horitzó de continua experiència⁴¹. Tota memòria i tot record requereixen aquest horitzó; només dins d'ell poden ells trobar el seu lloc, ocupant-lo i poblant-lo. Llavors, de la mateixa manera que l'horitzó temporal, tota memòria i tot record suposen, no en menor mesura, l'amenaça universal intrínseca a cada ens que existeix en el temps -una dependència de les coses i, alhora, una distància respecte a les coses.

Els positivistes lògics tenen molt d'estima al descobriment, atribuït a Hume, que el subjecte personal no és una substància sinó més aviat una "història sensorial", una sèrie històrica de constinguts sensorials. Ells coherentment resten callats, però, sobre la història sensorial mateixa, els seus trets, la seva forma, com si resolguessin tot relegant aquesta "història personal" a la psicologia. I tanmateix precisament aquest relegament de la història personal a la psicologia mostra que els positivistes restringeixen molt arbitràriament el concepte de realitat a aquell segment d'ella donat mitjançant els sentits i que ells estan procedint com si la comprensió, la captació, fossin quelcom que només pot ésser observat en termes de continguts sensorials.

Certament, la comprensió, la captació, el significat, poden ésser també entesos com a mere constructes lògics basats en les dades sensorials, però no en una mesura menor és possible d'entendre les dades dels sentits com a moments d'una història anterior i de la seva amplitud d'experiència. Tal experiència podria no tenir el caràcter compulsori de l'experiència sensorial i d'un constructe lògic designat per unificar l'experiència amb el propòsit d'una predicció més adequada, encara que no és essencialment menys universal -perquè només ella pot retre la plenitud de sentit a les "sèries personals de experiència sensorial" de què parla el positivisme.

Per la modificació de la qüestió de Hume, com puc convèncer-me de la validesa o invalidesa de les meves assertions?⁴² D'altra banda, negant tota significació a les assertions no verificables, el positivisme lògic realment posa la qüestió amb una adequada agudesa -confiant que tot ver observador del conflicte només restarà amb una possibilitat, la de reconèixer l'experiència

externa, l'experiència que nosaltres tenim, com a l'únic àrbitre sobre qüestions de significat i veritat. Aquí estem realment en una divisió de camins, car nosaltres podem atribuir la primacia tant a la experiència que nosaltres tenim, determinada apart de nosaltres, o als "tenidors" d'experiència que som⁴³.

Precisament en resposta a aquesta qüestió, l'experiència dels sentits no pot mai ésser decisiva perquè seria tant el jutge com el demandant. Pot, sens dubte, pretendre que el problema no existeix per a ella, ja que manca de sentit. La qüestió, però, és precisament que els problemes tenen o no tenen sentit no només d'acord amb la seva verificabilitat objectiva sinó també d'acord amb qui i amb què som nosaltres. L'experiència fonamental de l'home com a ésser històric, la experiència per a la qual les dades dels sentits no poden ésser mai decisives, el llenguatge que no pot ésser lògicament transposat en assercions sobre les dades dels sentits, és, després de tot, l'experiència de la llibertat. Aquesta experiència difereix de l'experiència sensorial perquè no és una experiència de cap fet, de cap objecte que pugui ésser observat des de distints punts de vista accessibles a distints observadors, de cap cosa a la qual poguem tornar sempre de nou com a part del context de les altres coses. Malgrat això, la llibertat és una qüestió d'experiència: és l'experiència d'un risc que podem assumir o evitar. Aquesta experiència no és una experiència passiva forçant-se ella mateixa sobre nosaltres, com tota experiència ho és, perquè l'experiència que tenim és alhora una (experiència) que ens té. Per aquesta raó tampoc no és universal i evident com la experiència sensorial del receptor passiu que sempre ens precedeix en el temps. L'experiència de la llibertat és la d'un assoliment, d'una llibertat guanyada, no d'una pacífica possessió d'ella. Per aquesta raó, també, és possible que hi hagi gent que no tingui cap experiència de la llibertat i que ells siguin molt més nombrosos i "normals" -de la mateixa manera que gent que explica aquesta experiència en analogia amb l'experiència passiva sensorial com si fos algun fet i alguna dada, encara que subjectiu- com si poguéssim d'alguna manera assegurar-nos de la llibertat introspectivament, per intuïció en allò més profund de la personalitat, per reflexió sobre els nostres processos conscients, etc.

En què consisteix l'experiència de la llibertat? És l'experiència d'insatisfacció amb allò donat i sensorial, intensificada per la creixent consciència que allò donat i sensorial no és ni tot el que hi ha ni tampoc allò definitiu⁴⁴. Per aquesta raó, també, les experiències "negatives" són decisives per a l'experiència de la llibertat, mostrant, com fan que el contingut de l'experiència passiva és trivial, transitori, i insubstancial. Aquestes mostren que és possible suspendre la creença no només en cada experiència individual sensorial o cada sèrie d'experiències sensorials, sinó que és també possible transcendir el Jo sencer que és subjecte a la passivitat sensorial com a mer objecte d'observació i estudi. Són aquestes experiències que mostren que allò que inicialment apareix com a irreal, com a qüestió de fantasia o com a mer constructe, pot ésser més important, més significatiu que la realitat merament passiva, que pot arregar-se significat sobre ella.

L'experiència de la llibertat és sempre una experiència del tot, pertanyent a un significat global -sense l'experiència de la llibertat la qüestió del sentit total de la vida, per dir-ho així, manca de tota significació. La dialèctica de Sòcrates era destinada precisament a mostrar que cap objecte sensorial, cap experiència factual, podia formular o respondre aquesta qüestió.

Per totes aquestes raons podem designar l'experiència de la llibertat com una experiència transcendent. No podem evitar la metafísica negativa del l'empirisme ni amb una metafísica racionalista ni amb una metafísica del subjecte que insisteix en la seva autonomia o superioritat a les coses de la natura i artefactes. Només podem fer això retornant a l'experiència de la transcendència i cercant d'emprar aquesta experiència plenament.

¿Si, malgrat tot, l'experiència de la transcendència és molt menys comuna que l'experiència passiva, si és una cosa de la qual molt menys gent n'és conscient que no pas de l'experiència passiva, no és per cap mena d'elitisme que divideixi la humanitat en dues espècies fonamentalment distintes que tenen molt poc en comú apart de l'aparença superficial? Llavors, també, no serà l'experiència de la llibertat quelcom rellevant només per a aquells que la tenen, i no quelcom universalment humà? Què importa a la gent que suporta la tensió de les necessitats humanes i privacions comunes, que malda per desempallegar-se de les seves preocupacions materials i humiliacions, que necessita pa per alimentar-se, medicines per salvar la seva vida, plans i màquines perquè les seves vides no siguin una esclavitud perenne de les seves pròpies necessitats biològiques o de les necessitats de dominadors estranys? No és l'experiència sencera un mer constructe designat per proporcionar una bona consciència sobre el seu estatus al que està satisfet i sariat, i per tant quelcom excepcional, encara que solament per un accident fàctic?

Aquí és exigida una distinció. L'experiència de la llibertat, és cert, és menys comuna que l'experiència passiva, però la llibertat, o, millor, la possibilitat de la llibertat, és quelcom rellevant pels homes com a tals. El "significat de tot això" concerneix a tothom i la vida de tothom està lligada amb ell, ja sigui implícitament o explícitament (l'experiència de la llibertat). Nosaltres podem també dir que tothom té alguna experiència de la llibertat, tot i que els aspectes d'ella que ell troba no són suficientment distintes per fondre's en una unificada visió d'un significat de tot això, com en el cas d'aquella poca les vides dels quals són configurades per una explícita experiència de llibertat. Poder mantenir coses -el llenguatge, l'anticipació de l'experiència, l'explicació científica- a distància és en definitiva quelcom que només podem entendre en termes de la possibilitat de la llibertat, encara que això també és susceptible d'una interpretació utilitària que satisfarà amb força naturalitat a qualsevol que no arribi a gaudir plenament de la seva experiència de llibertat o que la suprimeixi a dins seu per raons pràctiques o ideològiques. Els homes creen i conreen la llibertat fins i tot quan es tornen d'esquena a ella. La llibertat no és un privilegi aristocràtic, més aviat és rellevant i vàlid

per a tot; sense ella l'home no fóra home. La dignitat humana deriva també d'aquí, àdhuc quan els homes no en són conscients, i no del suposat fet que l'"Home" és el més poderós entre els animals. Si fos d'una altra manera, una persona podria preservar les convencions de la cooperació social i solidaritat però en el fons i en la intimitat de la seva ànima sabria si n'és de patètica -la misèria de la seva posició com a ésser moral el coneixement del qual és finit, exposat a les vicissituds del context còsmic i social- amb cap altra compensació que el més o menys justificat orgull d'un competidor pel poder que pot assolir molt però que al capdavall és inevitablement derrotat. Si la llibertat llença una crida per a tothom, no té sentit considerar-la ni un privilegi ni un joc de governants cercant de legitimar-se ells mateixos i de distraure els altres de necessitats més immediates.⁴⁵

IV

L'experiència de la llibertat fou la base de la metafísica en la seva gènesi històrica i desenvolupament. Sócrates va articular aquesta experiència, emprant la idea d'una docta ignorantia: ell no entrà en la metafísica pròpiament dita. Només Plató féu això, presentant una explicació de l'experiència de la llibertat (i de la transcendència) amb l'ajut d'un sistema conceptual especial que un cop més llençà una crida a l'objectivitat i positivitat anàloga a la dels conceptes que expressen la nostra positiva experiència sensorial. Plató explicà la llibertat com transcendent allò sensible i assolint l'ésser transcendent, una transcendència que va d'allò "aparent" a allò "real". L'intermediari entre els dos reialmes fou la dialèctica, un procés espiritual extenent-se entre dos pols, un sensible, l'altre suprasensible, i permetent un ascens del sensible al suprasensible de la mateixa manera que un descens en la direcció oposada. La dialèctica ascendent és una recerca d'allò incondicional i indubtable, sobre allò relatiu, plural i dubtable. La dialèctica descendent, partint de l'u, d'allò indubtable i incondicional, mostra la gènesi de la multiplicitat, les relacions mútues dels molts i per tant també del conflicte (relatiu). Aquí Plató va presentar el primer esbós d'una metafísica positiva (racionalista). Per això el féu una contribució no només a la metafísica, sinó també a la ciència positiva, primer esbossant i continuant en part la idea d'una sistemàtica conceptual. Amb això, ell també determinà el destí de la filosofia durant dos mil·lennis, encara que és problemàtic si ell així posà la filosofia en el seu curs definitiu⁴⁶. Els conflictes, primer sobre les formes platòniques, més recentment en el nostre temps sobre la mateixa existència de la metafísica, no han cessat des del temps de Plató. Això no és cap accident, ni és el resultat de la imperfecció o de la ingenuïtat dels fonaments de la metafísica. La imperfecció i la inicial ingenuïtat no s'oposen al progrés d'una ciència genuïna si està constituïda sòlidament. La metafísica, tot i que roman sobre el fonament d'una experiència autèntica, no pot constituir-se ella mateixa com a ciència, tot i que això és el que cerca i el que demana dels seus adeptes, per raons essencials arrelades en la seva naturalesa mateixa de l'experiència de la llibertat⁴⁷ i la transcendència.

L'experiència passiva és positiva i té un contingut, això és, se'ns presenta amb aspectes d'existents fàctics realment presents en ella, incompletament i unilateralment, però originalment, de manera que cada aspecte donat és primordialment un contingut positiu⁴⁸. Aquest contingut, és clar, pot ésser incompatible amb altres continguts, encara que aquesta incompatibilitat és sempre una característica secundària de continguts que són essencialment positius. Per contrast, l'experiència de la llibertat no té cap contingut positiu; aquí les categories que empren per caracteritzar continguts objectius i per determinar-los més concretament tals com qualitat, quantitat, substancialitat, relació, etc, són totalment inaplicables perquè no hi ha un substracte apropiat, una cosa vers la qual ens poguem tornar receptivament com ho fem vers els continguts objectius que simplement són o no són al davant nostre. L'experiència de la llibertat no conté cap visió, cap terme final, que la nostra activitat, orientada vers qualsevol objecte, pugui copsar. L'experiència de la llibertat no té cap substracte, si entenem per substracte algun contingut finit i positiu, algun subjecte, algun predicat o algun complex de predicats. Té el caràcter negatiu d'una distància, d'una separació, d'una superació de cada objectivitat, de cada contingut, cada concepció i cada substracte. Això és més evident en el seu caràcter global. És aquesta experiència que primerament transforma la nostra experiència d'objectes en una experiència del tot. Només perquè estem sempre més enllà de tota objectivitat, perquè cap objectivitat no és adequada a ell⁴⁹, ens confronta el tot, atès que com a agregat real de tots els ens finits és, naturalment, inaccessible per a nosaltres. Podem fer-nos la idea d'una experiència real objectiva que seria global i oferiria la perspectiva d'una continuació indefinida només mercès a aquest "acte" de retrocés global, d'una global insatisfacció, d'un no romandre en la mera objectivitat, que constitueix la regió de l'objectivitat com a tal - una regió de què els animals, lligats a allò concret i present, i a coses determinades instintivament, manquen sens dubte. Per a un animal, un objecte concret és tot el que hi ha; l'objectivitat no és cap "regió", l'animal no té cap "tarannà"⁵⁰ propi, no hi ha cap moment d'indefinió, cap de "i-així-la-resta"⁵¹, cap potencialitat pura.

Atès que l'experiència de la llibertat no té cap contingut d'objecte positiu, l'intent d'interpretar el nostre univers objectiu enterament en termes d'experiència passiva sembla invariablement convincent i reeixit. Aquest intent pren varies formes. En la psicologia tradicional, per exemple, és la forma de compondre l'experiència a partir de components discretes, més recentment, en la psicologia de la Gestalt, a partir de components dinàmiques que, tanmateix, són del tot positives i tenen un contingut. La memòria i la imaginació són explicades com a estructures consistents en components reals i específics, com a estructures especials del que és present⁵². El llenguatge, aquest testimoni no només dels existents sinó fonamentalment de la nostra distància d'ells i la nostra disposició, és explicat totalment com a una imatge de coses, d'estructures objectives. Tot això pot ésser fet amb molt d'èxit perquè realment sempre és possible assenyalar els fets objectius apropiats i perquè l'experiència intrinsecament espiritual no ofereix cap contingut objectiu i

positiu - de tal manera que l'intent d'extendre la descripció objectiva a l'univers existent sencer, tal com ofereixen les ciències naturals, incloent-hi tot el que és en un sistema de ciència objectiva, ha d'aparèixer com temptador i, en els seus propis ulls, tan convincent com els èxits de les ciències naturals.

Tanmateix, un cop hem entès la realitat i les possibilitats de l'experiència de la llibertat, això afecta a la nostra experiència objectiva també. La interpretació de l'experiència humana, l'experiència dels éssers històrics, és quelcom en principi diferent de la metafísica. Mentre que la metafísica descobreix un nou univers, prenent-lo com a punt de partença i transcendent-lo, la interpretació de l'experiència descobreix, despulla, vessa llum sobre això, el nostre món-de-vida donat, destapant el que havia estat amagat en ell, el seu ocult significat, la seva intrínseca estructura, el seu drama intern. És però, també possible trobar suport per una aital interpretació adhuc en el treball de la metafísica i la tradició, des de la metafísica tradicional, en la seva aproximació constructiva, sense dubte basada també en l'experiència de la transcendència i en el drama interior de la llibertat. Era conscient del fenomen, tot i que el va avaluar i modelar només constructivament i especulativament.

Mentre que la positivista -o millor, la negativista- versió de la metafísica explicà la metafísica positiva només en termes de fal·làcies lingüístiques, el nostre atansament pot "transcendir i preservar" (aufheben) la metafísica en un sentit més profund: pot copsar la dimensió de la seva justificació interna, no només la buidor que és particularment evident a on la metafísica és mesurada per la norma l'aplicació de la qual pot ella mateixa demanar i efectuar, tot i que és inadequada a la seva essència més interna, la d'una ciència especial, rigurosa i finita com va constituir en el modern, fàcticament descriptiu i matemàticament constructiu esperit. Aquí emprendre'm una interpretació no metafísica d'un dels motius platònics centrals, basat en una experiència real de llibertat i donant lloc a una doctrina metafísica, mostrant com la metafísica tradicional conté una referència a l'experiència dins d'ella de manera que podem explicar per què l'esperit humà torna a la metafísica un i altre cop, malgrat la seva suposada buidor i invalidesa demostrada cent vegades, malgrat ésser indefensible i fins i tot sense sentit des del punt de vista de la racionalitat objectiva, tornant a realment en què no pot fer un pas endavant com si s'acostumés a mesurar a això sota la guia d'allò positiu.

V

La doctrina platònica de les Idees que subsisteixen separadament ha estat presentada sovint com a una errònia conclusió lògica, com a la hipostatització d'un nom, o una teoria lògica insuficientment elaborada. Des d'un punt de vista purament lògic, sabem que cap argument és suficient per justificar la tesi que les Idees són entitats separades inaccessibles a través de qualsevol existent. Aquesta és la font de l'intent modern d'interpretar la Idea com a un mitjà purament conceptual

d'explicar l'experiència, com a aquell que la vet intel·ligible, com a un element a priori, com a una pressuposició metodològica, o com a una idea regulativa sense la qual el coneixement científic en un sentit profund no pot donar-se. En aquesta interpretació, encara que sembla més acceptable des del punt de vista de la moderna metodologia (especialment en la seva orientació neokantiana), la subordinació de les coses a les Idees, que Plató accentuà repetidament, dona lloc, més que a una subordinació, a un estatus coordinat de les Idees: encara que elles guien, serveixen per a la comprensió de les coses d'aquest món, serveixen per explicar allò real. En qualsevol cas, el chorismos⁵³ s'esvaeix, reduït a no més que una diferència entre dos components cognitius - l'antic sentit d'una diferència entre ordres d'ens és novament reduït al més baix denominador comú. De res ens serveix tornar des de l'explicació lògico-metodològica a un domini proper al Plató socràtic, al domini en què l'original idea-logia⁵⁴ tingué el seu començament, el de la praxis, designat per la moderna filosofia com a la regió dels valors, i el de la concepció de les Idees com a "valors en si": per això nosaltres alhora afirmarem merament la separació i l'ésser més elevat d'aquests valors, sense cap raó convincent, i els prendrem per meres "idees en el sentit kantia", com idees regulatives no reals del nostre comportament, acabant en el mateix lloc que l'explicació teòrica.

Les explicacions modernes poden preservar i entendre tot sobre la Idea excepte el chorismos, la separació entre les Idees i la nostra realitat, el nostre món real de coses i persones, deixades a elles mateixes i considerades simplement com a reals. Es, però, important entendre precisament per què el chorismos, la separació, l'aïllament, és un fenomen important que no podem ignorar i callar. Necessitem foragitar una metàfora suggerida per l'etiqueta de chorismos, aquella de la separació entre quelcom i quelcom, de dues regions d'objectes. Chorismos significava originalment una separador⁵⁵ sense cap reialme d'un segon objecte. És un esvoranc que no separa dos dominis coordinats o lligats per algun tercer que els abraçaria a tots dos i així serviria com el fonament tant de la seva coordinació com de la seva separació. Chorismos és una separador, una distintivitat⁵⁶ en si, un u absolut, per ell mateix. No amaga el secret de cap altre continent, a algun lloc més enllà d'un oceà separador. Més aviat, el seu misteri ha d'ésser llegit del chorismos mateix, basat purament en ell. En altres mots, el misteri del chorismos és com l'experiència de la llibertat, una experiència de distància respecte a les coses reals, d'un significat independent d'allò objectiu i sensorial el qual assolim per la inversió de l'original i "natural" orientació de vida, l'experiència d'un renixement, d'un segon naixement, intrínsec a tota vida espiritual, familiar al religiós, als iniciats en les arts, i, no menys, als filòsofs. Per a la filosofia, l'experiència de la llibertat és el que la salva de dispersar-se entre el coneixement finit, objectiu i particular; és el que li dona i li garanteix la seva autonomia. Si, llavors, prenem la Idea metafísicament com a versió taquigràfica del chorismos i chorismos com al símbol de la llibertat, podem dir que la filosofia roman i cau amb la concepció de la Idea i que ningú no pot entendre de filosofia si no té accés a la Idea. Encara que en un sentit estricte de la paraula, Idea, l'objecte absolut, no

pot ésser posat en el mateix nivell que la llibertat; més aviat, necessitem transcendir la Idea mateixa, abastar més enllà d'ella, per despullar-la del seu caràcter presentacional, objectiu i icònic.

Sens dubte, la Idea tal i com Plató la descriu té dos aspectes. Es, indubtablement, un objecte absolut, és la Forma com a tal; però més bàsicament que allò vist, que la Forma, és el que ens capacita per veure, per capir.

Nosaltres no estem parlant aquí en un sentit purament instintiu i sensorial en el qual també veu un animal. Més aviat, la Idea ens capacita per veure en un sentit "espiritual" en el que podem dir que veiem alguna cosa més del que és contingut en allò donat, en el que es presenta. Es el que fa possible per nosaltres veure més del que observem. Es precisament el que fa que en observar el mateix o gairabé el mateix, nosaltres veiem sempre allò nou; és el que ens fa éssers que es transformen a si mateixos i les seves rodalies, el que ens fa històrics. Un ésser històric, però, no és un que viu en la eternitat, sigui en el sentit d'ésser elevat sobre la dispersió en el temps com a tal, o en el sentit del present etern, del moment etern. Més aviat, és un ésser que distingeix entre el que és donat, el que és perdut i se n'ha anat sense remei, i allò que encara no existeix excepte en el mode de manca de plenitud en el que és present. Un ésser històric es recolza en el passat, emprant-lo per obrir l'horitzó d'allò donat, superant allò donat i present amb el seu ajut. Ell pot fer això, tanmateix, només si el poder de dissociació és a l'abast per a ell, el poder de dissociació de la mera donació⁵⁷ i presència, el poder d'alliberament d'allò purament objectiu i donat -en l'ús platònic, això és, el poder de la Idea. Certament, la Idea així concebuda pot no ésser vista ella mateixa; molt lluny d'ésser l'objecte-en-si-mateix, és només l'origen i la font de tota objectivació humana -encara que només perquè és en primer lloc i més bàsicament el poder de desobjectivació i desrealització, el poder des del qual derivem tota la nostra capacitat per oposar-nos a la "crua realitat", la realitat que s'imposaria ella mateixa sobre nosaltres com a una absoluta, inevitable i invencible llei. Aquesta és la font de poder de la memòria i el record com a relació amb el que no és més, el poder de fer present el que no està directament donat i el no és present en ell mateix, el poder de la fantasia, de la combinació, de la síntesi del que, fora de nosaltres, mai havia estat aplegat mai. Aquí la capacitat de negació brolla en totes les seves formes, des d'un mer reconeixement del que no és i el que es contradiu a si mateix fins l'empenyiment per trencar el que existeix, per profanar el que es considera a si mateix sacrosant, per condemnar allò actual en nom del que desitgem i que no hi és.

Així entès, sens dubte, la Idea no pot ésser un sistema jeràrquic de substàncies, essències, quia, i el seu problema central llavors no pot ésser la unitat de l'espècie i el gènere, que és una qüestió d'un ordre molt més superficial, encara que arrelada en última instància en una molt més elevada unitat. La unitat a què s'adreça l'expirital experiència de la llibertat és més absoluta que la unitat de qualsevol gènere. Les espècies i

gèneres, al igual que el món sencer del llenguatge, són indubtablement creacions de la Idea, però la Idea no és cap espècie ni cap gènere, com sostindrien les versions metafísiques. Aristòtil pot ésser més proper a la Idea en la seva doctrina que Plató en el seu període "lògic". Plató (i Aristòtil), però, van saber d'algú important que capturà l'U en el seu noble i altiu port, primordialment i en una inexpressable profunditat. Des del nostre punt de vista, no hi ha res d'incomprensible sobre ell, ni és cap evidència d'un abandó de la tradició socràtica (la qual nosaltres prenem com a símbol de, expressió-taquigràfica de, la més antiga protofilosofia en general) el fet que, en El Sofista, l'extranger d'Elea prengui el lloc de Sócrates com a figura conductora del diàleg.

Com a un símbol de llibertat, la Idea té un avantatge especial en comparació amb la simple concepció de l'"activa experiència" o "experiència de llibertat" i és que evita el subjectivisme. La filosofia de la llibertat és usualment identificada amb les doctrines de l'Idealisme alemany; sens dubte, és la més íntimament lligada a ell històricament, encara que l'Idealisme alemany és una filosofia d'una subjectivitat absoluta i sobirana, de la supremacia de l'humanament històric "Jo" al qual s'atribueix la significació de l'absoluta substància. Com a subjectivisme, l'Idealisme alemany és metafísic: és una doctrina que examina l'universum del que és en la seva totalitat i profunditat, una doctrina sobre el conjunt de tota la realitat. Si alguna cosa cerca de transcendir aquesta concepció de la filosofia com a un ensenyament sobre el tot absolut, com en el cas de Kant, és, en última instància, encara en el nom de la metafísica com a ciència i en el nom de la llibertat com a la més fonamental determinació de l'ésser humà. Per contrast, la Idea, com a aquella determinació, té l'avantatge que, si es despulla de les seves incrustacions metafísiques, resta tant sobre els existents subjectius com sobre els objectius, precisament el chorismos garanteix que nosaltres no trobarem en ella cap existent en el sentit de qualsevol contingut o procés d'experiència. L'experiència de la llibertat, sens dubte, pren lloc en l'home, l'home és el seu locus -però això no vol dir que ell estigui adequat a aquella experiència. Igual que l'experiència passiva dona testimoni de l'universum d'existents objectius i que, juntament amb l'agregat dels nostres processos conscients, dona un testimoni sobre els existents com a tot, així la nostra activa experiència és també un testimoni -encara que qualcom que no pot mai ésser ficat en la mateixa categoria i en el mateix nivell que els existents de què hem parlat més amunt.

No trobem, llavors, aquí una paradoxa d'aquesta doctrina negativa de la Idea, que revela la seva interna contradicció? No ha d'aparèixer la Idea com a qualcom en principi no existent? Precisament a la vista del chorismos, l'hem de col·locar en completa contradicció amb la suma de tot el que és, ja sigui objectiu o subjectiu -però què resta quan exclouem tot el que és, quina altra cosa que la pura nihilitat⁵⁸? I no és nihilitat, com molts lògics i metafísics han mostrat, una concepció impossible en tant que la prenem en el sentit absolut de la paraula i no simplement com a una expressió per l'exclusió de realitat d'un artifici lingüístic, un mer mode de parlar sobre signes que

serveix per marcar realitats? No és la doctrina forçada en aquest punt a admetre que fracassa, igual que el platonisme positiu davant d'ella, perquè hipostatitza allò no còpsable, allò irreal, un mer flatus vocis?

Aquesta precisament és una de les seduccions del llenguatge, que està tan pràcticament configurat per a designar realitats que ens ensenya fins i tot la nihilitat primerament com a una nihilitat objectiva, i per tant, com a un concepte merament relacional, com ja féu Plató en El Sofista i com molts altres varen fer després d'ell. Com a concepte relacional, com a relació entre entitats existents, la nihilitat pot ésser fixada i capturada. Ja Plató sabia també que el mateix no-ésser s'amaga, que està essencialment amagat, i que, més primordialment que com a concepte que cerca de condemnar el nostre pensament objectivador, apareix com a poder que determina la nostra vida⁵⁹.

En quin sentit és la nostra vida determinada per un poder distint del de les objectivitats existents en l'univers, donades en ell, simplement per ésser reconegudes? Ja hem dit que el que és característic de la vida humana és que està lligada al tot: que l'home viu en el tot. No sobre el tot: no de tal manera que ell pugui mesurar l'universum i objectivar-lo, com sempre ha volgut fer la metafísica positiva. Més aviat, en el sentit que som conscients de tot el que vivim i de tot el que viu en ell, aquesta és una part de l'esdeveniment real que en cert sentit entenem a partir d'algun model i esquema del que s'està jugant en el tot, que sostenim en el nostre interior criteris i respostes que tenen a veure amb el que és real i irreal en ell. Què, aleshores, fa aquest tot -al qual, després de tot, no hi tenim accés? Si mai no còpsam el tot, si el tot no és, per nosaltres, mai un autèntic objecte i substància, llavors, d'on ve la nostra relació amb el tot? Com és que la nostra vida no es fragmenta en una mera sèrie d'esdeveniments discontinus, ans al contrari, s'extén com sobre una escena unitària?⁶⁰

Això és conseqüència de la Idea com a font fonamental de la qual brolla la nostra vida. Cada donació objectiva i subjectiva és subjecta a la crítica de la Idea, posada en una relació amb la Idea en què la Idea pronuncia el seu NO sobre ella, amb la qual cosa assera la seva transcendència. La llibertat humana no és sinó l'altra cara de la transcendència de la Idea. La Idea no pot ésser mesurada, és inefable, un misteri etern, precisament perquè cap realitat no l'expressa, ni s'assembla a ella, essent cadascuna menys que adequada a ella. Per aquesta raó, tot i que és la Idea que unifica tot ens finit per nosaltres amb la seva resistència, la Idea apareix al principi com no-ésser, en tant que prenem els existents finits i objectius com a criteris i com l'únic mode possible d'ésser - igual que fem en la nostra postura ordinària en la vida, tot i que vivim fora de la Idea i fins i tot allunyats d'ella i inconscients d'ella. Els ontologistes idealistes com Malebranche i Rosmini accentuaren aquesta font ideal de vida humana fortament, juntament amb la manera en què la Idea precedeix tota la nostra experiència finita, limitada i censorial i capacitat de judici. El defecte de la seva ontologia no és aquell que ha estat més comunament retret, la seva manca d'enteniment del

al·legat caràcter subjectiu d'aquest a priori, sinó més aviat la seva comprensió massa objectivista de la Idea. Per ells, la Idea és un objecte infinit, i la seva intervenció en la vida de la ment és una capacitat de judici basada en una comparació de dos tipus d'objectes, l'infinit i el finit. D'acord amb aquests filòsofs, la inadequació, la negativitat amb que la Idea surt al davant dels nostres ulls i s'introdueix a dins de les nostres vides és la inadequació dels éssers sensorials si els comparem amb la Idea; basats en la visió corrent, ambdós comparteixen que la nostra vida intel·lectual consisteix completament en intents d'unitat, la unificació del subjecte infinit amb els predicats finits, d'una síntesi que necessàriament pren la forma d'una negació.

Aquest no és un mode factible de representar la relació entre l'ens ideal i l'ens mundà. No podem representar-nos; és a dir, porrear (en esperit) davant nosaltres (el que sempre implica també sota nosaltres) més que objectes⁶¹. La Idea, tanmateix, no és primordialment ni un objecte ni un concepte (perquè un concepte és necessàriament un objecte). Per la mateixa raó, la Idea en el seu original sentit no és simplement el mateix que un moviment dialèctic, és a dir, el moviment dels conceptes dins del tot dels passos individuals, dels judicis, que esgoten el continuum de relacions existents. Totes les concepcions d'acord amb les quals la Idea no és només allò gràcies a la qual cosa veiem sinó també allò que en última instància veiem són antropomòrfiques. Perquè és cert que ens capim a nosaltres mateixos originalment en les coses: en elles veiem els nostres capricis i l'estat de la nostra ment, d'elles emana vers nosaltres la nostra pròpia natura com a éssers emocionals, és a dir, com a éssers arrelats en l'universum de coses finites, captivats i capturats per elles, dependent d'elles. És de les coses d'on sentim l'eco de les nostres intencions, els nostres fins i els nostres mitjans, els quals, sens dubte, són en un cert sentit també la base i els mitjans del nostre veure coses. Res d'això, però, és encara la Idea; tot això és fet possible, creat per la Idea. La Idea mateixa com això que essencialment no té forma tot i que és la pressuposició de qualsevol cosa que assolixi la seva forma i límit (en la nostra representació) no pot ésser l'objecte d'observació. La Idea és precisament el poder desobjectivador, el poder que es distancia de qualsevol altre objecte; aquest poder desobjectivador de la Idea es fa pales en el món d'objectes en l'escaïment de globals i desrealitzats quasi-objectes i quasi-representacions que resten al límit de l'ésser objectiu i així apunten més enllà d'elles mateixes però les quals, per tot això, no són pas la Idea ni coextensives amb ella. Aquí tenim una possibilitat d'explicar com a fenomen real certs temes filosòfics rebutjats per la moderna filosofia per no correspondre a res en l'experiència - com, per exemple, la intuïció espacial pura (en el sentit de Kant), el "i-així-la-resta"⁶² lliure de tot contingut (i, en última instància de tota forma geomètrica definida) de la qual Scheler digué que pertanyia als trets fonamentals de l'home com a tal, o també el tema kantianista de la imaginació productiva, és a dir, la imaginació que no recombina merament continguts sensorials sinó que fora dels seus propis recursos crea alguna cosa així com a una escena sintètica que fa possible unificar-los i situar-los en perspectiva. Creiem que una imaginació creativa igual que la intuïció pura, no pot tenir cap

contingut positiu que no sigui derivat de l'experiència, però conté un plus negatiu que transcendeix tot contingut donat. Amb l'ajut de la intuïció pura estem -sense un judici explícit- sempre més enllà del límit de cada percepció concreta i objectiva; això és, hem abastat algun tot encara que aquest tot no pot ésser definit en termes de contingut. Amb l'ajut de la imaginació pura cerquem d'analitzar el que ens presenta l'experiència com fos i posar-lo junt i sintetitzar el que presenta com separat - Així amb el seu ajut, també, estem sempre més enllà dels límits de les síntesis objectives i sensorial àdhuc si, positivament i en termes de contingut, no poguem mai definir ni dictar a les coses, amb el nostre poder sintètic, cap altre element a part dels empírics. Tot i que les intuïcions pures són, com digué Kant, entia imaginaria, no són encara Ideas de cap manera, sinó només traces del treball de les Ideas en la nostra experiència passiva. El nostre món individualment i específicament històric, al qual pertanyen la intuïció pura i la imaginació productiva com a components dependents, és així una traça.

Així la Idea és la pura crida supraobjectiva de la transcendència. Des de la perspectiva de l'objectivitat de la forma, del contingut finit, no pot sinó aparèixer com a pura nihilitat, com a flatus vocis. En realitat, la impressió, l'experiència i fins i tot la concepció de nihilitat, justament com a pura negació, deriven de la crida de la Idea en tant que no en som adequadament conscients i romanem allunyats d'ella; és a dir, abans de despertar no només a la possibilitat sinó també a la realitat de la llibertat. En l'altra banda d'aquesta experiència sabem que els objectes no són tot el que hi ha. L'experiència de la llibertat és precisament aquella de la nihilitat del món real, deixat a si mateix. Fins aquesta experiència, però, assumim que qualsevol cosa en la nostra experiència que sembli d'alguna manera anar més enllà de la regió purament objectiva de coses i continguts ha d'ésser una il·lusió lingüística, un mer flatus vocis que pot ésser en tot cas útil d'alguna manera (és a dir, socialment, com a un engany ideològic) però que manca de tota justificació interior, de tota veracitat. Des d'un punt de vista purament lògic (i constructiu) això no només no és impossible, sinó que és natural explicar tots els entia imaginaria com a meres il·lusions lingüístiques. La innegable veritat d'aquesta explicació és que des d'un punt de vista purament objectiu, elles no poden ésser justificades o enteses -així, per exemple, la nihilitat no pot ésser considerada un concepte objectiu desproveït de contingut, una concepció que suposa la contradicció d'afirmar i negar la nihilitat alhora. Aquesta explicació, tanmateix, no només no és l'única possible sinó que duu a la necessitat de reduir a la veritat humana al nivell del merament instintiu èxit o fracàs, al nivell de l'explicació pragmàtica, ignorant les components essencialment humanes de l'experiència, és a dir, la sencera experiència de la llibertat. Des del nostre punt de vista, explicaríem els entia imaginaria com les traces del treball de la Idea dins de la nostra experiència finita. La font de la il·lusió i dels errors que l'acompanya és el que projectem en un senzill o objectiu nivell és el que no pertany a ella ni resideix amb ella.

En resum, la Idea, tal com l'entendem, és l'única no-realitat que no pot ésser explicada com un constructe de meres realitats. No és cap objecte de contemplació perquè no és cap objecte en absolut. És essencial entendre la vida humana, la seva experiència de llibertat, la seva historicitat interior. Ve cap a nosaltres i s'evidencia com a una crida constant d'anar més enllà de la mera objectivitat, de la mera factualitat, la superficial pressuposició de la qual cosa és la cració humana de novetat i el nostre reiterat esforç per alliberar-nos de la decadència a què estem condemnats per viure només dins d'allò donat. La Idea, tal com l'entendem, no és el poder de l'objectivació absoluta -com la Idea del Plató històric promet ésser. Com a objecte absolut, la Idea de Plató és un desafiament a l'home per situar-se en el centre del universum i dominar-lo, la manera en què ell finalment domina l'enterament intel·ligible i sensible cosmos a través de la Idea, a través de la participació en l'universum ideal. Aquesta tendència de la metafísica platònica no es farà valer plenament, no donarà total la mesura de les seves possibilitats⁶³ en la pròpia filosofia de Plató o en l'antiguitat i l'Edat Mitjana des de llavors fou cobert per la orientació mitica o teològica dels homes d'aquell temps. La metafísica moderna, tanmateix, amb el seu antropologisme i la seva voluntat d'una total supremacia dels homes sobre els objectes, amb el seu naturalisme, constructivisme (tecnicisme), i voluntat de poder representa el desplegament complet d'una tendència que ja és potencialment present aquí. Per contrast, el platonisme tal i com aquí l'interpretem exposa no només la dignitat de l'home sinó també els límits que ell no pot transcendir. Dona aprovació a les regles que els homes institueixen sobre els objectes, però mostra que la crida de l'home no és per governar sinó per servir. Mostra que hi ha alguna cosa més elevada que l'home, alguna cosa a la qual l'existència humana és indissolublement lligada i sense la qual les més bàsiques fonts de la nostra historicitat s'aixugarien. El platonisme així concebut és alhora una filosofia molt pobre i molt rica. És pobre perquè abandona l'exigència que el platonisme històric no va continuar realment però que va inspirar la completa tradició que el seguí, l'exigència d'ésser un sistema científic. No pot fer assertions de contingut positiu sobre la Idea o sobre l'home. No reclama ésser la clau universal que obre totes les portes. No cerca de situar-se en el lloc de cap ciència genuïnament empírica i suplantat els seus esforços finits però sòlids amb algun suposat mètode més profund. Ans al contrari, mostra un respecte genuí per les ciències i la seva autonomia. Mostra que malgrat totes les importants donacions que la ciència va acceptar de la metafísica necessitem d'evitar que la filosofia suplantí a la ciència i alçar una crida a la preeminència objectiva o metodològica, igual que necessitem d'evitar la proclamació de cap ciència absoluta, una metafísica sui generis. La filosofia del platonisme negatiu és pobre perquè coneix només l'U -i aquest U no es comunica directament com a un coneixement objectiu a mà en el món, quelcom vers el que podem sempre apuntar, al que sempre ens poguem referir. El platonisme negatiu és aquella precària posició de la filosofia que no pot recolzar-se sobre cap cosa en la terra o en el cel de què Kant parlà. És, tanmateix, sempre ric perquè preserva per als homes una de les seves possibilitats essencials, la filosofia purificada de l'exigència

metafísica. Mostra que la filosofia no pot ésser conduïda fora del seu domini més propi per cap altre element espiritual, teòretic o pràctic. Nogensmenys, preserva per als homes la possibilitat de confiar en una veritat que no és relativa i mundana, tot i que no pot ésser formulada positivament, en termes de contingut. Mostra quanta veritat hi ha en el perenne esforç metafísic de l'home vers quelcom elevat sobre el que és natural i tradicional, l'esforç vers allò etern i supratemporal, en l'esforç adoptat un i altre cop, contra un relativisme de valors i normes -Àdhuc si està d'acord amb la idea d'una historicitat bàsica de l'home i de la relativitat de la seva orientació en aquest context, de la seva ciència i pràctica, les seves imatges de la vida i del món.

NOTES A L'ARTICLE "PLATONISME NEGATIU".

- 1 Tradueixo així la paraula anglesa scope que també pot significar: abast, intenció, propòsit, extensió,... La paraula que trobem en la traducció francesa és, però, d'un sentit una mica diferent: la problématique.
- 2 La referència és a Nietzsche: ell és el símbol de les catàstrofes que venien. Es refereix més concretament a l'aforisme "l'insensat" (El Gai saber, III).
- 3 Ens agraderia remarcar, de bell antuvi, el procediment "filosòfic" que segueix Patocka en els seus escrits i que en aquest article és paradigmàtic. Patocka comença sempre a partir d'una constatació: en aquest article, la constatació de partida és la de la nostra situació històrica tal i com la percebem al primer cop d'ull, i, més en general, la constatació del "món" (amb les ambigüitats que aquesta paraula introdueix en principi) tal com el rebem en la seva mostra, en la seva aparició, en la seva manifestació. Partint d'aquesta constatació tractarà de comprendre la situació, d'escatir-ne les causes i, sobretot, el seu sentit. És aquesta una manera de fer típicament fenomenològica: l'epoché és els parèntesis posats sobre l'ésser de les coses tot atenent-nos al seu mostrar-se. Però més enllà d'ésser una "manera de procedir", un mètode, és la mateixa raó d'ésser de la fenomenologia d'Husserl, la preocupació del qual per la crisi de les ciències europees no s'entén sinó com a resultat de la crisi de la humanitat europea (sobre la centralitat d'aquesta qüestió, vg. J.M. Esquirol: Responsabilitat i món de vida, sobretot el primer capítol: "Europa com a cultura filosòfica i la seva crisi"). Més concretament, és també de la crisi espiritual europea del que aquí ens està parlant Patocka, per la qual cosa la coincidència no és només en mètode, sinó sovint, també d'objecte de reflexió. Podem dir llavors que Patocka és fidel al mètode (no en sentit tècnic, perquè aleshores s'haurien de fer diferències entre el mètode de El món natural com a problema filosòfic i els Assaigs herètics, sinó en sentit més ampli, en el qual, per tant, tampoc no podem dir que el mètode fenomenològic sigui específic de l'escola filosòfica que anomenem específicament fenomenologia) tant com al seu sentit. Ara bé: centrem-nos en la qüestió purament metodològica. Com ja he dit, en sentit ampli, aquesta manera de procedir és aplicable a tota la filosofia (a la intenció genètica de la filosofia idealista també, baldament amb matieços). Així Macaryk (filosof txec al qual Patocka li va dedicar molt de temps i estudi) entén la filosofia com a diagnòsi i (possible) guariment d'una malaltia (emprant metàfores mèdiques tan del seu agrat). Per posar un exemple més paradigmàtic, pensem en Kant que, malgrat el seu esforç per no deixar res sense lligar no pot evitar (és una manera de parlar, no volem dir en absolut que volgués evitar-ho) haver de partir dels Fakta del coneixement i de la llibertat (acumim la distinció gràfica que proposa F. Martínez Marzós en el llibre Seleer a Kant entre Faktum i factum, és a dir

entre un fet qualsevol -factum- i el fet que consisteix en una validesa -Faktum-. Efectivament, de cara a l'estat actual de la estudis filosòfics, és important apuntar que no té sentit parlar d'Ètica, com fa Kant, si no es comença per acceptar el Faktum de la llibertat (o el que és el mateix, el Faktum de la intenció d'ésser "bons"). Ara bé, no s'amaga al darrera de la paraula Faktum, una interpretació (anterior a la comprensió que serà pròpiament el treball filosòfic; així la interpretació tindria sobretot a veure amb la formació del filòsof) de la totalitat. Què és, sinó, entendre que "hi ha coneixement" (base indispensable perquè tingui sentit una crítica de la raó pura) o que "hi ha llibertat" (base indispensable perquè tingui sentit una crítica de la raó pràctica)? Creiem que el coneixement i la llibertat, en tant que no són fets (i no ho poden ésser, sinó estaria de més tota filosofia) remetent a una certa interpretació de la totalitat. Altrament dit: la filosofia, en tant que vol resoldre qüestions, ha de partir dels Fakta en què emergeixen les qüestions. Amb aquesta nota només volem fer una cosa: advertir a tot aquell que no "cregui" en la mort de la metafísica (i això és el mateix que dir: la crisi espiritual europea) que s'avorvirà molt.

4 Aquí s'anuncia un dels centres de gravetat d'aquest text. Les dues possibilitats de sistema científic són o bé una ciència orientada al futur o bé una ciència orientada al passat. La ciència orientada al passat és el que hom anomena normalment ciència, és a dir, aquella que inclou lleis generals (relatives) a partir de fets concrets: la ciència positiva. Aquesta ciència té un defecte essencial, com dirà Patocka més endavant, i és que en només poder mirar cap al passat (i això no té res a veure amb la seva capacitat de fer prediccions que sempre es fan sobre el coneixement del passat), manca de sentit pròpiament humà; resta fora de tot projecte humà (i això no és cap crítica, d'això estan molt satisfets els científics; és l'anomenada "objectivitat" científica). Altrament dit: tot projecte humà queda fora d'allò científic amb la qual cosa deixem fora justament el més important, allò des del qual la ciència té un sentit (car la ciència és una creació humana -no pas divina- i només per als homes pot tenir un sentit). Si juntament amb això considerem la identificació entre objectivitat (científica) i veritat, tenim que totes les qüestions referides al sentit sobre -o sota- el qual és humanament comprensible la nostra vida, resten fora de tota possibilitat de reflexió. Així tota reflexió sobre l'orientació de la vida o de l'home en el món cau sota la sospita d'irracionalisme si no de misticisme: el millor per la ciència, el més objectiu, és no tenir cap sentit (d'aquí la crisi europea diagnosticada per Husserl).

Nogenamenys hi ha una altra possibilitat: la ciència orientada al futur: és a dir, la ciència que inclou l'esdevenir de la història (i els projectes humans) en el seu objecte. Exemples d'això són Hegel (amb l'extensió marxista que Patocka considera com a fenomen únic) i Aristòtil (amb l'extensió escolàstica, que també s'han de pensar com a fenomen únic). Això és el que pròpiament s'anomena metafísica: el que s'ha escaigut a la metafísica, el seu desenvolupament i la seva molt problemàtica científicitat, mostren la dificultat d'aquesta segona possibilitat. Per això la qüestió del subtítol de l'article és "si la filosofia pot sobreviure a la metafísica". Avançem que Patocka

trobarà en aquest article una manera possible de treure de Plató (entès "negativament") una filosofia deixant de banda tota metafísica.

5 La diferència essencial entre les dues possibilitats esmentades rau en la visió del tot (la qual cosa ha estat el tret característic de la metafísica) o la pèrdua de la seva visió (tal i com fa la ciència positiva. Aquesta no visió del tot compta com a una de les més significatives reivindicacions fetes pel positivisme. Ja Comte -autor molt estudiat per Patocka- proclama la conveniència de substituir arreu allò absolut (metafísic) per allò relatiu (ciència ignorant dels principis sobre els quals es funda)). Ara bé, només hi ha un sentit humà de la saviesa, que exigeix la situació de l'home en el tot, i l'home només pot situar-se en veure el tot.

6 Això és molt significatiu. Només s'allibera de la "càrrega" metafísica la ciència positiva, però no pas les suposades concepcions antimetafísiques que l'acompanyen. Així el cartesianisme, que va ser el suport metafísic de la ciència físico-matemàtica en els seus començaments és una visió del tot que s'articula en una res cogitans i una res extensa, la qual cosa possibilita el mecanicisme com a concepció del tot (Vg l'article Cartesianisme i Fenomenologia contingut al recull d'Erazim Kóhak esmentat a la bibliografia). Però també el positivisme, clarament antimetafísic, és (p.e. en Comte com a representant més significatiu) una concepció del tot de la història com a progressiva substitució del pensament absolut metafísic (intermediari entre el pensament religiós i la ciència) pel pensament científic positiu i relatiu. És una concepció del tot en tant que cessa un sentit absolut (no relatiu, no positiu) de la història. És la coneguda contradicció interna del positivisme: Adhuc quan diem "només val allò relatiu", ho diem en sentit absolut. I això no és cap contradicció formal, és més aviat una contradicció existencial entre allò que s'afirma i la intenció amb la qual s'afirma.

7 Per la metafísica.

8 Per entendre millor tot el que dirà Patocka dels hegelians, s'ha de tenir en compte que en ells inclou a Marx i els marxistes.

9 Per l'humanisme dialèctic, és a dir, pel marxisme.

10 Tesi essencial d'aquest article i, més en general de la filosofia de la història patockiana. La "solució" metafísica (és a dir, amb pretensions científiques) ha fallit, i això és quelcom aliè a la nostra voluntat. És un fet que ara aquesta solució no és cap solució. Ara bé, aquesta solució era solució d'una qüestió: la qüestió del tot, de com l'home s'orienta en el tot del món i de la vida. I la qüestió, és innegable, continua essent una qüestió, un problema, quelcom no resolt definitivament per a nosaltres. Aquesta és la qüestió de la filosofia. Per això es defensarà la possibilitat (que aquí es demostrarà que podem fer arrelar a la mateixa idea platònica) d'una filosofia no metafísica. Tal i com aquí ha estat enunciada la tesi, és plenament compartida pel

pensador americà contemporani S. Rosen, per al qual la baralla fonamental de la filosofia es produeix entre Hegel i Plató, i Plató té "més raó" en tant que Hegel s'equivoca pel sol fet de construir un sistema. Mentre que en Hegel el camí de la dialèctica té un acabament, en els diàlegs platònics totes les figures es mouen en la facticitat i la dramaticitat (inclòs Sòcrates). Creiem que Patocka no és totalment clar en aquest escrit respecte a fins a quin punt la forma de diàleg (en comptes de la forma usual sistemàtica del tractat filosòfic-metafísic) és una diferència substancial en el conjunt de la filosofia escrita. Tanmateix malgrat la foscor en alguns punts ens fa l'efecte que per Patocka la filosofia no metafísica que es troba en Plató es pot trobar en tot filòsof en tant que ho és. És a dir, el fet que la filosofia no hagi reeixit com a metafísica no impideix que sigui filosofia. Això es pot formular d'una altra manera que posarà aquesta afirmació en relació amb altres parts de la seva obra: La filosofia no és, com ja hem assenyalat una solució concreta, sinó sobretot i essencialment una qüestió. És un saber que en la seva absoluta especificitat respecte als sabers ordinaris es formula en forma de qüestió. L'estranyament que precedeix a la qüestió, la sorpresa ja constitueix la veritat més essencial del mite tal com és analitzat per Patocka: l'esclarament, la llum, no és el nostre àmbit, el nostre locus, sinó l'àmbit dels déus. La nostra seguretat és la seguretat petita de la llar en ordre (en un ordre ja donat que sempre remet al passat): l'ambició de voler més, és la possible pèrdua de tot. D'aquí l'escruiximent, l'home que vol ésser lliure és l'home que s'hi juga la vida en caminar a cegues per un àmbit que no és el seu. Aquesta qüestió que sempre és alhora una hybris és a la base de tota la filosofia. Una altra cosa és que la filosofia en el seu esdevenir històric es torni metafísica. En aquest punt, la filosofia de la història de Patocka sembla compartir els grans trets de la Geschichte heideggeriana.

11 S'ha de reconèixer l'esforç d'Heidegger orientat justament en aquest sentit: reinterpretar cada autor (en particular els filòsofs presocràtics) no des de la recepció d'aquest per la tradició (que és el que recullen normalment les històries de la filosofia) sinó des del que aquest filòsof suposa de nou pel que fa a les exigències de la cosa mateixa.

12 La paraula que hem traduït de l'anglès és uncovering. S'ha de pensar en el sentit més literal, car, evidentment és una al·lusió a la aletheia grega, la traducció de la qual paraula és en català il·latència.

13 Pel decurs d'aquest text hem de subratllar que la primera caracterització que hi ha del coneixement filosòfic és l'èsser coneixement d'una mena especial. Això ja es mostra en els mites en tant que mostres del moviment de veritat essencial a la vida humana (interpretacions dels quals es poden trobar en Plató i Europa i en els Assaigs Herètics). Així, per exemple, Edip és conscient que el seu coneixement és especial; i ho és perquè és coneixement de la mateixa llum (de la mateixa mostració) i per tant del Bé i del Mal. El desvelament de la veritat és sempre terrible i pertany al domini dels déus, no a l'humà: per això, l'accés de l'home a aquest àmbit és sempre una hybris humana (és

coherent amb això el fet que les arts lliurades a l'home per Prometeu siguin un robatori als déus. D'aquesta manera l'home accedeix a la seva situació humana mitjançant una saviesa robada).

Com a domini aliè a la quotidianitat humana, el domini de la llum, de la saviesa d'aquell que veu més enllà de la pura immediatesa és un domini en què l'home, de bell antuvi, es troba perdut. Per això en una formulació filosòfica com al socràtica (i no ja en una mostració mítica) s'haurà de formular (vg. les frases següents) com a qüestió. Hem vist la nostra pèrdua essencial. Es a dir, hem après la nostra ignorància.

14 Immensament audaç vol dir que s'atreveix molt. Es com ja hem dit una hybris, perquè ha de trencar amb tota la immediatesa. Ha de trencar amb el món tal i com ja és sempre donat, no per oferir un altre món (aquesta fóra una interpretació des d'una tradició posterior) sinó per mostrar el gran forat d'un món que sembla ple, la inconsistència d'un món que sembla acabat. Aquesta inconsistència viscuda necessita en Plató de la forma dramàtica per mostrar-se en la seva plenitud (d'aquí l'afirmació de S. Rosen abans esmentada de la superioritat de Plató. Des d'aquí s'ha d'entendre la important renovació del estudis platònics que varen suposar primer Leo Strauss i després els seus deixebles, tant directes com indirectes: S. Rosen, Ch. Griswold, C. Ferrari, ... amb la interpretació dels diàlegs platònics com a unitats dramàtiques d'erga i logoi).

15 Es a dir, la impossibilitat de convertir aquesta mena especial de coneixement en quelcom intersubjectiu i comunicable. Això no vol pas dir que no sigui comunicable (cosa que no es pot afirmar si creiem que hi ha una tradició filosòfica) sinó que és difícilment comunicable. Que no és comunicable a tots, ni tan sols als molts. Això, que d'una banda incideix en la forma de la transmissió com a problema essencial ja apuntat en notes anteriors, d'altra banda posa immediatament en qüestió la possibilitat de la filosofia com a ciència (i per tant com a metafísica) si entenem per ciència un discurs expressable en un text finit (tot atenent-nos a la mera textualitat del text, al seu caràcter assertiu). La filosofia no pot ésser un discurs ni actualment ni potencialment finit precisament per la seva remissió al tot.

També remetem a aquesta dificultat Heidegger i Nietzsche en veure el progressiu foraviament de la filosofia com a procés paral·lel a la progressiva discursivitat textual de la filosofia. La filosofia com a filosofia resta com a poema (això és el que trobem en els presocràtics, encara no foraviats pel platonisme). Creiem que la diferència clau entre aquests dos pensadors i Patocka es pot veure a través de la relació entre política i veritat. Per Heidegger i Nietzsche la història de la metafísica és la història de la filosofia, i de l'error de la Il·lustració se'n desprèn la solitud del filòsof, que només pot viure com a theorós en la contemplació de la veritat allà on la veritat es mostra (Zarathustra es torna a la seva cova situada a les altures -per sobre de la humanitat- perquè els homes no l'entenen). Per Patocka el filòsof és aquell qui es juga la vida (en el sentit més ampli, però també en el més concret: Sòcrates és ajusticiat per la ciutat -Patocka també, recordem-ho-) arran de la seva relació amb la

veritat; però precisament per això s'està jugant la vida alhora per un Estat just, i això només vol dir un Estat a on la filosofia hi pugui viure. Així, la veritat no és essencialment allò que podem contemplar, sinó més fonamentalment allò que ens enfrenta. Fugir de la ciutat és fugir de la veritat.

16 Aquest paràgraf entre parèntesi no es troba pas a la versió francesa.

17 En aquest cas hem optat per la versió francesa; en anglès hi posa "distinctly".

18 Com podem veure en aquestes línies, Patocka accepta i assumeix la interpretació de la història segons la qual es produeix en la Idea platònica el pas de la qüestió socràtica a la resposta, la solució de la metafísica, que determina el destí de la tradició espiritual europea. Aquest pas, cal recordar-ho, és el pas "d'un ésser transcendent no existent" a "els existents perennes". Haurem d'esperar al final de l'article per poder trobar una altra manera possible d'entendre la Idea platònica: el platonisme negatiu.

19 La proposta patockiana que ens permet de mantenir la interpretació de l'ambivalència de la Idea platònica s'anuncia en aquesta enigmàtica sentència, i en aquest paràgraf.

20 La presentació de les cites gregues és defectuosa en l'edició anglesa. Aquí copiem per tant la versió francesa.

21 És a dir, en Plató encara subsisteix una essencial obertura que ens permet de reinterpretar-lo.

22 En principi, assumeix la traducció de Being com a ésser i being com a ens. En certs contextos com aquest, però, és impossible mantenir aquesta equivalència. Això és degut a l'ús, extès menys a l'anglès que al català d'emprar ésser com a sinònim d'essència, com en aquest cas. Així, en anglès es parla per exemple de "human being" que no podem traduir al català (encara que seria més aclaridor) com a "ens humà".

23 Ens hem d'adonar: 1) de com van de la mà la pèrdua de la visió del tot (la imposició de l'empirisme i el positivisme com a sentit comú de l'època) i el mode de vida de la dominació, el benestar i la utilitat (és a dir, la "refutació" de tota ètica), 2) Que Patocka posa aquí l'accent. Si llegim l'últim capítol dels Assaigs Herètics ("de les guerres del segle XX i del segle XX en tant que guerra") ens adonarem que aquest mode de vida és el mode de vida de la crisi i el mode de vida que ha preparat les dues (o millor, l'única) guerres mundials (però, sobretot europees) i la conseqüent pèrdua d'Europa (amb les implicacions que això té), 3) Que aquesta unitat, quan no passa inadvertida, intenta passar com a una superació il·lustrada de les creences i les fantasies d'una humanitat jovent.

Pel que fa al primer punt hauríem d'afegir que sovint parlem d'una "crisi de fonaments", la qual cosa vol dir que, com tota la metafísica anterior era una fal·làcia lingüística, ens trobem que l'ètica inclosa en ella, també era una fal·làcia, un discurs que,

de vegades hom ho reconeix, per desgràcia, no estava fonamentat. El més estrany de tot això és que sembla que justifiquem la nostra despreocupació pel nostre conduir-nos (ja sigui per la justícia, per l'organització de la comunitat, o per l'ètica, per la relació amb els altres, la qüestió grega de l'amic) sobre la manca de fonaments de l'ètica. Aquest és un mode de raonar, és clar, que no té cap sortida: voldríem un fonament absolut per saber a què ens hem d'atenir i alhora neguem la possibilitat de tot fonament absolut (aquest mode de raonament, d'altra banda, no és pas específic de la modernitat, ja es pot trobar en els sofistes grecs). Però sobretot és, aquesta manera de raonar, com ja hem apuntat, estranya. Perquè sempre que s'ha pensat, s'ha reflexionat sobre la moral, s'ha fet sobre la base que hi ha conducta moral. Pensem sinó en Sòcrates ("ningú no fa el mal a ciència") o en el mètode kantian d'arribar (igual que en la qüestió del coneixement) a les condicions de possibilitat partint del Faktum de la moral. Això és d'altra banda innegable: què vol dir "mala consciència", què és el superjò de la psicoanàlisi?

Potser, com diu S. Rosen a Hermenèutica com a Política, la identificació de la llibertat amb la espontaneïtat té alguna cosa a veure amb Nietzsche (molt proper a Kant atesa la necessitat d'aquest de derivar la Raó de la llibertat), però en tot cas, amb un Nietzsche malentès: una cosa és considerar els valors com a qualcom que resta fora de la racionalitat (entesa aquesta en un cert sentit) i una altra cosa és negar (o el que és el mateix, no prendre's molt seriosament) la força dels valors. Precisament Nietzsche és, potser, el filòsof que més ha incidit en l'immens poder dels valors sobre l'home.

24 Des d'aquí fins al final del paràgraf, J. Patocka s'està referint a la metafísica hegeliana.

25 En anglès being.

26 Aquesta caracterització de la metafísica té molta importància si recordem ara el que ja es mostra en el mite, la veritat essencial del mite. Aquesta veritat, com ja hem anotat, consisteix en la por terrible, l'escruiximent per l'usurpació de la claror per part de l'home, atès que la claror és el lloc propi dels déus. Amb Hegel tenim finalment que la claror és el lloc propi de l'home. Això, com al·ludirà Patocka de seguida, no és més que una altra versió de la hybris hegeliana continguda en la seva famosa afirmació que ja és hora que la filosofia deixi d'ésser amor a la saviesa per esdevenir efectivament saviesa.

27 En anglès flowed into, és a dir, literalment, "desaiguaren".

28 Aquesta tesi sobre la història de la filosofia ja anticipada és de cabdal importància per a la comprensió d'aquest article. En els dos casos més clars que compta la història de la filosofia com a exemples de científicitat i sistemacitat metafísica de la filosofia, ha esdevingut l'essencial fracàs de la pretensió inicial, precisament per haver reeixit, és a dir, la pretensió d'haver arribat al final d'un camí (del camí de la veritat) i en certa manera, també la pretensió de conduir la humanitat. Precisament per això caldrà defensar un platonisme negatiu.

29 being en anglès.

30 Fixem-nos bé en el que diu d'aquesta nova metafísica (i.e. essencialment la filosofia de l'existència) car aquesta serà la metafísica amb la qual Patocka se sent més identificat (en tant que reivindica la relació de l'home amb el tot pretesament foragitada pels positivismes i empirismes. Sobre això veure l'article de Yves-Jean Harder El Món i la Història segons Patocka en "Cahiers philosophiques", març de 1992 (CNDF)). Harder, en aquest article, partint de la distinció kantiana entre els dos modes d'entendre la filosofia (la manera escolar i la manera mundana), analitza Husserl i Heidegger a la llum de l'intent d'unificació de les dues maneres (que cap dels dos acaba d'assolir). Estem d'acord que Patocka parteix del concepte mundà - i per això la seva relació amb la filosofia de l'existència-, però entenem això en el sentit en que Leo Strauss reivindica la filosofia medieval i antiga, com a filosofia que ens pot ensenyar alguna cosa: en ambdós casos es tracta d'una important renovació pel que fa a l'estat actual de la filosofia: es tracta de plantejar la necessitat o la conveniència de la filosofia. El plantejament patockià és radical en tant que comença preguntant: per què voldríem fer filosofia?

31 La traducció de les últimes dues frases ha estat feta de la versió francesa en raó de la foscor de la versió anglesa en aquest punt.

32 El que passa a explicar ara al nostre autor és com entenem la metafísica i la seva història aquesta nova tendència metafísica (però ensems crítica de la metafísica) que parteix del conjunt de les crítiques de la filosofia analítica empirista i positivista a la metafísica tradicional.

33 Així traduïm l'expressió subject matter. Aquest objecte ha d'ésser entès en el sentit en què també hi ha per exemple "l'objecte d'una acció". Una perífrasi més ajustada fóra: "la cosa a la qual s'adreça".

34 Tot aquest paràgraf està traduït de la versió francesa.

35 Aquest paràgraf trenca evidentment amb la línia argumental de l'anterior. En els paràgrafs anteriors Patocka ha exposat clarament la crítica analítica a la metafísica. És aquesta crítica la que fa necessària una filosofia o una metafísica només negativa, que serà aquesta "nova metafísica", la filosofia de l'existència, de la qual ara comença a parlar.

36 La filosofia analítica deixa sempre la consistència, la unitat, és a dir, el logos mateix (car un conjunt de frases contradictòria, com diu Patocka, no és parlar) fora de tot contingut. Això val a dir: no ens hi podem referir, a la unitat. Ara, per què aquesta prohibició? En virtut de què? Potser se'ns contestarà "perquè el llenguatge està fet per referirnos a fets. Ara bé, ¿no s'extralimita aquesta afirmació en la seva possibilitat? No és massa filosòfica? La prohibició mateixa de la

filosofia no és massa filosòfica? Però, llavors, què mostra aquest tipus de crítica? Que la condició de mer animal a què la filosofia analítica vol dir a l'home amb les seves prohibicions no la pot assolir ni el mateix filòsof analític (perquè té "raons" -encara que no científiques, no inqüestionables ni referides a fets- per dir el que diu), és a dir, no la pot assolir l'home encara que ho volgués.

37 en la versió francesa diu: "per instal·lar-nos en el món objectiu".

38 No és casualitat que pels filòsofs analítics no pugui haver-hi una diferència essencial (és a dir, una diferència que no sigui només de grau) entre l'home i l'animal. Per Patocka sí que n'hi ha: som homes en tant que ens podem alçar per sobre d'allò donat, i això vol dir prendre'ns distància respecte de tot el que hi ha. Amb això s'ha de posar en connexió el capítol II de Plató i Europa en què, sobtadament, comença a donar una classe de fenomenologia (s'ha de tenir en compte que el llibre és un seminari donat sobre Plató i Europa i que ha començat amb el que podríem anomenar "l'experiència filosòfica") posant l'ènfasi en el fet que les coses, apart d'ésser el que siguin se'ns mostren. En la mateixa paraula "mostrar-se" tenim una mesura de la distància que l'home pot prendre respecte d'allò donat. Podríem dir que és per l'animal que les coses només són. Pels homes, a més, es mostren. Aquesta és una manera de parlar de la llibertat, que és el tret tradicionalment distintiu entre l'home i l'animal. Però amb això s'enllaça una problemàtica molt més profunda, connectada amb la crítica constant de Patocka a Husserl. La crítica de la metafísica tal com es formula en la filosofia analítica és feta possible històricament només tan bon punt l'home deixa de tenir en compte que és un ésser que actua, que s'ha de conduir d'una certa manera, és a dir, tan bon punt s'imposa la concepció mecanicista de l'home màquina, (en Plató i Europa dirà: en tant que es trenca la unitat de la cura de l'ànima que consisteix alhora en un projecte cosmològic -d'explicació del tot de la natura-, un projecte polític -assolir la comunitat justa-, i un projecte ètic -viure en relació amb la veritat-). L'home com a subjecte pràctic no pot atènyer-se a allò donat perquè ha de conduir-se segons el sentit d'allò donat, i això només es pot fer amb una certa precomprensió del món (és a dir, del tot). En la revista "Cahiers philosophiques" de març de 1992 trobem un article de Patocka titulat L'esperit i les dues vessants fonamentals de la intencionalitat en el qual Patocka contraposa una intencionalitat d'horitzó a la intencionalitat usual d'objecte. La consciència és consciència de..., sempre hi ha un objecte que l'omple bo i fent una estructura unitària. Ara bé, aquesta referència objectiva sempre té lloc en un context temporal, espacial, vital: les coses sempre són en algun lloc, sempre estan situades en algun tot al qual mai no podem referir-nos directament sinó que sempre és el tot en el qual té lloc tota presència. Això és, com sabem, l'horitzó de la intencionalitat. Ara bé, afirmar l'existència d'una intencionalitat d'horitzó implica afirmar que també ens hi referim a aquest horitzó, encara que no sigui en el mateix mode de donació que ens referim als objectes. Aquí Patocka remet, per exemple, a l'estat d'ànim, que és la manera en que estem disposats

a rebre els objectes a què ens adreçem. Així, hem d'entendre, per exemple, els estats d'ànim com maneres en què ens adreçem al tot, i per tant, com a modes d'aquesta precomprensió del tot de la qual hem parlat.

39 Si el llenguatge és una història, qui fa aquesta història? Com pot canviar el nostre llenguatge si el que ens és donat és sempre el mateix?

40 O sia, contra el perill de l'autocontradicció. És evident per la manera com es planteja el perill de l'autocancel·lació en aquest paràgraf (i, més enllà, per la manera com es planteja la qüestió de la veritat sempre en Patocka) que el perill no és l'error. L'autocontradicció no és una autocontradicció "lògica" en el sentit que hom sol entendre això. El perill és més aviat l'autoengany, la mentida, etc. La qüestió de la veritat és una qüestió essencialment existencial. Com diu en Plató i Europa en parlar del mite: "L'home és un ésser que viu en la veritat, que no pot viure d'una altra manera".

41 Es a dir, tota experiència concreta sempre és interpretada des de la unitat sintètica (i amb això només volem dir: unitat que no pot ésser la suma de totes les parts perquè algunes -per ésser contradictòries amb d'altres- s'hauran d'eliminar) de totes les experiències que constitueixen el nostre món.

Això, hom podria intentar de "discutir-ho" pocant en un primer pla què vol dir interpretació en aquest context, i si Patocka aquí està insinuant un subjecte transcendent (com el husserlià) o un solipsisme del subjecte empíric. Només diguem al respecte que això seria no restar atents al text. El nostre filòsof està insinuant (si volem interpretar aquest paràgraf de manera coherent amb tots els altres i amb la seva obra) una qüestió molt menys escolar, molt més senzilla si es vol: El fet senzill que una experiència és quelcom que ens importa (no diem: que ens afecta, que rebem, que percebem, etc), i si ens importa és que ja és present una interpretació des de la qual aquesta experiència ens importa; si ens importa, ens importa per alguna raó, i aquesta raó remet a la totalitat (no analítica, repetim) de la nostra experiència. Altrament dit: no estem parlant de la percepció del món per part d'un subjecte, sinó de la vivència del món per part d'un home.

42 Es a dir, remetent sempre a la dada sensorial no podem recordar mai la qüestió de la validesa o no del coneixement. Aquesta qüestió resta sempre al defora del plantejament en no tenir en compte que les coses, a més d'ésser, es mostren, i, per tant, endebades es mostra quelcom com allò que no és: l'associacionisme humà no pot recordar la qüestió de l'aparença falsa (i per tant la qüestió de la validesa) perquè la falsedat de la dada no es pot trobar en la mateixa dada sinó en la seva integració en la totalitat.

43 the experiencing we are en la versió anglesa.

Els dos camins de què es parla, però, no són pas equivalents, perquè donar primacia a l'experiència (objectiva) que tenim des d'un univers (científic) de comprensió és deixar de banda el sentit (per a nosaltres) de l'experiència i, per tant, deixar de

banda (construint un home-màquina) justament el que ens importa de l'experiència, el que l'experiència és per a nosaltres. Això, dit així, podria semblar una apel·lació poètica a l'home de carno i os, si no fos perquè comprendre què és en general l'experiència per a nosaltres és a la base de poder comprendre què ens passa, i així, per exemple, quin sentit tenen les guerres del segle XX i l'autodestrucció d'Europa.

44 "la insatisfacció amb allò donat..." : és a dir, no amb alguna cosa, sinó amb el que es mostra en tant que es mostra, el que apareix en tant que apareix. Així, aquesta experiència és l'obertura a l'horitzó (en no restar satisfeta amb el mer retall sobre l'horitzó de les coses), al món en el qual (i només en el qual) té sentit tot el que apareix. Així, la insatisfacció amb allò donat és immediatament la qüestió del sentit d'allò donat (recordem la formulació socràtica tan sovint citada pel filòsof grec), la qüestió del tot i per tant la filosofia (i la política en tant que projecte il·lustrat).

45 Fins aquí la descripció de l'experiència de la llibertat. En aquest punt cal comentar algunes qüestions. Amb aquesta descripció de l'experiència fonamental de l'home és inevitable que pensem en l'angoixa de la filosofia existencialista (sobretot pensem en Heidegger, que és, potser, el pensador intel·lectualment més pròxim a Patocka). Per l'existencialisme és l'angoixa l'experiència essencial de l'ésser humà. Aquesta experiència de l'angoixa està fonamentada segons Leo Strauss (The Rebirth of Classical Political Rationalism, p. 27 i ss.) per una sèrie de punts acceptats avui dia:

- El sentiment vague d'un desassossec com a resultat del que èpoques anteriors han pensat.

- La creença en el progrés ("cada vegada sabem més i més sobre menys i menys" diu a la p. 30). La ciència no ha conservat la seva promesa de revelar-nos el ver caràcter de l'univers i l'home; ara és incapaç àdhuc de saber si la ciència és o no bona (com ja hem comentat en aquest article, del que més ens importa no en podem parlar). El vol de la raó científica és degut al fet que la raó hagi volat de la ciència. Si la ciència no pot contestar "per què la ciència?", aleshores hom pot contentar-se amb qualsevol altre mite (per exemple amb el de la composició de l'univers i de l'home que ens narra Timeu en el diàleg que porta el seu nom). En el fons de la ciència hi ha una tria sense fonament, és a dir, un abisme. Ens trobem aquí que la llibertat és l'única cosa no hipotètica, i amb això ja estem enmig de l'existencialisme. Però com veiem la proximitat al que Patocka entén per la fonamental experiència de la llibertat és ben palesa: si la llibertat és l'única cosa hipotètica, llavors és l'única cosa anterior a qualsevol univers de sentit, a qualsevol horitzó. Això es relaciona directament amb l'experiència de la llibertat com a experiència de la insatisfacció amb allò donat, tal i com ha estat caracteritzada dues planes abans.

"D'una banda tenim que l'existencialisme ataca violentament aquest estat de la ciència (que, segons Patocka explica en l'article "Els Perills de la Tecnificació en la Ciència segons E. Husserl i l'Essència de la Tecnologia com a Perill segons M. Heidegger" recollit en el recull de E. Kóhak, per Heidegger deriva

de la ciència mateixa en tant que tècnica). D'altra banda, la probresa del positivisme pels motius que en aquest article han estat detalladament exposats (i recordem que el positivisme és la postura suposadament racionalista de la nostra època) li dona la raó a l'existencialisme: no hi ha cap filosofia racional que pugui acceptar el rete i enfrontar-se a la filosofia de l'existència.

Però això està també immediatament lligat amb el relativisme com a sentit comú de la nostra època. Si hi ha diferents filosofies irreconciliables, cada una d'elles amb N pressupòsits igualment vàlids (o no vàlids) ens trobem davant de l'abisme de l'elecció, de l'abisme de la llibertat. Seguint l'article de L. Strauss suara esmentat, si un vol sortir de l'eclecticisme dels pressupòsits ho pot fer apel·lant al fonament de les distintes visions com a arrelat en la condició humana (en l'ànima humana), però llavors estarà en la xarxa de l'existencialisme.

Així, el desassossec de què hem parlat, el desassossec que avui sentim i no afrontem pot ser expressat per un mot: relativisme. Per a L. Strauss, l'existencialisme és precisament la reacció dels homes seriosos al seu propi relativisme. L'existencialisme accepta la veritat del relativisme, però sap que és malaltissa. L'existencialisme comença llavors amb el reconeixement que en el fons de tot coneixement racional descobrim un abisme: tota veritat no té cap altre suport que la llibertat humana. Fins aquí Leo Strauss. Ara bé (i fem d'advocats de Patocka); no comença amb aquest descobriment de la llibertat com a abisme, no ja l'existencialisme, sinó la mateixa filosofia? Això sembla assenyalar el nostre filòsof en aquest article bo i remetent-nos a Plató (i a la Idea com a esquema d'aquesta experiència essencial). Ben cert que la situació no és sempre la mateixa; només ara, en el segle XX ens podem trobar amb una història de la metafísica a la qual li ha esdevingut quelcom que cal analitzar. Però si podem considerar com a una constant, que ja trobem en Sòcrates (i que també trobem explícitament en Descartes, per exemple) el fet que la filosofia sempre es troba amb pretensions absolutes de saviesa. Si l'experiència de la llibertat no fos només això, és a dir el descobriment de l'abisme de la llibertat en arribar a la visió dels pressupòsits de tota pretensió de saviesa, seria certament només angoixa i negativitat. Però aquest descobriment és alhora un descobriment molt més essencial. No hi ha mai aquest moment previ de decisió dels pressupòsits que hauran de conduir la nostra vida; sinó que sempre els pressupòsits surten a la llum quan ja han conduït la nostra vida. És a dir, el que es palesa en tot això és que la veritat és quelcom que dirigeix la nostra vida, que ens fa comprometre'ns en llum com a tal no res (la Idea platònica serà, segons Patocka, una formulació d'aquest no res que dirigeix la nostra vida). Per dir-ho en termes més perillosament breus: nosaltres mai no triem una veritat, sinó que la veritat ens tria a nosaltres. (I això, dit sigui de passada connecta molt clarament amb l'article de S. Rosen -deixeble precisament de L. Strauss- Founding Philosophy, a on s'afirma que nosaltres no fundem la filosofia, sinó que és ella que en funda a nosaltres. Efectivament, com el lector haurà endevinat, l'experiència de la llibertat de què parla Patocka té molt en comú amb el camí de l'autenticitat de què parla Heidegger.

Hem de reconèixer, però, que la crítica de L. Strauss a l'existencialisme l'hem descontextualitzat per tal de poder dir el que volíem dir sobre les relacions entre existencialisme i experiència de la llibertat. Tanmateix, essent més fidels al text de L. Strauss que es presenta com a crítica de la filosofia Heideggeriana, podem dir que connecta molt d'aprop amb la crítica a Heidegger que trobem en PiE (p. 164 i ss.). Aquí Patocka afirma que és terrible el no poder apreciar les filosofies metafísiques des del punt de vista de la veritat (que és el que passa amb la història de la metafísica en Heidegger, en ser un esdevenir requerit per "la cosa mateixa"). Això s'esdevé arran de la identificació del problema de la veritat amb el de la manifestació de les coses (identificació amb la qual Patocka no hi està d'acord: pel nostre filòsof, la qüestió de la veritat és la qüestió de la manifestació de les coses tal com són atesa la possibilitat que es manifestin com no són). Evidentment aquesta crítica té molt a veure amb el relativisme de què parla Strauss.

46 Aquí podem observar la palesa diferència entre filosofia i metafísica (diferència que, d'altra banda, ja la trobem suggerida al títol). Plató determina el destí de la filosofia durant més de dos mil·lenis, és a dir, de la filosofia en tant que metafísica, el que no és clar és si la posa en el seu curs definitiu, és a dir, si la filosofia pot ésser només metafísica.

47 Si la metafísica no pot constituir-se com a ciència per raons essencials (que tenen a veure amb l'experiència de la llibertat), llavors els sistemes d'Aristòtil i Hegel (on explícitament s'intenta construir un sistema científic) no podien reeixir de cap manera en tant que sistemes científics. Aquesta "condemna" de la pretesa científica de la filosofia és compartida pel filòsof americà S. Rosen, com ja hem avançat. D'altra banda, no hem de perdre de vista el més evident. Husserl és el filòsof més pròxim a Patocka (concretament el seu mestre) i té un programa de la filosofia com a ciència estricta.

48 Aquesta és la raó fonamental per la qual la metafísica no pot reeixir com a ciència: perquè una ciència només pot estar basada en una experiència de continguts positius, i l'experiència de la llibertat que, recordem, funda la metafísica, no en té cap de contingut positiu. Com ja hem advertit que Patocka dirà de seguida és, més concretament, l'experiència del no res. L'"error" de voler fundar una metafísica de contingut positiu sobre una experiència essencial negativa es mostra en l'ús que trobem (incompreensible des d'una ciència de fet, d'allò donat) en tota metafísica de la teleologia (és a dir, el fi racional del tot).

49 . (al tot).

50 La paraula que traduïm així és style, que, pel conjunt de les seves acepcions (i també, és clar, pel context) és una probable al·lusió a l'ethos grec. Es per això que la traduïm com tarannà.

51 En anglès: "and so on".

52 O sia; els records, les imatges, les percepcions són coses, i coses en el mateix sentit que ho són les coses de l'experiència passiva, amb contingut. D'una banda sabem que aquest "ésser coses" dels records, etc, no explica res. Més aviat és una petició de principi: són coses perquè ha d'ésser coses, les percepcions mateixes ha d'ésser perceptibles perquè tot és perceptible. El que la psicologia (en tant que cerca de "cooperar" amb la fisiologia) romani en aquesta ontologia demostra la positivitat que exigeix sempre el coneixement objectiu. Dir que les percepcions no són coses és, evidentment, dir que no hi ha percepcions. Això és el que creiem que es desprèn del fet que el món (com explica Patocka en el capítol II de Plató i Europa) no només és, sinó que, molt més essencialment, es mostra. El que no podem fer és suposar que la mostració del món és una cosa, que s'ha de situar en algun lloc (per exemple en la nostra ment). S'ha d'entendre la fenomenologia llavors com a una ciència (un saber) que ha d'ocupar el lloc que ja ocupa la psicologia naturalista. I creiem que només entenent això podem comprendre la manera de fer d'Ésser i Temps o El món natural com a problema filosòfic en tant que continuacions possibles de la Krisis d'Heidegger: si no fos així, el fet que l'Ésser tingui els seus fonaments en l'experiència humana, ho hauriem d'entendre en el sentit negatiu (com molt sovint és entès) d'una "antropologització" o "subjectivització" dels principis. És a dir, des d'una psicologia naturalista i objectiva en què l'home és un ens (un més de tots els que n'hi ha) que, en el seu percebre el món ja el transforma (la qual cosa vol dir que el món és d'una manera determinada abans de la deformació que suposa la percepció -per no parlar de la comprensió- de l'home), subjectiu només pot ser sinònim d'incert i d'inafable, atès que les meves percepcions només són les meves i ningú més que jo no pot conèixer-les, el món es presenta a cadascú d'una determinada manera, essent totes igual de vàlides (ja que no tenim cap criteri de validesa al respecte) i podem dir que cadascú té la seva experiència del món. La filosofia aleshores no és més que literatura. Per tant, la sortida del laberint, només la podem trobar si entenem que el mostrar-se del món és quelcom que pertany al món mateix i no a l'home (perquè, en sentit estricte, no podem parlar de "l'home", ja que en parlar de l'home com a ens en el món és ja donar per suposada una determinada mostració del món); és a dir, només si entenem el mostrar-se com a dada originària podem comprendre l'objectivitat com a producte de l'experiència, no de l'home (que, repetim, és ja una objectivació), sinó de l'experiència entesa com a estructura més originària que la posterior distinció en el "qui" i el "què" de l'experiència. En aquest sentit Patocka defensa la possibilitat d'una fenomenologia "asubjectiva".

53 Com més tard explicarà Patocka, Chorismos vol dir en grec separació: és molt important tenir en compte aquest significat per a tot el que dirà a continuació.

54 Mentre que en la versió francesa trobem "idea-logy", en la francesa trobem "teoria de les idees".

55 La paraula que així tradueixo és separateness, que no s'ha de traduir per separació, atès que aquest és el mot que tradueix separation. En aquest es posa l'accent en l'universal abstracte:

la separació és un fet, que pot o no donar-se, mentre que la separor és una qualitat de cada cosa.

56 Aquí la paraula que traduïm és distinctness. Vegeu nota 17.

57 Donació com a qualitat de tot allò que és donat, és a dir givenness.

58 La paraula que així traduïm és nothingness.

59 Si ara resumim el raonament dels dos darrers paràgrafs de l'article ens adonarem de la seva força en aquest punt. Patocka accepta totes les crítiques empiristes a la Idea (de la qual sempre parla en singular): la Idea no existeix en el sentit en què existeixen les coses. Més aviat la Idea és la pura nihilitat. Ara bé: és aquella nihilitat (aquella distància, aquell chorismos que, recordem, fa referència al fet que el món se'ns mostri) que dirigeix, que regeix la nostra vida. En referència a l'article de Leo Strauss comentat més amunt, podriem dir que és l'abisme que desmenteix tota relativitat, perquè és el no res en què es recolza el compromís (que existeix àdhuc quan l'ignorem) amb la veritat.

60 Ara bé: aquesta nihilitat (que no és el mateix que el no res, si no fos així, no hauriem insistit en cap distinció gràfica) és precisament el tot: el tot que sempre està present però sempre com a "lloc" a on "té lloc" cada presència i justament al qual no podem mai mirar (com passa amb la Idea del Be en Plató, ens enlluernaria). En l'article les dues capes fonamentals de la intencionalitat (Cahiers Philosophiques, març de 1992, p. 27 i ss.), Patocka distingeix entre la intencionalitat que s'adreça als objectes i la intencionalitat d'horitzó que s'adreça al tot dins del qual es troba l'objecte (és a dir, el centre de la intenció): el tot del món ens acompanya en cada acte, però no hi ha cap acte adreçat al "tot del món".

61 Traduït de la versió francesa.

62 És a dir: "and so forth".

63 Traducció de la versió francesa.

CARTESIANISME I FENOMENOLOGIA
(Jan Patočka: 1976)

I

El nostre tema no és, com podria semblar-ho, un estudi comparatiu de la fenomenologia de Husserl o Heidegger amb la filosofia de Descartes o d'un dels seus components conceptuals. Usem el terme cartesianisme en el sentit en què Medard Boes l'usa en el seu Der Grundriss der Medizin, un sentit proper a aquell en què Husserl, en La Crisi de les Ciències Europees, parla de Galileu i la seva ciència natural matemàtica: és un "constructe ideal" el component principal del qual és un dualisme de res extensa i res cogitans, amb la res extensa concebuda matemàticament aplegant en ella mateixa tota l'eficàcia i la realitat, mentre que la res cogitans és merament la seva còpia dependent¹.

Malgrat que el terme cartesianisme podria semblar inapropiat, atès que aquí és usat per a referir-se a quelcom que Descartes mai no sostingué, sembla útil per considerar l'auge i la naturalesa de la ciència natural moderna i del científicisme que seguí al seu despertar. És un dualisme representat per Regius més que per Descartes. Podem, és clar, entendre la preferència d'Husserl en parlar de l'esperit de Galileu millor que de Descartes quan ell està pensant en un matemàticisme universal que cerca una formalització i tecnificació mentre que condemna la res cogitans a una dependència que és realment aliena al cartesianisme i que el cartesianisme va cercar de negar originalment. En qualsevol cas, nosaltres volem fer advertència que estem emprant el terme com a designació sumària de cert aspecte de l'esperit d'aquell segle XVII del qual A.N. Whitehead parla dient que la vida intel·lectual de la humanitat europea en els darrers 225 anys pot ésser breument i prou acuradament descrita tot dient que ells van viure del capital d'idees llegat a ells pels genis del segle XVII.

Un dels components cabdals d'aquest "capital d'idees" pot ésser identificat pels mots ciència i científicisme. Una ciència que emergeix aquí no ja com a una filosofia, és a dir, no com a un afiebliment de la ingènua confiança que l'ésser és directament accessible i significatiu i com a un esforç de restaurar aquesta confiança i significativitat, sinó més aviat com a un coneixement efectiu que procura d'ésser guiat només pel que és i deixar a la mera objectivitat dictar les seves tesis, per això passa el que passa. Gradualment, la ciència també esdevé un mode especialitzat de conèixer, un que aplica l'intentat i provat esquema de la objectivitat a cada cop noves regions de l'ésser i nous aspectes de l'experiència.

Les característiques d'aquesta nova ciència -que, podem rectar segurs, fou originalment basada en una concepció filosòfica però esdevingué cada vegada més estranya a la filosofia- poden ésser resumits en els següents punts:

(1) Es conduïda cap a un formalisme, a la forma més aviat que al contingut, i això no només en la forma de una nova matemàtica, àlgebra, geometria analítica i càlcul infinitesimal, sinó també en la forma d'una lingüística racional general;

(2) Es, característicament, un coneixement dominador (un Herrschaftswissen, com Scheler solia dir), és a dir, accentua la predicció de la mateixa manera que la "retrodicció", construcció, mecanicisme, -"fer";

(3) Duu a una especialització no només a través del creixement del coneixement positiu sinó especialment a través de cada vegada noves i ulteriors transposicions de les coses existents en uns esquemes matemàtics o generalment formals; i

(4) Adhuc quan aquella transposició no és possible, com en filologia o en història, dona lloc a una nova concepció de la realitat la validesa de la qual és basada en conclusions extretes del que pugui semblar-se a una dada, d'una avaluació crítica dels documents -fins i tot aquí la realitat esdevé un constucte.

Ara és clar que tots els trets que hem citat poden ésser millor explicats per un matematicisme incontrolat i sense límit els ancestres del qual són en l'antiguitat Demòcrit i Plató mentre que Descartes fou el primer en demostrar la possibilitat de la seva aplicació universal. Galileu la va practicar, certament, encara que sense reflexionar sobre els seus fonaments. En això podria descansar la total justificació de parlar de cartesianisme, tot i que hi ha ulteriors raons de detall per això també. Descartes és un dels que van originar la geometria analítica en què una figura d'un pla i un conjunt de números apareixen com a dos models d'estructura idèntica. Ell és el pare del terme nathesis generalis, mentre que Chomsky el considera l'ancestre de la seva "lingüística transformacional", governada per un esperit de "formalisme creatiu": el llenguatge és la prova principal i realment l'única que l'home difereix de la màquina. (En aquest contrast amb la màquina, Descartes entén el terme animal rationales prou diferentement que ho varen fer els grecs). Descartes considerà la res extensa com el domini primari d'aquest coneixement dominador, el terreny primordial en què les formes matemàtiques són aplicades i on, com a resultat, prevalen la causalitat universal i la predictibilitat precisa (tot i que ell no va reeixir en la formulació concreta de les lleis de la natura). Ell proporcionà una suggerent formulació de les metes d'aquest coneixement purificat metodològicament que ha de fer-nos "els dominadors i quasibé el propietaris de la natura"². Pel que fa a l'especialització científica, Descartes contribuï a ella especialment en psicologia (en l'associació³ i en la seva teoria de l'emoció fisiològicament fonamentada). Es generalment emfasitzat que Descartes no tenia sentit de la filologia i la història, però la idea d'una crítica històrica i la demanda moderna incondicional d'una reconstrucció del passat sobre una base documental respira l'esperit de Descartes. Per aquesta raó, també podem dir que la sencera historiografia de la Il·lustració, la importància de la qual fou tan revolucionària que en el seu

temps -fins el final del segle XVIII- la seva significació segurament excedeix, en el reialme de les idees, la de les ciències naturals aplicades, és també una part i una parcel·la del cartesianisme.

Pel que fa a les ciències mèdiques, Descartes és important tant per la seva concepció mecanicista de l'organisme animal i humà com per la idea que la medicina és la ciència aplicada principal. Adhuc la mecànica en última instància serveix a la salut humana. D'aquí que la medicina sigui una tecnologia per excel·lència i, com Etienne Gilson accentuà en el seu comentari al Discours de la Méthode, és la meta principal que Descartes treballa pel seu compte en els seus intents de reforma. Des d'aquell temps, la mecànica de l'organisme humà ha estat constantment reorganitzada i constantment refinada, però, al capdavant ha estat un constant punt de partida del cartesianisme mèdic -això és, biològic- el programa filosòfic -això és, ontològic- el qual roman en principi inalterat. La concepció és la d'un objecte autònom, ontològicament independent de quelcom extern i, en aquest sentit, substantiu, canviant només en els detalls que descobrim quan ens familiaritzem amb la manera en què les coses funcionen dins d'aquest esquema: en un cas és un mecanisme pneumàtic, en altre un de químic, en un tercer una combinació de diversos mecanismes controlats cibernèticament. També podríem parlar de cartesianisme en medicina com a un fisicalisme sense restricció. El fisicalisme és el manteniment consistent de la idea que l'esfera de l'objecte de la física (Descartes diria res extensa) és l'esfera de l'eficàcia, i específicament de la causalitat exacta, sense la qual és impossible la predicció. D'això deriva, per a l'etiologia mèdica, a on han d'ésser cercades les causes últimes dels fenòmens patològics i, per a la teràpia, quin és l'únic mode de realitzar una cura efectiva.

El mateix Descartes, sense dubte, no va prendre, però, la res extensa com al domini de la causalitat exacta; la seva convicció pel que fa a la interacció de cos i ànima s'oposava, juntament amb la convicció, basada en la seva idea de la conservació del moment, que un canvi de direcció en el moviment a l'espai no requereix una despesa d'energia. Tanmateix, ja Spinoza i Leibniz, el més grans de tots els cartesianes, eliminaren aquesta inconsistència, un amb el seu paral·lisme psicofísic, l'altre amb un de mecànic-metefísic. Tanmateix, la idea mateixa que el món és res extensa, és el pas bàsic en el camí d'aquesta objectivació que és essencialment el fisicalisme i que continua la ciència moderna amb un gran èxit en el curs de la seva especialització, seguint el model d'una ciència natural matemàtica. En aquest respecte, els dos grans crítics moderns de la ciència natural matemàtica que van començar amb la fenomenologia, encara que defereixen profundament en la seva concepció, hi estan d'acord: la ciència natural matemàtica moderna, insisteix Husserl, està marcada pel seu salt sobre, pel seu oblit del seu propi punt de partida, el món "natural" de la nostra vida. Heidegger, en canvi, insisteix que Descartes, com el pensador de la fonamentació ontològica de la ciència matemàtica natural, mostra sobretot com aquest esforç salta sobre el món "natural" ònticament tant com ontològicament. És precisament allò que és realment la significació positiva

pròpia del que és saltat i per quins passos aquest salt va tenir i té lloc, la cosa sobre la qual els dos pensadors ja sostenen diferents perspectives, coherents amb el que cadascun d'ells considera el cor del problema: d'acord amb Husserl, és el descobriment de l'essencial subjectivitat del món accessible a la intuïció experiencial, d'acord amb Heidegger, l'ocultament del caràcter essencial de l'ésser amb que tenim contacte primàriament i la supressió del món com a l'estructura del ésser "obert" que som. Bàsicament, per a Husserl la ciència salta sobre una certa component essencial de l'ens que és indispensable per a una real i completa comprensió d'ell, mentre que per a Heidegger (la ciència) torna la seva esquena a l'Ésser com a distint dels ens, amb la manca de preocupació pel "món" pràctic del nostre contexte essent això només un símptoma del seu girar-se d'esquena. Amb aquesta ciència es constitueix una tendència profundament arrelada en el nostre mode humà d'ésser, una tendència que cerca de reduir tot enteniment de l'ens a un únic nivell de manifestació. Per raons que explicarem aquí, ens inclinarem per la perspectiva de Heidegger, malgrat que en la caracterització de la ciència matemàtica natural i del naturalisme científica, tot inclouent-hi el fisicalisme que segueix en aquest despertar, les caracteritzacions d'Husserl són més detallades, i per això estem aquí seguint la seva presentació, no pas per referir-nos ara als problemes ontològics (en el sentit de la qüestió sobre el sentit de l'Ésser com a tal) els quals Husserl no enfoca, tot i que en part arremet contra ells com a resultat de la seva revisió del punt de partença cartesià.

El món "natural" de la nostra vida (o, millor, el nostre context concret) és un de pràctic, l'únic accessible a la nostra visió, i també essencialment imprecís. L'últim tret duu a una tècnica especial d'idealització per la qual, sobre la base d'una progressió al límit, construïm formes precises i conceptes, en base als quals són possibles també teoremes precisos, cognicions i tesis. Tant conceptes com teoremes són caracteritzats no només per la seva precisió sinó també per ésser "conceptes" i "veritats en si mateixes", això és susceptible d'ésser pensades amb completa identitat per qualsevol persona. Retroaplicats a la nostra experiència imprecisa, ells fan el nostre domini tècnic possible, encara que fent possible el perill que els seus orígens siguin oblidats, deixats a una tradició manipuladora i que els resultats de la idealització siguin entesos com la realitat de l'objectivitat experimentada mateixa. Aquest perill s'incrementa quan, d'una banda, la matemàtica fomenta l'abstracció posant tasques universals que en última instància només poden ésser tractades a través de la formalització i la tecnificació, i quan, d'altra banda, allà sorgeix la idea que una ciència de la natura pot assolir la mateixa objectivitat, abastar la mateixa "veritat en si" que les matemàtiques en aplicar conceptes i mètodes matemàtics. Un pas de llarg abast és aquí la "matematització indirecta" que consisteix en lligar objectes originament no matemàtics i definicions de l'experiència a objectes matemàtics directament, estructures del reialme de les formes universals d'espai i temps. Així la natura experimentada⁴ és hipotèticament desplaçada per una natura "real", suposadament "tal com és en si" i precisa, la qual, tan aviat com el seu origen

tècnic complex és saltat i oblidat, també per raons tècniques, vé a comptar com l'essència a què ens apropem asintòticament a través d'una infinitat d'hipòtesis i teories. En el curs d'això, les hipòtesis són constantment verificades mentre que sempre romanen com a hipòtesis, constantment són formulats nous conceptes hipotètics, només mediatament relacionats amb la nostra experiència i essencialment fets només de cara a l'adequació per a la tasca de predicció.

La ciència natural exacta llavors "explica" el que és directament donat en l'experiència (el que fins i tot en el laboratori del físic és una experiència del món "natural") per mitjà de la formulació de conceptes hipotètics i constructius, els quals dins del seu context tenen el caràcter d'estructures matemàtiques exactes; qualsevol explicació pren lloc d'acord al model de la precisió matemàtica, només són usats constructes i el mètode de subsempció. En posar estructures matemàtiques sota les seqüències experimentals, és assolit el nivell de la precisa causalitat universal. Atès que aquest nivell és universal, qualsevol experiència pot ésser relacionada amb ell només en tant que és associada amb alguna estructura física. Per aquesta raó metodològica tota la psicologia naturalista moderna és realment hereva de la matemàtica indirecta.

En aquelles ciències en què no podem prendre fets experimentats com el nostre punt de partida perquè cap no és donat (per exemple, en història, l'objecte de la qual és el passat, el qual no és ja), els fets mateixos han d'ésser primer construïts sobre la base d'aquells fets que són presents i sobre deduccions d'ells que tenen lloc de la mateixa manera, en un nivell més elevat.

La idea de Comte que les ciències teòriques més elevades han d'ésser dependents de les menys, encara que no reductibles a elles no és cap altra cosa que un reconeixement inadequadament aclarit de la naturalesa metodològica del modern reduccionisme científic.

Així, mentre que al començament la ciència matemàtica natural no és tot el que hi ha per a la ciència moderna -com en són testimoni disciplines tan diverses com la lingüística, la filologia, la història crítica, l'economia- és l'èxit més important de les ciències, tant teòriques com pràctiques, tendir en la seva universalitat a arrossegar a totes les altres vers el seu camí d'ésser científiques i servir com a model per a totes les altres ciències, tant en les seves motivacions com en els seus procediments.

Per què els intents de deslligar el curiós coneixement i enteniment humà dels ens del marc de treball total i els procediments de la ciència natural matemàtica no varen reeixir? Ementem alguns d'ells. Un d'aquests fou, sens dubte, el mateix intent de Descartes de proveir raons per a la idea d'una interacció causal entre la res extensa i la res cogitans. L'intent de Kant de provar que l'ens de la ciència matemàtica natural no és cap "cosa en si" sinó un "fenomen" en l'específic sentit kantianista té un impacte molt més profund. La idea de Fichte que el Jo és "un

ull posat en acció" i les seves idees del coneixement productiu i de la intuïció intel·lectual duen àdhuc més radicalment lluny de la ciència natural matemàtica. La filosofia de Schelling de la natura llavors duu a una absoluta fonamentació del coneixement de la natura i la història al llarg de línies dialècticament històriques, evolucionistes. Varis esforços naturphilosophische, perllongats en part fins al present, no varen reeixir, tot provant no ésser convincents, malgrat tota la seva lluisor, en confrontació amb el guiatge vers la científització contingut en la ciència natural matemàtica. La filosofia dialèctica cerca un sòl creatiu oposat a l'abstracció del matematisme, un sòl en què l'home pugui provar la mundanitat, això és, l'eficàcia real del seu pensament.

Totes aquestes tendències, sens dubte, contenen seriosos temes conceptuals que no podem avaluar aquí però que haurien d'ésser preses en consideració en una discussió detallada del cartesianisme. Encara el naturalisme i el fisicalisme esdevenen un i altre cop els eixos de la científització de la nostra vida i el nostre pensament en cada vegada noves àrees. Ens portaria molt lluny intentar documentar això amb extensió aquí. N'hi ha prou amb observar un fet citat per Medard Boss, a saber, que Sigmund Freud, l'autor que primer va mostrar els processos mentals com a un somni, un error o un fracàs i que els fenòmens psicopatològics com la histèria, etc., tenen un significat, no va continuar treballant en l'esfera d'allò significatiu, capgirant-se, millor, a l'esfera dels esquemes dinàmics -és a dir, fisicalistes, naturalistes-. El mateix autor assenyala que el cas de C.G. Jung és semblant, poc després que s'enfrontés contra la psicoanàlisi clàssica precisament a causa del seu naturalisme i constructivisme. Així el retrat conceptual d'una època en què la genètica i la cibernètica se'ns presenten amb exemples virtualment clàssics de fisicalisme pur i en què les tendències psicoanalítiques tranposen temes impossibles sense certs conceptes natural-filosòfics (la continuïtat amb Schopenhauer i E. von Hartmann és prou evident) en temes naturalistes, mostra quelcom com a un continuat triomf de l'objectivisme fisicalista.

Quina és la base d'aquesta marxa triomfal de l'objectivisme fisicalista sobre tantes consideracions i objeccions filosòfiques serioses i avui també científiques expertes de les quals només en podem citar un grapat? Sabem per exemple, que per a la microfísica actual el principi de la causalitat precisa esdevé problemàtic, i que el principi d'objectivitat en un sentit absolut i l'assumpció de la repetibilitat sota condicions idèntiques han estat posades en qüestió. La res extensa en el sentit clàssic adquireix així una inesperada forma per a les més exactes de les ciències naturals. I tanmateix, malgrat això, continuem tractant amb no res més que altra versió del mateix procediment; la mateixa hipòtesi és provada un i altre cop, mentre que roman sempre com a hipòtesi. Evidentment no podem esperar un tornar a començar de les ciències exactes.

Ens sembla a més a més inadequat considerar aquest avanç triomfant de l'objectivisme una funció de factor socials, independent de la nostra manera de comprendre les coses, com si les

dues coses poguessin ésser separades i el nostre enteniment pogués ésser reduït a factors "objectius".

Això seria com voler culpar a l'orientació de l'època moderna vers l'eficiència, l'eficàcia, la força i l'èxit en el més ampli sentit del mot. Precisament aquesta orientació és evidentment contigua amb el mode en què comprenem el que és, el que estem preparats per creure ésser realitat, el que esperem i en depenem. De la mateixa manera l'orientació factològica de les ciències, el seu enfocament per determinar només el que és, sense atenció al significat, no és sinó un resultat de la nostra comprensió. Per exemple, la història de la medicina moderna és sens dubte en gran part la història dels innegables èxits de l'objectivisme que ha portat beneficis de llarg abast a la humanitat.

Aprofundiríem més si cerquéssim les causes d'aquest èxit en la naturalesa del fenomen que és la ciència natural. La ciència continua la tendència espontània de la nostra ment a explicar-nos a nosaltres mateixos en termes de "món", això és, de coses i del mode d'ésser que merament observem i que segurament no és el nostre propi mode. La ciència continua la tendència a l'objectivació, a la auto-alienació, ja palesa en la nostra experiència precientífica diària.

La ciència així té unes arrels instintives. A més, necessitem tenir en compte la circumstància familiar, ja notada, que l'espai és la forma comú de les coses i té característiques que fan possible la idealització; aquest acostament a la comprensió de les relacions espacials és el que obre el nostre accés a les coses. Els obre l'accés com capaces d'ésser construïdes i calculades. Construir i calcular significa alhora predir. La possibilitat de matematització és ja implícitament continguda en l'espai com a la forma de comprensió -no com a un esquema abstracte de l'ens-. Desenvolupar això sistemàticament pot ésser laboriós, però és natural. Si prenem el viarany de la idealització, de la construcció i del càlcul penetrem molt ràpidament més enllà de l'experiència ingènua sensorial. Cada intenció llavors apunta i duu endavant. La ciència en el sentit de la ciència matemàtica natural no és res més que una repetida utilització de les possibilitats primordials d'idealització oferides per la comprensió de l'espai.

Així la ciència comença a emergir un cop és decidit que ens significa ens mundà, que cap altre tipus d'ens existeix, i un cop és clar que el coneixement geomètric basat en un domini de la forma espacial ofereix una possibilitat de penetració en els ens d'aquest tipus. La ciència matemàtica, però, també tindrà el tret significatiu que, atès que estem procedint des de nosaltres mateixos, des del nostre enteniment, podem procedir amb total confiança del nostre objecte.

Ara n'hi ha prou, evidentment, amb definir veritat -això és, l'acord de l'enteniment amb l'objecte, aquella "penetració de la ment en les coses"- com a certitudo, i el matemàticisme i el fisicalisme amb això es podran desplegar en la seva plenitud. I així fou Descartes mateix qui va definir la veritat com a certesa.

El significat de l'asserció cartesiana, cogito, no és simplement que aquesta asserció és absolutament certa, ni que ofereix un model de tota certesa, sinó que és el punt de partida d'aquell pensament per al qual la certesa és l'essència de la veritat, idèntica amb ella.

En tant que restringim el significat de l'afirmació cartesiana a la garantia d'una certa indubtable regió de l'ésser, no podem apreciar plenament la seva significació per a la ciència ni l'especial ambigüitat que consisteix en ésser el punt de partida tant del modern subjectivisme com del l'objectivisme matemàtic. El dictum de Descartes no té a veure amb l'ens sinó amb la veritat, i no només amb la veritat d'un judici sinó amb aquella veritat sobre les coses que les fa evidents en el fet que elles són i en què són elles. Per a Descartes, això és la certesa. La certesa del cogito precedeix a totes les altres, sens dubte; però és malgrat tot una certesa matemàtica, perquè no ve del defora, sinó que més aviat és fixada en la pura reflexió⁵.

Potser ara s'esdevé d'alguna manera més clar per què l'objectivisme científic-natural matemàtic modern, que comporta un dualisme de res extensa i res cogitans, manté, en el treball de Medard Boss, el nom de cartesianisme amb una profunda justificació. El fisicalisme matemàtic és basat en la concepció de la veritat com a certesa activament guanyada en la reflexió. La veritat mai no és acceptada des de fora sinó que sempre passa a través del col·lador de l'activa autocertesa. Només així pot ésser la ciència sistemàticament construïda.

Al mateix temps, però, s'aclareix per què cap dels intents filosòfics moderns d'arribar a un acord crític amb l'unilateral enteniment de l'objectivisme fisicalista accentuant el subjecte -i això en diverses formes conegudes de la filosofia moderna, algunes de les més importants de les quals hem anotat més amunt- no pot bloquejar la marxa triomfant del seu presumpte antagonista. Diem "presumpte" perquè la fonamentació ontològica del que pot ésser ènticament designat com l'objectivisme de la ciència natural matemàtica és veritat/certesa, essencialment subjectiva. Les doctrines modernes idealistes no poden col·lisionar amb això a què s'oposen perquè en realitat elles operen en el mateix sòl: elles cerquen de penetrar en la seva fonamentació ontològica i per tant dissociar-se temàticament de l'objectivitat (i possiblement també descobrir altres possibilitats d'entendre l'ens), encara que elles no poden comoure allò que està en el mateix sòl que elles mateixes i, a més, regalima l'estructura de la nostra vida des de tots els costats.

II

Podem demostrar si n'és de seductor el cartesianisme, i si n'és de difícil de desempallegar-se'n amb l'exemple d'un pensador singularment profund i peoner qui, potser de la manera més exemplar, va reflexionar sobre la inevitabilitat d'una banda, i de

l'altra l'estat crític, de la ciència en la seva present situació, el creador de la fenomenologia, Edmund Husserl.

Instintivament pel que sembla, Husserl va agafar un terme que havia vagarejat en la filosofia moderna des del segle XVIII, el terme phenomenon, tot donant-li un sentit virtualment oposat al que era corrent en la filosofia del seu temps, aquell de mera aparença, encara que legaliforme⁶ i consistent, en contrast amb el que és veritablement. Per a Husserl, un fenomen no és cap privació sinó més aviat un autolegitimat i autònom mode en què l'ens es palesa. Mentre que per a Kant i els seus seguidors fenomen vol dir una objectivitat "per a nosaltres", diferent del que una cosa és "en si", de com és creada a la vista de Déu, per a Husserl la reflexió sobre el fenomen significa penetrar en el mode en què les coses se'ns presenten en la nostra ordinària experiència que és "familiar però per això encara no coneguda" per nosaltres. Els fenòmens per a ell són així coses en ells mateixos, l'ens de l'experiència, i Husserl creu que, pel que fa al seu palesament, el seu mode d'aparició, ell pot construir una disciplina sistemàtica fins aquí desconeguda la qual, però, és idèntica amb la intenció més íntima de tota la filosofia prèvia fonamentada sobre una intuïció definitiva genuïna, i la qual representaria quelcom així com una filosofia primera.

Captar els fenòmens tal com es presenten i dintre dels límits en què es presenten no és quelcom obvi. Al principi podria semblar que n'hi ha suficient amb restar atents al que ens envolta, encara que en l'intent de captar el que es presenta tal com es presenta i de fer clar per què es presenta de la manera en què ho fa, aviat descobrim que és una tasca d'allò més difícil i de llarg abast, una no més fàcil d'acomplir que d'altres tasques filosòfiques. Sens dubte, els fenòmens són autènticament garantits pel que es presenta, en la seva naturalesa, de forma que no necessitem de discussions argumentatives inabastables. La dificultat, però, és que nosaltres freqüentmentensem que veiem i coneixem el que en realitat nomésensem, que nosaltres no sabem com veiem el que veiem, que s'insinuen lligams intermedis entre allò vist i el nostre coneixement i han d'ésser sistemàticament separats. Aquests lligams intermedis no són res accidental ni insignificant. Abans hem mostrat en l'exemple del cartesianisme que la nostra ciència natural matemàtica moderna, en tant que es comprèn com a un coneixement de coses mateixes, absolutament independent de nosaltres -i que la ciència és el natural apropament al coneixement- duu a conseqüències que ens prevenen de veure coses tal com es presenten. Nosaltres hem de continuar un acte especial d'abatenció de les assercions que la ciència natural considera òbvies amb una ingènua qüestió-de-fet⁷, per tal d'atancar-nos a la manera en que les coses es presenten sense addicions alienes, això és, sense cap addició del que nosaltres considerem coneixement però que ha estat demostrat així clarament com a tal només pels seus indirectes, potser pràctics, èxits, però no pel que al capdavall ha d'ésser la font de tot el nostre enteniment, això és, la visió directa, l'autopresentació de les coses mateixes. (Husserl identifica -correctament?- les dues, l'autopresentació de les coses i la visió directa de les coses).

Al primer cop d'ull, la filosofia de Husserl té una doble motivació. Està ocupada en primer lloc en eliminar els motius de l'escepticisme relativista per tal d'assolir un enteniment absolut (en el sentit d'un de definitiu, d'episteme) en contrast amb la mera opinió. La polèmica de Husserl contra el psicologisme -que mostra ser una mena de naturalisme- i la seva concepció antinaturalista, desarrelant el psicologisme, queden en aquesta direcció.

Tanmateix, quan en el curs d'aquest treball apareix que en les qüestions de coneixement no és possible procedir d'una manera científica-natural, és a dir, causal, en cap nivell, allà emergeix la segona indagació per a una alternativa i autèntica justificació del coneixement de la veritat. La fugida de l'escepticisme no és suficient per motivar aquest esforç. Epòques senceres han quedat satisfetes amb una asserció dogmàtica de la veritat com a vàlida independentment del procés mental i psicològic real, amb algunes postures (com alguns neokantians) sense vacil·lar en declarar la ciència d'aquest procés, la psicologia empírica, una rama de la ciència natural (en el sentit modern matemàtic-experimental).

Com caracteritzariem la segona motivació? No cerca només cert coneixement sinó més aviat interroga sobre les condicions des de les quals pren forma qualsevol possible coneixement. Així en el seu nucli hi ha una qüestió sobre les condicions de possibilitat, que és una motivació transcendental.

En canvi, en contrast amb la motivació transcendental de Kant i de l'idealisme alemany, no accepta com a una de les condicions del coneixement un residu metafísic-causal en la forma d'una cosa-en-si com a la font del que és donat empíricament a la visió, i no gensmenys no diferencia la visió del pensament com a una facultat especial sinó que més aviat considera la visió com al terme genèric per a l'estructura dinàmica de la relació intencional amb l'objecte, i, finalment -i conseqüentment amb el que precedeix- no accepta la lògica com a una base inqüestionable del seu mètode sinó més aviat posa la qüestió entorn de les condicions de la seva possibilitat, no menys que ho fa tocant al coneixement de l'objecte en el sentit realista del mot.

Això, no gensmenys, suposa que, en Husserl, el problema transcendental adquireix una forma diferent de l'anàlisi lògica-metafísica que assumeix la validesa de certes tesis, per exemple, de lògica, i la necessitat de certes dades, per exemple, de l'observació empírica pura.

La idea que la visió representa la manera que un objecte purament intencional esdevé concret i finalment es palesa aquí en una visió originària pren una importància fundamental, transcendental. La motivació transcendental assumeix la forma del seguiment dels modes de donació del mateix, la seva manifestació, la seva autòpresentació. El que es presenta, però, és un fenomen. La motivació transcendental de la filosofia de Husserl duu a la fenomenologia.

Per què, però, no queda satisfeta la filosofia d'Husserl amb el mode d'aclarir l'objectivitat amb què quedava satisfet el transcendentalisme de Kant, això és, amb la distinció d'un "món en si" i el "món per a nosaltres" pel qual Kant va reservar el mot phenomenon? Per què pren un camí que al primer cop d'ull sembla remissiu de l'idealisme alemany, el camí d'una reducció de l'objectivitat a una (transcendental) subjectivitat (específicament, una intersubjectivitat)?

Husserl no segueix el camí de l'idealisme alemany. L'idealisme alemany pressuposa la concepció de Kant de la cosa en si i de la tesi del jo com a una cosa en si, com a absolut. És una concepció diferent del coneixement absolut de la d'Husserl.

L'entrada d'Husserl en el reialme transcendental no és més que un intent d'aclarir l'objectivitat, un intent de dir precisament el que és el món, o, millor, la tesi del món, la encara no aclarida validesa de la qual és assumida fins i tot pel transcendentalisme de Kant. Kant explica el món amb l'ajut de la dualitat de matèria i forma, tot i explicant el món en termes de la forma (proporcionada pel subjecte) com a fenomen, la qual cosa vol dir que ell deixa quelcom sense aclarir: la matèria i el seu origen.

D'acord amb Husserl, això significa, no gens menys, que el transcendentalisme de Kant no va superar plenament l'"actitud natural" dins de la qual la nostra pràctica ordinària tant com el nostre coneixement científic tenen lloc^o. Tant la pràctica com la teoria científica no poden veure a través de (i, com a resultat, no poden aclarir) la bàsica pressuposició sobre la qual es recolza: la tesi, compartida pel punt de vista natural, que existeix un món com a quelcom absolutament independent de la subjectivitat, un món d'ens absolutament existents. Aquesta assumpció no és cap reconeixement explícit, cap judici; és el "potencial per a un innumerable nombre de judicis que fem en el si d'una necessitat de la mateixa classe en tant que només estem preocupats per penetrar més profundament i amb més gran detall en el món. La idea del transcendentalisme de Kant, que el món és subjectiu en la seva forma, no és adequada per aclarir la tesi del punt de vista natural, per entendre que no és ni l'únic possible ni el filosòficament decisiu atansament al món.

Figurativament parlant, la posició de l'home en el punt de vista natural és com la dels presoners de Plató a la cova qui consideren la seva captivitat l'únic possible acostament a l'única cosa important, l'ens existent. Un aclariment de la tesi de l'objectivitat llavors ha d'ésser un alliberament d'aquest costum. Aquest alliberament no és cap cognició, sinó un cert acte, un acte de llibertat^o, del qual el que és essencial és que hauríem de provar-nos que és sempre possible i no en depèn de quelcom objectiu, com la veritat dels judicis ordinaris objectius. A on apunta aquest acte se segueix de la intenció del punt de vista natural, la qual consisteix en penetrar més i més en el món, usant la tesi del món com a premissa per a ell. Així l'alliberament ha de tenir el caràcter d'una suspensió de la fe en el món com a una realitat absoluta. El món no és per això negat, ni subjecte al

dubte, sinó més aviat posat en el camí de l'acció com a l'assumpció, la premisa del nostre coneixement. No és la meta d'aquesta gran suspensió guanyar cap coneixement indubtable dins del marc del món objectiu. La meta és aclarir, captar les tesis del món, aquesta premisa de tota vida en l'actitud natural.

Foragitant la tesi general, la seva epoche és així el final de l'actitud natural i el començament de la nova. Pel que fa a aquesta nova actitud, Husserl creu que no funcionem dins d'ella com a éssers reals, subjectes psicològics entre realitats en les quals creiem i les quals coneixem. Més aviat funcionem dins d'ella com a observadors, no ja de realitats en el món sinó d'experiències viscudes, que igualment no són reals, en el nivell de l'experiència viscuda transcendental, d'un corrent transcendental de consciència. Així, no proves abstractes, sinó un fet mostra que és possible "no viure en el món", que la fe en la absoluta objectivitat és una qüestió d'actitud, i l'actitud natural amb la seva premisa pot provar ésser una part de la vida en una actitud diferent, transcendental -atès que l'actitud natural no desapareixia, no fou simplement cancel·lada, sinó només posada fora d'acció per nosaltres que filosofem de manera que podríem veure-la i veure a través d'ella-. El punt de partença de la reflexió sobre això és l'estructura intencional de la vida del subjecte. La vida del subjecte és lligada a l'objectivitat. Aquesta relació no és una entre dos objectes ni entre un subjecte, amb els seus objectes immanents, amb un tot transcendental. El subjecte, l'experiència conscient viscuda, no cessa de tenir un objecte quan continuem amb l'epoche, l'acte de foragitar la creença en l'objectivitat com a tot, la creença en el món.

Si desitgem aclarir les relacions entre el subjecte i l'objecte, no hem d'entendre-les com a relacions reals, o més precisament com a relacions causals entre realitats, sinó més aviat en la pura immanència, en el subjecte que necessàriament conté en ell immanentment la totalitat de relacions amb objectes (alliberades amb l'ajut de l'epoche del caràcter de realitats transcendents). Aquestes relacions tenen el seu especial ordre no empíric, legaliforme i estructura fundacional (per exemple la fundació dels actes lògics en el reialme de l'aisthesis, apreheusió). Un estudi d'aquesta estructura duu a un enteniment de l'estructura de l'objectivitat com a tot i de la seva essencial relativitat a estructures correlatives de l'experiència viscuda. Husserl anomena aquest enteniment com a un estudi de la constitució d'objectivitat en la consciència transcendental pura.

Així, només l'epoché, el foragitar tota creença en el món, duu a una adequada concepció de la relació intencional, a una reducció de l'objectivitat a la consciència transcendental i a la constitució de l'objecte en aquesta consciència. Tal constitució no representa cap mena de creació de l'objecte (això pressuposaria la seva autonomització, la seva ulterior existència transcendental), sinó més aviat la primacia del subjecte en aquest estudi atès que l'objecte és en això essencialment quelcom que no és autònom, quelcom que és només possible sobre la base d'un ens subjectiu, mentre que el subjecte és precisament el legislador fundacional, qui, a més, té el caràcter d'una donació real, mentre que el seu

correlat objectiu és ideal per la seva naturalesa. Així el món ha esdevingut el fenomen del món, i, amb això, un fenomen transcendental, pur, no real, despulpat de totes les pressuposicions, mentre que tots els actes dins del món amb els seus correlats objectius han esdevingut, és clar, igualment purs fenòmens.

Husserl creu que ell pot ara formular un problema transcendental, el problema de l'aclariment de l'objectivitat, a la seva pròpia manera. És, per ell, un problema que no pot ésser reduït al de la relació entre forma i contingut, de forma i matèria. En l'actitud "natural", matèria i forma, sensibilitat i espacialitat i altres moments no sensitius d'objectivitat són tots subjectes a un auto-oblidar-se'n fora del qual ha de menar-nos l'epoché, reducció i constitució. Llavors podem entendre la clau d'aquella paradoxal contradicció dins la qual ja es mou la vida ordinària i que la ciència natural matemàtica moderna intensifica, a saber: que d'una banda experimentem la realitat en l'original, que les coses que aprehenem són coses elles mateixes, mentre que d'altra banda la realitat se'ns presenta com a absolutament independent de nosaltres. Així, en formular la qüestió transcendental Husserl recolza més Hume que Kant: com podem tornar el que és evident (aquella realitat, l'experiència sensorial significant, les coses presents en l'original) intel·ligible també (això és, com evitar la contradicció entre aquestes dues tesis)?²⁸ La solució ve precisament amb el despertar de l'auto-oblit, copiant la tesi de l'absolutesa com a una absolutització del punt de vista natural que al principi viu en l'auto-oblit, i de l'oblit només hi ha llavors un pas a l'explícita absolutització de l'objecte duta a terme per la teoria filosòfica i científica. Per què poden ésser les coses donades en la nostra experiència en l'original? Perquè elles no són altra cosa que el resultat de la constitució comuna d'objectes per l'universum transcendental de mónades, de subjectes transcendental interactuant a través de l'objectivitat. Per què podem jutjar les coses com essent absolutament independent de nosaltres? Perquè vivim originalment interessats en l'objectivitat de manera que els seus lligams amb la nostra vida se'ns escapen; nosaltres no entenem l'objectivitat com a un pol, com a objectivació, sinó, millor, saltem sobre aquest procés d'objectivació, igual que en la idealització geomètrica ignorem el procés d'atansament al límit ens ceptenim com si aquest límit ideal fos quelcom real.

Si, llavors, la motivació de la filosofia de Husserl és profundament diferent de la cartesiana en el fet que Descartes està preocupat pels principis certs de l'enteniment total de la realitat, és a dir, per l'enteniment en el món, mentre que la sencera orientació d'Husserl tendeix al problema "Què és la realitat? Què és el món real? cercant de transcendir la realitat, ¿què ens permet de denunciar que la filosofia d'Husserl és, malgrat tot, amenaçada pel cartesianisme?

Husserl transcendeix la realitat amb la suspensió de la tesi general del punt de vista natural, passant a un de més comprensiu, filosòficament més fonamental. Aquesta actitud no pot ésser desenvolupada sense una fonamentació que ha d'ésser en el

seu poder. És la fonamentació de la subjectivitat, de bon començament la nostra pròpia subjectivitat. Aquesta fonamentació no és, sens dubte, la del subjecte psicològic més enllà del qual, podem dir, no hi va Descartes. Encara que, com amb Descartes, hi ha un realment de l'"ens" singular al qual hi ha un accés intern, que es copsa en la reflexió, en l'experiència interior. És el reialme de l'aprehensió interior caracteritzada per una auto-donació no perspectiva, i així potencialment plena que té el suposat avantatge de la immanència de la seva donació. Aleshores, ¿és el subjecte, qui és l'objecte d'aprehensió, veritablement copsat com això que ell és realment? Pot una subjectivitat que és merament l'objecte d'un ull orientat vers l'interior ésser una subjectivitat en absolut? Pot la immanència proporcionar una solució per al problema de la transcendència? Husserl no posa aquestes qüestions, i potser precisament en això ell és subjecte al poder persuasiu de l'èmfasi cartesià en la certesa i la recerca d'ella. Les cognicions guanyades en la reflexió són certes, i encara el que és cert pot ésser no original, derivat, emmascarant la verdadera naturalesa de les coses.

Fou una intuïció inspirada de Husserl veure que la significació íntima de la subjectivitat s'obre en aquesta relativitat distintiva, única, no real que com es palesa més clarament és com a intencionalitat. Brentano parlà d'una in-existència¹¹ intencional o mental i més tard, en un estrany capgirament, de la relative Beziehung im Sinne des Relativlichen. Així dugué Husserl a veure clarament que hem de suspendre tota l'actitud ordinària i la relació al món per poder entendre el que vol dir aquesta relativitat. Per aquesta raó va concebre el seu procediment d'epoche, en què ell veié correctament un acte de llibertat, com independent de tota objectivitat. Ell també veié correctament que l'epoche té sentit només en relació amb la reduction, la transposició de quelcom independent de les contingències d'allò real, quelcom mercès a la qual cosa la nostra ment no és cap ens que només és i només pot ser assenyalat sinó que més aviat és oberta per la seva naturalesa total, perceptiva, com si fos translúcida. El procediment de la reducció, tal com Husserl el concep des del començament, és realment designat per omplir el que Descartes ha negligit, car en el seu esquema, ego cogito cogitatum, el cogitatum es confessa poc, essent entès només en relació amb les ideae individuals que ensems són enteses representativament, així és, de manera invertida, transcendentalment, realment; per aquesta raó Husserl vol suspendre la total fe en el món i ho fa pas per pas, efectuant reduccions individuals, del món de l'experiència ordinària i de les ciències, de Déu, de la lògica, etc., per tal d'accolir la cogitatio amb el seu pur cogitatum. Però és una reducció així concebuda suficient per a un enteniment real de la "translucidesa" de la nostra vida?¹² ¿No hi ha un xic de cartesianisme ja en la reducció així entesa? No és ja l'enfocament sobre els objectes, sobre les coses percebuts adés externament, adés per una "visió" orientada internament ella mateixa ja cartesiana? No hi ha cartesianisme en aquesta accentuació de la immanència que cerques de copsar com certificada per una visió interior de l'autoconsciència? No és pas la fon d'aquesta estranya teoria de l'"animació" (Beseelung), marcada per una doble donació, una

teoria de la "captació conceptual" de les dades dels sentits, de moments no transparents d'experiència viscuda que són tornats translúcids pel "caràcter de moment noètic d'un acte"? L'animació que d'una manera misteriosa deixa un correlat d'objecte emergir del costat ideal oposat, en l'així-anomenat noema? La reducció d'Husserl no el protegia del món, de la component històrica del món, atès que explicava el seu ésser d'una manera que sense saber-ho romanien depenent de la tradició cartesiana. No n'hi ha prou amb reduir a la consciència, encara que sigui idealitzada, tan bon punt aquest problema de l'ésser no sigui posat amb tota explicitació, si més no en la forma d'una qüestió sobre el mode d'ésser de la intencionalitat.

Que Husserl mateix sent aquesta necessitat se segueix del fet que ell no distingeix només distints graus de reducció (reducció a la pura consciència, a l'ego com a propi, a la presència viva), sinó també distints modes, distintes maneres de reducció. El que es palesa en ells no és només la reducció a altres reialmes de l'ésser, de les coses a les experiències viscudes, de les experiències viscudes a la nostra propietat, el reialme de la presència més vivida, sinó que més aviat tal significat de la reducció esdevé aquí un problema a resoldre: el que està en joc és l'intim significat de l'experiència viscuda, el significat de l'a priori a posteriori, el sentit de la significació del subjecte, de la consciència, del món, de com comprendre que ells són i què són ells. Tot i que per a Husserl al capdavant l'últim sentit de tot això no s'arriba a separar de la immanència del correlat idealment transcendent, observem, en aquests variats modes de reducció, un moviment que té un significat propi que no hem de cercar de traçar.

Fou Iso Kern qui es va ocupar més a fons de les diverses maneres de reducció amb referència amb els seus diferents sentits en cada una d'aquestes maneres, en el seu treball familiar i significatiu, Husserl und Kant^b, en què ell intenta primer una crítica de la manera cartesiana i un atansament a Husserl i al neokantisme, seguint la suggerència de Natorp. (Per a nosaltres la qüestió més important és que Kern, també, com a un dels primers, veu l'alliberament del cartesianisme com a la direcció real de l'esforç filosòfic de Husserl; d'altra banda, és qüestionable si un apropament a Kant, i especialment al neokantisme, en què n'hi ha més que suficient de cartesianisme irresolt en el sentit abans citat, realment representa una resolució d'aquest esforç).

Aquest sentit pot ser primer copsat en algunes qüestions que tenen a veure amb la "creença en el món" que és inhibida i examinada en l'epoché, per tal que pugui palesar-se en la seva pròpia natura, arrencada del seu funcionament anònim.

Les qüestions rellevants poden ésser formulades com segueix: (i) Es el món això en què creiem (és a dir, un objecte, de fet una suma de tots els objectes possibles) o és el món això mitjançant la qual cosa creiem (l'estructura del subjecte)? (ii) Es ell una realitat particular o una estructura ontològica (i per tant, universal)? (iii) Qui és qui duu a terme la reducció, i quina és

la seva motivació? (iv) Per què una reducció? (v) Quina és la relació entre l'experiència no reduïda i la reduïda?

(1) La via cartesiana. El món que és reduït és una suma de coses existents, el món en què creiem. No hi ha cap menció que el món pogués ésser donat, experimentat, de cap manera diferent que com a un objecte. És una realitat particular i no un objecte d'investigació com a estructura ontològica. Qui duu a terme la reducció és qui realitza l'acte de l'epoché, qui és evidentment lliure, independent de qualsevol cosa donada. La seva motivació és la voluntat individual de responsabilitat total pel seu coneixement. Això mai no és assolit en un coneixement "natural", que transcendeix essencialment a l'objecte aliè, "mundà". Pot ser assolit per la reducció de l'estructura ego-cogito-cogitatum (originalment, en Die Idee der Phänomenologie, de cogito-cogitatum) a la consciència transcendental pura. La reducció copsa el sentit intrínsec de la relació intencional a l'objecte, palesant la seva "transcendència-en-la-immanència". El caràcter d'això a què és reduït és l'evidència de la donació absoluta: la cogitatio amb tots els seus correlats d'objecte i la seva donació característica és absolutament accessible en l'original, malgrat que és un cap de recerca que ara només s'està desplegant. La via cartesiana mena a un únic jo-com-a-propri i es desplega dins d'un solipsisme distintiu que no exclou la generalització eidètica; tanmateix, la donació evident assolida és només aquella del jo-com-a-propri, mentre que tots els altres jos són reduïts absolutament igual que altres objectes. El caràcter total del reialme reduït no mostra clarament que allò a la qual cosa reduïm (a la pura consciència) necessita ésser un reialme més ampli que el món original reduït, sinó que més aviat fa la impressió d'una abstracció i una mera part d'un tot més ampli.

(2) La via a través de la psicologia. Aquesta via, que Husserl va descriure com a un especial atansament a la reducció només relativament tard (i adhoc llavors juntament amb una presentació de la via cartesiana) està, però, estretament lligat a les problemàtiques Investigacions Lògiques, això és, amb els problemes del psicologisme. Com Heidegger ho expressa en la seva lectura de 1923, Logik, la crítica del psicologisme és de fet una crítica de la psicologia^c. Husserl ja no està ocupat només negativament amb la distinció d'un mode ideal i un de real de l'ens i així amb la prevenció del naturalisme, sinó més aviat positivament, amb una concepció no naturalista de la relació intencional que podria servir com a fonamentació positiva per fer la veritat possible, això és, ell està ocupat amb els problemes de la veritat en els seus fonaments; només des d'aquest punt de vista podem entendre el desplegament de la psicologia empírica per la fenomenologia pura. Husserl, sens dubte, pren una posició contra la psicologia empírica, però això no vol dir que ell veuria el motiu transcendental en una aital fonamental oposició a la psicologia intencional com en el cas de Kant i el seu mètode regressiu que bandeja tota experiència interior, tota intuïció i reflexió; tot al contrari, a la llum del "principi de tots els principis" que és traslladat a l'actitud transcendental i plenament realitzat només en ella, ha d'emergir per a ell una relació propera entre la psicologia i el motiu transcendental, una relació que, tanmateix,

ell formula de manera diferent en varies etapes del seu treball, des d'un paral·lelisme entre una psicologia pura interna intencional i l'així-anomenada fenomenologia vers una gairebé completa identitat de les dues.

Al llarg d'aquesta via tenen lloc diversos passos substantius en el camí de la superació del cartesianisme tot i que els problemes de la psicologia són marcats com a una addició a l'abstracció de la natura com a res extensa, la natura de la ciència natural matemàtica; com, així és, una segona abstracció, una abstracció d'allò purament mental separat de tota res extensa.

Podriem dir que aquí és l'observador psicologitzant qui duu a terme l'epoché, un espectador dels processos purament interns, per raons d'un exclusiu interès en allò psíquic com a tal, com a clarament distint d'allò físic. La decisió de l'epoché així no és aquí motivada de la mateixa manera que en el cas de la via cartesiana (per la naturalesa problemàtica de la transcendència), sinó que és encara un acte de llibertat. En aquest context llavors esdevé evident que l'abstracció intencional (i) no és una abstracció de la intencionalitat com a tal sinó només de l'objecte no correlatiu, de l'objecte que no és noema; això en contrast amb l'objectivisme naturalista dels psicòlegs empírics qui realitzen aquesta abstracció en el sentit de la res cogitans, de la consciència com a cosa. Aquí, però, trobem ara altre motiu, a saber, que el significat de l'ens interior, el significat d'allò "mental", no pot ser el mateix que en el cas de la res extensa; el temps és diferent aquí, hi ha una diferent (motivacional) causalitat, una individuació diferent. Això a més vol dir que la reducció no és ja simplement de la donació absoluta de la consciència sinó més aviat de quelcom que no és ja merament un ens sinó un ens lligat amb l'ésser, un ens que entén no només el que és sinó l'ésser també^d. (ii) A més, esdevé evident que una abstracció de l'objectivitat en el sentit de la res extensa de la ciència matemàtica natural (de la natura cartesiana) no deixa subjectes no corporis en el reialme d'allò a què reduïm sinó, més aviat, justament com a subjectes reduïts psicològicament són subjectes orientats a objectes, així també ells estan corpòriament lligats a l'objectivitat, encara que és clar que hi ha una corporeïtat diferent que una de purament objectivament-psicològica. Això suggereix un ulterior fonamental trencament amb el cartesianisme: el cos aquí no és un cos-objecte sinó més aviat un cos "comprensiu" que no està del costat de l'objecte. Així aquí, igual que en el fet que un ens intencionalment estructurat no és mai sense un objecte, hi ha un trencament essencial amb el cartesianisme, baldament no per reducció a un terreny merament transcendental de la immanència de la subjectivitat sinó més aviat per una reducció de la relació de l'ens intencional a l'ésser. (iii) De manera semblant en el cas de la intersubjectivitat: sembla que no només hi ha una segona subjectivitat -l'objecte- sinó que, primer de tot, hi ha una comprensió original del significat d'una segona subjectivitat implicada en el meu enteniment del significat de la meua pròpia subjectivitat.

Ara tot això mostra, a més, que el món afectat per l'epoché, no pot ésser el món com a tal sinó més aviat només el món com a un

objecte, el món d'actes explícits objectius, de tesis objectives; al costat d'aquest món, però, resta un altre, el món com a horitzó amb la seva donació específica d'horitzó d'allò que no pot ésser simplement dit que és la donació d'un objecte o un mer "mode de donació" d'un objecte. En els problemes de l'horitzó emergeix una nova concepció del món com a l'horitzó de significació.

Iso Kern creu que un dels majors defectes d'aquesta segona via és que no supera el caràcter negatiu d'una abstracció, d'una visió general¹⁶, que manca d'un caràcter universal. Tanmateix, d'altra banda, és característic que és en el camí de la universalitat en una direcció particular, que tendeix cap a ella; el punt de partença era el purament psíquic, però tota l'objectivitat ha estat integrada en ell, amb la corporalitat, la relació amb els altres i tot això no com a mers objectes de percepció interna sinó com a una nova dimensió en què el significat de l'ésser del que és com a subjecte intencional resta, com l'embolcall corpori, com a una relació amb els éssers semblants a nosaltres. Husserl no diferencia enlloc explícitament aquest nou resultat de la reducció d'aquell sòl de subjectivitat transcendental evidentment accessible com a l'objecte d'una (adequada) visió d'un observador desinteressat. Ni és prou clarament evident que aquí el sòl a què reduïm ha estat ampliat no per noves objectivitats sinó en una direcció completament diferent, la de la comprensió de l'ésser de totes les coses.

La via psicològica, fructífera en resultats, és àdhuc més fructífera en assenyalar solucions no cartesianes. Aquestes solucions no són sempre assolides. No totes les conseqüències de les posicions acabades d'assolir són sempre derivades. Així, per exemple, sembla que la nova concepció del món com a horitzó i la nova concepció d'un cos comprensiu no fisiològic exclou naturalment el problema molt susceptible de les dades hylètiques que ara apareixen com a residus de l'empirisme, això és, del cartesianisme. Husserl, però, continua lluitant per aquesta concepció durant molt de temps i mai no l'abandona explícitament.

Coherent amb això la qüestió de la percepció, també ha de romandre sense acabar i sense decidir la qüestió de la llar fundacional de la nostra fe en el món en el sentit d'agregat de coses. Husserl veu des del començament de la seva fenomenologia que la percepció s'adreça a les coses, però ell pensa que aquesta intenció d'objecte és mediada per les dades hylètiques que són animades per l'acte intencional lliurador de sentit. Ell és, per dir-ho així, al llindar de comprendre que la percepció té a veure amb la cosa mateixa per mitjà d'un enteniment corpori que té lloc en el context d'una obertura per a l'ésser d'un caràcter objectiu. Aquí, però, ell troba l'obstacle de la concepció total de la transcendència en la immanència produït al llarg de la via cartesiana.

Així la pròpia anàlisi de Husserl i, especialment, la seva vacil·lació mostra no només la diferència sinó la clara contradicció entre les dues vies.

(3) La via a través de l'ontologia. Iso Kern anomena la tercera via la via a través de l'ontologia, i atès que totes les ontologies, tant formals com materials, pressuposen la donació del món "natural" de la nostra vida, podem parlar d'ella com la via a través de l'ontologia del món "natural".

Kern considera aquest camí el més complet, el que més adequadament copsa la pròpia intenció filosòfica de Husserl. Epoché com a suspensió de la fe en el món deixa de banda no certes regions d'ens, sinó un cert mode de procedir del nostre conèixer, això és, de l'anàlisi real-causal, no com a independent o estèril, sinó com a inútil per a un aclariment essencial dels problemes del coneixement; ell se'ns presenta amb objectes, no amb les condicions de la possibilitat d'accés a ells. Així estem tractant aquí amb una nova dimensió; la dimensió de l'espai de dues dimensions és aplegada per una tercera dimensió que no està continguda en les dues primeres.

Ara bé, què és aquesta tercera dimensió? La solució de Husserl, en la qual un rol important, potser el més important, és jugat pel principi d'acord amb el qual la veritat (coneixement) és en última instància sempre una qüestió d'una intuïció evident de la qual en deriva, pren aquesta dimensió com a una consciència purificada transcendentament (netejada de la creença en el món en el sentit d'una agregat de coses). La llibertat, l'expressió de la qual és l'epoché de la creença en el món, consta de l'existència d'aquesta ulterior dimensió. Es un tret en el qual la consciència transcendent es fa coneguda en la seva vertadera naturalesa: és una penetració des de la superfície vers la profunditat, malgrat que, en el sentit que aquesta profunditat, aquesta tercera dimensió, prepara aquesta llibertat, la llibertat és arrelada en el seu ésser més profund. Per aquesta raó Husserl cerca aquest darrer ésser, aquesta darrera fonamentació de tota intuïció; per aquesta raó ell es mou del reialme mundà vers el transcendent.

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

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

Així la consciència d'horitzó ens duu per la seva natura sencera a concebre aquell concepte de la consciència d'una nova manera. Esdevé qüestionable si la consciència pot ésser realment concebuda com a simplement un subjecte tendint a un cert objecte o objectes^e, si la intencionalitat en el sentit d'un acte és

suficient per definir-la, si la significació, derivant sens dubte d'un enteniment viu, pot ésser definida en termes d'una intenció animada, basada en dades sensorials hylètiques no intencionals. Ja varem veure seguint la via psicològica com aquesta nova concepció d'una corporeïtat que aprehèn activament sacsejà el cartesianisme d'aquestes dades. Ara, però, està sacsejant la concepció sencera de la creença en el món perquè el món al qual tendeix adquireix una nova significació.

El mateix Husserl no va considerar la reducció fins aquí com a quelcom per a un pur ego propi, ni el significat real de la reducció com a quelcom referit a una pura subjectivitat, creient que necessitem portar a terme una reducció de totes les tesis implicades en els horitzons, i que només això revelarà els papers perennes dels horitzons. Però, és una consciència d'horitzó realment només una forma d'intencionalitat latent, no temàtica, diferent? Potser aquí és justament on problemes nous fins aquí no resolts podrien esperar a la fenomenologia.

En un cert sentit, un horitzó podria ésser considerat com la forma subjectiva i latent de la creença en el món. D'altra banda, l'horitzó té una funció d'atorgament de sentit, com la pressuposició de retre significat a l'ens vers el qual jo em captino i amb el qual arribo a una concordància, sense ésser jo mateix present i tematitzat. Ens fa l'efecte, però, que el que és més important és que el rol dels horitzons no està limitat a atorgar significat, a una obertura vers l'ésser, sinó que si més no en certes formes de consciència d'horitzó està essent forjat un enteniment del que vol dir que les coses són, el que són, quin tipus d'ens elles són: l'a priori amb el qual un ésser amb enteniment, obert al món pel que fa a les coses, ha d'atansar-se a l'ésser per arribar a un acord amb ell, per fer-li justícia. D'una banda és clar que el món com a horitzó, un món que no és un agregat de coses que són, ha de precedir sempre la presència de qualsevol ens individual i no pot simplement dependre d'ell; d'altra banda, però, és evident que el món en aquest sentit, també, està essent conformat i transformat, que el nostre és un món canviant i que per tant hi ha també quelcom com una gènesi de l'a priori mateix. El fenomen de l'horitzó així no té només el sentit d'un jaç més profund del subjecte, sinó més aviat d'aquell jaç que no està orientat només vers un tractament teòretic i pràctic amb l'ens i amb tot el que està connectat amb ell sinó que, també ens lliura les pressuposicions de la presència comprensiva com a tal; dins d'ell, així, té lloc el "neixement" d'allò sense la qual cosa el capteniment obert, un de reactiu a l'ésser de les coses és impossible. Un aital horitzó no és orientat només vers les coses sinó que està essencialment adreçat a quelcom que no és un ens ni subjectiu ni objectiu, i aquesta "orientació" mateixa no és cap intenció, cap orientació (que sempre tendeix a quelcom que és); precisament per aquesta raó està amagada i pot palesar-se només en el despertar d'una anàlisi filosòfica explícita. Que aquesta anàlisi no pot ser una anàlisi de la visió reflectidora¹⁸, que no pot ésser col·locada d'ella com a la reflexió d'un observador transcendental en el flux de continguts en la forma ego-cogito-cogitatum, això té a veure amb el fet que en un cert sentit estem deixant completament al darrera

el reialme de la percepció, el reialme dels ens que poden estar present sols i així ésser un objecte de percepció.

El món que l'epoche posa entre parèntesis és un món d'ens en què nosaltres creiem, i és col·locat entre parèntesis, subjectat a l'epoche, per guanyar un món diferent, un per mitjà del qual "creguem": això és entenguem com i de què manera els ens són. El món mitjançant el qual no és un món d'ens, més aviat, sóc jo, un ens que entén els ens, el que és obert per a ells; i el cor d'aquest món que sóc jo és un enteniment que funciona de l'ésser de les coses que són, aquell que em fa obert per a elles. Ara és important entendre que això mitjançant la qual cosa joestic obert per a les coses de manera que elle es presenten davant meu, davant de la meua visió, no pot ésser mai present d'aquesta manera per a la meua visió; i que tanmateix no és un mer no res, fora de tota experiència, de tota familiaritat, de tot enteniment. Epoche, la abstenció de la fe en el món en un sentit d'objecte perceptible, ens obre un accés al que anomenem el món mitjançant el qual experimentem ens dotats de significat, però no de tal manera que aquest món esdevingués el nostre objecte en el mateix sentit. Tot al contrari, ni nosaltres estem aquí en el reialme de les objectivitats que ja hi són d'alguna manera, sinó més aviat de directrius que, per així dir-ho, ens governen; ni és una qüestió dels nostres valors o demandes basades en les nostres definicions existents predonades. El temps o la temporalitat, l'horitzó de tot lliurament de sentit, no és mai objectiu en la seva totalitat. L'Ésser en termes del qual mesuram l'ésser d'allò que és, no és ell mateix cap cosa sinó només una obertura que ens convida al capteniment obert. Nosaltre mateixos, en la mida que no som merament objectes de reflexió, això és, d'explicita articulació del que hem estat, no podem ser-nos accessibles més que com a llibertat responsable, és a dir, no podem ésser una cosa per veure; sinó que la visió reflexiva pren sentit només en el context d'aquest prereflexiu autoconteniment.

Un home pot lligar-se explícitament a l'ésser, però aquesta relació no és una objectivació sinó més aviat un assoliment més enllà de si mateix. Aquest lligament significa alhora un col·lapse de tota objectivitat i la pèrdua de tota significativitat de tot el que està connectat amb això, de tots els existents que, en aquest respecte i direcció no tenen "res a dir". Aquí llavors la vinguda de l'Ésser a través del col·lapse del "món" tal com l'hem conegut d'aquí en endavant pot realitzar-se i es realitza. En aquest lligament a quelcom que no és mai un existent i així no pot ésser objectivat es recolza, tenim raons per creure-ho, la possibilitat de l'epoche com a tal¹⁹.

Al mateix temps podem veure que aquell qui executa l'epoche no pot ser un pur teòric absorbit en el joc d'intencions que s'obren davant la visió de la seva reflexió. És executat per un ésser lliure qui per la seva naturalesa sencera està obert a la responsabilitat, és responsable per tot el que és en tota la facticitat i finitud de la seva situació, això és, en tota la impossibilitat de mesurar aquella situació -la qual cosa pressupocaria i inclouria dominar-la en una perspectiva-.

Així podem veure que, com a resultat de la tercera via, el concepte del món mateix és essencialment transformat; estem guanyant no només un nivell més profund de constitució, de correlats subjectiu-objectius, sinó que estem aquí al davant d'allò no objectivable, al davant de quelcom que no podem dominar amb una mirada però que, tanmateix, pot i ha d'ésser explicat perquè ho entenem com a un desafiament que ens dona poder per capturar-nos obertament. Amb això la concepció sencera de l'idealisme transcendental es torna problemàtica: el món de coses no resta davant nosaltres com a un camp ideal de noemata sinó com a l'ésser mateix en la mesura que estiguem oberts per a ell.

Què és, en resum, el que podem dir llavors, sobre la base de la comparació de les tres vies de la reducció, sobre el sentit d'aquest esforç filosòfic?

La segona i la tercera vies són evidentment etapes del mateix esforç. Elles estan ocupades amb la superació de les limitacions del cartesianisme. La primera via, ben al contrari, està governada extensivament per un esperit cartesià, per l'orientació a la immanència, tot i que aquesta orientació pren la forma original d'una "transcendència en la immanència", de l'idealisme fenomenològic. Les altres dues vies esdevenen igualment enfonsades en l'idealisme tan bon punt ens aferrem a les formulacions explícites condicionades pel fet que la filosofia d'Husserl roman fins al final com a una filosofia de reflexió, i això vol dir d'immanència²⁰. Tanmateix, l'esforç per superar el cartesianisme que és evident en elles és un esforç no ja cap a la immanència sinó cap a la transcendència -una nova concepció del cos el qual no és ja un mer objecte, un accent sobre la intencionalitat d'horitzó com a distinta de la intencionalitat dels actes, un accent del qual en última instància emergeix un món que no és un objecte sinó un tret essencial de la vida, una recerca d'una motivació de l'epoché que no pot ésser fundada només teòricament, i, lligat amb això, un nou significat de la vida d'un ésser lliure capaç d'un acte tal - tots aquests són trets que estan en una contradicció directa amb la manera en què la primera via cartesiana definia el món, el subjecte, el significat de l'epoché i el de la reducció. Aquesta via hagués tendit vers l'absolutesa d'una "evidència total apodíctica"²¹ en la reflexió del filòsof sobre el "corrent" transcendental de consciència. Per contrast, la segona i la tercera vies menen vers un col·lapse de l'intent d'executar concretament aquesta adequada apodícticitat.

La contradicció entre la primera via i les altres dues és evident en les següents antítesis:

La Primera Via

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

2.- El món és un agregat d'objectes de la consciència tètica²².

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

4.-El sensualisme és correcte en part pel fet que necessitem acceptar les dades últimes, no intencionals, hylètiques com a component reel de la noçsis, de la consciència.

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

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

La Segona i Tercera Vies

1.- No hi ha evidència absoluta pel que fa al contingut, és a dir, no hi ha donació evident de cap ésser.

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

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

4.- "Hyle" és un concepte dubtós que s'esvaeix davant les tesis dinàmiques²³ del "jo pur" corpori.

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

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

¿Fóra llavors massa agosarat deduir d'això que la tasca de separació del cartesianisme que Husserl clarament emprèn ja esplagant el problema de la fenomenologia en el lloc de la psicologia empírica amb la seva fórmula de la "posició" complementària de res extensa-res cogitans -o, més concretament, de la naturalesa de la física matemàtica com la de la psicologia de les dades empíriques i lleis (sense intencionalitat)- és difícil, llarg i potser sense acabament?

Husserl representa un exemple excepcional d'un gran pensador qui, subjectant el laboratori sencer del seu pensament, sense exclusions, a una revisió responsable també va descobrir les contradiccions que li acompanyaven en la seva tasca. Ja que fou anotat correctament que el seu pensament pot ésser vist en la seva essencial autocorrecció, també és possible demanar si aquesta autocorrecció ha estat duta pel camí de la seva meta immanent.

Sobre la base de les autocorreccions realitzades en investigacions concretes, insignes estudiosos d'Husserl dels dos extrems de l'espectre de la recerca -des dels seus alumnes directes fins a investigadors que estudien arxius anys i anys- han assenyalat correctament que la filosofia d'Husserl, tot i havent cedit en algunes de les tesis a la metafísica cartesiana, també conté sempre antidots per a ella, extrets dels seus propis recursos. Ara m'enrecordo de les anàlisis de Landgrebe sobre els setè i vuitè volums de la Husserliana, la seva descripció del darrer gran intent d'Husserl de trobar el fundamentum inconcussum, la fonamentació absoluta de la filosofia -tot creant una "metafísica que pot proclamar-se com a ciència"⁶- i la Phänomenologie der Assoziation de Höltenstein, que traça en detall, sobre l'exemple de l'associació, el canvis en la concepció d'Husserl de la consciència.

Tanmateix, mentre que Landgrebe demostra primàriament els complexos problemes associats amb l'esforç per un darrer i intuitivament apodíctica fonamentació de la filosofia, mentre que ell assenjala els descobriments fets al llarg d'aquest camí i, juntament amb això, el fracàs del seu esforç, la impossibilitat d'un ésser lliure -és a dir, d'un d'orientat primàriament pel futur- mesurant-se en una reflexió que està orientada essencialment al passat, Höltenstein, per contrast traça en detall totes les possibilitats que la reflexió d'Husserl deriva de les anàlisis concretes amb el propòsit de superar l'inicial cartesianisme rigid que amenaça el transcendentalisme d'Husserl. Ja Landgrebe havia mostrat com el mateix Husserl va superar l'atomisme sensualista dels sense-dada que és la base de la teoria de les dades hylètiques per la seva intuïció que la sensualitat pertany a l'esfera de la mobilitat corpòria, i que aquesta mobilitat pertany alhora al context de la vida-en-la-possibilitat, en la qual cap moment és purament objectiu, "neutral", això és, essencialment contingent, substancial com les sensacions de Hume o els elements de Mach. E. Höltenstein, en una àmplia visió de les anàlisis d'Husserl, demostra com, en les anàlisis del temps intern de la consciència, el passat immediat emergeix sense una base hylètica; ell mostra, no gensmenys, la problemàtica naturalesa de la donació dual de l'objecte (un cop en el context hylètic, un segon cop en el noemàtic) de la mateixa manera que el rol de la hipòtesi de la constància en Husserl, una hipòtesi que ell no pot mai eliminar tan bon punt ell sosté la concepció de les dades hylètiques⁹. El que mostra Höltenstein, però, com a un dels camins específicament husserlians de superació del sensualisme és la concepció d'Husserl de l'"afecció" i l'associació. Per a Husserl, l'associació no és un grapat mecànic de dades sinó més aviat l'emergència d'un llaç sintètic, de les relacions de similaritat o contigüitat com a tals, de l'experiència d'una síntesi passiva el caràcter de la qual és purament relacional i la qual no té res en comú amb la mecànica associacionista clàssica que mai no s'adona del fenomen.

Tanmateix, no és tot el que els escolars han mostrat sobre la lluita d'Husserl contra el sensualisme de fet una part i una parcel·la de la seva contínua baralla amb el cartesianisme i la seva herència metafísica? Landgrebe dona indicacions d'aquesta

baralla, que es torna en una baralla amb la metafísica; cap dels autors que va continuar aquest camí, però, accentua el que nosaltres considerem el moment decisiu que impedeix a Husserl finalment superar plenament el caràcter metafísic del pensament modern tot i que l'entera escala de les antítesis que hem citat abans semblen tendir en aquesta direcció immanentment amb una certa necessitat. Husserl és menat per la lògica interna de la baralla amb l'herència cartesiana a posar el problema ontològic si més no en la forma d'una qüestió sobre el mode d'ésser de les coses que són, i tanmateix ell no desenvolupa aquesta qüestió sistemàticament. Posar la qüestió en tota la seva agudesa voldria dir per a ell un trencament amb la mena de transcendentalisme que el cerca de defensar fins el final, amb un transcendentalisme arrelat en una concepció del subjecte, de la reflexió i del temps orientada en el passat -Landgrebe copsà amb perspicàcia que l'acte lliure en què l'epoche està arrelada no pot, des d'aquest punt de vista, ésser integrat en la concepció total de la subjectivitat tal com apareix en la visió de l'espectador transcendental, i mostra un profund enteniment d'aquest acte, en el qual la llibertat és essencialment lligada l'èxtasi de la temporalitat orientat cap al futur mentre que la intuïció, la contemplació i l'interès tètric estan per la seva naturalesa arrelats en el "ja" orientat cap al passat que pertany al que ja ha acabat, a això en què es fixat un ésser lliure.

Si ara retornem a les tres vies de la reducció, podem observar que la segona i la tercera vies són les que estan més properament vinculades respectivament, que elles avancen en la mateixa direcció i que no estan en aquell desacord decisiu en què la primera està amb les altres dues. La distinció entre la segona i la tercera és que la segona és la via de la psicologia, d'una disciplina especial sobre la qual Husserl afirma al capdavant que s'ha de fondre amb l'estudi de la subjectivitat transcendental però la qual, malgrat això, no es fon plenament amb el que ofereix la tercera via -atès que aquesta tercera via és filoscòfica en el sentit total de la paraula, obrint l'estudi del món i de tots els a priori per qualsevol ens, i tenint així interessos essencialment diferents que la via psicològica malgrat que, d'acord amb Husserl, ambdues són en última instància estudis transcendents.

La diferència, però, és molt significativa. Quan Husserl desenvolupa la seva reflexió decisiva sobre la crisi de la filosofia i la ciència, desenvolupant la seva etiologia i intentant una terapia de la seva malaltia, ell fa un marcat èmfasi sobre la diferència entre la filosofia i les ciències especials però, d'altra banda, accentua que la psicologia, la qual es va establir com a una de les ciències naturals (sobre la base de la concepció cartesiana de la naturalesa) i com a resultat deixa els problemes filoscòfics transcendents fora d'aquest reialme, és l'últim camp de decisió en la baralla entre objectivisme i transcendentalisme, tocant tots dos la natura de la filosofia i també de la ciència, i la indecisió de les quals rau la crisi esmentada. La problemàtica transcendental és el nivell del sentit, de la significació, de la veritat, mentre que l'objectivisme científic-natural és el nivell dels "mers" fets sense significació; la psicologia està en llur intersecció.

Ei ara, després de la discussió d'aquesta lluita total amb el cartesianisme, tornem a l'acte bàsic de llibertat l'expressió del qual és l'epoche, els problemes de la reducció ens apareixen en una nova llum, i això en dos respectes.

Primer de tot, pel que fa a la filosofia, la reducció no pot ésser una reducció d'algun ens²⁶, encara que sigui idealitzat i separat del món, a cap procés que preservaria encara elements, moments d'opacitat en la manera humana d'ésser, reminiscents de la res cogitans cartesiana. La reducció redueix tot ésser a aquella cosa sense la qual no podem entendre que les coses són, com són, i que mode d'ésser és característic d'elles -a allò que no pot ésser mai trobat en les coses com el seu real o real component, i que tanmateix és el que fa que trobar-les sigui un comportament obert respecte d'elles, i en última instància també comprendre-les es fet possible.

Metàfores apart, què significa el correlat noemàtic o l'experiència viscuda intencional? Cap altra cosa que, en l'experiència viscuda jo no tinc només la intenció i l'objecte de la intenció²⁷, sinó més aviat l'objecte de la intenció entès com a autònom, com a independent i en si mateix no tocat per ésser entès; totes aquestes característiques li pertanyen no com a característiques d'una aparença, tal com, per exemple, rodatja o llunyania, certesa o dubte, sinó més aviat d'una totalment diferent, interiorment i tanmateix no com a una part d'un tot en qualsevol sentit. Així, si pretenc cercar una solució de la qüestió filosòfica, àdhuc formulada d'una manera tan estranyament subjectiva com Husserl la formula -"com fer evident el que és obvi (transcendència)"- llavors no puc cercar en la direcció d'Husserl, en la direcció dels objectes, dels trets i característiques objectuals, àdhuc si són subjectives i immanents, en la direcció dels éssers i les estructures-d'ésser, perquè llavors la meua qüestió arribaria sempre massa tard. Jo aprendria sempre del que ja ha estat revelat i de com apareix, com està estructurat, a quina intenció pertany i com aquesta intenció és conformada ella mateixa; tanmateix, el que em capacita per a veure "en l'altre costat" (en el poema, encara que, què vol dir això?), objectivitat, éssers, coses, això és quelcom que mai no aprendré d'aquesta manera.

Potser ara estem guanyant una nova claredat pel que fa a la necessitat de la suspensió de la creença en el món. No és necessari arribar al no distorsionat ésser en la seva essència sinó perquè poguem abastar el que fa possible l'accés a ell, el que el fa intel·ligible i en aquest sentit el destapa. Per aquesta raó no podem acabar l'epoche en l'ésser subjectiu, que és aquella cosa sense la qual no tindríem cap objecte en absolut. Necessitem gosar de retrocedir a un punt anterior als éssers en general com a tals i aquesta serà la significació real de l'epoche.

En aquest context, llavors, la reducció, també, no serà reducció a un ens subjectiu qualsevol, i, conseqüentment, l'idealisme transcendental perirà juntament amb la seva tasca, la constitució de l'objectivitat en la consciència in specie. La

reducció serà una reducció a una comprensió específica de l'ésser com a pertanyent a aquest o a aquell ordre del que és, un ordre que pot ésser revelat en aquest i no en cap altre típic camí.

L'epoche mateixa no serà un alliberament per a un nou enteniment de com és l'ens subjectiu excepte si és lligada a una de-estructura històrica de la nostra concepció prèvia de l'ésser d'allò que és. Al primer cop d'ull pot semblar que l'exigència de no barrejar teories amb fenòmens implica que l'epoche ha d'ésser suficient. Tanmateix, la qüestió no és, malgrat tot, l'asserció, l'afirmació d'un cert existent, sinó entendre el seu ésser, i això no està positivament contingut en l'epoche. La de-estructura, però, és un acte dialèctic positiu, negant i per això afirmant -encara que no al nivell d'allò que és sinó en el de l'ésser.

(Amb això hem arribat als tres moments del mètode fenomenològic de què parla Heidegger en la seva lectura de 1927, Die Grundprobleme der Phänomenologie, pp. 26-32, reducció, construcció, de-estructura; en un ordre diferent, però, sens dubte bàsicament idèntic).

Així la crisi de la filosofia no pot ésser resolta per la versió de Husserl del transcendentalisme. Què hi ha de la crisi de la ciència?

¿No és la problemàtica pengera que jau en les reflexions d'Husserl sobre la crisi de les ciències fàctiques transcendida un cop hem mostrat que la crisi filosòfica no pot ésser resolta d'una manera objectiva-científica, com Husserl somnià?

¿D és possible atribuir a la lluita del transcendentalisme amb l'objectivisme fisicalista un sentit diferent, més viable que el de Husserl?

Recordem dues coses. (1) L'intent transcendentalista d'Husserl s'aplica essencialment a l'ens amb sentit, tradicionalment anomenat psyche, més tard subject, subjectivitat, jo. La qüestió era preservar i sostenir la significativitat d'aquest ésser, la "transparència", la veracitat, i l'accés a allò que és. (2) Com diu Heidegger en Die Grundprobleme der Phänomenologie, p. 105, "Fins i tot la posició ontològica de la qüestió en l'antiguitat, aquella de Plató i Aristòtil, si no subjectivista en el sentit modern, si que és orientada vers el subjecte o vers allò que és bàsicament referit per això". (En Plató en particular, pot ésser ben mostrat que la psyche és al centre de tota la filosofia). No estem tractant amb l'Ésser sinó amb aquell significatiu ens que és capaç de veritat (i d'error) -l'ens a què s'aplica la crítica d'Husserl del naturalisme psicologista. Tanmateix, en el seu aspecte teòric, el problema d'allò que és, no es restringit a la filosofia sinó que és un problema perenne. Així, en aquest aspecte, el problema d'Husserl roman obert tot i que la seva formulació ha d'ésser modificada, probablement amb molta profunditat. A què afectaran aquestes modificacions?

Aquestes, comprensiblement, hauran de tractar amb el mode d'ésser que no serà pres com a cosa natural, en la mesura que

sigui la seva modalitat (i) com a un objecte de la ciència matemàtica natural, (ii) com a una cosa en general, en un cert mode d'escalament, (iii) o com a un ens que pot ésser capturat en categories.

(i) Del primer punt se segueix que tots els atributs de la moderna psicologia al paral·lel d'allò mental i allò material, en el sentit de la físico-química, necessàriament cau a la vora del camí, això és, tots els problemes de la psicofisiologia en el sentit tradicional, la problemàtica del "camp" mental, tots els paral·lismes de la cibernètica i la teoria de la informació. Tot el que Husserl va incloure en la seva crítica de la psicologia contemporània com a atomista i com a intencionalitat ignorant juntament amb molt del que fins al seu moment no havia estat examinat caurà víctima del seu raó ontològic.

(ii) La ciència proposada no serà mereixedora d'ésser anomenada una ciència de la consciència; cap res cogitans (ni la no intencional, ni la intencional en el sentit de Brentano, Descartes o fins i tot Husserl) serà acceptable perquè cadascú d'aquests modes reivindica l'objecte d'aquesta ciència com a un ésser objectiu susceptible d'ésser caracteritzat des d'un punt de vista subjectiu com a una immanència -tanmateix, tan bon punt el problema d'aquest ésser sigui posat en termes d'immanència, la seva distinció ontològica és soterrada i reemplaçada per una res perquè la immanència és, comprensiblement, un terme espacial, un terme d'ésser contingut en.

Tampoc no serà una ciència de la consciència perquè un dels seus components serà una teoria del cos. No de la imatge del cos en el subjecte i en la seva consciència; més aviat, d'un cos realment vivent en tota l'amplitud de les seves funcions i efectes, en la seva real unitat amb aquella orientació en les coses que representa la vida en el món.

Tractarà, a més, amb la corporeïtat d'una altra mena, una de marcada pel contacte d'ésser que s'entenen mútuament tan bé com coses en les seves relacions mútues, una corporeïtat de signes, gestos, etc., és a dir, no una corporeïtat que nosaltres som sinó una sense la qual no som i que per la seva existència idesenvolupament fa possible al nostre propi enteniment en una amplitud i profunditat que no pertany a aitals éssers de i per si mateixos.

Conseqüentment serà molt més possible anomenar a una tal disciplina, sobre la base de la qual serà resolt el component científic de la crisi, una antropologia millor que una psicologia. La visió del seu objecte serà sens dubte més gran que la visió de la psicologia tradicional.

(iii) Del tercer punt se segueix no només la impossibilitat d'una psicologia dinàmica sinó de qualsevol teoria constructiva que segueixi el guiatge de les categories científiques ordinàries tendint a una explicació causal o quasi-causal, introduint conceptes indemostrables com a ajuda per a l'explicació (allò inconscient, allò subconscient, les exigències i desitjos de

l'inconscient, tendències instintives perseveradores o retrogressives, etc.).

La baralla d'Husserl amb l'absurd d'una ciència fàctica i d'una filosofia no científica de les visions del món, aquelles malalties correlatives del pensament contemporani en la seva fase crítica, no poden, com hem vist, ésser resoltes pels recursos que ell ofereix.

Filosòficament no és possible conservar (i) el postulat de la filosofia com a una ciència absolutament apodíctica, o (ii) la idea que un idealisme transcendental d'un univers monàdic correspondria a aquesta idea o podria garantir la plenitud de sentit al món que la lluita contra una ciència merament factològica i contra un filosofia privadament subjectiva de meres visions del món demana. (En particular, no pot resoldre la qüestió de la veritat i la transcendència).

Científicament no és possible conserva la idea d'una psicologia interior pura com a base sobre la qual un conflicte entre el fisicalisme i el transcendentalisme pot ésser resolt, i, en general, la idea de la psicologia com a una ciència autònoma de la "consciència" (sigui empírica o "transcendental").

La idea filosòfica de la fenomenologia de Husserl inevitablement demana d'ésser eixemplada per la qüestió posada filosòficament, com Heidegger va entendre amb perspicàcia i energicament es va posar mans a l'obra. Amb aquest pas (una aguda diferenciació entre l'Ésser i els ens, amb el concepte de la diferència ontològica, el no amagament del ens i el desvelament de l'Ésser, amb el problema de l'Ésser com l'objecte de la filosofia en tant que distinta del coneixement dels ens com l'objecte de les ciències), Heidegger anticipà per alguns anys les qüestions que Husserl afirmà en la Crisi sobre la llacuna corresponent en la filosofia contemporània i la ciència. Una altra qüestió és si l'esbós del propi Heidegger de la constitució essencial del Dasein és adequat com a base per al que Husserl reclama a la segona component de la seva reflexió sobre la crisi, a saber, que la seva resolució també doni lloc a una nova ciència. ¿No rau la persistent urgència i relevància de la idea i el treball d'Husserl sobre la crisi de les ciències europees precisament en la qüestió que la crisi persisteix i persistirà tan bon punt no hi hagi una nova ciència? Potser la filosofia, perseguint el seu bé ontològic completament amb autonomia, no és sempre prou penetrantment conscient d'aquesta situació en què el salt entre ella i el present ha d'eixemplar-se i la forma externa de la crisi ha d'esdevenir més aguda. Heidegger proposà una concepció del Dasein, de l'existència humana, concebuda al llarg de línies no cartesianes, perquè pogués servir com a base per desenvolupar la qüestió del sentit de l'Ésser. ¿Es aquest atansament també adequat per servir com a projecció ontològica d'una ciència o ciències de l'home? ¿No seria això realment el cas només si cada projecte ontològic de l'ésser humà no fos només caracteritzat per un enteniment de l'Ésser sinó també guiat per ell com per una possible tasca, com per quelcom que li dona sentit? Certament, una ontologia fonamental fa possible una comprensió de la vida humana

tant en la seva caiguda en la inhumanitat com en el seu abast moral; però, ¿és el que ofereix una base suficient per a la filosofia de l'home en la comunitat, en el llenguatge i els costums, en la seva essencial fecunditat, la seva tradició, i la seva historicitat, en cap sentit necessàries però també no només contingentment possibles?

I, a més, com està de lluny el nou esbós ontològic de la vida humana encara determinada negativament per una oposició al cartesianisme?

(Sembla que aquest dubte es fa sentir en el tardà allunyament de Heidegger de l'element voluntarista contingut en el concepte d'existència).

I finalment, ¿determina la temporalitat, pel mode del seu fer temporal, només esdeveniments individuals, manifestacions individuals de la nostra vida, o és també la font dels grans, per dir-ho així, moviments contraposats en què la vida s'articula? ¿No som nosaltres també sempre una part dels moviments coherents creativament emocionals, veridicament en perspectiva, i que es despenen amb protecció, els quals són posats en obra en la particularitat fenomènica en casos individuals? No són tals moviments coherents fonamentals a través dels quals vivim ontològicament condicionats? No consisteix, al capdavall, entendre els éssers i les coses individuals en comprendre'ls a ella? No és això tot i més atès que en aquests moviments podem clarament distingir els eixos del dia i la nit, de la individuació i de la regió no individualitzada de l'universum, com E. Fink suggerí en alguns esbossos filosòfics?

En qualsevol cas, la fenomenologia despallada de la seva inherència transcendental com a una de les formes de cartesianisme, ens deixa amb una multitud de qüestions molt més que amb un constructe unificat, mentre que una psicologia interna eidètica o una concepció transcendental de l'experiència viscuda podria, si més no en les seves línies mestres, malgrat tot, restar orgullosa d'una sistemàtica tal que semblava presentar-se com a ciència.

Parlant recentment en un congrés mèdic, Heidegger digué que la ciència no hauria de filosofar sense necessitat, que no hauria d'allunyar el filosofar de les seves tasques presents -si entenem correctament que la tasca de les ciències és el des-cobriment, el des-amagament dels ens més profundament que fins aquí. Això vol dir que el projecte de la ciència depèn no de la completud de la projecció ontològica de la disciplina sinó de la capacitat de científic per transformar, des de la seva base, els punyents problemes d'una tal manera que pugui donar lloc a noves perspectives reals.

~ III

Si Heidegger està encertat en l'asserció acabada d'esmentar, llavors no fóra realment apropiat basar un intent de restituir la salut a les ciències en observacions generals sobre la pèrdua de

sentit. Nosaltres necessitaríem, més aviat, enfocar problemes concrets, cercant d'esclarir les tasques que donaren lloc a les dificultats, duent a elles una nova visió que podria proporcionar una intuïció en profunditat -encara que aquesta nova visió podria ésser arrelada en última instància en una inesperada modificació de la nostra concepció d'allò que tracten les ciències. No pot haver-hi dubte que la concepció d'intencionalitat en una visió tal està capacitada per portar noves intuïcions a algunes qüestions psicològiques transcendents. En agradaria mostrar, tanmateix, amb un exemple concret que l'ontologia fonamental d'Heidegger, emprada per a una meta tan limitada i orientada ònticament, és a dir, amb una finalitat científica, pot ésser entesa com a un instrument de resoldre les crisis en què la ciència s'ha enredat, la qual cosa és una de les tasques clarament expressa per Husserl en la Crisi. El mateix Heidegger no s'ocupa d'aquestes tasques; ell no pot així ésser fet responsable per l'ús fet de temes individuals. D'altra banda un ús així de l'"ontologia fonamental" està suggerit en si mateix i no hi ha res il·legítim en això. Nosaltres no demanem aquí fins a quin punt Der Grundriss der Medizin de Boss és realment un fructífer trencament en psicoteràpia i en la ciència mèdica en general; una revaluació de la riquesa de les perspectives i mètodes de Boss resta més enllà dels límits de la nostra competència. Voldríem, però, mostrar que:

(1) La crítica de Boss del cartesianisme en la medicina històrica és consistent, en aspectes essencials, amb la crítica de Husserl de la moderna psicologia; i que

(2) Les noves perspectives de Boss que intenta utilitzar en psicoteràpia empenen no només l'ontologia fonamental d'Heidegger sinó que són àmpliament consistentes amb les perspectives que Husserl assolí en la seva lluita al llarg de la seva vida amb el cartesianisme (Així només si les nostres reflexions sobre les vies de la reducció i les tendències desenvolupades traçades en elles són sostenibles).

Boss, amb plena consciència relaciona les explicacions neurofisiològiques específicament modernes d'allò psíquic o mental, tal com ell les troba primerament en el treball d'autors anglo-parlants, amb la tradició de la cogitatio de Descartes⁷. Això sona de manera semblant a les afirmacions d'Husserl sobre les pressuposicions dualistes de la moderna psicologia en les seccions escaients de la Crisi⁸. Husserl ja no parlava només en general del seu naturalisme sinó que, més aviat, ell veié que, juntament amb la posada en paral·lel de dues abstraccions (res extensa-res cogitans) el dualisme de substàncies constitueix l'intim origen de la tendència a tractar "allò mental" com a un existent l'essencial naturalesa del qual és la mateixa que la de la res extensa. El mèrit més destacable de Boss consisteix a haver extès l'aplicació de la crítica fonamental concretament en els experiments científics més recents⁹. Ell tracta especialment les explicacions científiques naturals d'"allò mental" sobre la base d'allò somàtic com a tot, amb especial consideració de la cibernètica i de la teoria de la informació. Com a seguidor d'Heidegger, Boss col·loca un gran èmfasi explícit sobre el rol del càlcul i la mesura en els

intents moderns d'una explicació així, encara que això no suposa una diferència significativa amb Husserl, qui havia, amb la mateixa profunditat, vist a través de i tractat amb el rol formal de la moderna matemàtica en les ciències naturals. El que és nou és, més aviat, l'afirmació de Bosc que els intents d'aplicació dels conceptes d'isomorfisme, d'informació, i dels esquemes cibernètics procedeixen bàsicament metafòricament, que els intents explicatius actuals s'enreden en un obscur i semimitic pensament precisament en el seu esforç de realitzar els projectes d'una ciència exacta fora del domini de la res extensa mateixa, comprensiblement també sistematitzats amb abstracció sistemàticament. Husserl, després de tot, havia també mostrat molt concretament que l'exacta natura de la ciència matemàtica natural és una hipòtesi metafísica del mètode matemàtic que actualment mai no deixa de pressuposar una realitat davant d'ell, en la forma del món del nostre apropament natural a la vida. Així hi ha raons per suposar que el merit de Bosc, palesament important, consisteix aquí en estendre una profunda crítica del cartesianisme modern en les ciències de l'home, una crítica iniciada per Husserl, a un cartesianisme actual refinat per tècniques de la matemàtica moderna amb eines estructuralistes i amb terminologia derivada de la matemàtica i la lingüística, i a les més variades disciplines humanístiques^k. Sens dubte, és absolutament natural que construir la res cogitans a la manera ontològica de la res extensa no pot en última instància dur a altres conseqüències que materialistes, atès que res cogitans, mens, ment, etc., no és sinó res extensa despullada de certs atributs; així el problema és essencialment només com transposar aquesta dualitat en una unitat, i la moderna psicologia, amb tots els seus procediments, usant primàriament les matemàtiques formals i la lògica, essencialment no intenta de resoldre cap altra tasca. (Observem que un procés invers és impensable; els intents idealistes de deduir la res extensa de la res cogitans pressuposen la mateixa res; per aquesta raó ells poden menar a una filosofia genètica de la natura, però és en principi impossible presentar una gènesi real del món material des de l'esperit). Llegint la revisió de Bosc de les teories cibernètiques actuals dels fets psicofisiològics, com és presentat en el capítol relevant del seu treball, estem virtualment forçats a pensar novament en el desafortunat psicologisme, igual que quan llegim en Arbeitsweise des Gehirns de Rohrer que "die Gesetze der Logik in Wahrheit Gesetze des zentralen Erregungslebens sind" amb totes les conseqüències; el treball dels filòsofs d'un segle sencer senzillament no ha estat tingut en compte. Tanmateix, creiem que la inspirada polèmica de Bosc contra la ambigüitat en el concepte d'informació (Bosc veu un antropomorfisme en l'explicació cibernètica) conté només un veritat parcial: l'antropomorfisme resta sobre una més profunda fonamentació de l'ontologia matemàtica, l'objectificació de l'home, sobre la concepció de la res cogitans.

Malgrat la interessant revisió de Bosc dels intents moderns d'usar el concepte de camp, isomorfisme i informació (com a estructura no material i no energètica però malgrat això matemàticament descriptible) en el reialme de la fisiologia dels sentits, de la teoria fisiològica de la memòria de l'afectivitat de la mobilitat i la voluntat pot ésser suggerent, no ofereix cap

que s'assequen quan aquelles que pensen en l'home en l'aspecte concret de la seva salut i malaltia de cop i volta s'hi poseu cara a cara amb una ciència purament fàctica, la conseqüència moderna del cartesianisme, i s'adonen que tant la salut com la malaltia són processos amb significat, que la vida humana és humana precisament en tant que significativa, en tant que comprensiva que l'ésser humà és, parlant metafòricament, transparent i que es pot veure a través d'ells? Una de les primeres possibilitats llavors serà que els intents de comprensió, una reconciliació entre els dos. El descobriment de la significativitat serà el punt de partida per a una teràpia concreta que cerca d'ajudar a l'home per la comprensió. Però precisament com va passar una vegada en el cas de Dilthey amb la seva distinció entre la psicologia comprensiva i l'explicativa) l'ontologia cartesiana romandrà en principi com a vàlida i esdevindrà el nivell de l'explicació mateixa. El significat esdevindrà un "fet", una realitat merament observada que, en comptes d'explicar, ha d'ésser ella mateixa explicada primer, de manera que esdevé doblement intel·ligible. Estem

sinó amb un constructe psicològic. -
 potser, amb estructures psicològiques, almenys no directament, psicologia actual -tenim en ment les concepcions que operen no, nos, però, deixar de banda aquestes qüestions en aquest article i nos i conceptes de diferents nivells de significat? Permetem-
 ventajoses del cartesianisme -com el concepte d'hàbitar en el sentit aquestes conceptes que boos soeet contra Merleau-Ponty com cos comprensiu i el seu funcionament corporal, operar sencerrament matemàtiques? Podem nosaltres sobre la base de la concepció d'un cos i processos de coses mateixes en relació a les estructures que la naturalesa de la natura existent mateixa, del món de complet d'altres qüestions que boos no introdueix explicativament: ja suggereix la temptació, això comporta comprensiblement un rang de coses i éssers humans amb el concepte de motivació, com Husserl necessàriament reemplaçar el concepte de causa en les relacions entre coses i éssers en una plena clarietat. Així, per exemple, si és resolt els problemes connectats amb qüestions sobre la relació entre l'objectivitat i la comprensió, això podria no haver estat Així no és simplement dir que la fenomenologia prèvia ha

ésser una cosa o una de les seves determinacions.
 presenciat sense un qüestionament original que "ésser" vol dir comprensiu sinó que merament funcional i així perquè és abisme entre dos modes d'ésser objectiu, essencialment no-
 comprendre i ésser que no és en principi capaç d'això, sinó un pont no és l'abisme entre el mode d'ésser que consisteix en forma presentada en les solucions. El que s'està salivant amb el "fer un pont" sobre un fossat que en realitat no existeix en la d'"informació" malgrat que de fet aquestes són vèritats mantes de lògicament, també qualsevol com experiència sota el títol
 coses, el qual pertany la corporalitat, tractada íntegrament i se en el context científic-natural objectivament orientat a les d'ell, sembla haver-hi una gran varietat d'intents, tot inquant-
 hagi utilitzat, explícitament o implícitament abans. Al primer cop punt de vista que sigui nou en principi i que la fenomenologia no

Cartesianisme i fenomenologia

parlant aquí, òbviament, de la profunda psicologia de Sigmund Freud i de la dels seus immediats i mediatos seguidors. En llur pensament, el cartesianisme mostra el paradoxal aspecte d'una doctrina que té el seu propi punt de partença, l'auto-certesa de la consciència, però la fa problemàtica declarant-la una "mera manifestació" d'una objectivitat més profunda, tot veient la significativitat percebuda en un joc de forces objectives intencional i explicable i omplint-nos de desconfiança per això que apareix com per quelcom el significat de la qual cosa ha d'ésser primer articulada en hipòtesis "objectives". No es tracta que el profund psicòleg no faci filosofia: el seu treball és en gran part una especialització sobre la naturalesa d'allò que és considerat significatiu. Tanmateix no és una reflexió sobre les condicions sota les quals un ésser comprèn, comprèn qualsevol cosa possible -sinó més aviat sobre les condicions sota les quals un ens que comprèn pot ésser entès com a mecanisme, o, en les pròpies paraules de Freud, com a dinamisme. El punt de partença de la construcció és el fet sense sentit que un record de coses oblidades, derivat de la posthipnòsi o de l'anàlisi de la resistència, podria menar a l'acabament d'un símptoma o d'un estat anormal¹. Per explicar aquest fet és acceptat el mecanisme dels desitjos i tendències inconscients; són desitjos i tendències, i com a tals significatius, plens de sentit -i són inconscients, i com a tals objectius, dinàmics com a coses. La teoria desenvolupada reconeix una "topologia" sencera d'un tal realisme psíquic objectiu, reconeixent un superego, i un ego, i un id -o també allò conscient, allò pre- o sub- conscient, o allò inconscient- que juguen els rols capdavanters en el mecanisme sencer: en ell es recolza la realitat efectiva dels mateixos fenòmens psíquics.

Igual que contra la psicofisiologia, aquí la situació ha esdevingut més complexa. El que aquí tenim és un intent de construcció de quelcom que és desconegut per a la ciència natural i l'existència del qual pot ser realment explicada només per l'admissió que la seva metodologia ha assolit el seu límit -juntament amb la voluntat de mantenir l'objectivitat científic-natural com a l'única base possible i intel·ligible d'explicació. Allò psíquic esdevé la font del significat, això és, de quelcom que no pot ésser transposat en processos merament objectius, i tanmateix ha d'ésser abastat només sobre la base de tals processos. Tal quadratura del cercle és la missió real de la profunda psicologia en les seves tasques concretes. Allò psíquic no és ja simplement una estructura objectiva, com en el cas de la teoria de la informació i la psicofisiologia cibernètica, encara que la seva pròpia naturalesa ontològica roman com a misteri.

Metodològicament podríem fer notar que, en contrast amb el procediment bàsic de la ciència natural matemàtica; la matemàtica indirecta, aquest constructe sencer té una tal naturalesa que no pot haver-hi cap estructura amb què poguem identificar la topologia d'allò psíquic; suprimita, els desitjos inconscients no són realment estructures fisiològiques i no funcionen com a tals, sinó més aviat en els termes del seu contingut objectiu. L'única cosa que justifica l'especial contingut teòretic d'aquesta ciència és també una aguda

contradicció amb el principi metodològic central de la ciència natural matemàtica. Mentre que per a la matematització indirecta el contingut qualitatiu de l'experiència hi juga el paper de la primordial fonamentació experiencial per a la qual cerquem hipotèticament una estructura coordinada unívoca; aquí, en el cas de la psicologia profunda, el que és finalment transposat al dinamisme nerviós és ja ell mateix un constructe -un constructe d'aquella dinàmica psíquica topològicament diferenciada que en la seva part inconscient, més essencial, no pot ésser experimentada en principi.

La profunda psicologia dels arquetipus de Jung amb la seva teoria de l'inconscient col·lectiu és igualment grotesca metodològicament, tot i que la psicologia individual i les teories dels estrats psíquics, afavorides sota els noms de psicologia personal, teoria de la personalitat humana, etc., no són lliures d'això. Ens sembla que el mèrit del treball de Boss és que presentà agudament aquelles curiositats metodològiques que deriven no directament del pensament científic-natural sinó de la vacil·lació metafísica. Això també esclareix que la introducció hereus no és una continuació de la manera com la clàssica tradició metafísica del segle XVIII, especialment Leibniz, els havia usat. Les petites percepcions de Leibniz estan fenomenològicament, justificades: es recolzen en el principi de continuïtat que pot ésser demostrat fenomenològicament en gran part. L'inconscient de Freud, per contrast, menysté, àdhuc rebutja, la continuïtat en allò psíquic; la consciència és en la seva major part una falsa consciència que es tanca en la profunditat psíquica a causa dels desitjos reprimits, que passen sobre ella en silenci, transformant-la i deformat-la. Però la qüestió no és que aquesta deformació i acallament tingui la seva pròpia fonamentació fenomènica, que la consciència com a tal declara la seva pròpia perversió, que el seu rebuig i defugida viuen en ella mateixa - ella mateixa no té cap sospita de què està passant i què significa-. És com si Freud fos inconscient que una discontinuïtat entre allò veridic i allò fals pressuposa una continuïtat, que la consciència pot ésser falsa només sobre la base d'una capacitat per a la veritat.

Tanmateix -tot i fracassar com a intent de fundar una nova psicoteràpia i una medicina sense excloure el significat- la psicologia profunda i la medicina psicosomàtica representa un enriquiment de la recerca moderna del sentit en la ciència. No només mostra la insatisfactòria naturalesa de l'objectiva concepció de l'home, no només demostra ad oculos la necessitat de comprendre en medicina -així hi ha un cert acord llunyà tocant a la tendència amb la cura fenomenològica de Husserl de la crisi de les ciències; té també una concepció sencera i nova de l'aplicació de la ciència, nova si més no en el context de la activitat de la moderna ciència. La ciència no és primàriament merament una teoria observadora que esdevé pràctica en l'aplicació de les seves conclusions teòriques a casos individuals, com és el cas de les tecnologies físicament químiques. La ciència és ja pràctica com a ciència -guareix el pacient tot ensenyant-li a comprendre's ell mateix, a comprendre els seus conflictes, a

"posar-se d'acord" amb ells, a alliberar-se dels desitjos reprimits, a trencar el poder dels complexos que no són entesos però que generen tensió, de manera que ell trobarà un camí en una situació en la qual sembla que no hi ha camí perquè el pacient no podia decidir, i no podia decidir perquè no havia supervisat els components del seu conflicte interior.

Boss enriqueix la concepció fenomenològica amb aquest concepte, amb aquesta comprensió de la ciència amb significat, i ell, al seu torn, està endeutat amb Freud i la seva psicologia profunda. Boss roman fonamentalment fidel per la seva acceptació de la fenomenologia no en el desenvolupament des del cartesianisme a una concepció alliberada d'objectivisme, és a dir, en la versió d'Husserl, sinó en la forma d'una hermenèutica de l'existència humana que Heidegger li atorga. Això el capacita per veure la vida humana com a una vida en el món, com el moviment mesurat de les possibilitats, un moviment al qual pertanyen també la negligència i l'alienació i el perfil del qual, és a dir, la significació en la vida, és ésser copsat, i això no des de fora, sinó des de l'ésser que viu mateix. La llibertat d'un ésser que se cerca ell mateix és al centre d'aquesta versió, com en l'anàlisi d'Heidegger de l'ésser humà en el món; la recerca d'un mateix és el nou element en la teoria i teràpia de Freud, mentre que la intuïció original de Boss és que el mètode adequat d'aquesta autorecerca i autotrobament no és una construcció hipotètica d'un suposat reialme concebut tipològicament i "psíquicament" estratificat sinó més aviat una anàlisi fenomenològica d'explicació. Recerca, pèrdua, trobament, obscuritat i amagament, però també aclariment no són processos que prenen lloc en alguna part vera les escenes del reialme de la dinàmica objectiva sinó moments d'una vida que esdevé transparent a ella mateixa tal i com l'ens objectiu que és obert li apareix a ella; aquestes no són qüestions hipotètiques, una construcció objectiva d'un ens amagat rera els fenòmens, sinó d'un que és al bell mig de la manifestació, de l'aparèixer mateix, entès, amb seguretat, no com a una estructura transtemporal sinó com la mateixa essència de la vida de l'ésser humà.

Per al seu (òntic-medicinal) propòsit, tanmateix, Boss no podia emprar massa bé sense modificacions la concepció de l'existència que Heidegger presentà en Sein und Zeit. En aquest treball, la recerca d'un mateix està unida amb el problema de les condicions de possibilitat d'una vida històrica i moral, amb la possibilitat d'aquell heroïsmes que pertany a tota decisió moral i amb el guany de transparència de la situació històrica en què l'home es mostra en la seva originalitat. Per tal de presentar un estós fenomenològic d'una disciplina mèdica, no l'excepció original i l'heroïsmes d'arribar fins les darreres possibilitats sinó precisament el procés de normalitat mateix, de salut i malaltia, hagueren d'ésser presos com el procedir de la llibertat, i l'antagonista no podia ésser ja simplement l'anonimat públic sense forma que ja des del començament pren el lloc de la pròpia identitat -havia de tractar-se d'aquelles possibilitats que en nosaltres mateixos s'oposen al que "normalment" som, en la quotidianitat ordinària, les possibilitats que cerquen d'alienar-nos en un nivell molt més elemental que la lluita contra els comforts i la facilitat del desig indecís.

Si no estem equivocats, aquesta és la raó que portà a Boss amb una certa inevitabilitat a prendre els existentials individuals, vistos fenomenològicament, fora del context dramàtic d'Esser i Temps. La recerca d'autenticitat té per a ell un significat diferent. Aquells moments existencials individuals, els éssers humans en l'espai, en el temps, l'ésser humà corpori, essent-hi amb altres a un món comú, tarannà, memòria i historicitat, mort i finitud, són tematitzats probablement per motiu de trobar en llur marc de treball aquells modes d'existència pels quals l'home fuig de si mateix àdhuc abans que ell pugui esdevenir encara un jo formal, resistint l'impuls de l'objectivitat. En el cas de l'extensa anàlisi del test del cas de Regula Zürcher podria semblar com si la recerca de la seva pròpia identitat consistís realment en una lluita desigual amb una apropiada tradició esmortida que havia esdevingut una tortuosa part del tot de l'existència, amb visions alienes i modes de capteniment apropiats. De fet, fins i tot aquí la qüestió no és altra que trobar el coratge pel capteniment ordinari, promedi d'una dona saludable qui no s'enganya sobre el plaer de la vida corpòria i sobre la transformació del món que és una part d'ella. Això, però, és molt més evident en el projecte total de la patologia dels moviments en què els existencials individuals serveixen com a guiatge pel mode de penetrar a les fonts primàries de les desviacions de la vida. "Esser un mateix" té en aquests exemples clarament un sentit diferent que en Esser i Temps. Si volem lliurar-nos al guiatge de Boss, hi ha clarament una regió més modesta de ésser un mateix, que demana més, dependent extensament del nostre lliure capteniment, que és la regió no de l'heroisme sinó de la salut, de la "normalitat". No és ara la nostra tasca aquí reflectir fins a quin punt l'esbós de Boss d'un problema patològic s'adequa a l'estat de la professió. Nosaltres voldríem cridar l'atenció sobre dues coses. Si Boss està encertat en les seves anàlisis fenomenològiques d'una banda i en els seus punts etiològics d'una patologia general, llavors apareixeria com a desitjable dur a terme en primer lloc una revisió de l'ontologia fonamental del Dasein humà, i així d'una manera que la recerca de l'autenticitat i el trencament d'ella podrien incloure en ells no només el fer possible una vida moralment històrica, sinó més aviat tota vida "normal" també, tot veient una expressió de llibertat en ella. El que ens aliena no és només i en primer lloc l'anonimat públic, el jo anònim; estem alienats amb cada pressió de què és el que s'adreça a nosaltres i col·loca les seves exigències sobre nosaltres, de resistir-hi o cedir-hi; pot ésser que en decidir, en l'elecció de la tria, de vegades i en algun respecte difícil-de-determinar necessitem el que Heidegger anomena el facilitament i l'evitament en la decisió per tal d'ésser capaços de viure formalment d'una manera saludable, i que els herois de l'esperit qui gozen apropiant-se a l'extrem de l'abisme hagin sacrificat aquesta normalitat en l'interès de quelcom més elevat. Això podria apuntar a ulteriors abismes dels problemes del Dasein, l'auto esclariment, l'autodescobriment, i aclariria que els punts de patologia general projectats per Boss en el seu treball no poden acceptar aquesta línia unitària d'una sistemàtica que es mou entre els dos pols d'alienació i d'un guany d'un mateix que

assenyalaria el camí de sortida del laberint de la llibertat humana.

Podem, però, cridar l'atenció d'un tret més d'aquest agosarat intent que tanmateix hauria d'ésser arriscat si el programa fenomenològic d'observar la crisi de la filosofia i de la ciència hagués d'ésser pres seriosament; a saber, que en el pensament de Boss, la tria dels existenciaris individuals fora de la història moral és acompanyada per una sèrie d'especials "des de-vers", o "des de-cap a dins", que mostren que l'intent d'una medicina antropològica sobre una concepció nova filosòfica de l'ésser humà representa, en el seu cor, una lluita amb el dualisme cartesià i que tocant a això és una continuació del que havia començat en la mateixa fenomenologia d'Husserl. Boss parla de progressió "des de la concepció del cos humà vers una intuïció dins de la corporeïtat del moviment" - que, com ja hem observat, també intentà aparentment el camí d'Husserl vers la reducció partint de la psicologia; "des d'una concepció de la psyche vers els éssers humans en el món, entesos com Dasein" - però això constitueix un paral·lelisme evident amb el que tenia en ment Husserl en la seva tercera via. Que Husserl no abandonés la concepció de la consciència i no participés per tant en el moviment "des d'una concepció de la consciència vers una comprensió de l'obertura essencial de l'existència humana" té a veure amb la circumstància analitzada més amunt que Husserl no va arribar a aclarir per a ell mateix aquell conjunt de problemes ontològics als quals, com hem tractat de mostrar abans, la seva fenomenologia tendeix de totes formes. No necessitem d'accentuar especialment que també la transició del pensament causal al pensament motivacional és un procés en el qual el pensament d'Husserl hi jugà un paper capdavanter; qualsevol familiaritzat amb Ideas II ho sap. Boss, sens dubte, coneix també altres transicions que no comporten la manera d'Husserl de superar el cartesianisme: des de l'inconscient mental a l'amagament d'un mateix, des de la concepció de les facultats mentals fins la comprensió dels variats modes del capteniment humà, des d'una teoria de l'empatia fins la intuïció dins de la comprensió immediata de l'altra persona; tanmateix encara llur tendència en total no és altra que "lluny del cartesianisme". En general, podem per tant, dir que la gran idea fenomenològica d'una global transformació de la filosofia i la ciència contemporànies, passant a través d'una crisi del seu significat, duu igualment a través del treball dels grans pensadors creatius filosòfics, Husserl i Heidegger, malgrat altres tendències divergents i perspectives de la seva filosofia, i també podem dir que en els intents i esbossos com la reforma de la medicina de Boss trobem una de les formes en què, pel que fa a les ciències, viu aquesta idea també en el nostre temps.

NOTES

(Les notes marcades amb número són les de la traducció catalana de l'anglès, les notes marcades amb lletra són les del traductor anglès).

1 Recordem que Husserl en el començament de la Krisis comprèn la història moderna de la filosofia com a un procés que condueix a la fenomenologia. En el MN de Patocka també és això, però sobretot i primerament perquè la història moderna de la filosofia des de Descartes es pot analitzar (i això és el que fa ell com a introducció de l'esmentat treball) com a una successió de posicions que tremolan sobre un punt d'inestabilitat: el camençament cartesià i la cosificació de la subjectivitat (què es produeix sobretot en el mecanicisme en certa manera hereu del cartesianisme). La cosificació de la subjectivitat és el que condueix directament a la duplictat de mons: un de viscut i un de comprès i per tant al problema filosòfic que és el món natural. Així, tota la filosofia moderna es pot veure com a una lluita no reeixida per eliminar aquesta duplictat de mons.

2 Dominadors = masters, quasibé = as if

3 Hem de suposar que es refereix a la posterior teoria associacionista de les sensacions.

4 Aquí, per experimentada no s'ha d'entendre res que tingui a veure amb l'experiment. Ens referim a experimentació en el sentit més immediat i vital del terme. La "natura experimentada" és la natura viscuda immediatament i sense cap coneixement tècnic específic; és a dir, per a entendre'ns, no la dels biòlegs o els físics. La paraula anglesa és experienced, que podria també traduir-se per experimentada, però aquest és un neologisme no massa clar, i, en tot cas, manté la mateixa ambigüitat que l'altre mot d'ús més comú.

5 Que la certesa no ve del defora vol dir que no es tracta de la certesa d'una vivència (que remetria a una intuïció interna), sinó que es tracta de la certesa d'una construcció perfecta. Com Patocka admet expressament en aquest text, s'acosta més a Heidegger que a Husserl cosa que és ja present en l'afirmació de la certesa cartesiana, en la qual el cogito és la primera certesa que precedeix a totes les altres, com a un matemàtic. Com diu en MN (pp. 30-31) la certesa del cogito es produeix en l'enllaçament de tres idees simples: la d'existència, la de certesa i la de pensament propi; és, per tant, una certesa matemàtica, basada en l'anàlisi d'aquestes tres idees (sobre això vg. apartat dedicat al cartesianisme). Aquesta interpretació del cogito s'ha de contraposar, sobretot a la lectura que en fa J.M. Beyssade en polèmica amb la versió heideggeriana de Descartes.

6 Amb aquest terme pretenc traduir el compost anglès law-like.

7 Tradueixo així l'expressió matter-of-factness.

8 Es a dir, per a Husserl, Kant roman en la pressuposició del món, no l'arriba a posar entre parèntesis.

9 El fet que l'epoche sigui un acte de llibertat i per tant, obra de l'home interessat en alliberar-se de l'objectivitat és el que fa a Patocka rebutjar l'accés cartesià a l'epoche que és identificat com l'accés del savi desinteressat i per tant, l'accés essencialment teòric a la transcendència (l'epoche és l'accés a la transcendència en el sentit que, en deixa de banda la pressuposició del món i de tota qüestió d'existència, és l'accés a tot allò anterior a l'existència -és a dir, tot allò pressuposat en el fet que quelcom existeixi-).

10 P. Janssen, Geschichte und Lebenswelt, elaborà la contradicció aquí citada en un estudi sobre els escrits tardans d'Husserl, pp. 29-50 [La Haia: Martinus Nijhoff, 1970.-(Nota del traductor anglès).

11 in aquí indica interioritat, no negació.

12 La introducció del terme "vida" com a una totalitat inabastable per la reducció (entesa com a via cartesiana) durà a la necessitat de tenir en compte la component històrica del món: si el nostre món és un món canviant, llavors hi ha una gènesi de l'apriori mateix, la qual observació allunya a Patocka d'Husserl en el sentit que la reducció no el protegeix d'aquesta component històrica del món (vg. MN p. 15) i l'acosta a la concepció Heideggeriana de Sein und Zeit, encara que per Patocka l'Esser roman com a fenomen, encara que sigui el fenomen profund amb la qual cosa la veritat deixa d'ésser quelcom irreductiblement epocal.

13 Phaenomenologica, vol. 16, 1964 [Iso Kern, Husserl und Kant: eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus (La Haia: Martinus Nijhoff, 1964)] -Nota del traductor anglès-.

14 Heidegger, Gesamtausgabe, Band 21, "Logik", p. 98. En aquest tractat, "Husserls Abschied vom Cartesianismus" (Husserl se separa del cartesianisme), L. Landgrebe assenyala que Heidegger estava familiaritzat amb la problemàtica de la "primera filosofia" en la qual aquestes qüestions eren desenvolupades des del seu temps a Freiburg i a partir de les seves conversacions amb Husserl, i que ell reconegué el fracàs de l'esforç de Husserl d'una fonamentació absoluta de la veritat sobre l'ens i en traïé conseqüències. L. Landgrebe, Der Weg der Phänomenologie, p. 165 [Der Weg der Phänomenologie: das Problem einer ursprünglichen Erfahrung (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1963) Nota del traductor anglès].

15 Compareu Krisis # 60, p.216 i 462, pp. 219-222 [Citats més amunt, p. 236 -Nota del traductor anglès-.]

16 Tradueixo així l'expressió looking away from.

^e Sobre aquest punt vegeu L. Landgrebe, "Husserls Abschied", p.9.

18 En el text hi ha una diferència entre els mots reflexive i reflective. En la mesura que el context ho permeti, traduiré reflexive per reflexiu i reflective per reflectidor.

19 En aquest paràgraf està apuntant a l'experiència de la llibertat, temàtica àmpliament tractada en l'article que també hem traduït "Platonisme Negatiu".

20 Aquesta crítica de la filosofia d'Husserl connecta amb la més usual (Vg Assaig, "Consideracions pre-històriques") acusació de romandre en l'idealisme, la qual cosa vol dir romandre en una concepció immanent del coneixement en la qual allò originari és l'evidència de la dada (encara que sigui la dada fenomenològica). Però, com acabem de veure, seguint la segona i la tercera vies es pot parlar d'una intencionalitat d'horitzó per la qual el món no és ja això que veiem (un conjunt infinit de coses) sinó allò mitjançant la qual cosa veiem, és a dir, allò mitjançant la qual cosa la dada és dada. I com que això mateix no ens és donat, tenim que ja no és immanent, sinó que transcendeix tot allò existent.

21 Que aquesta primera via (cartesiana) hauria menat a una certesa absoluta apodíctica és conseqüència del fet que la seva filosofia sigui una filosofia de la reflexió, la qual cosa vol dir una filosofia matemàtica. La qüestió essencial és que la motivació "teòrica" no és cap motivació, i, per tant, l'epoche té unes arrels més profundes que l'actitud del savi aïllat que intenta arribar a una certesa apodíctica. Per Patocka, com mostra en el comentari de les altres vies, no hi ha tal fonament apodíctic demostratiu del món. I no n'hi ha precisament perquè, en superar la filosofia de la immanència, el fonament ja no pot ser merament un coneixement, car és transcendent al món d'objectes. El fonament serà allò que és fonament de la cura de l'ànima: l'experiència de la llibertat.

22 Tètica (thetic en anglès) és una paraula agafada directament del grec: la thesis en grec és la posició, disposició, imposició. Així, la consciència tètica és la consciència que posa (contingute).

23 En l'original anglès kinestheses.

^f Ibid., p. 163ff.

9 E. Heidegger, E. Husserls Phänomenologie der Association, p. 101 ff [La Haia: Martinus Nijhoff, 1972.-Nota del traductor anglès].

26 Aquí el genitiu és subjectiu i no pas objectiu perquè tingui sentit la frase, és a dir: la reducció no pot ésser efectuada per algun ens.

27 He de traduir amb aquesta perífrasi the intended. Crec que no hi ha cap paraula catalana que pugui ésser una traducció exacta

d'aquesta paraula específica del context fenomenològic. Així que només podia fer un neologisme o una perífrasi; però com que un neologisme no serveix si no és explicat el seu significat he optat per la perífrasi que, si més no, guanya en precisió.

h Grundriss der Medizin, p. 49 [Medard Boss, Der Grundriss der Medizin und der Psychologie; Existential Foundations of Medicine and Psychology, traduït per S. Conway i A. Cleaves (Nova York: Aaronson, 1979)-Nota del traductor anglès]

i Ibid., p. 216 i passatge subsegüents, especialment p. 224 ff.

j Ja E. Strauss va fer quelcom semblant pel que fa a la neurofisiologia de Pavlov en Vom Sinn der Sinne. 1935. [Erwin Strauss, Vom Sinn der Sinne; The Primari World of Senses, traduït per Jacob Needleman (Nova York: Free Press, 1963) Nota del traductor anglès].

k Una breu visió de conjunt és a l'abast en el resum de Piaget, "Le structuralisme", en la col·lecció Que sais-je [Jean Piaget, Le structuralisme (Paris: Presses Universitaires de France, 1965)-Tr].

l Boss, Grundriss der Medizin, p. 199.

TITANISME (1936)

No sovinteja en el nostre país el fet que un treball acadèmic evoqui interès més enllà dels límits de la seva disciplina. L'Essai sur le titanisme dans la poesie romantique occidentales entre 1815 et 1850 de Václav Cerny ho fa. No només l'historiador de la literatura, sinó també un historiador de les idees filosòfiques, trobaran aquí una riquesa de suggeriments. D'aquí aquests comentaris.

En la mesura del meu coneixement, el problema del titanisme no ha estat extensament tractat en la literatura filosòfica del món; mai no ha estat identificat com a bàsic per a l'home modern i la forma en la qual ell experimenta la vida. Això és el que Masaryk va fer en el nostre país en el seu assaig Home Modern i Religió, 3a part, "Titanisme Modern". "Titanisme poètic és una pregnant expressió de la lluita de la vella època i de l'emancipació de l'esperit humà, i al mateix temps, un intent d'un nou ordre social i espiritual..." (p. 281 a l'edició txeca). Masaryk veu les arrels del titanisme en el subjectivisme modern i ho demostra en l'exemple de Musset (p. 304, citant a Brunetiere) i del Faust de Goethe (p. 340). En ambdós casos, ell entén el subjectivisme d'una banda metafísicament, com una manca de fe absoluta que lliuraria a la vida una norma religiosa, de l'altra -com a un resultat del subjectivisme metafísic- èticament, com un egoisme i una autocomplaença física i mental sorgint d'ell. La seva crítica del titanisme està continguda en la tesi que una vital fundació subjectiva és insuficient per a una vida creativa.

La concepció de Masaryk del titanisme coincideix amb la concepció de Dostoievsky del nihilisme. Els articles publicats com a Home Modern i Religió varen ser escrits cap als anys 1896-1897, Masaryk primer va estudiar a Dostoievsky cap als anys 1882-1887, veient la influència del Faust de Goethe en Dostoievsky (Duch a cin, p. 86). Dostoievsky de la seva banda, entén el nihilisme com a una deificació de l'home, entronitzant a l'home en comptes de Déu com el més alt legislador, i veu aquesta situació sencera com a una conseqüència lògica de la dissipació de la concepció de Déu. Dostoievsky parla de nihilisme, Masaryk de titanisme.

Cerny ha cridat l'atenció sobre l'acord de Masaryk amb Seiller. De fer, hi ha quelcom semblant entre la tesi de Seiller sobre el romanticisme com a un imperialisme irracional i la concepció del titanisme de Masaryk com a un egocentrisme moral. Ambdós consideren el "romanticisme" modern, (o "titanisme") subjectiu en un sentit pitjoratiu. Ambdós troben a faltar en ell una síntesi racional, ambdós avaluen una síntesi tal en termes de un sistema tradicional, la concepció medieval del món. Segur que les diferències entre ambdós són profundes; les coincidències mereixen ésser esmentades perquè palesen com és d'estrany el subjectivisme modern per a Masaryk i amb quin patró el medeix; si

nosaltres recordem ara que el filòsof de la primera joventut de Masaryk fou Brentano, el qual revifà l'aristotelisme objectivista i fou un oponent dur del subjectivisme modern, i un admirador, encara que crític, de Tomàs d'Aquino, veiem, llavors, al llarg de quins viaranys està trepitjant realment Masaryk quan aborda polèmiques amb la filosofia moderna i combat contra el modern subjectivisme vigent. La concepció de Masaryk, per exemple, de Kant com a un escèptic ("Kant, amb el seu subjectivisme apriorístic, va fer molt i molt per enfortir l'escepticisme", p. 100) és per una poderosa reminiscència de la crítica del catolicisme dogmàtic; Masaryk no entén el subjectivisme modern radicalment sinó que més aviat el medeix amb la idea d'una raó objectiva, sostenint i guiant el món, la idea de la teologia de la Grècia Clàssica. Ell creu que es pot atansar a Déu a través del món objectiu, especialmetn, a través de la natura objectiva, a més de a través del sentit de la Història, tal i com ha emfasitzat freqüentment i molt recentment amb alusions tan explícites a l'antiga concepció que mereixen ésser citades: la prova de l'existència de Déu és "principalment l'argument teleològic. La finalitat del món, de la vida, del corrent de la Història, del nostre coneixement i aspiració moral...Déu mateix és raó, és nous, logos. Ja els grecs van entendre això..."

D'aquesta manera, Masaryk condensa el problema sencer de la metafísica europea occidental en el problema del titanisme. D'acord amb ell, els titans cerquen endabades assaltar l'Olimp, endabades accentuen llur autonomia moral, endabades demanen el dret de viure la seva pròpia vida, amb conformitat amb la seva pròpia natura lliure; ells mai assoliran això i acabaran per malmetre llur pròpia vida i la vida dels altres; llur aspiracions porten a incommensurables cataclismes que amenacen una vida com l'europea. Jo crec que no seriem equivocats d'interpretar la reflexió filosòfica de Masaryk sobre el suïcidi i la religió com a un intent de demostrar la perversitat pràctica del subjectivisme, no potser com a una prova estricta sinó com a símptoma d'una impossibilitat interna. Si desitgem, llavors, defensar el subjectivisme modern, hem de parar esment en aquest moment inadvertit i hem d'intentar una defensa moral del subjectivisme. En aquest aspecte precisament, el llibre de Cerny aclareix alguns punts.

Per a Cerny, també, el subjectivisme modern, específicament el subjectivisme moral, és la font del titanisme. El nom de Kant ens saluda molt al començament del llibre. Precisament per a Kant tota l'objectivitat, inclosa l'objectivitat moral, resta ancorada en el subjecte. L'essència del titanisme, com és palès en la poesia occidental del període sota estudi, no rau en el desig subjectiu arbitrari que es lliura totalment als instints sinó més aviat en la (im)posició d'un imperatiu moral que cap realitat fàctica pot justificar, ni tan sols amb l'ajut d'un omnipotent i completament perfect Déu (especialment no en aquest cas). D'acord amb Cerny, el titanisme prové de la impossibilitat -la impossibilitat moral- de resoldre el problema de la teologia positivament; per aquesta raó el tità es rebel·la contra l'ordre del món i cerca de substituir-lo per un de propi, un de nou, d'humà. En resum, per a Cerny el titanisme s'inclou dins de la continuïtat del pensament de la

Il·lustració, de l'emancipació il·lustrada de l'home dels prejudicis tant racionals com morals. El titanisme és un moralisme; és el punt de vista moral aplicat tant al món com a Déu.

La poesia titànica manca de la humilitat cristiana, i d'aquesta manera gosa carregar el món amb les seves demandes morals ideals i no vacil·la en mesurar la fe religiosa tradicional en els seus propis termes, encara que la seva carència d'humilitat no és més que el coratge d'encarar el que es desprèn evidentment de la raó pràctica. Nosaltres podríem considerar les demandes morals del titanisme com a fonamentalment cristianes, encara que la seva metafísica, la seva teologia, i especialment la seva doctrina del mal amb el més gran èmfasi no són pas cristianes. Metafísicament, el titanisme va pel camí de contentar-se sense allò diví; si més no, Déu no hi jugarà per a ell durant gaire temps el paper de la causa universal i que tot ho sosté; ni perdurarà una necessària, omniabarcant providència. El titanisme no per gaire més temps recorrerà al poder metafísic que guia l'univers per resoldre la qüestió del significat de l'existència, sinó més aviat a una llibertat interior que crea un món personal. D'acord amb Cerny, el titanisme és dual-i en això rau la seva tràgica tensió- però progressista, ple de confiança en el poder humà, en l'habilitat de l'home per a prendre cura dels seus propis assumptes. En l'arrel de la metafísica del titanisme hi ha un franc, quasi dogmàtic racionalisme.

El racionalisme en el titanisme és una conseqüència natural del subjectivisme, d'aquell específicament modern principi pel qual l'ens és un correlat de la idea, quelcom que té que ésser legitimat per nosaltres. L'actitud titànica envers el mal mundà és semblantment subjectivista, treta de l'experiència interior; el mal, la disteleologia són per a ella quelcom viscut i experimentat, quelcom que hem trobat en la nostra pròpia experiència, i per tant, quelcom real. La teologia tradicional escolàstica veu el mal del món com a objectiu; per a ella, el mal és merament una privació d'ésser (com en Plotí, Agustí, Pseudo-Dionís, Tomàs d'Aquino, Wolff i d'altres), el qual és una part de tot ens finit; bé i mal són aquí, com a objectius, reduïts a la concepció de l'ens substancialment entès. Per a algú qui accepti aquesta interpretació objectivista, la teologia és fàcil; tanmateix, per a algú qui accepti per un moment l'existència del mal -i, atesa l'experiència que afligeix tan severament el subjecte no hi ha un altre camí- es torna impossible. Kant, que en absolut és un tità en la seva relació amb la religió, demostra en el seu treball Ueber die Müsslingen aller philosophischen Versuche in der Theodice² (1791) el que un desesperat conflicte teològic escomet si assumeix com a positiu el mal però vol retenir el principi de claretat racional total. Per a Kant, el mal en el món representa una advertència a la raó perquè no transcedeixi els seus propis límits finits; en això Kant és un defensor de la tradició: l'home per a ell és un intel·lecte finit que no pot penetrar el misteri metafísic del mal. En aquest aspecte el titanisme va més enllà de Kant com a un encara més radical humanisme i racionalisme.

L'esforç de l'home per dotar de significat la seva vida no es troba en caparreró sense sortida perquè l'home renunciï a la creua moral d'un imperatiu extern, i sense això des de fora no compta amb l'ajut ni la salvació; l'home, per això, no s'enfonsa moralment amb necessitat, com pensa Masaryk. La mundaneïtat no suposa un abandó inevitable del cim de la muntanya de l'esperit, només un canvi en la direcció en què ha d'ésser cercada la plenitud de la vida. El titanisme, tal i com Cerny el descrigué en el seu treball, pot ésser un testimoni per a això: com a una recerca d'una vida fora de la llibertat, sense una salvació definitiva des de fora.

Segurament, en el mateix Cerny el titanisme té un llarg llistat de matissos, i Cerny accentua en concret que si més no en els seus principals representants no és ateu. Encara així, és evident en el titanisme una tendència a l'ateisme. El titanisme, tal i com el presenta Cerny, és tot plegat quelcom transitori e incomplet. En el conflicte entre l'home i Déu, no se sacrifica a l'home però no s'elimina a Déu, almenys de cop; es manté oberta la qüestió d'un finit "cap diví", privant-se, per això ell mateix de la major part d'aquest pathos moral que representa el seu aspecte més efectiu, el pathos de la finitud humana, sense guanyar aquella certesa absoluta humana que és intrínseca al cristianisme. En això rau, creiem, la inestabilitat interior de la majoria de les concepcions titàniques: el seu subjectivisme és massa qüestió-de-fet, massa racionalista, no prou radical. L'home aquí no pren sobre si la seva soledat en el cosmos com a un destí al qual s'ha d'acostumar en la vida. Tot i que confia per sobre de tot en l'home, el tità de Cerny no vol renunciar al consol de la fe.

La fe d'un tità no pot ser d'una altra manera que inestable; com essencialment una hipòtesi racional (i és difícil imaginar que més podria ser la idea d'un Déu finit), no pot ser un resultat ferm, definitivament reeixit en què, en paraules de Masaryk, "nosaltres poguem estar segurs i dormir profundament"^b. Les consideracions teleològiques ha de portar un reguit escèptic a la concepció del titanisme. Assumint com a mínim la mateixa intensitat de fe en el bé en el món que un cristià té en la identitat de l'Ésser i el Bé, una fe titànica no pot conduir a la mateixa consistent, optimista i sintètica visió de les coses que la fe cristiana. Només un infinit i impotent, en breu, un Déu absolut representa una possible resolució de l'enigma del món i una garantia d'una última significació del món, no un Déu finit i desendregat.

El titanisme és, en resum, una transició d'una perspectiva tradicional, sintètica i teocèntrica a una de moderna, oberta i personalista; és un fenomen emancipador, un experiment moral en la llibertat humana, un test sobre si el sentit de la vida pot ésser trobat en la vida mateixa i sota quines condicions. A través d'aquest camí, el titanisme trobà el germen d'una solució -i això és el seu plus i el punt en què es bifurca la societat del racionalisme i legalisme il·lustrat: és la llibertat positiva de l'existència, "die Besonderheit der Existenz, das Gefühl zu einer unvertretbaren Leistungen berufen zu sein...",^d en paraules de Simmel, citat per Cerny. Però aquest sentiment d'existència és un

mer començament que assenyala l'adveniment d'una crisi més profunda, d'una responsabilitat encara més dura i encara més penades decisions. La dimensió objectiva ha d'ésser neutralitzada per l'existència en un complet no res per crear la possibilitat de generar el que un filòsof modern anomenà "die Kraft des Selbstseins in der Glaubenslosigkeit,"⁵ que permet d'alçar-se a "der Glaube, der philosophisch ist,"⁶ una fe que és vàlida independentment de tota objectivitat (Jaspers, Die geistige Situation der Zeit⁷, p. 181). Fora d'aquesta nihilitat l'home ha de crear, de bell antuvi, el seu món, no refusant el subjectivisme modern sinó passant a través d'ell fins el final, fins el punt en què esdevé la font de la seva fortalesa moral.

NOTES

(Les notes marcades amb número són les de la traducció catalana de l'anglès, les notes marcades amb lletra són les del traductor anglès).

a Aquesta obra de Masaryk es pot trobar en anglès (Modern Man and Religion), traduïda per Ann Bibza i Václav Benes, Londres, Allen & Unwin, 1938. Una traducció anglesa de les converses de Emil Ludwig amb Masaryk (Duch a cin), que també van aparèixer en alemany com Geist und Tat, pot ser trobada en Emil Ludwig, Nine Etched From Life (New York: R. M. McBride, 1934), pp. 45-96.

2 Es a dir: Sobre el fracàs de tots els intents filosòfics en teologia.

b Aquesta cita no pertany a cap lloc específic de l'obra de Masaryk, sinó que és una dita popular "pevne stát a klidne spát" molt usada per Masaryk per referir-se a la seguretat d'un sol ferm.

4 Es a dir: "la peculiaritat de l'existència, el sentiment d'ésser cridats a un assoliment injustificable".

5 Es a dir: "La força del si mateix en la pèrdua de la confiança".

6 Es a dir: a "la creença, que és filosòfica".

7 Es a dir, La situació espiritual del temps.

BIBLIOGRAFIA

1. Comentari bibliogràfic sobre l'obra de J. Patocka.

Fins al moment present, no hi ha cap edició de l'obra de J. Patocka a l'abast en els idiomes originals dels textos (no va escriure només en txec sinó també en alemany i francès). De cara a l'estudi de les seves publicacions s'ha de tenir en compte que J. Patocka va viure quasi tota la seva vida sota la mirada de la censura. Alguns dels escrits de Patocka van circular només d'amagat com a samizdat, d'altres només van ésser publicats a l'estranger o en revistes poc conegudes. Des que Patocka va signar la carta 77, cap dels seus escrits pot aparèixer en la seva terra natal. Desconeixem quin és el destí de l'obra de Patocka en la nova República txeca democràtica, però s'ha de tenir en compte que el president de la transició Vaclav Havel fou també un dels destacats signants de l'esmentada carta.

Tanmateix, sabem que els estudiants txecs de J. Patocka han preparat, al llarg dels anys transcorreguts des de la seva mort en 1977, una edició de les obres completes de Patocka en txec, tot inclouent-hi traduccions txeques de treballs escrits originalment en altres llengües. En segon lloc, el Patocka Archive en l'Institut für die Wissenschaften vom Menschen de Viena, sota la direcció de Klaus Nellen, ha aconseguit una col·lecció completa d'originals o fotocòpies de tots els escrits coneguts de Patocka. Usant aquests recursos, el Dr. Jiri Nemeč ha proposat una edició d'onze volums de l'obra de Patocka en txec. Però pel moment Patocka és més assequible en llengües estrangeres que en la llengua original.

Pel moment està en curs la publicació d'una edició sistemàtica alemanya, Jan Patocka: Ausgewählte Schriften, editada per Klaus Nellen en l'Institut für die Wissenschaften vom Menschen de Viena i publicada per l'editorial Klett-Cotta a Stuttgart. Els següents volums han estat preparats i publicats o bé catalogats per ser publicats:

- Kunst und Zeit (Art i Temps. Escrits filosòfics sobre la cultura). Introducció per Walter Biemel. Editat per Klaus Nellen i Ilja Srubar. Publicat en 1987.
- Ketznerische Essays zur Philosophie der Geschichte (Es a dir, els Assaigs i escrits relacionats). Introducció de Paul Ricoeur. Editat per Klaus Nellen i Jiri Nemeč. Publicat en 1988.
- Die natürliche Welt als philosophisches Problem (Es a dir, MN: Escrits fenomenològics, vol. 1). Introducció de Ludwig Landgrebe. Editat per Klaus Nellen, Jiri Nemeč i Ilja Srubar. Catalogat per publicar en 1989.
- Die Bewegung der menschlichen Existenz (El Moviment de l'Existència Humana: Escrits fenomenològics, vol. 2). Prefaci de

Filosofia de la història i cura de l'ànima

Ludwig Landgrebe. Editat per Klaus Nellen, Jiri Nemeč i Ilja Šrubar. Catalogat per publicar en 1989.

- Schriften zur tschechischen Kultur und Geschichte (Escrits sobre la Cultura Txeca i la Història). En preparació sota la direcció de Klaus Nellen. Catalogat per publicar en 1990.

Llevat de l'omissió feta en aquesta edició de totes les obretes circumstancials de Patočka com ressenyes, petits articles etc, l'única ommissió important és el treball de Patočka sobre l'obra de Comenius.

De la mateixa manera s'està procedint a la publicació d'una edició sistemàtica francesa de l'obra de Patočka. La traductora "oficial" de l'obra de Patočka al francès és, sens dubtes, Erika Abrams. Aquesta edició conté els següents volums:

- Le monde naturel comme un problème philosophique (Es a dir, MN). Traduit per Jaromir Danek i Henri Declève. Phänomenologica, no. 68. La Haia: Martinus Nijhoff, 1976.

- Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire (Es a dir, els Assaigs). Traduit per Erika Abrams. Introducció de Paul Ricoeur. Epilòg de Roman Jakobson. Lagrasse: Editions Verdier, 1981.

- Platon et l'Europe (PiE). Traduit per Erika Abrams. Lagrasse: Editions Verdier, 1983.

- "La phénoménologie du corps propre" i "Les fondements spirituels de la vie contemporaine" (La fenomenologia del cos propi i els fonaments espirituals de la vida contemporània). Traduit per Erika Abrams. En Etudes phénoménologiques. Editat per Jacques Taminiaux. Brussel·les: Editions Ousia, 1985.

- La crise du sens, part 1, Comte, Masaryk, Husserl. Traduit per Erika Abrams. Brussel·les: Editions Ousia, 1985.

- La crise du sens, part 2, Masaryk et l'action. Traduit per Erika Abrams. Brussel·les: Editions Ousia, 1986.

- Qu'est-ce que la phénoménologie?, ed. Jérôme Millon, Grenoble, 1988, traducció a cura d'Erika Abrams.

- Liberté et sacrifice (Escrits polítics), ed. Jérôme Millon, Grenoble, 1990.

(Aquests dos darrers llibres són reculls d'articles amb títol de l'editor).

- Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine, traducció d'Erika Abrams, Dordrecht-Boston-Londres, Kluwer Academic Publishers (Phaenomenologica, 110), 1988.

- L'écrivain, son <<objet>>, ed. P.O.L., col·lecció Agora. Anglaterra, 1992. Traducció a cura d'Erika Abrams.

- L'art et le temps, ed. P.O.L., col·lecció Agora. Anglaterra, 1992. Traducció a cura d'Erika Abrams.

Malauradament no hi ha cap edició sistemàtica en cap altra llengua sinó traduccions (normalment de traduccions) que citem a continuació:

- Erazim Kohák: J. Patočka: Philosophy and selected writings, The University of Chicago Press, Chicago, 1989. Aquest llibre conté textos de Patočka, però també conté un interessant estudi sobre l'obra i la vida patockiana d'Erazim Kohák, un dels pocs

Filosofia de la història i cura de l'ànima

estudiosos de Patocka que coneixem. És l'únic llibre d'importància (que coneguem nosaltres) dedicat a J. Patocka en llengua anglesa.

En castellà hi ha varies traduccions d'obres de Patocka, cap d'elles feta directament del txec:

- J. Patocka: Ensayos Heréticos sobre la filosofía de la historia, ed. Península, Barcelona, 1988. Traducció de la versió francesa d'Erika Abrams a cura de Alberto Clavería.

- J. Patocka: Platón y Europa, Ediciones península, Barcelona 1991. Traducció integral de la versió francesa d'Erika Abrams a cura de Marco Aurelio Salmarini.

- J. Patocka: 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.

La bibliografia secundària sobre l'obra de Patocka és pràcticament inexistent: hi ha alguna tesi doctoral en alemany i alguns treballs dels seus deixebles, tots pràcticament impossibles de conseguir en no haver estat editats. S'han de destacar en aquest apartat dues publicacions:

- El número 50 (de març de 1992) de la revista francesa Cahiers philosophiques és un número especial dedicat a Patocka a on es poden trobar articles de Walter Biemel, Jan-Pierre Charcoisset, Yves-Jean Harder, Hélène L'Heuillet, Ilja Srubar, Jean-Louis Poirier i François Vezin, un curriculum vitae en versió original i traduït al francès per Erika Abrams i un article inèdit fins al moment de J. Patocka que porta per títol (en francès): "L'esprit et les deux couches fondamentales de l'intentionnalité".

- El llibre de J. M. Esquirol Responsabilitat i món de vida (Anthropos, Barcelona, 1992) dedica l'últim capítol a la represa de la temàtica de la Krisis de Husserl per part de J. Patocka.

3. Bibliografia connectada amb l'obra patockiana.

(Obviament, s'ha de considerar connectada amb l'obra patockiana tota l'obra de Husserl i una gran part de la producció de Heidegger. En aquest apartat faré esment només de les obres que, en aquesta línia, m'han estat personalment útils).

- M. Heidegger: El Ser y el Tiempo, Fondo de Cultura Económica, México, 1987, traducció a cura de José Gaos.

- M. Heidegger: Kant y el Problema de la Metafísica, Fondo de Cultura Económica, México, 1986, traducció a cura de Gred Ibscher Roth.

- M. Heidegger: La Fenomenología del Espíritu de Hegel, Alianza Universidad, Madrid, 1992, traducció a cura de M. E. Vázquez.

- M. Heidegger: Conceptos Fundamentales, Alianza Universidad, Madrid, 1989, traducció a cura de M. E. Vázquez.

- M. Heidegger: Fites, ed. Laia, 1989, traducció a cura de Manuel Carbonell Florenza.

Filosofia de la història i cura de l'ànima

- E. Husserl: Ideas, Fondo de Cultura Económica, Mèxic, 1985, traducció a cura de José Gaos.
- E. Husserl: Meditaciones Cartesianas, Fondo de Cultura Económica, Mèxic, 1985, traducció a cura de José Gaos i Miguel García-Baró.
- E. Husserl: La Idea de la Fenomenología, Fondo de Cultura Económica, Mèxic, 1989, traducció a cura de Miguel García-Baró.
- E. Husserl: La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Transcendental, ed. Crítica, Barcelona, 1991, traducció a cura de Jacobo Muñoz i Salvador Mas.
- Hans-Georg Gadamer, Das Erbe Europas, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1989. Recentment ha sortit una traducció castellana: La Herencia de Europa, península/idees, Barcelona, 1990, traducció a cura de Pilar Giralt Gorina.

4. Bibliografia secundària

- J. M. Bech: La Recerca del Sentit i l'Experiència del Temps, ed, Anthropos, Barcelona, 1991.
- F. M. Marzoca: Inicio a la Filosofía, ed. Istmo, Madrid, 1974.
- F. M. Marzoca: Historia de la Filosofía (2 vols), ed. Istmo, Madrid 1973.
- F. M. Marzoca: El sentido y lo no pensado, publicaciones de la Universidad de Murcia.
- F. Duques: Los Destinos de la Tradición, Ed. Anthropos, Barcelona, 1989.
- J. M. Esquirol: Responsabilitat i món de la vida, Ed. Anthropos, Barcelona, 1992.
- Strauss Leo i Joseph Cropsey (editors): History of Political Philosophy, the University of Chicago Press, Chicago and London, 3a edició, Londres, 1987.
- J. Albert Vicens: Meditació i Metafísica en Descartes, Ed. Anthropos, Barcelona, 1991.
- S. Rosen: "Heidegger's Interpretation of Plato" in Journal of Existentialism (1967).
- S. Rosen: Hermenèutica com a Política, Barcelonesa d'edicions, 1992. Traducció a cura de Xavier Ibañez.
- C.L.Griswold: Self-knowledge in Plato's Phaedrus, Yale University Press, 1986, New Haven-London.
- G.R.F. Ferrari: Listening to the Cicades. a study of Plato's Phaedrus, Cambridge University Press, 1990.
- Leo Strauss: Platonic Political Philosophy, the University of Chigago Press, 1983.
- Leo Strauss: The rebirth of Classical Political Rationalism, the University of Chicago Press, 1989.
- Jordi Sales i Josep Montserrat: Introducció a la Lectura de Leo Strauss, Barcelonesa d'edicions, col·lecció "eixos".
- Jordi Sales i Coderch: L'Ensenyament Platònic. Figures i Desplaçaments, Anthropos, Barcelona, 1992.
- Rémi Brâgues: Europa, la Via Romana, Barcelonesa d'Edicions, 1992.

Sobre les cites: Les cites de Plató i Europa, i dels Assaigs Herètics estan fetes mirant les traduccions franceses d'Erika Abrams i les respectives traduccions castellanes de M. A. Galmarini al primer cas i A. Claveria en el segon. Les cites del recull d'Erazim Kohak són sempre traducció meua de la traducció anglesa (feta per aquest estudiós de Patocka). Tanmateix, les cites d'obres de Heidegger les he deixat en l'idioma de la traducció emprada (catalana o castellana) per la dificultat terminològica d'aquest autor i la consegüent especificitat de cada traducció.