

Coneixement i situació

Jordi R. Sales i Coderch



CONEIXEMENT
I SITUACIÓ

JORDI R. SALES I CODERCH

**CONEIXEMENT
I SITUACIÓ**



Universitat de Barcelona. Dades catalogràfiques

Sales i Coderch, Jordi R., 1943-

Coneixement i situació. 2a ed.

Referències bibliogràfiques

ISBN 978-84-475-3838-6

I. Monserrat i Molas, Josep, 1967-, ed.

1. Cognició
2. Teoria del coneixement
3. Neokantisme
4. Fenomenologia

© Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona

Adolf Florensa, s/n

08028 Barcelona

Tel.: 934 035 430

Fax: 934 035 531

comercial.edicions@ub.edu

www.publicacions.ub.edu

ISBN: 978-84-475-3838-6

Dipòsit Legal: B-18.936-2014

Compost i imprès per I. G. Santa Eulàlia

c/ Sant Joan Bosco, 10 - 08187 Santa Eulàlia de Ronçana

www.igsantaaulalia.com

És rigorosament prohibida la reproducció total o parcial d'aquesta obra. Cap part d'aquesta publicació, inclòs el disseny de la coberta, no pot ser reproduïda, emmagatzemada, transmesa o utilitzada per cap tipus de mitjà o sistema, sense l'autorització prèvia per escrit de l'editor.

A la paciència de la Maribel

That the past experience revived in the meaning
Is not the experience of one live only
But of many generations –not forgetting
Something that is probably quite ineffable:
The backward look behind the assurance
Of recorded history, the backward half-look
Over the shoulder, towards the primitive terror.

T. S. ELIOT, *Four Quartets*

PRESENTACIÓ

«No cal pas esperar per començar, ni triomfar per continuar». Aquestes paraules s'atribueixen a Guillem d'Orange, inicialment un príncep de l'imperi protegit per l'emperador Carles d'Àustria que va acabar essent el pare de la pàtria neerlandesa. És la veu que avui parla en l'himne nacional neerlandès que canta la selecció de futbol dels Països Baixos en els seus partits i que tan preocupats tenia alguns periodistes de l'anomenada caverna mediàtica, fanàtics de la roja, naturalment. S'admiraven que parlin del rei d'Espanya i li manifestin lleialtat. Guillem d'Orange és conegut com el silent, el taciturn, el callat, perquè no es desfeia pas en paraules per obviar les dificultats o entretenir-les. En va tenir de tota mena fins l'atemptat final, promogut pel poder espanyol, que li va costar la vida. Fou el primer magnicidi en la història de la humanitat fet a pistola. Aquesta frase convé o no convé al record del que són aquests escrits reunits com *Coneixement i situació* i que l'amic Josep Monserrat fa sortir en una «segona navegació»? Segons el sentit que donem a «esperar» i «triomfar», podem fer més sec, sobri i heroic del que ha estat en veritat el trajecte que des de 1980 fins avui han estat els meus cursos sobre Teoria del Coneixement a la Facultat de Filosofia de la Universitat de Barcelona. A Paula sempre m'he sentit acompanyat; des de l'aula alguns amics van triar treballar temes tot seguint línies que derivaven del tot que s'havia fet circular com un programa.

Coneixement i situació fou un programa per al meu treball com a professor. *Coneixement i situació* consta d'una introducció i cinc estudis. El final de la introducció diu: «*La història de la filosofia és una font de la nostra tasca teòrica. Però si volem, i ho hem de voler, mantenir obert el retorn entorn de respostes als problemes originaris, ens cal inflexionar l'interès històric en meditació històrica*». En tot esforç de documentació en la vida d'estudi cal jerarquitzar bé tres qüestions: què passa a..., o què hi ha? què és el que es diu sobre el que passa? què és el que ara es porta com a models d'explicació i banderins per enganxar-se a escoles acadèmiques? Cal també procedir fins a enumerar totes les disciplines acadèmiques que s'ocupen d'una mateixa realitat que ben sovint són moltes. El terme *portar*, que és la paraula que es fa servir per parlar de les modes de temporada, denota el que, si bé no és

mai decisiu en l'aclariment de cap problema seriós que ens puguem plantejar en una vida d'estudi, és del tot imprescindible per tal d'*orientar* el treball d'aclariment parsimoniós dintre dels seguiments de la vida acadèmica. En la nostra actualitat, els estudis anglosaxons són sempre dominants quan no, ai las!, gairebé exclusius. Cal, doncs, definir bé un problema des de la intensitat de les nostres preocupacions i des de la recerca d'orientacions per a la nostra situació cívica, documentar-se des de la major amplitud possible, des de la solidaritat de la vida acadèmica que comparteix la lleialtat d'una vida d'estudi i, finalment, comunicar als conciutadans el que resulta del nostre esforç. Aquest era el to amb el qual es programava una tasca. Sempre he pensat, potser a causa d'haver estat professor de batxillerat, que a mi no em van llogar pas com a geni sinó per atendre a gent, per tractar amb persones, no pas des de la bonhomia i la xerrameca sinó des del programa que regia l'esforç d'una vida d'estudi. «Teoria del coneixement» és un nom d'una disciplina filosòfica. Cal anar a buscar com ha estat configurat, definit, determinat el lloc de treball que t'ha tocat. Hi ha un origen històric i institucional d'un *moment* que ha creat una ordenació de problemes. Sense oblidar que els oficis sempre estan al servei dels ciutadans.

Mai no he cregut que «subjecte epistèmic» volgués dir cap altra cosa que nosaltres mateixos fent amb èxit un esforç per conèixer alguna cosa ben coneguda.

Can Massuet del Far, 31 d'agost de 2014

INTRODUCCIÓ

Els cinc estudis que presento al lector tenen una unitat programàtica. Corresponen a l'itinerari preliminar de les meves lliçons a la Universitat de Barcelona tal com es formulava l'any 1982.

Coneixement és sempre un procés de l'ésser viu mitjançat el qual aquest s'orienta en un medi. En l'home, aquest procés té com a fruit la paraula en tant que aquesta diu el món-cosmos com a medi propi de l'home. També els homes transmeten als seus successors mitjançant la tradició cultural la pretensió d'un coneixement perenne ajustat a la realitat de les coses. L'operació cognoscitiva ja exercida i la seva senzilla pretensió de validesa són sempre anteriors a tota reflexió filosòfica. Però també li són anteriors fets que exhibeixen la pèrdua de validesa d'aquest o aquell altre coneixement o de tot coneixement possible: l'error, la confusió, l'escàndol davant de la pluralitat d'opinions, la retòrica com a persuasió —més o menys noble—, la diversitat i lluita entre tradicions, els escepticismes, etc. Finalment, l'existència de sabers o pretensions de sabers lligats a formes d'excel·lència social i les seves rivalitats són també una dada que defineix *la situació cognoscitiva a interpretar com una unitat*.

Des de ben aviat, en els meus estudis filosòfics, he tingut present aquest advertiment del Professor Jaume Serra Hunter: «la primera condició del treball explorador del filòsof és aquesta: *enfrontar-se amb els problemes posant en joc els propis medis naturals de comprensió*».

Des d'aquest precepte i des de la definició de la situació cognoscitiva com una unitat a interpretar, he vist sempre el nucli de les qüestions a respondre com a temàtic i no com a històric. Per exemple, aquesta seqüència podria valer com un tot sistemàtic de qüestions per a una filosofia del coneixement: El coneixement com a operació de l'ésser viu. — El cosmos-món medi de l'home. — La tradició cultural humana. — L'error. — La confusió cognoscitiva. — La pluralitat d'opinions. — La violència humana. — La retòrica com a persuasió entre els homes. — La possibilitat d'il·lusió cognoscitiva. — Opinió i Saber. — La idea de Ciència. — La fal·libilitat i la plenitud cognoscitiva: la Saviesa. — Els límits del coneixement.

Malgrat això, ha calgut realitzar l'itinerari que transcriuen aquests cinc estudis, elaborats entre 1981 i 1982, per trobar un terreny comú entre les diferents «disciplines» que amenacen incessantment de multi-

plicar-se i desconnectar-se entre si com a «tècniques» dirigides al coneixement del coneixement humà.

Calia prendre com a punt de partida el moment històric en què s'origina l'expressió «teoria del coneixement» com a tasca exclusiva de la filosofia. Això passà amb el neokantisme de Marburg. El presentem en el nostre primer estudi juntament amb la confrontació Cassirer-Heidegger a Davos l'any 1929.

Què hi trobem en el neokantisme de Marburg? Fonamentalment tres coses: a) una visió antimetafísica i antipsicologista de la història del pensament; b) unes interpretacions de Kant, Descartes i Plató que, juntament amb les hegelianes, continuen condicionant molt fortament les imatges ambientalment rebudes d'aquests pensadors; c) un idealisme lògic o metòdic que és una font oculta de molts plantejaments epistemològics posteriors, bé sigui de la tradició «analítica», de l'«estructuralisme» o bé de tasques independents.

Històricament, l'«ortodòxia» marburguesa derivà vers una filosofia de l'ésser (darrer Natorp – primer Heidegger) i una filosofia de la cultura i de les formes simbòliques (Cassirer). La confrontació entre ambdues és un escenari que defineix encara en gran mesura l'estat actual dels estudis filosòfics. Potser conjuntament amb la polèmica Strauss-Kojève de 1948 sobre tirania i saviesa ens permet dibuixar el tot de l'escena de la filosofia del segle xx.

Sospitem de la divisió entre lògic-crític i psicològic-metafísic. Des d'aquesta sospita, ens donem l'imperatiu metòdic d'interpretar unit el que es presenta unit. Així, la urgència de la meditació històrica prepara, des de la seva formulació, el retorn al moment explorador propi de la tasca filosòfica.

El nostre segon estudi ens indica des d'on cal realitzar el retorn. Des de l'activitat humana cognoscitiva, des dels sentits que posseeix la racionalitat i des de la humana i benèfica capacitat de figuració. La tasca de dir el món no és una obvietat. Si pensem l'oposició cosmos / caos, trobarem l'abisme que amenaça sempre la possibilitat lògica. La racionalitat humana es troba *situada* juntament amb el que manifesten les *figuracions* humanes de l'animalitat destructora, la nit i la caiguda. Descontingentant les realitats humanes interpretant-les com a subjectes d'elles mateixes és *exaltar* el sentit de la construcció de la raó humana com a racionalitat babèlica. Ni la ciència, ni l'art, ni el llenguatge no són la situació en què ciència, art o llenguatge s'exerceixen.

Una consideració molt simple guia el tercer i el quart estudi. N'hi ha prou de reconsiderar la gènesi històrica d'allò que els neokantians determinen com a lògic-objectiu en els seus moments platònic, cartesià i kantian per trobar-lo radicat en la seva situació. Únicament cal prendre's seriosament la *figura* del text platònic com a *diàleg* i la del

cartesià com a *meditació*. Una i altra cosa mostren el que anomenem «*llenguatges de la interioritat cognoscitiva*». Aquesta interioritat cognoscitiva es revela mitjançant la lluita contra el temps destructor, el caos i la mort. La definim com el «lloc» que s'ha de suposar per situar la distància entre l'estat habitual d'un mateix i el nivell més propi que es pot obtenir mitjançant el coneixement. Això és el que indiquen el vocabulari platònic de la purificació i el vocabulari cartesià de l'esforç. Trobem unides la idea de ciència com a coneixement necessari, la descripció del coneixement com a joc conjunt de diverses capacitats i l'aclariment de la interioritat cognoscitiva.

També el nostre quart estudi s'origina a partir d'una consideració trivial. Per què es força en tantes i tantes interpretacions el concepte kantian de facultat? Per què es vol portar la *Crítica de la raó pura* i la totalitat de l'obra kantiana a una filosofia del subjecte humà distinta d'aquella que té? Fou la lectura de l'*Antropologia* el que em centrà el conjunt de les crítiques i el que resol l'enigma kantian. Divideixo l'estudi en tres apartats: a/ sobre el concepte kantian de facultat; b/ el subjecte humà vivent i les seves capacitats; c/ l'harmonia entre les facultats com a horitzó de lectura del kantisme.

El dilema entre interpretacions epistemològiques i interpretacions metafísiques del kantisme ens sembla un dilema mal plantejat. Com a horitzó de lectura acceptem el de la seva literalitat, la *narrativitat* – terme amb el qual Hegel mostra la seva oposició al kantisme –, o sigui, l'harmonia entre distintes capacitats d'un ésser viu. La unitat del kantisme no s'enquadra ni en una epistemologia restringida, com vol el neokantisme o recents lectures anglosaxones, ni en el problema de la fonamentació de la metafísica, com voldria la heideggeriana filosofia de l'ésser, ni en les metafísiques constructives de l'idealisme alemany. Se'ns va perfilant, en el seu concepte, una *fenomenologia de la comprensió* que s'especifica en *l'estudi de les operacions de lucidesa pròpies dels homes i de la realització plena de les capacitats cognoscitives com a orientació d'una situació còsmica*.

El nostre cinquè estudi es compon de dues meditacions husserlianes. L'una és una teoria de les actituds cognoscitives. L'altra, la presentació de la història de la filosofia com a meditació. Ambdues preparen el retorn al moment teòric. La filosofia és un saber, una *theoria*, una voluntat radical de saber; el seu fruit és el coneixement i, en el nostre cas, coneixement sobre el coneixement. L'autointerpretació d'una física i d'una lògica com a tasques parcials des-situen el seu discurs de la totalitat de situació on rau. La interpretació de la natura i de la raó s'ha d'efectuar des d'una actitud cognoscitiva diferent de l'actitud natural i de l'actitud científica. Aquesta és l'actitud filosòfica, la qual s'inicia en cada cas personal des de l'admiració per allò que en l'actitud natural es viu en l'obvietat. L'actitud filosòfica

neix sempre de la relació de l'home amb les seves activitats i el seu món natural, cultural i històric. Però aquest naixement de la reflexió filosòfica en la primitiva ingenuïtat admirativa està mediat per la presència i recepció de les filosofies històricament existents. També per la inserció de la primera vocació en el teixit institucional dels mestres, llibres, revistes, companys, alumnes i deixebles. Això situa la primitiva vocació en l'àmbit d'una professió humana entre professions i la redefeix, no sempre encertadament. El filòsof és l'home «funcionari de la humanitat». El professor de filosofia és qui transmet realitzacions culturals entre d'altres. Si aquestes es posseeixen en *un sistema*, o tan sols en una ordenació prou clara de problemes en un tot, àmpliament acceptada per la comunitat, la tasca del professor de filosofia en el seu vessant social és exposar i introduir el sistema o l'ordenació de problemes en la formació personal dels qui la institució li ha confiat com a alumnes. En el nostre moment actual i en la nostra circumstància, el consens sobre el problema filosòfic o ordenacions de problemes socialment vigents és mínim, gairebé inexistent. En el seu lloc, la història de la filosofia o bé ordenacions teòricament molt febles de problemes que reben un tractament històric se'ns imposen com el marc acadèmic de la nostra tasca.

Aquesta situació és problemàtica per a la reflexió. Sobretot si la pressió ambiental que beneficia «màgicament» el que sembla «científic» ens pressiona per a convertir-nos progressivament en historiadors. Enfront d'això, cal *resistir*; la història de la filosofia és una font de la nostra tasca teòrica. Però si volem, i ho hem de voler, mantenir obert el retorn en cerca de respostes als problemes originaris, ens cal inflexionar l'interès històric en *meditació històrica*.

JORDI R. SALES I CODERCH
Mataró, setembre de 1988

CAPÍTOL I

LA TEORIA DEL CONEIXEMENT COM A LLOC DE LA FILOSOFIA EN EL NEOKANTISME

§1. ORIGEN HISTÒRIC DEL TERME «TEORIA DEL CONEIXEMENT». Amb l'expressió «teoria del coneixement» ens passa el mateix que amb altres termes filosòfics: s'aclareixen mitjançant la primera designació en què s'originen explícitament. Situat l'origen d'aquests cronològicament, la realitat anomenada és preexistent, encara que sense contorns precisos. Sia, per exemple, l'argument ontològic. Kant, en donar-li aquest nom, va determinar una prova anterior que en les seves diferents formulacions (anselmiana, cartesiana, spinozista...) difícilment podem considerar com la mateixa. Igualment, el terme «existencialisme» queda ben determinat bo i fixant-lo en les tesis mantingudes en l'obra de Jean-Paul Sartre de 1946, *L'existentialisme est un humanisme*, o bé queda difuminat en una *manera* de reflexió sobre l'existència que podem fer arrencar de Sòcrates i veure continuada per un gran nombre de pensadors al llarg dels segles.

Els exemples podrien multiplicar-se fàcilment: dialèctica, positivisme, hermenèutica, etc. Igualment passa amb «teoria del coneixement». Si situem el seu origen a Alemanya en la dècada 1860-1870, posseïm una temàtica determinada en una situació històrica precisa; si és la reflexió sobre conèixer, podem remuntar-nos a Xenòfanes de Colofó, podem passejar-nos per tota la història del pensament i desembocar en continguts entre si molt diversos, com ara la lògica de Frege, la psicologia conductista o la sociologia del coneixement de Max Weber.

En la mesura que l'ensenyament superior de la filosofia ens demana una distinció entre disciplines, els límits d'aquestes han de fixar-se mitjançant l'estudi històric dels orígens dels termes que anomenen. Així, fou el cas que el terme «teoria del coneixement» sorgí en el moment històric en què, caigudes en descrèdit les filosofies de la naturalesa de l'idealisme alemany, el coneixement científic natural de les ciències físiques i biològiques havia passat a constituir el panorama més vàlid del coneixement humà. Enfront d'això, els neokantians

reduïren la filosofia a l'elaboració del mètode científic i a l'estudi del problema de la unitat de la ciència. En aquesta tasca, que es pot anomenar «funció positiva de la filosofia», s'acudeix a l'obra de Kant, però, a la vegada, el criticisme kantianista amplia la temàtica filosòfica enfront de la restricció positivista.

L'acta de naixement del moviment neokantianista es pot datar en els anys 1865 i 1866 quan apareixen, respectivament, l'obra d'Otto Liebmann, *Kant und die Epigonen*, i la de Friedrich Albert Lange, *Die Geschichte des Materialismus*¹.

Otto Liebmann (1840-1912), mestre de Max Scheler (1874-1928), mantenia la necessitat de tornar a aquell sistema filosòfic del qual l'idealisme postkantianista s'havia desviat i arruïnà amb això la filosofia. D'ací la consigna «tornem a Kant» com a lloc de partida per tal de realitzar una anàlisi de la realitat enfront del materialisme dogmàtic i les fantasies del romanticisme idealista².

El materialisme és, per a Friedrich Albert Lange (1828-1875), un concepte polar a l'idealisme; és el sistema filosòfic inherent a l'explicació científica dels fenòmens naturals. Malgrat això, aquest sistema filosòfic és, segons Lange, insuficient, i ha de ser completat amb una teoria de la consciència que s'obté com a versió psicològica del subjecte transcendentel kantianista. L'obra de Lange sobre el materialisme va assolir deu edicions entre 1886 i 1921; en la darrera edició va anar acompanyada d'una introducció de Hermann Cohen, el fundador de l'Escola de Marburg. Els cursos de Lange foren publicats pòstumament, també per Cohen, amb el títol *Logische Studien*. Lange reconeixia la raó d'un materialisme científic-natural, però deia que a aquest materialisme se li havia d'afegir la qüestió del sentit de l'existència i la qüestió de l'entitat de la matèria, bo i arribant a la conclusió que la matèria no és una cosa-en-si sinó el resultat de l'acció de l'enteniment tot operant amb les formes pures de la sensibilitat i les categories descrites per Kant. La ciència natural opera, doncs, amb certs pressupòsits (espai, temps, causalitat), els quals han de ser estudiats per la filosofia en el seu sentit, origen, validesa i possibilitats de variació. Exposar els pressupòsits dels conceptes fonamentals, en els quals descansa l'activitat científica, serà allò que el

1. Tot i que anteriorment, però, una reintroducció de Kant en el panorama filosòfic havia estat postulada per Kuno Fischer (1824-1907) i Friedrich Adolf Trendelenburg (1802-1872) el 1860 i 1862 respectivament. La significació del primer, hegelianista i mestre de Wilhelm Windelband (1848-1915), pot esquematitzar-se com d'enllaç entre el hegelianisme i l'Escola neokantiana de Baden. L'aristotelisme de Trendelenburg s'oposava a les especulacions romàntiques amb un esperit semblant al que fou el neokantisme.

2. O. LIEBMANN, *Kant und die Epigonen. Eine kritische Abhandlung*, Stuttgart, 1865 (Berlín, 1912).

neokantisme assignarà com a tasca pròpia de la «teoria del coneixement»³.

El moviment neokantià s'estructura a l'entorn de dues escoles principals, la de Baden i la de Marburg. Els principals representants de l'Escola de Baden són Wilhelm Windelband (1848-1915) i Heinrich Rickert (1863-1936). Se centra en els problemes del coneixement històric-cultural i la teoria dels valors⁴.

El neokantisme de l'Escola de Marburg se centra en el problema del coneixement teòric que, amb unes perspectives més o menys afins entre els seus membres —Hermann Cohen (1842-1918), Paul Natorp (1854-1924) i Ernst Cassirer (1874-1945)— s'estén des del darrer quart del segle XIX fins al primer quart del segle XX⁵. És l'examen dels temes

3. F. A. LANGE, *Die Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart* (2 vol.), 1886 (10a edició amb introducció de H. Cohen, Frankfurt a M., 1921).

4. L'Escola de Baden o del Sudoest alemany està representada per W. Windelband i H. Rickert i els seus deixebles més o menys directes, E. Lask, B. Bauch, o bé per altres més llunyament influïts per aquella, com ara E. Troeltsch, M. Weber i J. Cohn. Les preocupacions fonamentals de l'Escola de Baden són les ciències de la cultura o de l'esperit i la filosofia dels valors. El fundador de l'escola, Windelband, deixeble de K. Fischer i de Lotze, és un important historiador de la filosofia, que caracteritza la història d'aquesta com a història dels problemes. Windelband planteja el problema epistemològic del coneixement històric tot contraposant les ciències de la naturalesa, ciències de lleis o *nomotètiques*, que versen sobre l'universal, i les ciències històriques o culturals, *ideogràfiques*, que tracten de l'individual. L'individual històric s'aprehèn com a valuós. El valor es contraposa a l'ésser, resseguint Lotze. Per tal de comprendre el tractament que la filosofia alemanya dels segles XIX i XX realitza del problema dels valors en l'Escola de Baden, l'historicisme de Dilthey i la psicologia de Brentano, s'ha de comprendre que, en el punt de partença, la posició de Lotze, el món dels valors es contraposa a una ontologia naturalista molt restringida als fets en el sentit del mecanicisme científic. Per a Lotze, el lògic-ètic-metafísic s'integra en una filosofia global dels valors, fonament de la filosofia de la religió i de la història. *La filosofia es conjon amb una teoria universal dels valors*. Rickert perllonga la teoria metòdica de l'històric, tot intentant explicar l'origen dels mètodes científic-natural i científic-cultural com a operacions en el sentit d'una «homogeneïtzació» del continu (ciències naturals), o bé en la constitució d'un «discret» heterogeni (ciències històriques de la cultura). Rickert desenvolupa també una teoria dels valors, tot distingint-ne sis de fonamentals: lògic, ètic, estètic, místic, eròtic i religiós. B. Bauch fou el successor de Vaihinger en la direcció dels *Kantstudien*. En la seva filosofia s'unifica la dualitat veritat / valor en allò que anomena la idea, entitat personal-transcendental en la qual es donen ambdós. E. Lask, mestre de G. Lukacs i W. Szilasi, també cerca una unitat superior entre l'existent i el valuós en una protoforma o forma originària (*Urform*). Ambdós se separen de Rickert i d'una estricta preocupació epistemològica envers la temàtica fichteana a la qual dediquen sengles obres. Th. Haering, influït en els seus orígens per l'Escola de Baden, realitzarà una evolució semblant envers l'estudi de l'obra de Hegel i la unificació del problema del coneixement en una *filosofia de la comprensió*. També J. Cohn va evolucionar envers la dialèctica hegeliana i planteja la unitat de veritat i valor en el que anomena «fenomen primari del coneixement», que és la unitat dinàmica del jo cognoscitiu en el seu existir dialèctic com a autenticitat. A l'interès sobre la metodologia històrica i cultural suscitat per l'Escola de Baden poden aproximar-se els noms de Max Weber i d'E. Troeltsch.

5. Amb més exactitud des de 1871, amb l'aparició de l'obra de Hermann COHEN, *Kants Theorie der Erfahrung*, fins el 1924 o 1929 o 1933, dates respectivament de la mort

propis de l'Escola de Marburg el que ens permet d'assistir a la plenitud del moment originari en el qual l'expressió «teoria del coneixement» sorgeix com a quelcom enllaçat a una visió de la història del pensament (§2), al problema lògic del mètode (§3), i a les seves derivacions en una «Filosofia de l'Ésser» i en una «Filosofia de la Cultura» (§4).

§2. LA VISIÓ NEOKANTIANA DE LA HISTÒRIA DEL PENSAMENT. El neokantisme es configura com a teoria del coneixement privilegiant l'objectivitat lògica enfront del psicològic-metafísic. Aquesta posició filosòfica constitueix històricament un important corrent de pensament, atès que sap vincular la seva teorització de la ciència físico-natural amb una exegesi de la història del pensament centrada en les figures de Kant, Descartes i Plató.

La visió neokantiana de la «trajectòria general del problema del coneixement» es polaritza entre un dualisme místico-religiós que postula afectivament la unitat de l'ésser, i un monisme lògic-ètic que tracta de crear aquesta unitat conceptualment «mitjançant un ordre universal subjecte a lleis, forjat pel pensament, segons criteris lògics fixos»⁶.

La primera tendència, centrada en l'antítesi jo-món, roman històricament invariable: «Nota peculiar d'aquesta tendència del pensament és que, essent com és immensa la riquesa de variacions i matisos amb què s'estén en el decurs de la història de la filosofia, el seu vertader tema central gairebé no pateix cap alteració per obra de l'evolució històrica, sinó únicament per efecte de les transformacions del pensament científic»⁷.

La segona tendència, que els neokantians identifiquen amb el pensament científic, s'inicia amb l'explicació de la naturalesa pels filòsofs presocràtics; però, sobretot, la seva novetat explicativa del problema del coneixement està continguda germinalment en la manera sistemà-

de Paul Natorp, del col·loqui de Davos i de l'exili de Cassirer. L'evolució de l'Escola de Marburg pot dividir-se, amb Alexis Philonenko, en tres etapes, caracteritzades respectivament així: la primera per la primacia del vincle entre les ciències i la filosofia, i la història de la filosofia com a investigació; la segona per la idea del mètode lògic-objectiu; i la tercera per la crisi moral, intel·lectual i científica, i la dissolució de la tendència. A. PHILONENKO, «L'École de Marbourg», en F. CHATELET, *Histoire de la Philosophie. Idées. Doctrines*, vol. 3, Paris: Hachette, 1973; H. HOLZHEY, *Cohen und Natorp*, vol. I: *Ursprung und Einheit*; vol. II: *Der Marburger Neokantismus in Quellen*, Basel & Stuttgart: Schwabe, 1986; A. PHILONENKO, *L'École de Marbourg. Cohen-Natorp-Cassirer*, Paris: Vrin, 1989.

6. E. CASSIRER, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Berlin: Bruno Cassirer, 1907 [citem de la traducció de W. Rocés: *El problema del conocimiento*, vol. II, México: FCE, 1956, 600].

7. E. CASSIRER, *El problema del conocimiento*, México: FCE, II, 601.

tica d'explicació: «la matemàtica tendeix per si mateixa, i com més va més, cap a una crítica de l'antítesi tradicional entre allò psíquic i allò físic, entre allò subjectiu i allò objectiu. El problema, ara per ara, ja no gira primordialment a l'entorn de l'existència de les coses, sinó a l'entorn dels nexes de relació i dependència, a la relació de superioritat i subordinació existent entre els judicis»⁸.

Des d'aquesta perspectiva (l'antítesi entre allò místic i allò científic), l'exegesi neokantiana de la filosofia platònica distingirà en el platonisme dues orientacions molt diferenciades: la doctrina matemàtica de la teoria de les idees i el tema místic de l'ànima. L'herència platònica en el neoplatonisme, l'època medieval i el renaixement accentuarà quasi únicament la direcció mística⁹.

Aquesta mateixa manera de veure les coses regirà els estudis neokantians sobre la modernitat. Així, Descartes, en una sola noció, la del *cogito*, ja discerneix entre la unitat del mètode com a intel·lecte que origina la idea de *mathesis universalis* i l'ésser de l'ànima individual de la metafísica. En Leibniz, trobarem una dualitat semblant entre la *scientia generalis* i el tema de l'harmonia entre l'ànima i el cos.

L'empirisme anglès, des de la perspectiva neokantiana, no sap dissociar la seva valuosa crítica psicològica del coneixement del dualisme entre l'ànima i el món; de manera que la dissolució humana de la metafísica es veu fatalment afegida a un escepticisme epistemològic¹⁰.

La «revolució copernicana» del kantisme representa la maduresa de l'esperit científic, sobretot segons l'esquema cassirerià que resumim, perquè «el contingut de la doctrina kantiana no el formen ni el jo ni les seves relacions amb els objectes exteriors, car versa primordialment sobre les lleis i l'estructura lògica de l'experiència»¹¹.

a/ *La crítica kantiana a la teoria de l'experiència*. Hermann Cohen, en la seva obra de 1871, considera la *Crítica de la raó pura* com una teoria

8. E. CASSIRER, *El problema del conocimiento*, México: FCE, II, 606.

9. E. CASSIRER, *El problema del conocimiento*, México: FCE, II, 609-610; IV, 21-23.

10. E. CASSIRER, *El problema del conocimiento*, México: FCE, II, 610-611, IV, 23-25.

11. Respecte de la filosofia posterior a Kant, Cassirer mantindrà que l'estudi del problema del coneixement en els sistemes postkantians pot fer-se des de la «unitat essencial a l'entorn del tema central i més profund de la filosofia kantiana: la revolució copernicana» (*El problema del conocimiento*, III, introd., 15). Respecte del període del darrer volum d'aquesta obra, corresponent al 1832-1932, Cassirer afirma que «la filosofia es deixa acabdillar per les ciències especials i es deixa endur per cadascuna d'elles en una determinada direcció. Això fa que sorgeixin, pel que fa a la teoria del coneixement, quasi tantes orientacions especials com disciplines i interessos científics especials existeixen» (IV 28). L'afany cassirerià per historiar aquest període es reduirà a una exposició en què es dibuixa una tendència harmònica de conjunt que propendeixi a dominar (IV, 29).

de l'experiència sense referència a la consciència psicològica. L'experiència teòrica és la naturalesa de la ciència físico-matemàtica i l'experiència pràctica és la legalitat jurídica. La ciència i el dret són les màximes expressions del pensament pur; la ciència com a tal és el veritable subjecte del coneixement. *Kants Theorie der Erfahrung* (a partir d'ara *KTE*) és una lectura de la *Crítica de la raó pura* que prima la lògica transcendental sobre l'estètica i prescindeix, quasi, de la dialèctica. Se centra, doncs, en la lògica transcendental i, més concretament, en l'anàlisi dels principis: «els diferents tipus d'*a priori* han de considerar-se com a contribucions als principis, com a materials per als seus continguts» (*KTE*, 138). «Els principis són les unitats concretes fonamentades pels esquemes, de les quals l'abstracció separa les formes de la intuïció i les formes del pensament» (*KTE*, 525).

Així, la idealitat transcendental no implica cap subjectivitat per a l'*espai* i el *temps* com a formes d'intuïció, sinó la seva integració en els mètodes de la física newtoniana en el sistema de principis. També la taula de les *categories* només aparentment deriva de la lògica formal; en realitat, resumeix la història de la ciència natural i dirigeix la física newtoniana.

L'*esquema* «fonament del principi» és un *mètode* per tal de representar una quantitat en una *imatge* i no és una cosa; «la seva significació és elevar el concepte a allò que científicament ha de ser: una regla» (*KTE*, 492). En aquesta significació de l'esquema es resumeix, segons la interpretació neokantiana, el significat total de la deducció transcendental de les categories: el «jo penso» és la unitat sintètica de les formes pures de la intuïció i de les categories. El «jo penso» s'ha d'interpretar com a mètode: «no és com a principi d'unitat diferent de l'esquema; el concepte és la categoria, allò divers és el sentit, la apercepció designa la seva unió» (*KTE*, 59).

La *apercepció transcendental* s'identifica, també, com el principi de possibilitat de l'experiència, com a principi suprem de tots els judicis sintètics: «tot objecte es troba sotmès a les condicions necessàries de la unitat que sintetitza en una experiència possible allò divers de la intuïció» (*KrV* A158, B197). Aquesta unitat de la consciència no té cap sentit realista-psicològic, sinó que es confon amb la possibilitat de l'experiència com a unitat. Aquesta interpretació pot ser considerada ambigüament com a subjectivació, com si la unitat del jo regís la unitat de l'experiència. H. Cohen afirma explícitament el contrari, la unitat de l'experiència és la unitat del jo: «La apercepció transcendental significa: la apercepció pensada com una condició transcendental, com a principi suprem de tots els judicis sintètics, i no com l'estat transcendental d'una consciència personal. La relació de l'experiència fóra absolutament immediata» (*KTE*, 142).

La possibilitat de l'experiència com a unitat és l'autoposició incondicionada del pensament. «Què possibilita el principi suprem de

tots els judicis sintètics? Res, que no sigui ell mateix. No existeix cap instància superior al principi suprem: no hi ha cap necessitat que ultrapassi el pensament; només reconeixem la necessitat en el domini de la nostra consciència, que es caracteritza com a ciència i com a ciència matemàtica» (KTE, 185).

Aquesta manera de centrar la *Crítica de la raó pura* en l'Analítica dels Principis comporta una primacia de la idea unitària del coneixement com a mètode i considera derivada la dualitat subjecte i objecte. Això comporta, a més a més, que la noció de necessitat (que és la modalitat pròpia de la legalitat objectiva) desplaci i sotmeti la sensibilitat com a font cognoscitiva. No hi ha ni necessitat ni objectivitat que derivin de l'*aisthesis*. L'objectivitat de la física no deriva de la sensació; sinó, que, inversament, la sensació precisa de la legalitat dels principis per tal de constituir-se en objectivitat autèntica (KTE, 756ss). Per això Cohen afirma que les *anticipacions de la percepció* constitueixen el cor del criticisme kantianà (KTE, 759). El tret més significatiu de la interpretació de Cohen sembla que és aquesta submissió de l'estètica a la lògica.

Aquesta submissió va lligada a l'exegesi de la *modalitat de necessitat* com a legalitat present en l'experiència constituïda en coneixement objectiu científic natural. Aquesta concepció de la necessitat inverteix el plantejament de Hume, tot manifestant-se en la concepció de la matèria-substància i la causalitat, no com a relació entre objectes ja constituïts, sinó en tant que mètodes constituents de l'objectivitat com a tal.

Lucien Goldmann ha observat polèmicament que la dialèctica transcendental ocupa una extensió molt desproporcionada i menor en *Kants Theorie der Erfahrung* que en la *Crítica de la raó pura*¹². Malgrat això, la interpretació de l'ús regulatiu de les idees com a infinitació de l'experiència contribueix a fixar un aspecte essencial de la teoria neokantiana de l'experiència com a *procés indefinit*. Les idees, interpretades com a mètode, perllonguen el seu ús regulador de la síntesi en el sistema. El sistema de la raó regeix el coneixement empíric mitjançant el sentit metòdic que posseeixen les idees de la raó com a punts de vista. Amb tot això, la teoria de l'experiència s'obre a una fonamentació de l'ètica i a la seva ampliació en la *Crítica del judici* com a teoria de la recerca continuada d'unitat sistemàtica de la naturalesa¹³.

12. L. GOLDMANN, *Introducción a la filosofía de Kant*, Buenos Aires: Amorrortu, 1974, p. 103.

13. A. PHILONENKO, «Introduction» a I. KANT, *Critique de la faculté de juger*, Paris: Vrin, 1965.

b/ *El sistema cartesià centrat en la idea de mètode.* Segons la interpretació neokantiana, obra de Paul Natorp i d'Ernst Cassirer, el cartesianisme cobra tota la seva significació en ser considerat antecedent del criticisme kantian. Aquesta interpretació segueix la caracterització hegeliana i fa de Descartes l'heroi fundador de la filosofia moderna, que pren com a punt de partença el seu pensament.

Externament, la lectura neokantiana de Descartes es constitueix privilegiant l'aspecte de ruptura històrica que posseeix el *Discours de la Méthode*, tot sobrevalorant les *Regulae* («les *Regulae* contenen l'idealisme de Descartes sota una forma més pura que en la seva metafísica desenvolupada», diu Natorp), ignorant la ruptura del 1630, tot infravalorant les *Meditationes* i, finalment, sistematitzant el conjunt de la filosofia cartesiana, amb la inclusió dels seus treballs científics, a l'entorn de la unitat de la ciència afirmada en la Regla I o la *mathesis universalis* de la Regla IV. Aquesta manera de llegir Descartes desemboca en una interpretació idealista, matematitzant, sistematitzant, antipsicologista i antimetafísica.

El *cogito* és per als neokantians un antecedent impur de la apercepció transcendental kantiana. Però el *cogito* es distingirà de la unitat del mètode, de la consciència de si mateix en relació al tema metafísic de l'ànima humana. Es produeix el pas d'un mètode a una existència. Aquest pas és la rectificació pròpia del dogmatisme, tant en el problema del *cogito* com en el de Déu o en el de l'espai. La substantivació del pensament, de la infinitud o de l'espai assenyalen el moment dogmàtic del cartesianisme en oposició al seu moment crític. Els motius crítics presents en el cartesianisme sucumbeixen en el dualisme en produir-se una reïficació dels mètodes: en passar de l'espai com a mètode de les *Regulae* a l'espai com a cosa substancial, *res extensa*; i en passar del «jo penso» com a regla de l'enteniment al «jo penso» com a manifestació de la cosa pensant, *res cogitans*¹⁴.

c/ *El platonisme com a idealisme matemàtic.* El tercer moment fonamental de la visió de la història del pensament pròpia de l'Escola de Marburg és la interpretació matematitzant de la teoria platònica de les idees i de la influència platònica en la cultura occidental. S'accentuen els motius platònics en la figura de Galileu i en tota la física matemàtica posterior¹⁵. La lectura de Plató es realitza des de la teoria kantiana de l'experiència: «La manera com arribem a les cate-

14. P. NATORP, *Descartes Erkenntnistheorie. Eine Studie zur Vorgeschichte des Kriticismus*, Marburg, 1882. E. CASSIRER, *Descartes Kritik der mathematischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnis*, Marburg, 1899.

15. E. CASSIRER, «Galileo's Platonism», *Studies and Essays offered to G. Sarton*, New York, 1944, p. 279-297.

gories, als principis i als mètodes, a les primeres hipòtesis, és a dir, a les identitats que posem i que situem en el fonament de la nostra exploració científica, dona testimoni que el vertader motor de l'idealisme platònic és el principi de la possibilitat de l'experiència»¹⁶.

Ja Kant va dir que Plató havia afirmat confusament la qüestió de com els judicis sintètics *a priori* són possibles. Encara en vida de Kant, Tennemann havia tractat les idees platòniques com a idees de la raó dins el marc reinholdià de la seva història de la filosofia¹⁷. La matematització de la teoria de les idees en sentit neokantià la va iniciar H. Cohen en 1878, fou perllongada per A. Auffhart el 1883 i ampliada per J. A. Kilb a la teoria de la matèria el 1887¹⁸. A *Platos Ideenlehre*, Paul Natorp ofereix finalment una visió global del platonisme i de la naturalesa de l'explicació científica. Aquesta visió assenyala, en contrast amb la visió de l'aristotelisme com a cosificació de l'*a priori*, l'afirmació central constantment repetida: «la idea és mètode, no objecte». Aquest és el sentit de la dialèctica platònica (PI 164).

Per a Natorp, la base de la doctrina de les idees es troba en el *Teetet* i el *Fedó*. La interpretació lògica de la totalitat del *Fedó* és una de les màximes fites de l'exegesi neokantiana. La teoria de les idees es desenvolupa a *La república* i supera la seva «rigidesa» inicial en el *Parmènides*, en *El sofista* i en el *Fileb*. La cosmogènesi del *Timeu* exposaria de forma mítica les teories lògiques dels diàlegs anteriors. I, finalment, l'última forma de la doctrina es trobaria en la teoria dels nombres ideals que ens transmeten Aristòtil i altres deixebles de Plató.

Les idees són conceptes fonamentals, espècies de relació, que es fonamenten en el judici. Equivalen, doncs, a la llei, són la llei *a priori* formal de la realitat: «quan diem que la idea significa llei, entenem que 'llei' expressa tan sols l'estructura invariable d'una relació». I si Plató anomena la idea *ousía*, també hem d'entendre per *ousía* l'estructura invariable d'una relació, d'una manera semblant a la noció d'energia en la física contemporània. Versemblantment, podem dir que les idees existeixen en el mateix sentit que existeix la llei d'atracció universal de Newton.

La interpretació lògico-metòdica de la teoria de les idees és el nucli que domina tota la interpretació neokantiana del platonisme. Des

16. P. NATORP, *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus* [1903], Hamburg: Felix Meiner, 1961. [A partir d'ara PI].

17. I. KANT, *KrV* A 313-319 especialment la nota a la pàgina A 314 on parla d'una interpretació més suau, d'acord amb la naturalesa de les coses. W. G. TENNEMANN, *System der platonischen Philosophie*, 4 vols., Leipzig & Jena, 1792-1795; J. L. VIELLARD-BARON, «Le système de la philosophie platonicienne de Tennemann», a *Revue de Métaphysique et de Morale*, (1973): 513-524.

18. H. COHEN, *Platos Ideenlehre und die Mathematik*, Marburg, 1878; A. Auffhart, *Die platonischen Ideenlehre*, Berlin, 1883. J. A. KILB, *Platons Lehre von der Materie*, Marburg, 1887.

d'ell, la doctrina de la idea suprema del Bé, continguda a *La república* i en altres llocs, es considerarà «idea de les idees en tant que llei de tota legalitat, principi suprem de l'ordre en el qual no subsisteix cap distinció entre la causa formal i la causa final» (PI 339). La *khóra* del *Timeu* serà la condició fonamental *a priori* de l'esdevenir sensible i de la realitat física dels cossos; «condició indispensable» per a la possibilitat de l'experiència. L'espai platònic representa una funció anàloga a la «intuïció pura» kantiana, mitjancer entre els conceptes purs i la *x* de la sensibilitat (PI 348).

La doctrina platònica de l'ànima es dissociarà, anàlogament al que hem vist amb el *cogito* cartesià, en la seva significació epistemològica i en la investidura mítico-simbòlica de significacions lògiques. En conseqüència, la idea és l'ésser de l'ànima com a consciència pura, dirà Natorp tot interpretant *Fedó* 92d. La immortalitat de l'ànima es redueix a un postulat ètic i es considera mític tot el que en Plató es refereix a una immortalitat en sentit metafísico-existencial —per a tota l'Escola de Marburg, l'única immortalitat que Plató va afirmar era l'espiritualitat pura de la vida teòrica com *a priori* pur de la idea.

La doctrina de la reminiscència es purifica també dels seus elements místics i subsisteix com a primera forma de la doctrina de l'*a priori*. El retorn sobre si, la reminiscència del *Menó* i del *Fedó*, no és un acte psicològic sinó la legalitat formal objectiva: «El coneixement de si no se separa del coneixement de l'objecte, perquè no hi ha objecte vertader que no es constitueixi en el concepte de coneixement, conforme a la legalitat pròpia del coneixement. Coneixement, pur coneixement: és aquest el concepte autocreador en què l'objecte es fa cert» (PI 31).

Paral·lelament, la *Sozialpädagogik* de Paul Natorp actualitza l'interès pedagògic-polític de *La república* i sobretot de *Les lleis*, com a via que, a través de la utopia de Thomas More i de la filosofia de Jean-Jacques Rousseau, definirà els ideals propers al socialisme modern¹⁹. Malgrat això, tot el platonisme només és finalment una *introducció a l'idealisme*, a causa de la «insuficient consideració d'aquell aspecte dels problemes que implica en alguna forma l'infinit»: la idea se sensualitza en la cosmologia i les teories polítiques de Plató, tot perdent les potencialitats que en el seu sentit de tasca infinita li atorgava en l'aspecte teòric.

19. P. NATORP, *Sozialpädagogik. Theorie der Willenserziehung auf der Grundlage der Gemeinschaft*, Stuttgart, 1899 [6a ed. 1925].

§3. L'IDEALISME LÒGICO-METÒDIC DE L'ESCOLA DE MARBURG. El nucli de la filosofia de l'Escola de Marburg hem de cercar-lo, a més a més de la comuna inspiració dels seus treballs històrics, en connexió amb l'*idealisme lògico-metòdic*. Aquest és, en primer lloc, la unitat d'una tasca: la consideració lògico-metòdica en el resultat de les ciències físico-matemàtiques. Aquest plantejament es troba en la *Lògica* de Cohen i en les obres de Natorp i Cassirer de 1910.

L'esperit que anima aquest disseny és la primacia de la noció de relació, basada en l'activitat sintètica de l'enteniment productora de l'objecte, enfront de plantejaments, bé metafísics –continguts en el concepte de substància–, bé psicològico-empíricistes –continguts en el concepte d'impressió–, o, fins i tot, logicistes –continguts en el concepte de classe lògica.

Hermann Cohen desenvolupa en el seu *Logik der reinen Erkenntnis*²⁰, el primat d'allò lògic que ja operava en les seves obres històriques. La *Lògica* de Cohen és una lògica pura de l'origen. Per a ell, i aquest és el sentit de les anticipacions kantianes de la percepció, hi ha un origen de l'objectivitat i la sensació, de la realitat com a limitació, independent de la sensibilitat. Aquest origen pur és la idea metòdica que opera en el càlcul infinitesimal, que Cohen compara amb la posició parmenídia de l'ésser pel pensament «engendrat com a quelcom pensable», «identitat del pensament i l'ésser»²¹. El moviment i la natura són així posicions originàries d'un pensament²². El pensament que engendra així allò que és objectiu no és pensament metòdico-constructiu; l'ésser no depèn del subjecte, l'ésser depèn del coneixement²³.

El *Sistema de Filosofia* de Cohen es compon d'una Lògica pura, d'una Ètica de la voluntat pura i d'una Estètica del sentiment pur. Tot el sistema de Cohen gira a l'entorn de la consciència pura en el sentit lògico-transcendental, *a priori*, de l'ideal de la ciència i el dret com a tasques infinites. L'estètica del sentiment pur és la descripció de les categories pures corresponents a les formes emotives de la consciència. La psicologia unifica els altres dominis del sistema filosòfic, però no en cap ordre superior sinó en la facticitat de la «unitat de la consciència cultural de la consciència de l'home».

A *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*, Natorp també es regeix per la idea fonamental que la funció metòdica del pensament engendra les lleis de la seva pròpia activitat. El pensament «en-

20. H. COHEN, *System der Philosophie. I. Logik der reinen Erkenntnis*, Berlin, 1902 [3a ed. 1922]. II. *Ethik des reinen Willens*, Berlin, 1904 [4a ed. 1923]. III. *Aesthetik des reinen Gefühls*, Berlin, 1912 [2a ed. 1923].

21. H. COHEN, *Logik...*, p. 585.

22. H. COHEN, *Logik...*, p. 33.

23. H. COHEN, *Kants Begründung der Ethik nebst ihren Anwendungen auf Recht, Religion und Geschichte*, Berlin, 1910, p. 25.

gendra pensaments» que es manifesten en la logicitat del *factum* de les ciències i que la lògica transcendental observa en la seva eficàcia i en la seva realitat, com a fundadores d'un sentit en el fet-objecte de la científicitat²⁴. Totes les ciències remeten a la ciència fonamental del mètode en tant que llei fonamental d'allò lògic.

Aquesta ciència fonamental equival a la dialèctica platònica, «ciència del supraobjectiu transcendental metòdico-excel·lent». Aquesta ciència suprema reposa sobre el *factum* de les ciències i es fa extensible a «tot supòsit captable lògicament d'alguna manera, sia extraobjectiu, infraobjectiu o supraobjectiu». Així doncs, la lògica del coneixement exacte es perllonga com a sistematicitat filosòfica en la vocació d'universalitat de la lògica general.

L'obra d'Ernst Cassirer de 1910 *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über Grundfragen der Erkenntnistheorie* conté una teoria del concepte basada en les nocions de sèrie i límit tal i com s'expressen en la idea matemàtica de funció. La teoria es comprova mitjançant un examen de les formes preses per la conceptualització en l'aritmètica, la geometria, la física i la química.

Així, com a mostra, s'afirmarà, contra Stuart Mill, que els nombres no són actes de consciència i que la idea de nombre es deriva d'una ordenació serial: «l'àlgebra és la ciència del temps pur o de l'ordre de la progressió»²⁵, tot oposant-se amb això al cardinalisme cantoriana i a Frege i Russell, que defineixen els nombres des de les classes d'equivalència. També l'espai es defineix relacionalment a la manera leibniziana com a «ordre de les coexistències possibles». L'evolució de la geometria avança de la mesura a la posició. Amb referència als grups de transformacions de Klein, Cassirer observa que la idealitat-permanència de l'objecte geomètric es dessubstancialitza: «la permanència trenca amb la persistència en el temps de les coses; designa en endavant la relativa independència en l'interior de l'encadenament funcional de certs elements que només afirmen la seva independència per comparació amb altres»²⁶.

En definitiva, l'obra de Cassirer de 1910 palesa, en la seva primera part, la presència de conceptes relacionals en les ciències matemàtiques i de la natura, per tal de precisar, en la seva segona part, el sentit crític de la relació entre aquests conceptes relacionats i la realitat.

Enfront de Rickert, que oposava els conceptes de les ciències de la natura i els individus de la realitat, Cassirer afirma que allò que els

24. P. NATORP, *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*, Leipzig & Berlin, 1910 [2a ed. 1921] p. 10.

25. E. CASSIRER, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntnistheorie*, Berlin: Bruno Cassirer, 1923.

26. *Ibid.* 119.

oposa no és la singularitat sinó la cosseïtat: «condicionen i garanteixen l'accés a xarxes singulars de relacions, encara que mai no poden ser objecte d'intuïció a la manera d'objectivitats aïllades. [...] Entre el valor universal dels principis i l'existència particular de les coses no hi ha cap contradicció, car no hi ha entre elles cap rivalitat. Pertanyen a esferes lògiques diferents»²⁷. La crítica del coneixement explícita els conceptes-relacions mitjançant els quals el pensament es construeix, cerca el pensament «allà on el pensament forja i edifica un conjunt ordenat i sensat de proposicions»²⁸.

§4. LES DERIVACIONS DEL L'IDEALISME METÒDIC: LA FILOSOFIA DE L'ÉSSER I LA FILOSOFIA DE LA CULTURA. Paul Natorp, tot publicant el 1912 el seu *Allgemeine Psychologie*, prossegueix la seva tasca d'unificació i de generalització de la idea de mètode. Però duent a terme aquesta tasca s'aixeca progressivament la restricció al *factum* de les ciències, i s'orienta envers una filosofia del Logos i de l'Ésser, propera a Schelling i Hegel. Amb això, Natorp se separa de Cohen i del que Henri Dussort ha anomenat «l'ortodòxia de l'Escola de Marburg»²⁹. La darrera filosofia de Natorp avança els temes de la renovació de la pregunta ontològica de Martin Heidegger. La caracterització neokantiana de l'*a priori* lògic i ètic com a *sentit* condueix finalment Natorp a plantejar-se *l'enigma de la paraula i de l'Ésser*: «el sentit fa indubtable referència a una altra cosa: la paraula, l'enunciació, el logos; sentit i paraula, ambdues coses es troben tan a prop que la pregunta per la paraula i la pregunta pel sentit semblen ser la mateixa pregunta»³⁰. La pregunta reiterada pel sentit s'inflexiona en un preguntar pel sentit de la pregunta i pel sentit de l'Ésser: «el prodigi dels prodigis és que 'alguna cosa' sigui en general. Què és, doncs, aquest *és*, quin *és*, en definitiva, el seu sentit? No és expressar-se, per dir-ho així, 'presentar-se davant de nosaltres mateixos'? Però aleshores cal preguntar-se: qui parla i de què parla?»³¹.

També Cassirer, amb la publicació del primer volum del seu *Philosophie der symbolischen Formen* (1923), se separa del marc cohenià del *factum* de les ciències, en un sentit contrari al de l'evolució de Natorp. La *Crítica de la raó* es converteix en una Filosofia de la Cultura, en alguns aspectes molt pròxima a la fenomenologia hegeliana de l'Esperit. En recórrer al concepte central de *símbol*, Cassirer mantin-

27. *Ibid.* 304-305.

28. *Ibid.* 305.

29. H. DUSSORT, *L'École de Marburg*, Paris: PUF, 1963.

30. P. NATORP, *Philosophische Systematik*, Hamburg: Felix Meiner, 1958, amb una introducció de Hans Knittermayer i un assaig de Hans Georg Gadamer.

31. P. NATORP, *Philosophische Systematik*, Hamburg: Felix Meiner, 1958, p. 22.

drà l'afirmació idealista del primat del pensament respecte de l'ésser, reclamant l'origen d'aquest en la dialèctica platònica.

Des d'aquest idealisme filosòfic, Cassirer arriba a l'epistemologia de la ciència físico-matemàtica aleshores més recent, la teoria dels signes de H. Hertz, que dissol com a ficcions els conceptes de massa i força. Així es perd tota esperança d'aprehensió immediata d'alguna cosa com a realitat i s'afirma que «el paradís de la mística, el paradís de la pura immediatesa, és tancat»³².

L'afirmació central de la filosofia de Cassirer és l'afirmació de la pèrdua de tota immediatesa. L'Ésser com a U-originari escapa definitivament al coneixement i se l'assimila a l'incognoscible cosa-en-si. Per tant, tota unitat ha de ser interpretada com a unificació. L'exigència d'unitat en el coneixement només subsisteix com a «postulat d'unitat funcional»³³. Al costat del coneixement hi ha altres maneres d'objectivació: el mite, l'art, la religió, el llenguatge, «que no són diferents maneres en les quals es revela alguna cosa en si mateix, sinó que són els camins que l'esperit segueix en la seva objectivació, en la seva autorevelació»³⁴. La inversió copernicana ha de realitzar-se en més i més camps. Com a principi d'aquesta inversió, el primat neokantià de la funció sobre l'objecte se'ns estén en una *filosofia de la cultura*. Aquesta filosofia contindrà investigacions sobre el pensament lingüístic, el pensament mítico-religiós, la intuïció artística i el coneixement científic concebuts, tots ells, com a *formes simbòliques*.

Una filosofia de les formes simbòliques no exposa com la realitat és descrita per distintes simbolitzacions, sinó que afirma que la realitat roman inaccessible com a realitat immediata. La funció general de tota filosofia serà diferent: «prendre consciència del principi formatiu fonamental que per elles [les formes simbòliques] opera»³⁵. Aquest principi formatiu fonamental es cospa com alguna cosa propera al *Geist* hegelian.

La *sistemàtica filosòfica* de P. Natorp fa relliscar l'idealisme metòdic neokantià cap a una interrogació sobre «el protoesdevenir del logos» que prefigura l'ontologia heideggeriana. El lloc de la filosofia com a teoria del coneixement es desplaça cap a una *Filosofia de l'Ésser*. En un altre sentit, com ha dit Von Aster, també la filosofia de les formes simbòliques de Cassirer s'aparta de l'idealisme metòdic perquè «es troba tan ampliat el camp de pertinença que es destrueix la unitat siste-

32. E. CASSIRER, *Philosophie der symbolischen Formen*, Berlin: Bruno Cassirer, 1. *Die Sprache*, 1923; 2. *Das mythische Denken*, 1925; 3. *Phänomenologie der Erkenntnis*, 1929 [citem de la traducció: *Filosofia de las formas simbólicas*, México: FCE, 1979, I, Introducció, p. 60].

33. *Ibid.* 16.

34. *Ibid.* 18.

35. *Ibid.* 60.

màtica del cohenianisme»³⁶. La teoria neokantiana del coneixement s'estén cap a la tasca més enciclopèdica de la *Filosofia de la Cultura*.

A la ciutat suïssa de Davos se celebrà el 1929 un col·loqui que va permetre l'enfrontament entre les dues direccions de la tasca filosòfica que acabem d'assenyalar. Aquesta confrontació es reflecteix en l'oposició entre dues interpretacions del kantisme. La teoria neokantiana del coneixement com a idealisme metòdic esclatava així sobre el mateix autor clàssic en què havia sorgit. El debat de Davos entre dues lectures de Kant i dues orientacions de la tasca filosòfica sobre el coneixement humà haurà també de ser examinat per tal de completar la nostra exposició sobre els problemes originaris lligats a l'expressió «teoria del coneixement».

§5. EL DEBAT ENTRE CASSIRER I HEIDEGGER SOBRE LA INTERPRETACIÓ DE KANT I L'ORIENTACIÓ DE LA FILOSOFIA³⁷. Per tal de comprendre el sentit de l'oposició entre les postures de Heidegger i Cassirer, ens pot ajudar una frase de la intervenció final del primer a Davos: «La simple mediació no ens farà mai avançar d'una manera productiva». L'hostilitat heideggeriana enfront de les mediacions col·loca el conflicte de les interpretacions sobre el kantisme dins del marc més general d'una oposició en l'orientació de l'explicació filosòfica.

Martin Heidegger ataca el nucli de la lectura neokantiana de Kant quan afirma polèmicament que la *Crítica de la raó pura* (*KrV*) no és una teoria del coneixement físico-matemàtic sinó una fonamentació de la metafísica. El sentit de la crítica kantiana consistiria a dir que la *Metaphysica specialis*, coneixement del suprasensible (univers, ànima, déu), ha de basar-se en una fonamentació de la *Metaphysica generalis* o *ontologia*. La *KrV* com a ontologia fonamental mantindrà essencialment que el coneixement humà és limitat, finit, perquè la intuïció humana és sensible. Hi ha dues «fonts» o «troncs» en el coneixement finit de l'home, que potser tenen el seu naixement en una «arrel» comuna desconeguda per a nosaltres (*KrV* A 15-16). Des d'aquesta dualitat de fonts del coneixement, el problema del coneixement sintètic *a priori* se'ns converteix en el problema de la síntesi pura d'intuïció i pensament. Heidegger estableix els següents estadis en el tractament kantianista del problema de la síntesi:

- i/ Establiment dels elements de l'essència del coneixement pur: intuïció pura (espai i temps) i pensament pur (categories) – estètica transcendental i analítica dels conceptes.

36. E. VON ASTER, *Introducción a la filosofía contemporánea*, Madrid: Guadarrama, 1961, p. 85.

37. E. CASSIRER & M. HEIDEGGER, *Debat sur le kantisme et la philosophie et autres textes de 1924-1931*, présentés par Pierre Aubenque, Paris: Beauchesne, 1972.

- ii/ Caracterització de la unitat essencial dels elements de la síntesi pura (*KrV* B §10).
- iii/ Aclariment de la possibilitat immanent d'aquesta unitat essencial, és a dir, de la síntesi pura –deducció transcendental de les categories.
- iv/ Desvetllament de la possibilitat de l'essència del coneixement ontològic –capítol sobre l'esquematisme.

Com a resultat de la fonamentació del coneixement ontològic s'obté que el fonament de la possibilitat del coneixement sintètic *a priori* és la imaginació transcendental, tercera font de l'ànima, arrel dels dos troncs inicials. Segons Heidegger, la raó, el logos, l'esperit es troba *gesprengt*, dinamitat. Kant es fa enrera davant d'aquest resultat en la segona edició de la *KrV*.

Sobre aquesta exegesi, Heidegger insereix la seva pròpia tasca tot afirmant en *Kant i el problema de la metafísica* (1929) que la qüestió sobre l'essència de l'home és anterior a tota antropologia filosòfica i a tota filosofia de la cultura.

Ernst Cassirer, en la recensió del llibre de Heidegger sobre Kant en *Kantstudien*³⁸, oposa al monisme de la imaginació –en què resumeix la interpretació heideggeriana– el dualisme kantian del món sensible i el món intel·ligible: «el problema kantian no és el de l'ésser i el del temps, sinó el problema de l'ésser i el d'haver d'ésser, de l'experiència i de la idea» (p. 16). El monisme heideggerian de la imaginació dissol l'idealisme filosòfic en un qüestionar fonamental que és el regne de la immediatesa perduda. La idea de la lògica es fon en el «remolí del qüestionar originari»³⁹. Cassirer pensa que aquesta dissolució pot reclamar-se del món kierkegaardian, però de cap manera del kantian. El kantisme remet l'home a les profunditats fecundes de l'experiència i l'enllaça amb el fonament; però també, d'altra banda, li assegura la participació en la idea i, per això, la participació en l'infinit. Enfront de l'exegesi heideggeriana –usurpació i violència contra Kant–, Cassirer proposa la restitució de la totalitat de l'obra kantiana. Concedeix a Heidegger la centralitat del capítol de l'esquematisme en l'anàlisi dels Principis, però no *la seva* centralitat en el sistema kantian. Fonamentalment per dues raons: la primera, perquè en el text de la *KrV* la doctrina de l'esquematisme va adreçada a establir el sistema dels principis; la segona, perquè «per a Kant, la raó no és mai una simple raó percipient, és una facultat de comandament i exigència que ens situa davant l'imperatiu de l'incondicionat»⁴⁰. La primera raó

38. H. G. GADAMER, «Kant und das Problem der Metaphysik. Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant-Interpretation», *Kant Studien*, 36, 1-2, (1931): 1-26.

39. *Ibid.* p. 24.

40. *Ibid.* p. 12.

ens col·loca davant del *factum* de la ciència natural; la segona davant del *factum* de l'exigència ètica. Com Cohen, Cassirer pensa que el mètode transcendentel kantian parteix de la facticitat i s'interroga sobre la possibilitat.

A Davos, les preguntes pel llenguatge i la imaginació simbòlica foren esteses com a ponts per Cassirer, suggeriment que mai no fou rebut per Heidegger: «la simple *mediació* no ens farà avançar mai de manera productiva». Anteriorment, el 1928, en la recensió del segon volum de la *Filosofia de les formes simbòliques*, s'havia pronunciat ja definitivament sobre l'intent de Cassirer. Per al professor d'Hamburg, «la regla bàsica que regeix tot el desenvolupament de l'esperit només assoleix en la seva *exteriorització* la vertadera i perfecta *interioritat*». I Heidegger es pregunta: i això, per què: «Caldria explicar per què aquesta regla fonamental existeix i respondre *la pregunta fonamental*: quina és la constitució ontològica de l'existència de l'home en general per tal que només assoleixi el seu propi jo (*selbst*) pels volts del món? Què signifiquen jo (*selbstheit*) i autonomia (*selbstständigkeit*)?».

En resum, la lectura coheniana de Kant deixa de ser un punt de partença vàlid per a l'orientació del treball filosòfic. Cassirer, situat ja fora de l'«ortodòxia de Marburg», amplia la qüestió sobre la facticitat de la ciència matemàtica de la naturalesa amb les qüestions sobre el mite i el llenguatge com a *símbols*. Mentre Heidegger, amb una més gran radicalitat, qüestiona mitjançant el tema de la *imaginació* el concepte de raó-logos del qual parteix Kant.

§6. CONSIDERACIONS CRÍTIQUES I PRIMER SENTIT DEL NOSTRE PROGRAMA DE TEORIA DEL CONEIXEMENT. L'exploració a l'entorn del terme «teoria del coneixement» en el neokantisme ens ofereix: a/ una visió determinada en la història del pensament; b/ una filosofia centrada en el lògic-pur; c/ la doble evolució de l'anterior filosofia envers una filosofia de l'ésser i una filosofia de la cultura; d/ i, finalment, una confrontació antagonica i crepuscular entre els dos punts de vista anteriors i les seves interpretacions del kantisme.

Aquestes aportacions històriques ens permeten de fixar l'horitzó de la nostra disciplina filosòfica, la teoria del coneixement, en una cruïlla múltiple. Per tal d'orientar-nos-hi podem esquematitzar les postures definitives de l'Escola de Marburg de la manera següent:

- H. Cohen estableix, en la seva exegesi del kantisme com a mètode transcendentel que es qüestiona sobre la facticitat de la ciència i del dret, la teoria del coneixement com a tasca lògicocrítica.
- El darrer Natorp i, des d'una altra filiació, M. Heidegger, dissoldran la tasca crítica, per «introversió», en un preguntar fonamental sobre l'ésser.
- E. Cassirer significaria, finalment, l'ampliació d'allò lògicocrític en una filosofia de la cultura, per extensió de la tasca lògicocrítica.

Esquematzada així la història de l'Escola de Marburg, de la qual s'haurà de dir amb Alexis Philonenko que «ara es converteix en nostra»⁴¹, ens permet unes primeres consideracions sobre el nostre programa de Teoria del Coneixement.

Primera: la vocació de la teoria del coneixement com a disciplina filosòfica ha de mantenir un terreny central d'aclariment en el sentit de la racionalitat. En aquest lloc, bo i mantingut com a esforç en la seva unitat, la pluralitat de qüestions abans esmentades han de relacionar-se essencialment, perquè corresponen a aspectes diversos d'una mateixa problemàtica. Els estudis sobre Plató, l'epistemologia de la matemàtica, les ciències socials i de l'educació han adquirit (per exemple, des de la mort de Natorp el 1924) una riquesa i precisió més gran; però en no mantenir-se en qualitat d'aspectes d'una qüestió única, es dissolen en habilitats especials teòriques que formen un conglomerat en el qual cadascuna de les parcel·les s'aclareix només ella mateixa. La nostra disciplina ha de mantenir el terreny central on aquestes i altres moltes qüestions es relacionen essencialment en una *teoria de la racionalitat*. Sens dubte, haurem d'evitar la confusió del discurs desordenat, més o menys brillant i suggerent; però també haurem de fugir de la comoditat del discurs que es fa precís en acotar acuradament una zona ben determinada, tot donant per suposada l'essencialitat del que es tracta amb precisió.

Segona: la filosofia de l'ésser i la filosofia de la cultura no es poden desconnectar d'una teoria del coneixement que les origina; en cas contrari, el preguntar fonamental se'ns converteix en un dir buit sobre allò que ens inquieta, i la filosofia de la cultura en una rapsòdia enciclopèdica sobre el que se sap.

Tercera: la teoria coheniana de l'experiència ens atorga el coneixement humà unilateralment determinat, fonamentalment perquè el desarrela de la situació en què es troba el cognoscent.

Quarta: tant la introversió com l'extensió de les tasques lògicocrítiques en un preguntar fonamental i en una filosofia de la cultura es reenteixen en la seva determinació de la unilateralitat anterior.

Cinquena: la vinculació entre ciència teòrica i filosofia que guia la teoria del coneixement, la rebem, avui, amb una força teòrica debilitada per positivització i tecnològització internes del discurs científic. L'extensió del model científic a les anomenades ciències humanes arruïna la cultura humanista que sostenia la vinculació anterior⁴².

41. A. PHILONENKO, «La Escuela de Marburgo: H. Cohen, P. Natorp, E. Cassirer», en F. CHATELET (dir.), *Historia de la Filosofía. Ideas. Doctrinas*, vol. 3, Madrid: Espasa Calpe, 1976, p. 515.

42. Ens hem referit a aquest problema a «La ciència, l'home i les ciències humanes», *Qüestions de Vida Cristiana*, 88 (1977): p. 47-57.

Sisena: la visió de la història del pensament occidental i, sobretot, les figures centrals de Plató, Descartes i Kant ens obliga a llegir-los de nou, en funció de tot el que hem vist.

Aquestes afirmacions guiaran el nostre programa de teoria del coneixement. Ara ens ocuparem de la caracterització de l'activitat humana cognoscitiva. Esperem amb això corregir la unilateralitat del concepte neokantià d'experiència. Fonamentalment perquè l'antipsicologisme neokantià oblida situar la modalització cognoscitiva –necessitat que opera en el concepte newtonià de natura– en les activitats humanes que li donen origen.

CAPÍTOL II

L'ACTIVITAT HUMANA COGNOSCITIVA: SENTITS DE LA RACIONALITAT I FIGURACIONS DE L'ANIMALITAT

§1. TRES SENTITS DE LA RACIONALITAT

A/ *La definició de l'home com a animal racional i les definicions rivals.* Què és l'home? Des de l'antiguitat, la definició que podríem anomenar filosòfica de l'home com a animal racional té, en qualitat de rivals, definicions científiques més exactes: per exemple, es diu que és l'animal que riu, que té el dit gros de la mà oposat als altres, que posseeix un sentit del tacte més desenvolupat, etc. Les definicions esmentades ofereixen propietats observables en l'animal home, de la mateixa manera que és observable el verd dels arbres, la foscor de la nit o allò que es vulgui. 'Racional', derivat del grec *logos* i del llatí *ratio*, ens indica la paraula justa, escaient, exacta, el càlcul, la reflexió i és, moltes vegades, quelcom poc observable en cada home i en tots els homes.

Sembla que 'racional' és menys el que l'home ja és que allò que l'home vol ser, o allò que ha de ser. 'Verd' o 'que riu', se sap més immediatament quina cosa és. Però, *què és ser racional?* Certament, podem suposar que no ho sabem o que no ho sabem prou. Tot i així, aquesta insuficiència no ens duu a preferir les definicions científiques esmentades o les seves variants més sàvies d'una manera definitiva. Com podem explicar la resistència d'una definició filosòfica tan poc clara?

B/ *La racionalitat adàmica.* La resistència abans exposada està en el fet següent: l'home és, a més d'una cosa definida entre les coses definides, a més d'un animal determinat entre animals, *un ésser que elabora definicions.* Qualsevulla definició científica de l'home pot entrar en el joc següent: l'animal que riu, o el del dit gros oposat als altres... s'ha donat a si mateix la definició d'animal que riu, etc. En conseqüència, l'animal racional pot definir-se com un animal que determina definicions. La primera definició de la racionalitat, enllaçada amb el llen-

guatge com a propietat humana, la qualificarem d'adàmica: «el nom que l'home doni als animals ha de ser el seu nom» (Gn 2:19). Aquest text del *Gènesi* és un text religiós de la tradició monoteïsta. En aquesta tradició, donar nom és signe de sobirania, de domini. Per a l'home bíblic, aquest poder és un poder rebut; per a l'home laic, aquest poder simplement s'exerceix com a tal. Però, interpretat com a poder rebut o simplement exercit, aquest poder envers l'alteritat s'exerceix malament sobre si mateix.

C/ *La racionalitat com a negativitat i poder de transformació. La seva possibilitat babilònica.* Els homes, un nosaltres-tot determinat científicament de la manera que vulguem, hem de ser raonables. Som l'ésser determinat de maneres diverses al qual és necessari esdevenir raonable. Sorgim, doncs, de la sobirania del llenguatge sobre el món, de la possibilitat de transformar el món mitjançant el treball, de la sexualitat transformada en companyia, etc. Sorgim, en una paraula, d'allò que Hegel anomena *negativitat*: l'home no és el que és, perquè no ho vol ser, perquè no descansa content en el que és. Canvia de natura mitjançant la tècnica i canvia successivament de tècniques, o sia, canvia les maneres de canviar. El llenguatge, el treball, l'amistat, la tècnica: *la raó és aquest poder de canviar l'ésser immediat de l'home.*

Què cerquem mitjançant la raó així definida? Quina finalitat persegueixen les mediacions? Les mediacions expressen un descontentament amb l'immediat, amb la natura donada; i, en tant que moviment repetit sobre si mateix i la seva relació amb la immediatesa, la raó expressa per això mateix el descontentament amb la natura transformada i transmesa, o sigui, amb la cultura. La raó com a acció humana cognoscitiva és el motor d'aquest moviment de descontentament amb la immediatesa. De manera que anomenar «racional» aquest moviment és, abans que res, expressar una tautologia: allò racional, com a moviment, és un moviment racional; o, si es vol, també podem dir que aquest moviment és dia-lèctic, en tant que es realitza sobre si mateix, sobre la pròpia raó humana com a poder ja exercit. Per a Husserl aquest moviment és *babilònic*, com a varietat de la indefinició¹. Però aquesta varietat no és ara la indefinició d'una animalitat mancada de llenguatge sinó la *indefinició causada per la confusió de llenguatges*, és a dir, de poders sobre aquests poders, sobre habilitats o tècniques que defineixen i redefeixen la convivència humana.

D/ *La racionalitat terapèutica o el poder d'assenenar-se.* La vida humana, en tant que racionalitat actuant, en les seves mediacions successives i redoblades sobre la immediatesa natural, s'entén com a expressió

1. S. TOULEMONT, *L'essence de la société selon Husserl*, Paris: PUF, 1962, p. 273-278.

actuant del descontentament. Podem actuar també sobre aquest primer descontentament i contra la primitiva acció de logicitat ja duta a terme. Segons Éric Weil, aquesta és l'acció pròpia de la filosofia: «s'ha de crear l'alegria per la victòria sobre el descontentament i la negativitat»². *La raó no és només raó-instrument, sinó també una raó terapèutica o poder humà per tal d'asserenar-se.* De què ens guareix la raó? En realitat, d'una estranya barreja, sempre present, entre la indefinició animal i la indefinició babilònica. A la vegada podrem dir que la filosofia impulsa i deté l'acció cognoscitiva espontàniament exercida en una primera logicitat.

Creiem que la relació de la racionalitat filosòfica amb el que en la logicitat primera és afirmació cognoscitiva, està mal definida en el lògic-pur kantian. La ciència és definida aquí sense cercar una relació constitutiva, que presentés el sorgir d'allò científic-filosòfic com a ignorància i interioritat i, a l'ensem, en un quelcom *buit i interior* enfront dels llenguatges confusos.

Més endavant, en el capítol III, tornarem sobre aquesta qüestió quan comentem la caracterització platònica de la ignorància socràtica. Ara en tenim prou amb assenyalar que un examen dels sentits possibles de la racionalitat humana ens la defineix com *un triple poder: de dir el món, de transformar-lo i d'asserenar-se.*

§2. LA TASCA DE DIR EL MÓN

A/ *Què és el món?* La racionalitat és, en un primer sentit, un poder humà de dir el món. El diccionari ens diu que el món és el conjunt de totes les coses. Però ell (el món) no és una cosa entre coses. Kant (1770) el definia com «la totalitat que és un conjunt absolut de les parts en relació mútua»³. Afegia, també, que aquesta qüestió és una creu per al filòsof. Les dificultats sobre el concepte de món formen l'anomenada Antinòmia de la raó pura de la Dialèctica transcendental de la *Crítica de la raó pura*. Kant dirà en una carta a Garve que aquestes dificultats són l'origen de la seva filosofia crítica⁴.

D'altra banda, Ferrater Mora ens diu que «no hi ha res que es pugui anomenar món, a diferència dels lleons, les violetes, els grans de sorra, els núvols, els planetes, les galàxies, l'espai, el temps, les cadenes de nucleòtids, els sentiments d'inferioritat, les revolucions polítiques, els processos d'inflació monetària i tot el que pot ser objecte d'investigació científica o d'alguna forma d'experiència»⁵. Aquesta

2. E. WEIL, *La logique de la Philosophie*, Paris: Vrin, 1950.

3. I. KANT, *Dissertatio de Mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*.

4. A Garve, 21 de desembre 1789, AK Bd. XII, p. 258-259.

5. J. FERRATER MORA, *De la materia a la razón*, Madrid: Alianza Universidad, 1979, p. 16.

enumeració de coses és, si la considerem amb un cert deteniment, molt curiosa. Podríem esperar una contraposició entre el buit-món i el ple-tangible visible, però en realitat la sèrie ve determinada per la qualitat de cada objecte de ser-ho d'una investigació científica o experiència reconeguda com a tal. Per a l'esmentat autor, 'món' no se'ns presenta en el sentit d'objecte d'una recerca especial, ni és una totalitat que doni a les seves parts un caràcter determinat.

Aleshores, ens preguntem: *Què és el món?* Ferrater Mora es limita a dir que farà servir 'món' en un sentit semblant al que podem fer servir dient 'menjador', que és definit com «un cert espai configurat per parets, sòl i sostre, dotat de portes i finestres, que conté un cert nombre de mobles, etc.». No hi ha res que sigui el menjador fora d'aquestes coses, ni cap propietat comuna a tots els seus elements, però «aquests formen certs grups que es relacionen entre si»⁶. Així doncs, el que diferenciaria 'món' de 'menjador' és que el primer dels termes designa una noció més complexa i que tot el que es digui del món serà probablement incomplet.

A través d'aquesta funcionalitat s'estableix una semblança entre ambdues expressions, amb la qual cosa el terme d'una totalitat concreta evita els inconvenients de l'ús del terme d'una totalitat abstracta o metafísica. Assignem a «món» la funció d'un «menjador molt gran», tan gran i complet que se suposa que la descripció que en fem mai no serà prou completa, serà una tasca indefinida. Amb aquest recurs s'obvia de tractar com si fos una cosa el marc en què se'ns donen els objectes de la investigació científica o de qualsevol tipus d'experiència. Malgrat això, la semblança no és gens clara i el recurs és dogmàtic. En efecte, respecte del primer, el menjador és, segons el diccionari, el lloc d'una casa *dedicat a menjar-hi*; i, per tant, pel que Ferrater Mora ens diu, no sabem a què està esmerçat el món, ni sembla possible que hi càpiga un 'monejar' anàleg de 'menjar' que justifiqui l'esmentada comparança. Pel que fa al segon, Ferrater Mora no qüestiona pas la perenne activitat del coneixement com a descripció, en la mesura que accepta sense crítica que el món com a lloc d'una experiència indefinida és semblant a un lloc d'una casa: es pressuposa que el conjunt format per lleons violents, grans de sorra, núvols, etc., pot ser habitable per l'home, sense pensar en *l'antònim de cosmos*, el caos o l'abisme que amenaça sempre aquesta possibilitat.

B/ *Etimologia de 'món'. El caos antònim de món.* Existeix una altra via per tal de convertir en concrets els termes del nostre vocabulari abstracte, l'etimologia. Aquesta via, si bé pot, de vegades, complicar les

6. *Ibid.* p. 17.

necessitats de la descripció científica, presenta l'avantatge d'arrelar-la en la concreció en què sorgeix com a activitat. Etimològicament 'món' deriva del llatí *mundus*, que tradueix el grec *cosmos*, que vol dir ordre, convivència, decència, govern, disposició. Sembla que fou Anaximandre qui traslladà la paraula del camp polític-militar (on significava disposició escaient d'un exèrcit i ordre de la ciutat) i de l'estètic (on volia dir ornat, embelliment) a la totalitat de les coses nascudes (*tà physikà*). En qualsevol cas, *en tant que totalitat ordenada-bella, el món-mundus-cosmos posseeix una possibilitat contrària, el desordre-caos-abisme*.

Dir el món no és, doncs, abans de res, una tasca indefinida perquè sigui com una casa molt gran, sinó perquè és *una tasca sempre amenaçada*. Què és el que l'amenaça? Res des d'una perspectiva confiada en l'exercici del coneixement científic; perspectiva que és la de Ferrater Mora, i la de tots nosaltres habitualment. Aquesta postura, l'hem qualificada de *dogmàtica*, això és, afirmativa de les possibilitats reals de coneixement que el fet de les ciències presumptament ens confirmen. Res no amenaçaria el món en aquesta *actitud científica* perquè la categoria especial que és «el món» com a totalitat indefinida no posseeix contrari, sinó que únicament existeix limitació en la tasca de la seva descripció. Però des de la nostra perspectiva etimològico-fonamental, món-ordre s'oposa a caos-desordre. El que amenaça el món-ordre com a *analogat* a la casa construïda i *analogat* a la bellesa del nostre rostre humà, és el que amenaça les cases i els rostres: *el temps que destrueix*.

§3. AMBIGÜITAT DEL TEMPS: DESTRUCCIÓ DE L'IMEDIAT – AUXILIARITAT DE LES MEDIACIONS. El temps amenaça de destruir el món, el mateix que els rostres i les cases. Aquesta perspectiva inverteix la valoració primitiva que una confiança en la científicitat culturalment posseïda donaria al temps. De possibilitat d'una progressiva ampliació d'una tasca sempre més gran, l'horitzó temporal se'ns converteix en una amenaça constant de destrucció, en la possibilitat de la mateixa destrucció. Si substituïm el nostre neutre-abstracte «món» pels equivalents concrets de l'arcaic «cosmos» i deixem aparèixer el seu contrari, se'ns mostrarà *una dimensió tràgica de l'acció humana cognoscitiva*, que normalment obviem.

Si ara, en la frase anterior («el temps amenaça de destruir el món») substituïm «món» pels equivalents del grec «cosmos», tindrem: «el temps amenaça de destruir *l'ordre, la convivència, la bellesa*». És més, el temps com a amenaça és el que ha estat vençut en el desvetllament del món, en el descobriment-construcció d'un ordre. El temps, en el seu aspecte destructor, arruïna *en la i la* immediatesa. Malgrat això, el temps es presenta també com «l'auxiliar benèvol de l'acció huma-

na»⁷, com a possibilitat on es realitzen les mediacions en què consisteixen les accions humanes: llenguatge, treball, tècnica. El temps destructor amenaça la *situació cognoscent* i tota l'activitat que des d'aquesta situació es pugui emprendre. Existeix en l'interior de tota activitat una possibilitat d'*oblit de la dimensió destructora del temps*, en profit del que sorgeix com a auxiliaritat del mateix temps com a acció progressiva. Aquest oblit actua tot possibilitant *un increment de la valoració de les mediacions produïdes en la racionalitat com a negativitat*. Amb això, el llenguatge i les tècniques es tracten elles mateixes com a *immediatesa-medial* i perden el pertorbador caràcter de posseir arrels en qualsevol «quelcom» determinable com a situació⁸.

§4. LA PRESENCIA SENSIBLE I ELS NOMS

A/ *El problema de l'abstracció o dels universals*. La tasca de dir el món es troba *situada* en l'ambigüitat constructiva del temporal. És per això que l'anomenat *problema de l'abstracció* apareix en la història del pensament amb pretensions majors que les que podríem esperar simplement pel fet de preguntar-nos per l'*origen* del llenguatge com a origen d'una activitat entre d'altres.

En efecte, en el món hi ha «coses», «objectes», «fets», «fenòmens», «processos», etc. Se'ns fa difícil de saber quina és la connexió existent entre els fets del món. En Hume, hi trobem perfectament exemplificada una tendència històrica segons la qual la consciència coneixedora dels fets del món aïlla unes entitats, denominades percepcions sensibles. Cadascuna d'aquelles percepcions sensibles existeix per separat, és diferent d'altres percepcions i pot ser separada de qualsevulla altra cosa, sigui simultània o posterior⁹. *Percepcions* semblants reben un mateix *nom*.

La manera en què aquest procés es realitza és un problema filosòfic difícil de solucionar: és l'anomenat problema de l'abstracció, de les idees o dels universals. D'una manera o d'una altra travessa la història de la filosofia, i així, com a qüestió escolar rebuda, ens pot amagar tot l'horitzó de problemàtica que inclou. Se'ns converteix en el que s'ha anomenat un ídol escolar.

Una breu caracterització del problema de l'abstracció consistirà en afirmar que hi ha una heterogeneïtat, d'entrada insalvable, entre allò *singular* (el qual podem suposar ja aïllat per a una major comoditat), present a la *sensibilitat*, i allò *universal* (nom, concepte o idea) que

7. ARISTÒTIL, *Ètica Nicomaquea*, II, 1, 1103a 15-18; VI, 9, 1142a 15-16.

8. Aquestes consideracions han estat desenvolupades des d'un altre angle en el meu escrit «Goig i Nació» (1982), amb referència a l'obra d'E. Lévinas, ara a *Rellen*, V, 18, (1987): 16-19.

9. D. HUME, *A Treatise of Human Nature*, (1739), I, I, 1.

és producte de l'activitat, és a dir, de l'enteniment. L'«això» que se'ns dóna en la presència del sensible com a existent mai no es deixa dir enterament pel seu nom. O el que és el mateix: un nom determinat només convé com a nom a si mateix. El món (se'ns deia) no és com els lleons, les violetes, els grans de sorra, els núvols, etc. Però, i *els lleons*? Com sabem, en relació amb l'existent, què és un lleó? Éric Weil ens dóna el sentit del problema tot dient: «un lleó no és pas un felí, no és (ni tan sols) un lleó, és *això*; i dir aquesta mentida, que és un lleó, solament té un sentit per tal de refutar aquesta altra mentida més grollera, que *això* és un aligot de la família dels serps»¹⁰.

B/ *El llenguatge no ens diu la presència sensible i immediata.* Podem, a partir d'aquí, caminar envers una lògica absoluta i afirmar: doncs pitjor per a la presència sensible –per a allò que és immediat! Fins i tot els animals (ens dirà Hegel en la *Fenomenologia de l'Esperit*) saben què s'ha de fer amb la presència immediata: el que han de fer és menjar-se-la, devorar-la¹¹. L'alternativa a la logicitat (que se situa a si mateixa fora de la presència immediata) és la presència sensible immediata situada fora de tot llenguatge, en el *silenci*. El silenci es presenta fora de tot saber lògic com a *mirada* sense llenguatge, *audició* sense resposta ni pregunta, *tocar* sense cap comentari en el goig i en la ferida.

Aquesta activitat aliena al saber lògic *el limita* i es presenta separada del dir en actituds com l'erotisme laic o la mística religiosa¹². La seva clarificació com a *sensibilitat* és quelcom del que no podem pas prescindir en una *teoria de la racionalitat* que s'interessi pel *situs* en què la racionalitat s'arrela.

§5. LA IMAGINACIÓ COM A ACTIVITAT HUMANA DE FIGURACIÓ. Entre la presència sensible com a sensibilitat passiva i l'activitat de l'enteniment se situa, en el kantisme, la funció mitjancera de la imaginació, de l'esquematisme. Ens trobaríem, doncs, davant d'una sensibilitat passiva, un enteniment actiu i una mediació que fóra *un mixt*. Així raona Kant quan introdueix la noció d'esquema transcendent: «queda clara la necessitat d'un tercer terme que sigui homogeni amb la categoria d'una part, i amb el fenomen de l'altra, un terme que faci possible d'aplicar la primera al segon. Aquesta representació mitjancera ha de ser pura (lliure de tot element empíric) i, malgrat això, ha de ser

10. E. WEIL, *La logique de la Philosophie*, Paris: Vrin, 1950.

11. G. F. W. HEGEL, *Fenomenologia de l'Esperit* (1807), (A) CONSCIÈNCIA, I: «La certesa sensible, o l'això i l'opinió», 3: «L'experiència d'aquesta certesa».

12. Vegeu especialment, algunes notes d'A. KOJÈVE, *Kant*, Paris: Gallimard, 1973; i ara, D. AUFFRET, *Alexandre Kojève. La philosophie, l'État, la fin de l'Histoire*, Paris: Grasset, 1990.

intel·lectual per un costat, i *sensible* per un altre. Tal representació és l'esquema transcendentals»¹³.

Si suspenem l'alternativa entre el discurs absolut i el silenci, podrem anar cap a aquest tercer terme entre la paraula i la mirada que és *la figura* com a producte de la imaginació. Hi anirem, no com si es tractés d'una facultat cognoscitiva que hauríem de descriure en funció de la sensibilitat i el llenguatge, sinó per una consideració dels seus productes. Ens oposarem, d'entrada, a la recalitrant posició que fa de la imatge un residu de la consciència perceptiva i una paraula pobre. Per tal d'assenyalar aquesta diferència, en el punt de partença no parlarem pas d'imatges, sinó de figures o figuracions. Això ens evita plantejar-nos el problema teòric de la imaginació, que mereix una llarga discussió. *Les figuracions són fenòmens expressius de l'activitat humana i com a tals en disposem d'un ampli inventari, mentre que la concepció de la imatge mental és un constructe que ens tanca en un sol·lipsisme metodològic.*

§6. LES FIGURACIONS DE L'ANIMALITAT

A/ *Els rostres del caos.* Tot el que portem dit sobre la racionalitat adàmica com a tasca de dir el món, de la racionalitat com a negativitat transformadora del món, de la racionalitat terapèutica com a poder per tal d'assenyalar-se, sobre la tasca de dir el món com a tasca indefinida i amenaçada per la possibilitat del caos, sobre el llenguatge i els noms, i de la sensibilitat com a silenci originari, ens servirà per tal de retornar a qualsevulla de les definicions de l'home, ja sia de l'*animal* racional o la que diu que riu o qualsevulla altra. Però ara no ens ocuparem pas de precisar significats de la racionalitat, sinó d'*interrogar les figuracions que l'home fa del terme de què es diferencia en definir-se.* Ens ocuparem, doncs, de *les figuracions humanes de l'animalitat.*

La figuració de l'animalitat és *font d'una repugnància primitiva davant l'agitació accelerada d'una multiplicitat:* formigues, cucs, insectes, granelles, llagostes, ratolins... ens ofereixen aquests rostres d'animalitat, arquetipus del caos com la casa ho és del món.

El que va lligat a l'animalitat és el moviment com a moviment i alteració, sense cap significació, la por i el fàstic en l'experiència del temps. La figura del cavall com a vehicle violent enllaça l'aigua, el tro, els inferns i el sol, i expressa el *terror davant la fugida del temps.* El Mal i la Mort *cavalquen* en l'*Apocalipsi*, en Èsquil i en les mitologies irlandeses i germàniques. És un universal del poder humà de figuració, com a esquema general de la figuració de l'anonimat, carregada

13. I. KANT, *KrV* A 183.

d'angoixa davant del canvi, del viatge sense retorn, de la mort. El brau és un doble del cavall en l'univers de les figuracions de l'animalitat; és l'angoixa davant del canvi, davant de la fugida del temps i davant del mal temps meteorològic. La mort, la guerra, la inundació, el tro, la tempesta, l'huracà s'alien al simbolisme animal, perquè, com l'animal, provoquen l'alerta i la fugida de l'animal humà davant la bestialitat.

Els animals mosseguen, devoren, criden. A l'angoixa davant del temps i la mort s'afegeix com a segon motiu de les figuracions humanes de l'animalitat *l'agressivitat, la crueltat, la destrucció sàdica*.

El llop, per a la imaginació occidental, és l'animal ferotge per excel·lència, juntament amb el gos, com el simbolisme taurí dobla el cavall. El lleó i el tigre realitzen una funció semblant en les civilitzacions tropicals i equatorials. El *crit* animal, en totes les seves formes, és un tema intermedi entre l'esquema general de la fugida i l'esquema de l'agressivitat devoradora. Pensem en la figura de l'udol del llop durant la nit, enllaçat a la carrera amenaçadora de l'animal i a la seva potència devoradora que ens mostra la seva *boca dentada*. En la figuració de la boca animal dentada i l'abisme en què es perllonga es concentren els terrors davant de l'animalitat: agitació, mossegada devoradora, sorolls, crits, xiscles terribles. *L'obscuritat* i la *caiguda* s'alien amb els temes propis de la figuració animal d'agitació i de canvi, d'agressivitat i de crueltat. La boca animal dentada és la boca de l'abisme (*caos*) en la figuració de monstres devoradors mítics¹⁴.

B/ *El simbolisme animal com a joc lògic és posterior a la seva figuració imaginativa*. Luc Benoist fa una lectura del simbolisme animal que s'estalvia l'aspecte terrible de l'animalitat¹⁵. El llop, el gos, el cavall, el lleó, el brau, el cabrit són presentats des d'un aspecte benèfic, lluminós. El contrast més acusat amb el que acabem de veure (seguint G. Durand) se'ns mostra en la figura del llop. Benoist esmenta el llop una sola vegada, per tal de dir-nos, mitjançant el joc de paraules *lukos* = llop i *luké* = llum, que aquest animal associat a Apol·lo era un símbol solar.

Es creia que el llop hi veia de nit. Aquesta possibilitat d'eufemisme del símbol és molt real en la vida del simbolisme. No discutirem, doncs, les realitats simbòliques que Benoist recull; però sí assenyalaré que aquest nivell de simbolisme ha estat possible després d'una activitat figuradora de terror que és el primer pas per tal d'exorcitzar-lo. En el cas del llop, el joc simbòlic no és un joc figuratiu, sinó lògic,

14. G. DURAND, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire. Introduction à l'archetipologie general*, Paris: Bordas, 1969.

15. L. BENOIST, *Signes, Symboles et Mythes*, Paris: PUF, 1975.

ja que depèn del nom, de la forma externa de la paraula. Tota l'explicació del símbol de Benoist privilegia un nivell construït sobre altres nivells de l'activitat figuradora més arcaica.

El gos, i una vegada el cavall, són citats com a símbols enllaçats amb la mort, la qual cosa s'explica pel caràcter domèstic d'aquests animals: «així continuaven (se'ns diu) llur funció de companys fidels al difunt» (p. 89). Des d'una concepció global del simbolisme, Benoist *desplaça l'animalitat cap a l'animalitat domèstica, de la mateixa manera que desvia el rostre terrible del pas del temps al rostre benèfic del calendari*. Així, els cavalls associats a la Nit, la *Nyx* hel·lènica, filla de *Caos*, són els símbols de les hores nocturnes (p. 87). En general, el bestiar que recull Benoist és exclusivament benèfic: el lleó és símbol de majestat, coratge i justícia (p. 51); el brau i el cabrit, enllaçats a l'agricultura, són emblemes de Dionís i s'associen a la fertilitat de la terra (p. 86). El tro no és pas terrible, la pluja tampoc; tot és dominat, tot és món, *cosmos*; tota la simbologia de Benoist funciona sense problemes.

Luc Benoist, que prové del camp de la crítica de l'art, en concret de l'escultura i de la pintura, fa la seva anàlisi del simbolisme des de la *teoria del gest*. El gest deriva dels moviments reflexos, i dels gestos deriven els hàbits, la comprensió dels fenòmens i el naixement dels símbols. Tot seguint René Guenon, afirma que «un gest inicial es transforma en *ritme* per la seva pròpia repetició; en conseqüència l'acció immediata per definició produeix els seus efectes successivament d'una manera que només s'escapa al provisor i gràcies al ritme que governa els gestos, els ritus, els símbols» (p. 27). La noció de *ritme* és, doncs, primordial: «els ritmes formen l'ossada numerada de tota la natura, des de la més íntima substància fins als límits més llunyans, i tornen a situar l'home a l'uníson d'aquesta harmonia còsmica, que ell és capaç de sentir i de comprendre. Els seus actes poden escapar de la instantaneïtat, perllongant llurs conseqüències naturals i imprevisibles en totes les direccions de l'espai i del temps» (p. 28-29). Direm només que *un empirisme que fa del ritme una noció primera postula en el món tots els elements de l'explicació racionalista*. Ens interessa també d'assenyalar, en l'actitud que analitzem, la *pressuposició dogmàtica del «cosmisme» de la realitat*.

Segons Benoist, l'home està situat en l'harmonia còsmica des de l'experiència espiritual de l'art, com per a Ferrater Mora ho està des de l'experiència espiritual de la ciència; així es pressuposa allò que està en qüestió: el caràcter ordenat, domèstic, de la totalitat de la realitat que ens envolta. Enfront de la *libido* dels psicoanalistes, Benoist hi oposa la seva noció d'*attachment*, que podem traduir per *vinculació*. Se la defineix com «l'impuls afectiu primordial tant animal com humà, pel qual els etòlegs, especialistes dels costums dels pobles, volen substituir la *libido* freudiana, indogudament autista i totalitària.

La vinculació ens uneix des de l'origen als éssers i a les coses (com les arrels a la terra) que pel seu amor, protecció o simple existència ens permeten viure» (p. 121). *Existiria, doncs, una originària vinculació còsmica a les fonts de la vida, i la simbòlica ho manifestaria.* Tots els processos cognoscitius, tant la nostra percepció sensible com el nostre pensament abstracte, vindrien sempre endreçats per l'*espai mític*, «un espai interior, qualificat des del seu origen per la manifestació del cosmos» (p. 46). L'home vertical (l'Adam Kadmon de la Càbala i l'Home universal de l'Islam) ordenaria els elements en un món-cosmos al seu entorn: un món espiritual al Cel, un món psíquic o Espai Aeri, i un món carnal o la Terra. Sobre aquest esquema ens descriu Benoist el seu inventari de símbols.

C/ *Els enllaços entre els simbolismes de l'animalitat, la nit i la caiguda.* Potser fóra bo oposar al mètode amb què estudia els símbols Benoist el seguit per G. Durand. Però no ho farem, perquè *la simbòlica* no és pas el tema directe de la nostra investigació. Si hi fem referència, bo i prescindint dels jocs verbals simbòlics, és perquè ens doni instruments amb els quals descriure *figuradament* el terme que s'oposa a «racionalitat» en la definició filosòfica de l'humà. Descrivíem una funció primera de la racionalitat, que anomenàvem *adàmica*, com a poder humà d'anomenar, de dir el món. Dir el nom de les coses que existeixen en el món és realitzar, mitjançant diverses ciències existents, un inventari de realitats. Totes aquestes realitats, ben diferents entre si, s'inscriuen en una totalitat difícilment definible, però que podria ser tractada com a equivalent a «menjador». Ara ens trobem amb Benoist en una perspectiva artística o artesanal que considera tot pensament com a perllongament de la mà humana, que dona explicació del simbolisme, tot *presuposant d'entrada com a donats l'home vertical i la manifestació del cosmos.*

Si tornem al nivell de les *figuracions*, podrem veure contra què s'afirmen la realitat de la casa i la posició vertical de l'home: contra els rostres de l'animalitat destructora, la nit i la caiguda.

Les tenebres nocturnes són el símbol del temps que es destrueix, del temps abans de ser mesurat. Aquesta figura del temps és negra, irracional, sense pietat (Mircea Eliade). És la *Nyx* hel·lènica, la *Nott* escandinava, va guiada per cavalls obscurs, és filla del *Caos-Abisme*, la seva casa és Occident, és una casa de Mort. L'obscuritat és imatge del caos, espai-marc de tota agitació, de tota activitat desordenada i de tots els sorolls amenaçadors. I, això, de la manera que vàrem veure com l'animalitat era la imatge del caos, esquema d'agitació accelerada d'una multiplicitat. Ambdues imatges se superposen fàcilment en una figura única. L'aigua estanyada, la terra enfangada, els tolls, són figures semblants als esquemes de l'animalitat i de l'obscuritat. La

bèstia, la nit i l'aigua espessa són els rostres antitètics de la casa, el cosmos i el món. *Les bèsties, les tenebres i les aigües fangoses són literalment immundes, són figuracions de la immundícia, de la no cosmicitat de la realitat immediata.*

El drac (escriu Durand) existeix, psicològicament parlant, com a combinació dels arquetipus de la bèstia, la nit i l'aigua. En aquesta creació-figura de la fantasia, figuració sobresortint de l'animalitat, convergeixen l'animalitat vermiforme, la voracitat ferotge, el soroll de les aigües i els trons, i l'aspecte apressant i tenebrós de l'aigua espessa¹⁶. La figuració del drac, com la de l'*esfinx*, es construeix a partir de tots els terrors fragmentaris que provoquen els aspectes immunds, amenaçadors, de la realitat immediata: l'animalitat bestial, l'amenaça nocturna, l'aigua que s'enfonsa. Tots els aspectes que es concentren en les figures del drac i de l'*esfinx* són les amenaces contra la domesticitat i les habilitats humanes, contra el món-cosmos-ordre i també contra la postura vertical de l'animal home.

§7. LA RACIONALITAT COM A VERTICALITAT AMENAÇADA. El tema de la caiguda és solidari dels símbols de les tenebres i de l'agitació. Però, sobretot, la caiguda és el tema de l'amenaça interna de l'home com a situació. És allò que convé entendre des de la *figura* de l'home com a animal vertical, atès que la nostra situació corporal aparentment immediata està mesurada per l'esforç.

La verticalitat és quelcom amenaçat pel propi pes del que és vertical. Es tracta, davant de qualsevol metàfora o ampliació sobre el tema, de llegir la verticalitat com una situació del vivent humà enllaçada amb la situació del cos propi. Les metàfores que tracten la caiguda moral o psicopatològica són derivades. La por de caure és fisiològicament real. És una experiència real del cos humà dolorosament fonamental i que es compon amb tota la nostra experiència de la mobilitat i la temporalitat. Aquesta por a la caiguda real s'enllaça amb la prova del propi pes com a obstacle. Si ho pensem bé, el caminar humà és una caiguda correctament utilitzada per tal de mantenir la verticalitat. El propi cos és viscut, a l'ensem, com a obstacle i instrument per a tal fi. La postura vertical és, doncs, *un esforç*; el fracàs del qual són caigudes reals, xocs i ferides. En l'espai viscut del cos humà propi, del moviment humà viscut, la caiguda real, la posició vertical i el fet de caminar és una *situació adquirida*, conquerida contra perills reals. L'ascensió que no és un aixecar-se de la caiguda, l'ascensió alada, és sempre una figuració d'un moviment cap a les altures, literalment una exaltació. La postura vertical és la postura de la racionalitat que existeix, situada i amenaçada. No en posseïm cap altra, i ens cal fer-la servir sense caure.

16. G. DURAND, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire. Introduction à l'archétypologie general*, Paris: Bordas, 1969, p. 106.

§8. CONCLUSIÓ: LA TASCA LÒGICO-CRÍTICA I ELS LLENGUATGES DE LA SITUACIÓ. Com a postura, la verticalitat és una *mediació* i, com a tal mediació, va lligada a la *negativitat* racional, puix que possibilita el llenguatge i el treball. La racionalitat cognoscitiva exercida com a mediació és *lògica*, dotada de llenguatge, i *tècnica*, habilitat transformadora de la natura. L'operació racional lògico-tècnica inclou potencialitats que la configuren com a moviment racional que constitueix idealitats en un moviment significatiu. Aquest moviment pot ser descrit per si mateix sense referència a res d'immediat des d'on s'efectui; en aquest sentit, allò així descrit es tanca sobre si mateix com a *text* i com a text *exaltat*. Pot dir-se, si es vol, que tota *teoria de la raó* és una lògica: un dir sobre el dir.

El fet que una teoria del coneixement sigui una lògica ha de ser inevitable: l'inefable no posseeix drets per a ser dit. Afirmar el contrari, postular la «fabilitat» de l'inefable, és cometre una grollera contradicció. Però la tautologia resultant que el que es pot dir és el que es pot dir, no converteix mai el *text* en subjecte del dir com a activitat.

Qui parla no és el text, sinó l'animal-home com a racionalitat situada i amenaçada. Les consideracions contingudes en aquest capítol, sobre un triple sentit de la racionalitat, sobre la dualitat caos-cosmos i sobre les figuracions de l'animalitat, ens instrueixen sobre el *situs* en què la racionalitat humana *es troba*. Desarrelar-la d'on està no és pas deixar d'estar situat, sinó *situar-se* en l'exaltació com a manera de viure; i, com ha estudiat Binswanger, l'exaltació és una manera de frustració de la vida humana¹⁷.

Considerar necessàries realitats humanes, tot interpretant-les com a subjectes de si mateixes (i no com a lligades com sigui al vivent racional situat que és *cada* home), és exaltar el sentit de constructivitat de la raó humana. Ni la ciència, ni l'art, ni el llenguatge no són la situació mateixa en què ells s'exerceixen com a operació; la situació cau més aviat del costat de la dualitat caos-cosmos i l'ambigüïtat del temps destructor-auxiliar. *L'esfinx i els dracs* són figures d'allò que es combat mitjançant la paraula, l'habilitat i el coneixement. Però aquests poders benèfics de cosmicitat apareixen sempre confusos. Les causes d'aquesta confusió s'han de tematitzar en l'exercici filosòfic. La filosofia comença sempre com a *ignorància*, com a *benefici segon*, que, respecte de la capacitat edíptica per a respondre a l'Esfinx i governar Tebes, és ceguesa i potencialitat de *serenor*¹⁸.

17. L. BINSWANGER, *Tres formas de la existencia frustrada: Exaltación, excentricidad, manierismo*, Buenos Aires: Amorrortu, 1977 [1952].

18. J. SALES, «La ciència, l'home i les ciències humanes», *Qüestions de Vida Cristiana*, 88 (1977): p. 47-57.

Des de la descripció positiva de la situació en què l'activitat cognoscitiva es realitza –continguda en les planes anteriors– sostenim una transformació del programa neokantià. Bo i assumint la centralitat de la tasca lògico-crítica, volem situar-la allí on per ella mateixa s'arrela. Per a tal fi, una lectura dels mateixos moments històrics en què el neokantisme es basa (Plató, Descartes, Kant) ens dotarà d'elements suficients. N'hi haurà prou de suspendre tot prejudici de validesa a l'entorn del «psicològico-metafísic» per a trobar, juntament amb el discurs lògico-objectiu que el neokantisme explicita i comenta, el que anomenarem *llenguatges de la interioritat i de la situació*. Perquè ni el diàleg platònic, ni la meditació cartesiana, ni les crítiques kantianes interpreten la ciència com a subjecte de si mateixa. N'hi haurà prou d'assistir a la gènesi històrica d'allò lògico-objectiu per tal de trobar-lo radicat com a esforç des de *la seva* situació.

CAPÍTOL III

LA INTERIORITAT COGNOSCITIVA

Examinarem en aquest capítol alguns textos platònics que il·lustren la ignorància socràtica i altres textos cartesianes que assenyalen els preàmbuls de l'afirmació del *cogito* a l'interior del dubte cartesià. Aquest examen ens mostrarà que la gènesi d'allò lògic-metòdic es troba unida a llenguatges d'interioritat: en l'antítesi platònica, ple-buit com a vocabulari de la purificació; en la meditació cartesiana, com a vocabulari ascètic de l'esforç.

§1. LA PLENITUD DE SI, OBSTACLE A LA DEFINICIÓ. Des de l'*Apologia* fins a *El sofista* i *Les lleis*, Plató posa el mateix missatge en boca de Sòcrates, el Foraster d'Elea o l'Atenenc: la refutació de la il·lusió de saviesa, això és, que si no se sap, pel cap baix no es creu saber-ho¹.

La major saviesa socràtica, en la seva ignorància, és la pèrdua de l'aparença de saber. L'interlocutor socràtic (successivament els polítics, els poetes i els artesans) disposa respecte al saber d'allò de què Sòcrates ja s'ha després i en resta *buit*: de la seva aparença. Aquesta pèrdua disposa el subjecte de l'acte cognoscitiu envers la possibilitat de la realització del coneixement en el comprendre (*manthanein*).

Els rostres de l'aparença cognoscitiva són molt distints en els diferents interlocutors dels diàlegs platònics: l'ambició d'Alcibiades, l'estratègia il·lustrada de Nícias, el rude coratge de Laques, la pietat d'Eutífró, l'enciclopedisme d'Hípias, la sofística de Protàgoras, la retòrica de Gòrgias, el tradicionalisme d'Anitos, la frivolitat de Menó. En els diàlegs primers, la confrontació amb la pseudo-saviesa es realitza entre un exemple (la bella noia de l'*Hípias major*) i l'exigència socràtica de definició².

Ens adreçarem preferentment al *Menó* per tal que ens mostri la plenitud de si com a obstacle a la definició socràtica, perquè en aquest

1. *Ap.* 21d; *Menó* 84b; *Conv.* 202; *Theaet.* 210bc; *Soph.* 230; *Phil.* 49; *L'eg.* 863.

2. Una proposta de renovació de la presentació «escolar» que s'obri a l'actualitat dels estudis platònics la plantejàvem a «Plató. A) Teoria del Coneixement. B) L'estat utòpic», en *Temes i textos COU Filosofia*, Madrid: Coloquio, 1987, p. 35ss.

diàleg l'aparició de la geometria és la lliçó metòdica que permet de confluïr el socratism platònic amb el que s'ha anomenat meta-pitagorisme. El tema del *Menó* és la verificació de la saviesa de Gòrgias com a riquesa tessàlica (*Menó* 70b). Menó planteja una «qüestió» a l'inici del diàleg (*Menó* 70a)³ i la repeteix textualment en la seva literalitat (*Menó* 86cd) després d'haver donat les tres definicions de la virtut (*Menó* 72a, 73d, 77b), formulat una segona pregunta del mateix caire (*Menó* 80de), assistit a l'episodi de l'esclau (*Menó* 82-86c) i rebut la proposta socràtica de cercar (*zetein*) plegats.

L'opinió de Menó pel que fa a l'*areté* roman invariable a través de les seves formulacions. En la primera, la virtut particular del baró ha estat definida com a «capacitat d'administrar els assumptes de la ciutat i, fent això, assegurar el bé dels seus amics i el mal dels seus enemics, mentre es guarda ell mateix de tot mal» (71e). Davant del precepte socràtic d'unificació per arribar a la unitat de la forma⁴, Menó es queda amb la primera part de la seva definició: la virtut és la capacitat d'administrar els assumptes de la ciutat. Amb això, només aparentment, Menó ha obeït l'exigència d'unificació. Per tal d'acomplir-la, Sòcrates introdueix a mena d'«exercici» (75a) la definició de *figura* com a límit d'allò sòlid (76a). Michel Narcy ha anomenat aquesta definició geomètrica la «regla d'or» del diàleg⁵. Però Menó prefereix el paradigma de la definició del color com a «emanació de les figures proporcionada a la vista sensible» (76d). Per a Edmonde Grimal, això és així perquè la teoria d'Empèdocles posseeix la falsa claredat de totes les teories materialistes, les quals només ens parlen a la imaginació amb imatges concretes preses del món sensible⁶. Per a Rémi Brague, la definició és un model insuficient perquè ens mostra l'aspecte negatiu indeterminat de l'ús del *flux*, mentre que l'intent platònic consisteix a pensar rigorosament el flux a partir d'un model geomètric⁷.

La interrogació sobre el color fa oblidar la lliçó continguda en la definició de figura. La del color és, doncs, una definició que està de

3. L'inici abrupte del *Menó* planteja un problema, entre els diàlegs platònics, d'«insularitat». Això només es pot resoldre si ens adonem, com a lectors, que Sòcrates interpreta en la rèplica la pregunta com a no original, com a còpia literal. Vegeu R. S. BLUCK, *Plato's Meno*, Cambridge: Cambridge University Press, 1964, p. 199; R. BRAGUE, *Le restant*, Paris: Vrin, 1978, p. 54, 128; J. KLEIN, *A Commentary on Plato's Meno*, Chicago: The University of Chicago Press, 1989, p. 38-40.

4. V. GOLDSCHMIDT, *Les Dialogues de Platon. Structure et méthode dialectique*, Paris: PUF, 1947, p. 40.

5. M. NARCY, «Enseignement et dialectique dans le *Menon*», *Revue Internationale de Philosophie*, XXIII, (1969): 480.

6. E. GRIMAL, «À propos d'un passage du *Menon*, une définition 'tragique' de la couleur», *Revue des Études Grecques*, (1942): 55.

7. R. BRAGUE, *Le restant*, Paris: Vrin, 1978, p. 141-152.

més, i pròpiament interromp el moviment cap a la definició de virtut que correspon de donar a Menó. La definició *sobrant* versa sobre l'emanació, el *flux* de les figures. La definició-*exercici* conté la idea de *límit*. El límit i allò il·limitat s'acompanyen com la figura i el color. Però Menó prefereix la seva definició, car avantposa al pensament el *flux de paraules* en què consisteix la *retòrica*.

Menó es tanca a la complementarietat entre la figura i el color, el limitat i l'il·limitat, respondre i interrogar, tot venent-se envers l'il·limitat gust per la interrogació. La plenitud d'aquest moviment incessant elimina la possibilitat del record: així com a la definició de figura succeeix la interrogació sobre el color, el fracàs de la seva tercera definició de virtut donarà pas a la interrogació rebuda d'una «disputa sofisticada» (*Menó*, 80de).

La consciència objectiva de l'interrogar *textualitzat* és viscuda com a plenitud de si, «saviesa tessàlia», anàloga a les riqueses, que es constitueix en obstacle a la definició, perquè rebotia la idea de límit.

Tot aquest moviment conclou en un retorn al punt de partença real del diàleg. Es referma la caracterització del tessali Menó i es mesura la seva recent saviesa, deguda a la retòrica de Gòrgias. Per als rics tessalis, la virtut consisteix en les riqueses, tracten la transmissió del coneixement com un *flux*, de la mateixa manera que ho és la transmissió del *diner*: «el diner és allò que pot ser comunicat de manera purament *exterior*, sense afectar directament, de cap manera, l'ànima del qui rep»⁸.

La conclusió de tot el diàleg és que, *ple de si* i entretingut per Gòrgias amb la retòrica —que és una adulació (*kolakeia*, Gòrg. 463)⁹—, Menó és incapaç d'aprendre. A l'exigència d'idealitat socràtico-platònica en la definició, a l'exigència d'idealitat pitagòrico-platònica en la determinació-limitació, Menó ha contestat amb un moviment de particularització i singularitat del seu desig, no aclarit, de la seva vivència de l'Eros en la cega avidesa. Això podria suposar —com s'esdevé entre Cal·lícles i Sòcrates en el *Gòrgias*— la violència de l'enfrontament. Però no s'esdevé això amb Menó perquè, com Gòrgias i Pol, acceptarà d'afegir la idea d'«adquisició» essencial en la seva concepció de la virtut de la paraula «justa». Amb la qual cosa, però, no només fragmenta i escapça en trossets la virtut (79a), sinó que en adonar-se'n queda «veritablement entumit corporalment i espiritualment» (80a). El mateix succeirà amb Alcibiades (*Alc.* 116e). Ambdós es troben en la pitjor de les ignoràncies (*amathía*), com l'abella, sense *comprendre* per *sordesa*¹⁰.

8. R. BRAGUE, *Le restant*, Paris: Vrin, 1978, p. 202, cf. 199-202.

9. Sobre el *Gòrgias*, vegeu Y. LAFRANCE, «La problematique morale de l'opinion dans le *Gorgias* de Platon», *Revue Philosophique de Louvain*, (1969): 67.

10. ARISTÓTEL, *Metafísica*, A 980b: l'abella és capaç de memòria i, per tant, de saviesa pràctica, però incapaç d'aprendre per causa de la sordesa. R. Brague (*Le restant*, p. 86)

§2. EL BUIT, CONDICIÓ DE POSSIBILITAT COGNOSCITIVA. LA PURIFICACIÓ I EL SEU VOCABULARI

A/ En el *Teetet*, l'operació socràtica, la *maieùtica*, s'efectua completament; això ens dona com a resultat *un buit que alleugera i humanitza*. Aquesta transformació de l'home Teetet –descobridor de la doctrina matemàtica dels poliedres regulars–, s'indica al final del diàleg del seu nom, juntament amb la repetició de la fórmula de la ignorància de Sòcrates en l'*Apologia* i de l'esclau en el *Menó*: «Si després del que queda dit, Teetet, tractes de concebre o concepts realment res de millor, no hi ha cap dubte que hauràs assolit la plenitud de la ciència, mitjançant aquest *examen*. Però si, en canvi, romans *buit* de tot, aleshores seràs *menys pesat* per als qui sovintegen el teu tracte, i fins i tot *més humà*, atès que ja no pensaràs que *saps el que realment no saps*» (*Teetet*, 210b).

Sòcrates, l'esclau i Teetet posseeixen en la seva ignorància una possibilitat de concebre el saber com a comprensió: possibilitat que no tenen Menó, Gòrgias, Pol i Alcibiàdes en la seva *pitjor* ignorància. El no-saber socràtic, potencialitat continguda en una mancança, s'enllaça en el *Convit* amb la doctrina de l'*eros*. L'*eros* desviat de Menó descansa sobre si, sense deixar cap buit per a accedir al coneixement com a comprensió. Les afirmacions perden la seva *potència* (*dynamis*) cognoscitiva i es tornen mirall de riqueses externes a la possibilitat de conèixer; aquesta ja no s'exercita pas, el seu *simulacre* coincideix amb la singularitat *passiva*¹¹ d'individus *fluents*; com els efluis de la definició tràgica del color d'aquesta situació, tota afirmació possible, enllaçada amb qui la pronuncia, és singularíssima, un mirall que s'ignora; la virtut consisteix, com afirma Menó, hoste hereditari del Gran Rei, a «procurar-se or i plata» (78d); o bé, la determinació de «x» que afirma que l'individu «y» que posseeix la característica «z», essent «x» mirall on «y», que és «z», s'ignora.

El que Plató oposarà a la retòrica com a flux de paraules és que deixa els qui la reben tal com estan. El sofista és qui sap respondre a allò que se li demana des del llenguatge del desig i no amb el llenguatge del problema, i el que se li demana és el que ja posseeix.

Protàgoras afirma, tot referint-se als joves, que «l'únic objecte del seu estudi serà *el que ells vinguin a cercar en mi*» (*Prot.* 318). I Gòrgias, mestre de Menó, convida els presents a «preguntar *el que volguessim*»

recorda les investigacions anteriors a l'Acadèmia sobre la classificació de les espècies biològiques i compara la caracterització anterior de l'abella de Menó a causa de 72a. La sordesa davant dels sabers és la pitjor ignorància, és «l'lusió de savies» (*doxa sophias*) perquè imaginem que se sap perfectament allò del que no es té cap coneixement (*Leg.* 863). [Per a una lectura més àmplia del *Menó*: J. SALES, *Estudis sobre l'ensenyament platònic*; cap. III i IV, Barcelona: Anthropos, 1992.]

11. R. BRAGUE, *Le restant*, Paris: Vrin, 1978, p. 128ss.

amb la promesa de respondre-ho tot (*Gòrg.* 447c). Però Menó, que és ric, aprèn a dir que la riquesa és la virtut: no sap *cervar* la virtut segons la virtut, sinó *dir* el que *ja és* virtut segons ell, en tant que Menó¹². *La retòrica sofista és, doncs, una adulació, el seu objecte és d'agradar tot resseguint la línia fluent del desig.*

Enfront d'això, l'accés al coneixement exigeix, en primer lloc, abandonar la línia del que fa nosa. L'episodi de l'esclau així ho posa de manifest. Creiem saber duplicar un quadrat perquè ens pensem que sabem què fer amb el costat: duplicar-lo. Malgrat això, la solució és deixar-lo, perquè el llenguatge del problema versa sobre la superfície, que és una altra dimensió. Versemblantment, el coneixement és una altra dimensió respecte de l'opinió i s'engendra primerament per l'abandó de l'aparença de coneixement: la purificació¹³.

B/ La ignorància socràtica ve descrita amb ajuda del vocabulari de la purificació. En un excel·lent resum del mètode socràtic en *Sofista* 230, es troben tot un seguit d'expressions que ens assenyalen allò que el saber, com l'altra dimensió, ens exigeix: buit d'opinions, reacció de descontentament de si enfront la contradicció, privació, mètode purgatiu, obstacles interns, ingerir ciència en l'ànima, refutació, desembaràs, puresa¹⁴. Amb tot, no creiem per això que se'ns doni una juxtaposició o revestiment de la mística i la lògica. La referència històrica a unes fonts místiques o religioses d'aquests motius platònics

12. 'Menó' vol dir en grec 'el que s'atura'; el 'restant' de l'obra de R. Brague és proper al vulgarisme castellà 'quedón'.

13. La filosofia és un mitjà entre la plenitud divina i el flux lineal d'existències erràtiques i plenes de si mateixes; és el que es dirà al *Convit* 202e: «de manera que l'Amor no és pobre ni és ric. Es troba en el terme mig entre la saviesa i la ignorància. Heus ací el que succeeix: cap dels déus no filosofa ni desitja fer-se savi, puix que ja ho és, ni filosofa tot aquell que sigui savi. D'altra banda, però, els ignorants ni filosofen ni desitgen fer-se savis, donat que ací rau el mal de la ignorància, en no ser noble, ni bo, ni savi i ni tenir la il·lusió de ser-ho en grau suficient. Així, qui no creu que li manqui res no sent cap desig d'allò que no creu necessitar».

14. *Soph.* 230: El Foraster d'Elea: «Plantegen al seu home tot un seguit de qüestions a les quals, creient ell que respon alguna cosa que valgui la pena, no respon res que tingui valor; així, doncs, comproven fàcilment el buit de les opinions tan equivocades, les apleguen per a la crítica, les confronten i, mitjançant aquesta confrontació, les demostren, a l'entorn dels mateixos objectes, i per uns mateixos punts de vista, amb les mateixes relacions, mútuament contradictòries. De manera que, en veure-ho, els interlocutors arriben a capir un descontentament de si mateixos i arriben a alimentar disposicions més conciliadores respecte dels altres. Gràcies a un tractament d'aquesta mena, totes les opinions orgulloses que ells tenien de si mateixos els són preses, jove amic meu, un principi que inspira els que practiquen el mètode purgatiu, el mateix que fa dir els metges del cos que el cos no podria treure profit dels aliments que se li donen fins que no hagi fet fora els obstacles interns. Així doncs, a propòsit de l'ànima, s'han forjat la mateixa idea: de totes les ciències que se li poden fer empassar, ella no en traurà cap profit fins que no se l'hagi sotmès a la refutació; i que gràcies a ella fem que arribi a tenir vergonya de si mateixa, i que hagi estat duta a un estat de puresa evident i que hagi arribat a la creença que sap exactament el que sap, però no més del que sap».

no ens aclareix en definitiva res de res: ni l'orfisme, ni els misteris eleusins, ni tan sols el pitagorisme, ni res amb contorns precisos, posseeixen una influència determinant sobre Plató amb independència dels seus reflexos possibles en la literatura grega anterior a ell¹⁵.

El lèxic de la purificació es troba, en les seves significacions ètiques i retòriques, arrelat en múltiples direccions aïllables que rivalitzen entre si per tal d'esbrinar el seu sentit literal i el seu sentit figurat, si és que ens capfiquem d'interpretar aquest llenguatge des de la clau de la transposició: neteja higiènica, evacuació dels residus alimentaris, eliminació del flux menstrual, la sang derivada de la cuina sacrificial i la violència guerrera, ritual del culte als morts, significats somàtics lligats a la medicina de l'equilibri humoral, tècniques mineres i metal·lúrgiques d'obtenció i refinat dels metalls, etc.

Aquestes operacions humanes s'emparenten i s'associen amb l'intent d'obtenir exactitud en el dir mitjançant el coneixement. De manera que també a la situació del cognoscent humà s'aplica l'esquema d'un excés sobrant o residu a eliminar que li impedeix d'operar purament com a cognoscent. Aquest és l'esquema que funciona en la caracterització de la ignorància socràtica com a eliminació del pseudo-saber, de la *doxosofia*. Per a caracteritzar-lo funcionaran, molt naturalment, com a anàlegs, tots els processos en els quals qualsevol cosa que s'obtingui o es mantingui per eliminació d'alguna cosa sobrant li impedeixi d'aparèixer o de persistir com a tal.

§3. LA PLENITUD DE LA CIÈNCIA. L'ESFORÇ I EL SEU VOCABULARI. L'AMBIGÜTAT DE LA SENSIBILITAT

A/ Teetet ens apareix, al final del diàleg del seu nom, buit d'opinions, alliberat de la *doxosofia*, purificat del pseudo-saber, més lleuger i més humà. Però també, en la mesura que tracti la «concepció cap a la plenitud de la ciència», ha de tensar-se per a la consecució d'aquesta plenitud. Ens sembla molt legítim de relacionar aquesta doble situació del cognoscent purificat amb l'estat que exhibeix el jo teòric cartesiana a l'inici de la segona meditació: «com si, de sobte, hagués *caigut en aigües molt fondes*, tan *torbat* em trobo que no puc tocar amb els peus el fons ni nedar per tal d'aguantar-me en la superfície» (MM, AT VII 23; IX 18).

Aquesta és una imatge de l'angoixa viscuda per qui s'aparta de les afirmacions realitzades en l'opinió. L'angoixa es produeix perquè s'ha

15. L'afirmació del text es desprèn d'un examen de les interpretacions místiques de Plató, mitjançant l'obra de Rohde 1894; Cornford 1912; Stenzel 1917; Wilamowitz 1931-1932; Thomas 1938; Dods 1951; McKinn 1960; Hall 1963; Guthrie 1963; Paisse 1967; Graeser 1969 i Robinson 1970.

abandonat, bé mitjançant l'examen socràtic de les opinions o bé mitjançant l'exercici del dubte cartesià, el que l'afirmació continguda en les nostres opinions ens oferiria: la versemblança, la probabilitat, l'aparença de coneixement. En aquesta situació, no hi ha fermesa, la qual cosa s'il·lustra amb la figura de la caiguda «en aigües molt fondes». I no n'hi ha perquè s'ha rebutjat allò que la donava: l'opinió.

Si ens entretenim un moment en la *imatge* figurada de l'estat del jo en l'abstenció de l'afirmació, és per tal de posar de relleu que l'home, sense exercir la capacitat d'afirmar, es troba en un estat contrari a la seva naturalesa cognoscitiva¹⁶. Aquesta es donava quan opinàvem, perquè les opinions són afirmacions. Mentre que en l'abstenció de judici, en l'abstenció de la capacitat d'afirmar, queda bloquejada la capacitat humana de conèixer, la qual cosa provoca un «torbament» que la imatge descriu figuradament.

El torbament del jo cartesià de les *Meditacions* pot comparar-se amb la situació en la qual l'examen socràtic deixa els seus interlocutors. Concretament, pensem en el que fa que Menó compari Sòcrates amb la *tremelga* plana del mar¹⁷. Menó es troba amb «el cap ple de dubtes», «entumit corporalment i espiritualment», i sense poder disposar de la seva habilitat de dissertació davant les multituds¹⁸. Però, a diferència del jo cartesià que medita, Menó allunya de si aquest estat i torna al seu ambient familiar dels arguments eríctics (*Menó* 80de). La radicació del dubte cartesià o del mètode purgatiu socràtic també es troba en el ric tessali deixeble de Gòrgias com a possibilitat; però, per a obrir-se a la radicalitat teòrica com a dubte-acció, es troba massa ple de si mateix i de la seva pròpia opinió, i entreté relacions excessivament passives amb el coneixement¹⁹. Menó *es queda* sense transitar el camí de la possibilitat d'ascensió que el subjecte humà ha de dur a terme com a cognoscent; els dubtes que han omplert el cap del tessali, els interpreta aquest com a accident, a causa del tracte amb Sòcrates, que interrompen la seva provada capacitat de persuadir les multituds.

16. ARISTÒTIL, *Metafísica*, A 1.

17. *Menó* 80a: «Jo, Sòcrates, fins i tot abans de trobar-me cap-cot, havia sentit dir que tu no feies més que trobar dificultats en tots costats i fer-les trobar als altres. En aquest mateix moment, pel que em sembla, no sé mitjançant quines drogues i màgies, gràcies als teus encantaments, m'has embruixat de tal manera que tinc el cap ple de dubtes. Gosaria dir, si em permetes una broma, que em sembla que ets realment semblant pel teu aspecte i tota la resta a aquest gran peix que s'anomena tremelga. Aquest adorm a tothom que se li apropa i el toca; i tu m'has fet experimentar un efecte semblant. Sí,estic veritablement entumit corporalment i espiritualment, i sóc incapaç de reconèixer-te».

18. *Menó* 80b: «I, malgrat tot, innombrables vegades he fet dissertacions sobre la virtut davant de generacions, i sempre, pel que crec, n'he sortit ben parat».

19. R. BRAGUE, *Le restant*, París: Vrin, 1978, p. 128ss. especialment p. 130 on s'observa la passivitat essencial de l'*eros* sofista.

B/ Contràriament, el jo cartesià no travessa el dubte com a estat fortuït en el qual es cau passivament, sinó que el realitza com a acció voluntària en la negació d'allò probable: negació que constitueix l'essencial de la seva actitud en la primera meditació²⁰. En l'inici de la segona, amb la imatge figurativa de la torbació i la caiguda en aigües profundes, es realitza, tot seguit, la reafirmació del que és essencial a l'operació crítica cartesiana de la primera meditació: la negació radical com a *via* i com a *camí*: «Faré un *esforç*, malgrat tot, i prendré de *bell nou* la mateixa *via* [...] i seguiré per aquest *camí*» (MM, AT, VII 23; IX 18).

L'*esforç* per *reiterar-se* en el dubte ens fa patent la radicació en una situació del cognoscent que, malgrat l'exegesi neokantiana, va lligat a un vocabulari «representatiu» de la interioritat cognoscitiva. En aquest cas, *ascètic*. Sostenim que, en la teoria del coneixement tal i com l'entendem, la relació d'allò metòdic-lògic-objectiu amb el vocabulari de la purificació i de l'esforç no és una relació de l'essencial a l'accessori, sinó que *la unitat entre ambdós aspectes ha de mantenir-se per aconseguir l'aclariment de les operacions cognoscitives com a comprensió del que s'ha de comprendre, en cada cas, i de la situació en què es troba el cognoscent*.

C/ La meditació com a forma literària, la seva interrupció en jornades, ens mostra que el teòric es viu en *ascensió* i *verticalitat* i en la seva possible *caiguda o detenció*²¹. A aquest esforç teòric, li és consubstancial de veure's interromput i reprès perquè existeix com a possibilitat assolida mitjançant un esforç. Aquesta tensió cognoscitiva es realitza des d'un interior, respecte del qual viure en l'opinió, en el simple dir exercit —fins i tot com a persuasió de multituds— és *passivitat, exterioritat respecte de si mateix, sensibilitat*. La significació de la *sensibilitat* se'ns torna, així, *ambigua*.

L'ambigüitat de la sensibilitat es deu al fet de designar: a/ una passivitat que constitueix el subjecte com a coneixedor de l'exterior quant a alteritat; b/ una passivitat que aparta el subjecte del màxim possible de la seva capacitat cognoscitiva, bo i centrant-lo en el seu mateix si singular com a mobilitat fluent del seu dir, del seu opinar.

Per causa d'aquesta ambigüitat, la simple oposició sensibilitat / enteniment ens aclareix poques coses en molts contextos «epistemològics»: més que repartir el que s'ha assolit com a coneixement entre l'aportat per la sensibilitat i l'aportat per l'enteniment, haurem de preguntar-nos el per què de la distinció i no deixar-la funcionar com a quelcom obvi.

20. H. GOUHIER, *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris: Vrin, 1969, cap. I: «Doute méthodique ou negation méthodique».

21. Sobre raó i verticalitat, *supra*, cap. II., § 7.

També a causa d'aquesta ambigüitat se'ns complica el sentit possible d'una filosofia teòrica com a lògica pura, perquè en la seva proposta es conté, a la vegada, la negació de tota possible dimissió de l'esforç cognoscitiu i la negativa a l'alteritat exterior que ens afecta com a font cognoscitiva. Una primàcia del llenguatge sobre la presència sensible pot oblidar que el llenguatge devorador de la presència pot ser fluent i passivament posseït a la manera de Tessàlia.

§4. LA MODALITZACIÓ DE LES AFIRMACIONS I LA IDEA DEL CONEIXEMENT NECESSARI

A/ L'essencial del dubte cartesiana és l'assimilació del probable al fals: «Faré un esforç [...] tot allunyant-me de tot allò en què pugui imaginar el més mínim dubte, de la mateixa manera que si sabés que és completament fals» (AT VII 23: IX 18).

Aquesta voluntat cartesiana com a negació es reafirma dues vegades en el text de la segona meditació, sense cap intervenció de la figuració del geni maligne: una en el text que acabem d'esmentar, una altra quan Descartes diu: «*Suposo* que tot el que veig és fals; *estic convençut* que res de tot el que la meua memòria em representa no ha existit mai; *penso* que em manquen els sentits; *crec* que cos, figura, extensió, moviment, lloc, no són altrament que quimeres del meu esperit. Què podré, doncs, considerar *vertader*? Potser només això: *no hi ha res de cert al món*» (AT VII 24: IX 19).

Assenyallem les accions verbals en primera persona que apareixen en el text: 'suposo', 'estic convençut', 'penso', 'crec'. El que Descartes reitera al començament de la segona meditació és el resultat de la primera, el qual podria perdre's en la vida ordinària²². L'acció negativa del jo sobre la probabilitat de l'opirable es realitza mitjançant quatre accions: suposició de la falsedat del visible, persuasió de la inexistència del que la memòria representa, pensament de negació de la meua sensibilitat i creença en el caràcter fictici de les entitats explicatives pròpies del mecanicisme²³.

L'acte de *negació* del caràcter *probable* de les afirmacions realitzades en l'opinió —que inclou també aquí la ciència mecanicista com a no fonamentada— motiva l'abstenció del judici, el bloqueig efectiu de

22. «Un cert tarannà m'arrossega insensiblement envers la meua manera de viure» (AT VII 23: IX 18).

23. L'enumeració és més breu en el text llatí, es redueix al *suppono* i al *credo*: «suppono igitur omnia quae video falsa esse: credo nihil unquam existisse eorum quae mendax memoria repraesentat; nullo plane habeo sensus; corpus, figura, extensio, motus, locusque sunt chimerae» (AT VII 24). Per la qual cosa creiem que no cal considerar diferències entre ells. N'hi hauria prou amb una quàdruple suposició o creença modalitzadora d'afirmacions.

la capacitat cognoscitiva com a *afirmació*. El bloqueig s'executa mitjançant *actes* que versen sobre el conegut com a conegut. Aquests actes *modalitzen* les fonts d'afirmació pròpies de l'opinió: la visió, la memòria, la sensibilitat i allò físico-matemàtic. *Tot això és reduït a font de falsedat perquè no conté necessitat. Malgrat això, tot ell constitueix origen d'afirmacions probables sobre el món.*

Anomenarem *modalització d'afirmacions* allò que aquests actes executen perquè: /1/ En ells es «veuen» les fonts d'afirmació, amb independència dels seus temes afirmats: a la visió amb independència de la cosa vista, a la memòria amb independència de la cosa recordada, etc. /2/ Es «veuen» aquestes fonts cognoscitives, tot posseint quelcom capaç de ser qualificat com a qualitat, visibilitat, memorabilitat, etc. /3/ Es jutja com a *probable* aquesta qualitat de la font cognoscitiva. /4/ Finalment, es rebutja aquest caràcter probable i se l'*assimila a la falsedat*.

Tot això no anul·la el que la visió, record, sensibilitat, cos, figura, extensió, moviment i lloc continuïn sent *elements* del coneixement i de realitat afirmada. El que s'està operant és la seva qualificació com a signes de coneixement probable i, en conseqüència, la seva assimilació metòdica a la falsedat, en funció d'una *idea* de la veritat del coneixement, que s'*exigeix* de les meves afirmacions.

La negació metòdica de la sensibilitat com a recepció de l'alteritat externa és un *mitjà* per a la consecució d'un fi: la negació absoluta de la passivitat cognoscitiva; passivitat vista com a dimissió de l'esforç que és necessari a la capacitat cognoscitiva per a la consecució del seu *màxim*. La idea anticipadora d'aquest màxim possible és la idea de *necessitat* de les meves afirmacions; tot un passat d'afirmacions reals subsisteix en el moment en què s'inicia un esforç cognoscitiu peculiar, diferent de la realització cognoscitiva continguda en la idea d'afirmació. És en nom de la *necessitat* de les meves afirmacions, necessitat que és la *veritat* de les mateixes, que tot aquest moviment propi de la tensió cognoscitiva es resumeix en negació de la totalitat realitzada de les meves afirmacions, en *negació hipotètica del món*: «Què podré, doncs, considerar vertader? Potser només que *no hi ha res de cert en el món*. [...] Ja estic *convençut que no hi ha res en el món*: ni cel, ni terra, ni esperits, ni cos» (AT VII 24, 25: AT IX 19).

Ens trobem en els *preàmbuls de l'afirmació del cogito*, amb una persuasió relativa i hipotètica, la negació del món, com a lloc exclouent de la veritat. És absoluta, d'altra banda, la negació inicial que guia tot l'*esforç* de les *Meditacions*: «la raó em *persuadeix* des del començament per tal que *no doni més crèdit* a les coses no totalment certes i indubitables que a les palesament falses» (AT VII 18: IX 13).

L'esforç de la *Meditacions* es guia absolutament per la negació del probable, per assolir a la vegada el fi «d'establir quelcom de ferm

i constant en les ciències» (AT VII 17: IX 13); la fita del dubte cartesià és, com la de la maièutica, engendrar la «plenitud de la ciència»²⁴.

B/ La idea de coneixement necessari que opera en les dues primeres *Meditacions* de Descartes no es constitueix sobre el model de cap saber textual rebut: ni les disputes i les qüestions dels filòsofs, ni els teoremes i problemes dels geòmetres²⁵. La idea del coneixement necessari no sorgeix en el cartesianisme històric, tal i com pensa Edmund Husserl, d'una geometrització de la metafísica²⁶; sinó externament d'una forma literària de la meditació en la qual es construeix la metafísica cartesiana. I ja dins d'aquesta forma externa, en la relació de les *afirmacions* posseïdes amb la seva possible decadència en el *temps*.

Descartes defineix la tasca de la recerca de la plenitud de la ciència —la imatge de la primera plana de les *Meditacions*—, amb l'ajuda d'un vocabulari que fa servir les imatges de *fermesa*, de la *permanència* en el que cal *establir* en les ciències («si quid aliquando *firmum* et *mansurum* cupiam in scientiis *stabilire*», AT VI 17). 'Establir', *stabilire*, vol dir estar dret. Aquest vocabulari ens remet a quelcom distint de la imitació d'allò geomètric per allò metafísic, ens remet a la *verticalitat de la raó humana com a esforç* que hem tractat en el capítol anterior; i no a la imitació de la forma externa d'un saber per un altre, imitació que, d'altra banda, no es realitza en la literalitat de les *Meditacions*. I això, perquè la metafísica cartesiana no és un saber entre els sabers, sinó «la condició de tota ciència, perquè obre la dimensió de l'evidència total: el temps de les proposicions immutables»²⁷.

El *coneixement* se'ns apareix sempre primerament com allò que ja tenim en la qualitat d'una proposició afirmada. Enfront d'aquest coneixement exercit com a afirmació, el fet de l'error i la caiguda en la falsedat d'afirmacions anteriors, introdueix una teleologia que guia la

24. PLATÓ, *Theaet.* 210b. Vegeu, *supra*, p. 50 i 52.

25. Vegeu el final de les Respostes a les Segones Objecions.

26. E. HUSSERL, *Meditacions cartesianes*, §3: [*Husserliana*, I, p. 48-49] «El mateix Descartes tenia per endavant un ideal de ciència, el de la geometria o bé el de la ciència matemàtica de la natura. Aquest ideal ens determina aquests segles com un prejudici fatal i també ens determina, sense ser sotmès a crítica, les mateixes *Meditacions*». Però les *Meditacions*, tot al contrari que l'*Ethica* de Spinoza, no estan escrites ni a la manera dels filòsofs ni a la manera dels geòmetres. Cal que ens adrecem a una interrogació de la forma literària de la meditació (que Descartes innova) per a comprendre què es fa amb la tradició metafísica. La geometria i la física mecanicista no inspiren pas aquesta tasca, que sorgeix per a fonamentar-les, i amb independència del seu mètode, tal i com mostrem en el text.

28. J. M. BEYSSADE, *La philosophie première de Descartes*, Paris: Flammarion, 1979, p. 27-28.

idea de la ciència enfront de la facticitat de l'opinió, allò simplement afirmat. La idea de la ciència es presenta amb el caràcter de conclusió permanent establerta enfront de tota possible voluntat de dubtar del seu contingut afirmat. Un coneixement donat, de fet subjecte a la fal·libilitat, es pensa de dret, per la idea de la ciència, resistent a tot error possible.

La qual cosa ens diu que, en aquesta gènesi d'afirmacions ja efectuades i desmentides, no és cronològicament primer en la vida del cognoscent, sinó quelcom temporalment segon; primer pensat com a tasca i després realitzat més o menys totalment, en una realitat cultural, textual, històricament transmissible. La idea del coneixement com a ciència equival a la d'afirmació *necessària*, això és, idèntica a si mateixa, *indiferent al temps*²⁸. *La idea del coneixement necessari se'ns fa no només possible sinó inevitable pel mateix moviment del cognoscent en què aquest modalitza les seves afirmacions.*

Amb la modalització de les afirmacions apareix l'apodicticitat com a caràcter de dret del discurs humà; el coneixement no simplement s'exerceix sinó que *es presenta* per a ser descrit en una pluralitat d'actes i nocions en ell implicades: sensibilitat, memòria, cosa, afirmació, etc.; i també en un doble nivell en la manera de ser del cognoscent per a qui el d'abans succeeix. El cognoscent, que posseeix una tensió que el seu discurs ha d'acomplir, i a qui es presenta el conèixer com el que és possible de descriure, descobreix un *nivell més propi de si mateix que no aquell on simplement s'hi està*. Anomenem *interioritat cognoscitiva* el «lloc» que hem de suposar per a situar la distància entre l'estat habitual de si mateix i el nivell més propi que ha d'assolir-se —el lloc on la «purificació» i l'«esforç» es duen a terme. D'aquesta interioritat cognoscitiva en tracten la doctrina platònica de l'*ànima* i la cartesiana del *cogito*. Aquesta interioritat es descobreix i es conquereix per la mateixa lluita contra el temps destructor, contra el caos i la mort (a la qual ens hem referit en el capítol anterior) i que veiem que ara guia la noció de proposició vertadera, i.e. afirmació *immutable*.

Els plantejaments reductius històricament existents no anul·len les dimensions que fenomenològicament descrivim en el coneixement humà, puix que són (lògicament) segons enfront de l'explicació d'aquesta triplicitat entre coneixement apodíctic, descripció cognoscitiva i interioritat cognoscitiva. El que afirmen és que la interioritat que apareix com a *substant*, no és finalment més que *x*, en cada cas el que sigui (l'libido, llenguatge, voluntat de poder,...). I que la presència anterior és aparença il·lusòria enfront del tot de realitat finalment afirmat en el plantejament reductiu.

28. J. M. BEYSSADE, *La philosophie première de Descartes*, Paris: Flammarion, 1979, p. 264.

Amb aquesta precisió avancem en la nostra concepció de la tasca d'una teoria del coneixement com a *teoria que ha de tractar unitàriament el que es presenta unit, això és: la idea de la ciència com a coneixement necessari, la descripció del coneixement com a operació i l'aclariment de la interioritat cognoscitiva*. Els tres aspectes tenen un origen comú en allò que hem anomenat *modalització de les nostres opinions*.

§5. LA METAFÍSICA I LA IDEA DE PLENITUD COGNOSCITIVA. Alguna cosa com a dimensió del subjecte que afirma està en joc en tota afirmació mesurada per la idea de coneixement necessari, com a ple de l'impropi respecte a un buit capaç de ser pròpiament omplert, com a repòs indegut respecte d'un esforç inexcusable. Des d'aquesta alguna cosa, els sabers pluralment constituïts són, una i altra vegada, històricament destituïts enfront de la saviesa cognoscitiva que ha d'assolir-se. Però a la vegada, més o menys contínuament i confusament, sota el nom de «metafísica», un saber definit tracta de la plenitud humana cognoscitiva com del seu propi assumpte.

Per Plató, la plenitud de la ciència està sempre posseïda, i ara per a nosaltres és *rememorada* per l'esforç cognoscitiu. Aristòtil assenyalava que aquesta possessió equival a la connaturalitat (*symphytos*), i li *estranya* que posseïm «sense saber-ho, la més alta de les ciències» (*Metaph. A 9, 993a*). El pensament aristotèlic oscil·la quan caracteritza la dificultat o facilitat per a conèixer «el més cognoscible» (*A 2, 982*) des de l'optimisme del *Protrèptic* fins a la problematització de la qüestió a l'entorn de la distinció entre el «per a nosaltres» i l'«en si», entre l'«humà» i l'«diví», dels llibres de *Metafísica*.

La història d'aquesta ciència en l'antiguitat constitueix «una estranya aventura intel·lectual». L'origen del seu nom a Andrònic de Rodes es troba reduït per la llegenda a un criteri de classificació bibliotecari. La interpretació més tradicional considera el *meta* com a *trans* i metafísica fóra, doncs, «una ciència que d'alguna manera es troba fora, és a dir, més enllà, del camp de la física» (Kant). Enfront de la llegenda, M. H. Reiner conclou que el nom «metafísica» s'inspiraria en indicacions del propi Aristòtil, i ja es faria servir en la primera generació del Liceu. D'altra banda, P. Moreau ha observat que en les llistes més primitives de les obres d'Aristòtil els llibres metafísics no es troben a continuació dels físics, sinó després de les obres matemàtiques. Mitjançant aquestes dades de la investigació històrica i el contingut efectiu dels catorze llibres de *Metafísica* ens trobem amb quatre noms: «ciència de l'ésser quant a ésser», «filosofia primera», «teologia» i «metafísica» per tal de designar una o dues ciències. Discernir entre una i altra possibilitat no es duu a terme sense comentari o interpretació. La interpretació unitària (que és la de la tradició i més recentment la de J. Owens) topa amb dificultats que,

breument formulades, consisteixen en el fet que la major part dels llibres de *Metafísica* tracten de qualsevol cosa excepte d'aquella. Una interpretació dualista (que és la de Pierre Aubenque) iguala la filosofia primera amb la teologia, i la «ciència de l'ésser quant a ésser» com a ontologia, amb la metafísica; així, la metafísica es converteix quasi exclusivament en el nom d'una problematització, amb la qual cosa es barreja, ho sospitem, el descobriment de problemes en l'origen d'una tradició amb els motius heideggerians de problematitzar la tradició onto-teològica. Amb la qual cosa, l'exegesi de l'aristotelisme, en tant que *lloc inicial* de la metafísica, se'ns complica en discussió sobre la possibilitat i caracterització de la metafísica mateixa. Sigui el que sigui, no ens hi hem de preocupar ara; en tenim prou dient que ambdues possibilitats han de plantejar-se el problema de l'accessibilitat per al coneixement humà del «més cognoscible» —el problema crític de la possibilitat d'una plenitud cognoscitiva en l'home²⁹.

Anem a comentar breument tres frases aristotèliques a l'entorn de la relació amb l'home de la fermesa, plenitud i altitud de la ciència. Aristòtil discuteix que l'home seria «indigne si no cerqués la ciència que pot atényer» (*Metaph.* A 2, 982b). El propi de l'home (el coneixement que li és escaient) és el que ha estat qualificat com el més cognoscible, que es presenta com a objecte d'investigació. No és, per tant, una realitat posseïda, sinó una recerca que és exigida amb esforç. I davant d'una exigència semblant cal respondre-hi afirmativament, sota pena d'indignitat.

Per què allò que li és propi com a cognoscent ha de ser assolit mitjançant una tensió? Potser per això mateix, a causa de la dificultat d'obtenir-la, haguem d'excloure'ns d'aquesta possessió. Aristòtil contempla aquesta possibilitat en qualificar, hipotèticament, de no-humana la possessió de la saviesa: «la naturalesa de l'home és esclava de tantes maneres que amb raó *podria* qualificar-se de no-humana la possessió de la saviesa» (*Metaph.* A 2, 982b). En aquesta no-humanitat en l'humà s'inscriu el filòsof com a home. El savi aristotèlic, com el filòsof del *Convit* platònic, es troba *entre* la ignorància i allò diví. Aquest «entre» és el lloc del coneixement, és el lloc de les dificultats, penosament habitable. Per a Aristòtil, el *savi* és «aquell que és

29. Sobre Aristòtil com a lloc inicial de la metafísica i la qüestió de l'Ésser i de la Metafísica en la tradició occidental és imprescindible de referir-se a R. BOEHM, *Das Grundlegende und das Wesentliche*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1965. Les referències del text són les següents: M. H. REINER, «Die Entsehung und ursprungliche Bedeutung des Names Metaphysik», *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 1954; P. MOREAU, *Les listes anciens des ouvrages d'Aristote*, Louvain: Institut Supérieur de Philosophie 1951; J. OWENS, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1951; P. AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris: PUF, 1962.

capaç de conèixer les coses difícils i penosament cognoscibles a l'home» (*Metaph.* A 2, 982a). D'aquesta dificultat intrínseca al coneixement d'allò més cognoscible se'n deriva un fet, sovint gens comprès: *en el temps humà la metafísica com a ocupació ha d'omplir escassos moments en el temps total de la vida*. René Descartes escriu a la princesa Elisabeth de Bohèmia: «mai no he gastat més d'unes poques hores al dia en els pensaments que atenyen a la imaginació, i molt poques hores durant l'any als que pertanyen al simple enteniment»³⁰. D'aquestes paraules hem de descomptar allò que hi ha d'excessiu, en tant que adreçades com a consell de vida a una persona malalta i donada a la malenconia. Amb tot, el sentit roman; però no diu que l'home s'allunyi de l'esforç en les seves dificultats en viure's sàviament en la situació total.

Si pel terme metafísica es comprèn un saber especial entre sabers especials, que ateny quelcom diferent d'allò que atenyen diferents sabers, la preocupació metafísica queda allunyada de la tensió cognoscitiva que explicitem. Entre els sabers que li foren transmesos, l'home René Descartes posseïa amb «consistència objectiva» un saber metafísic en la forma de *Comentaris* i *Disputes*. Aquesta forma rebuda i textualitzada de donar compte del «més cognoscible» és jutjada per Descartes com a incompatible amb la veritat del mecanicisme i, per això, desproveïda de veritat. Malgrat això, anomena *metafísica* la ciència que estableix l'arrel i el fonament de tota científicitat. Descartes escriu a Mersenne el 1638, l'any següent del *Discurs del Mètode*: «em pregunteu si considero que el que he escrit sobre la refracció és demostració i crec que sí; pel cap baix, tant com em sigui possible donar-les en aquesta matèria, sense *abans* haver demostrat els principis de la física per la metafísica, la qual cosa voldria fer algun dia, però que encara no he fet» (AT II, 141).

La validesa de la física queda supeditada a l'establiment de la metafísica. La metafísica cartesiana està continguda en les *Meditacions Metafísiques* del 1641 i serà exposada en una forma escolar en els *Principia Philosophiae* del 1644. El text que acabem de citar treu valor a la quarta part del *Discurs del Mètode* de 1637 com a exposició satisfactòria.

Les preocupacions «metafísiques» de Descartes són quasi *inicials* en els seus estudis, almenys pel que fa al nivell d'*intent*, com a coneixement de si mateix i de Déu, segons que va escriure a Mersenne el 1630. Creiem que tota exposició del pensament metafísic de Descartes haurà de tenir en compte no només els seus temes (el dubte, el

30. AT III 629-663, a Elisabeth, 28.06.1643. D'aquestes paraules no es pot deduir que Descartes no considerés la metafísica com a «ocupació primordial», com fa Vidal Peña en la Introducció a la seva edició de les *Meditacions* (Madrid: Alfaguara, p. 21).

cogito, Déu, l'error, les matemàtiques i el coneixement sensible), o l'ordre intern de la seva escriptura com a «ordre des raisons» (Gueroult) o la «démarche» genètica per la qual es constitueix (Alquié), sinó també la «coherentia» com a relació del temps a la *conclusió* en què consisteix la ciència (Beysade)³¹.

No ens referirem pas a la gènesi ni al contingut de les *Meditacions Metafísiques*. Només volem mostrar *la metafísica com el nom històric del saber en el qual s'inscriu l'aclariment de la tensió cognoscitiva contingut en els preàmbuls de l'afirmació del cogito*. Temàtica, aquesta darrera, que ens ha ocupat més amunt³².

El discurs cartesià sobre el coneixement humà com a comprensió es realitza en la metafísica, o sia, en la reforma d'un saber rebut per tradició. Per això, ens sembla excessivament actualitzant la substitució que opera M. Gueroult del terme «metafísica» pel de «ciència», tot dient que el primer posseeix el risc d'amagar al lector d'avui el sentit d'una disciplina més certa que la matemàtica³³. Aquesta substitució és històricament postkantiana i va lligada a la persistència dels prejudicis de la interpretació neokantiana del cartesianisme, als quals M. Gueroult diu oposar-se³⁴, però que, al nostre judici, consagra³⁵.

31. M. GUEROULT, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris: Aubier, 1952 (1968); F. ALQUIÉ, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris: PUF, 1950 (1966); J. M. BEYSSADE, *La philosophie première de Descartes*, Paris: Flammarion, 1979.

32. *Supra*, cap. III § 3.

33. M. GUEROULT, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris: Aubier, 1952 (1968), p. 63.

34. M. GUEROULT, *Ibid.*, p. 31, 33 nota.

35. En efecte, els neokantians Natorp i Cassirer consideren que en Descartes hi ha inicialment una teoria del coneixement molt propera a la seva interpretació del criticisme kantian, centrada en la idea del mètode i continguda en les *Regulae* i en la segona part del *Discurs del Mètode*. Per a tots dos, Descartes, en les *Meditacions*, reincidiria en el replantejament de qüestions antigues: l'ànima i Déu. Per a M. Gueroult, contràriament, les *Meditacions* aprofundeixen i radicalitzen epistemològicament el plantejament cartesià contingut inicialment en les *Regulae*, com a esforç conjunt envers «un sistema del saber cert, a la vegada metafísic i científic, sistema fonamentalment diferent del sistema aristotèlic, atès que és immanent a la certa matemàtica implicada en l'intel·lecte clar i distint, però no pas menys total, i més estricte encara en la seva exigència de rigor absolut» (*Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris: Aubier, 1952 (1968), p. 18). El que Gueroult retreu a Natorp és el fet de no veure que «són les *Meditacions* les que s'acosten fins en un punt semblant al de la *Crítica*, atès que proposen de fonamentar el valor objectiu dels nostres coneixements, problema que les *Regulae* ignoren» (p. 33, nota). La realitat d'aquesta afirmació es força en la lectura que Gueroult fa de Descartes, essencialment pel fet de mantenir una interpretació exclusivament epistemològica del *cogito*. El *cogito* és una naturalesa simple absoluta, «fonament de les veritats matemàtiques com aquestes fonamenten les veritats sensibles», «últim terme de la sèrie de condicions de les representacions», «substància segons la definició epistemològica del terme», «realitat no pas d'un jo personal i concret, sinó d'un jo pensant en general» (p. 53-54). A aquesta interpretació de Gueroult s'hi van oposar Alquié, Gouhier, Wahl, Prenant i Rodis-Lewis en el Col·loqui de Royaumont.

§6. CONCLUSIÓ. El que anomenem interioritat cognoscitiva no pot excloure's de la lectura del platonisme i del cartesianisme com a font d'un aclariment integral del coneixement humà. El platonisme, com a teorització de la ignorància socràtica i la reminiscència, implica tant una doctrina lògica de la definició i una teoria de les idees com un vocabulari de la purificació i una doctrina sobre l'ànima. Paral·lelament, el mètode cartesià i la possible significació epistemològica del «cogito» són inseparables del vocabulari de l'esforç i de la meditació, i de la inclusió cartesiana de la seva reflexió, dins del marc problemàtic de la metafísica com a quelcom que Descartes va rebre i va reformar.

Segons la interpretació de Martial Gueroult, l'esforç i la modalització, que en el dubte cartesià s'impliquen, culminarien en el descobriment d'una essència, la de la natura intel·lectual en general, enteniment pur, com a condició de possibilitat el coneixement objectiu. Això ens sembla una interpretació inexacta del text cartesià; però ara ens interessa d'assenyalar la semblança entre la interpretació que Natorp fa del mètode socràtic amb la que Gueroult fa del *cogito* cartesià. Ambdues posicions posseeixen en comú un *antipsicologisme* que planteja el problema del coneixement en termes exclusivament lògic-objectius, sense referència a la situació del cognoscent i als vocabularis concomitants en els quals es reflecteix la *interioritat cognoscitiva*. Amb això, per un costat, s'interpreta malament la «tradició» platònic-cartesiana, i, per un altre, l'autèntica dimensió humana cognoscitiva. La nostra posició afirma que, en el platonisme i en el cartesianisme, el problema del coneixement no només es planteja en el problema lògic-objectiu del mètode, sinó també *en* els lèxics de modalitat, de l'esforç i de la purificació. La presència d'aquests vocabularis amb la tematització lògic-metòdica ens assenyalen que la claredat i la unitat lògiques a les quals s'està sol·licitat pel coneixement del més cognoscible es presenta sempre, als qui accedeixen a ell penosament i amb dificultats, com a clarificació i unificació de si mateixos i de la situació en què es troben.

Són les mateixes delimitacions entre allò psicològic, metafísic i lògic el que volem posar en qüestió; la qual cosa, més enllà de la restricció neokantiana, ens duu a rebre, com a *font* de la nostra reflexió, el *diàleg* platònic i la *meditació* cartesiana com a gèneres literaris positivament valorats i menys suspectes que la delimitació que s'opera en el camp filosòfic en disciplines exloents.

En la lectura del mètode socràtic com a ignorància prèvia al possible exercici de la plena capacitat cognoscitiva en l'home, no podem deslligar allò lògic-objectiu d'allò psicològic (en frase de Natorp de la «trobadura i aprehensió d'alguna cosa que és en el fons de l'ànima»). Aquesta dissociació és pròpia de Hegel i del neokantisme i posseeix una influència de límits imprecisos en el camp dels estudis platònics. Sobretot si considerem com el seu motiu principal l'afirmació que

Plató, mancat d'una terminologia escaient per a expressar conceptes plenament criticistes o especulatiu, emprà un vocabulari «representatiu» mític, psicològic, místic, empíric, etc. En el que llegim, hi veiem una massa de continguts al·legoritzants que il·lustraria una veta filosòfica lògico-objectiva. Si del contingut dels diàlegs en podem extreure tant una doctrina del mètode lògico-objectiu com una doctrina mística de l'ànima (sense que entre ambdues càpiguen relacions de subordinació ni d'exclusió mútua), potser resta sospitar que la lliçó del diàleg platònic és rebre el que allí està unit com a unit; pel cap baix, respondre clarament per què ho està. Cal tenir present l'horitzó d'una lectura platònica apta per a fecundar una teoria del coneixement des de la perspectiva de la possibilitat d'aquest com a comprensió.

Per a aquesta teoria del coneixement —amb independència de la interpretació del platonisme i de la tradició filosòfica—, la lògica posseeix sempre un sentit molt ampli i s'explicita, també sempre, bilateralment. Aquesta bilateralitat es compona de relacions formals-objectives i dels seus sediments textuais, que constitueixen el pensament objectiu i la seva existència en sabers culturalment posseïts i estudiats per la lògica en sentit restringit, per una direcció de la filosofia de la ciència i, també, en part, per la teoria del coneixement clàssica. Però, a la vegada, amb el que hem dit abans, *la modalització de les afirmacions, com a nucli originari de tota teorització possible sobre el coneixement en tant que operació humana, requereix una tipologia d'actes cognoscitius, de les facultats que en el coneixement es discerneixen, de les nocions en ell implicades, etc. I també un aclariment de la interioritat en la qual es constitueixen tals actes en el subjecte dels mateixos i en la seva situació com a vivent tens cap a la realització de la plenitud cognoscitiva que se li presenta en la idea de coneixement necessari.*

La relació entre aquests tres factors (el lògico-objectiu, subordinat a la idea de ciència com a coneixement necessari, la descripció del coneixement com a operació humana i l'aclariment de la interioritat cognoscitiva) és el camp d'una única exploració per la qual decidim d'interessar-nos.

CAPÍTOL IV

LA SIGNIFICACIÓ DE LA NARRATIVITAT KANTIANA EN LA TEORIA DEL CONEIXEMENT

§1. SOBRE EL CONCEPTE KANTIÀ DE FACULTAT

A/ *El vocabulari kantià sobre les capacitats.* ‘Facultat’ (*Vermögen*), ‘capacitat’ (*Fähigkeit*), ‘font’ (*Quelle*), ‘tronc’ (*Stämme*), ‘tendència’ (*Bestrebung*), ‘força’ (*Kraft*) i en cert sentit ‘element’ (*Element*) formen la família de termes amb els quals el kantisme aborda la distinció entre el *Gemüt* i les seves capacitats i operacions¹. Cap apel·lació és preferible a l'altra; com veurem, Kant les fa servir indistintament, llevat d'una certa especialització de ‘font’ i ‘element’.

Facultat (*Vermögen-Facultas*) es defineix en l'*Antropologia* en oposició a passivitat-receptivitat (*Empfänglichkeit-receptivitas*): «En relació a l'estat de les representacions, la meua ment (*Gemüt*) o bé és activa (*handelnd*) –i mostra una facultat (*facultas*)– o bé és passiva (*leidend*) i consisteix en receptivitat»².

En aquest sentit, la sensibilitat no és una facultat sinó una receptivitat, i així és definida en la *Dissertatio* de 1770 i en el § 1 de l'Estètica Transcendental de la *Crítica de la raó pura* (*KrV*): «la capacitat (receptivitat) de rebre representacions quan és afectada pels objectes s'anomena sensibilitat».

Capacitat (*Fähigkeit*) podria pensar-se que és allò genèric (*KrV* A19) que abraça receptivitat i facultat, si comparem el text d'abans amb

1. *Gemüt*, literalment ànim, *animus*, ha de traduir-se per ‘ment’. P. Ribas, seguint San Martín, tradueix per ‘psiquismo’, que ha acabat per semblar-nos que no ofereix cap avantatge. L'aparent neutralitat i modernitat del terme ofereix finalment l'inconvenient que convida a caure en el miratge que tenim un substitut descriptiu que obvia el plantejament psicològic-metafísic i ens soluciona quelcom. La proposta de traduir-lo per ‘Esperit’ és insostenible per la rivalitat amb *Geist*. [Vegeu J. SADURNÍ, «La traducció de *Gemüt*», *Annari de la Societat Catalana de Filosofia*, III, 1990: 174-182].

2. *Antropologia*, I, §7.

KrV A51 on se'ns defineix l'enteniment com «la capacitat de produir representacions per si mateix, és a dir, l'espontaneïtat del coneixement»; però, en la mateixa pàgina, 'capacitat' funciona com a sinònim de 'facultat' aplicada també a sensibilitat; se'ns diu: «les dues facultats o capacitats no poden pas bescanviar llurs funcions». I també en la *Crítica del Judici*, III: «Totes les facultats o capacitats de l'ànima es poden reduir a tres, que són: la facultat de conèixer, el sentiment d'agradar i la facultat d'abellir». I també com a doble sinònim de facultat i de font de l'ànima (*Seele*) en *KrV* A94: «Hi ha tres fonts (capacitats o facultats de l'ànima) originàries que contenen les condicions de possibilitat de tota experiència».

Font (*Quelle*) és, com hem vist, sinònim de facultat i capacitat; poseix, potser, un sentit més restringit, equivalent a capacitat cognoscitiva. A més del text abans esmentat (A94), s'afirma en A115 una triplicitat de fonts cognoscitives. Però en el plantejament inicial de la Introducció A50, sensibilitat i enteniment són les dues fonts fonamentals (*Grundquellen*) de coneixement. Kant, que començarà d'aquesta dualitat inicial per dividir la Doctrina dels Elements en Estètica i Lògica, afirmarà amb posterioritat als textos esmentats A94 i A115 que sensibilitat i enteniment són les úniques diferents fonts de coneixement o representacions (A294 i A271); la qual cosa obliga tota lectura de la *KrV* a problematitzar-se en comentari i interpretació.

Malgrat això, en relació a allò que ara ens ocupa (i també en relació a tota possible interpretació del kantisme) s'han de tenir en compte altres passatges en què es parla de la *raó* (*Vernunft*) com a «font cognoscitiva» (A299, A702) i «font d'idees» (Prol. n. 42), de l'enteniment com a «font de principis» i de la sensibilitat com a «font de fenòmens» (Prol. n. 60). Podem aventurar una correlació entre *font* com a capacitat cognoscitiva i *element* com el que ha estat proporcionat per aquella.

En un passatge de la *KrV* al final de la Introducció, Kant ens parla de sensibilitat i enteniment com a «dos troncs (*Stämme*) del coneixement humà» (A15).

En un text de la Metodologia, en la Disciplina de la Raó Pura, Kant emparenta el temperament, la imaginació i l'enginy amb la raó, i les anomena *Bestrebungen*, que sol traduir-se també menys tècnicament, però amb una major força semàntica, per 'esforços' o 'afanys'.

El concepte de *força* (*Kraft*) és en Kant un concepte derivat de les categories; exactament el defineix com a *causalitat d'una substància* (A648). Hi intervé en la formació de derivats com *Gemütskräfte*, *Geisteskräfte*, *Einbildungskraft*, *Urteilkraft*. Donada la fluctuació del vocabulari kantià de les capacitats o forces del subjecte humà, podem molt bé traduir *Kraft* en alguns llocs com a sinònim de 'facultat'; i això

malgrat que, tot resseguint Wolff³ –i contra Baumgarten, que les identifica–, Kant distingeix en les *Reflexionen* entre ‘facultat’ i ‘força’: «Facultat i força, potència i acte. La força actua, la facultat, no»⁴; «la facultat és la possibilitat interna d’una força»⁵. Kant anomena *forces* (*Kräfte*) –en l’Apèndix de la Dialèctica transcendental– a «la sensació, la consciència, la imaginació, la memòria, l’enginy, el discerniment, el plaer, el desig, etc.» (A649). Entre elles, per exemple, la imaginació ha estat anomenada ‘font de coneixement’ ja en la mateixa *KrV*, ‘capacitat’ i ‘facultat’.

Així doncs, en la tasca que constitueix l’obligació del filòsof⁶, Kant tracta totes aquestes nocions com a equivalents.

B/ *En contra d’una interpretació idealista-metafísica de la KrV*. Cadauna de les mencionades nocions equivalents s’inscriu, com la noció de força, en la seqüència següent: «Aquesta *causalitat* ens duu al concepte d’acció, aquest al concepte de *força* i mitjançant aquest darrer arribem al de *substància*» (A204). Així, raona R. Torretti, l’esquema ànima-facultat no pot mantenir-se perquè la *KrV* ataca en els paral·lèlismes l’equació ànima humana igual a substància. En conseqüència, si Kant continua pressuposant l’esquema de la metafísica tradicional, haurem de preguntar-nos *com s’haurà d’entendre el concepte kantian de facultat*. La nostra resposta serà: des de l’ús regulador de la *idea* de l’ànima (i per a això ens fonamentem en l’Apèndix de la Dialèctica transcendental, en el qual es diu: «la investigació de la raó tendeix a reduir els fonaments explicatius en aquest subjecte, dins del que sigui possible, a un únic principi. La millor manera d’aconseguir-ho, més encara, l’única manera d’aconseguir-ho, és considerar l’esmentat esquema com si fos un ésser real» (A683-684)). Enfront d’això, la lectura de Roberto Torretti, com moltes altres, se centra en l’Analítica i té per *motiu* el text A65-66: «La descomposició de la facultat de l’enteniment, per tal d’investigar la possibilitat dels conceptes *a priori*, a base de cercar-los només en l’enteniment com el seu lloc de procedència»⁷.

Detallem la formulació del nostre problema: *¿mitjançant quina analogia s’interpreta, en ella mateixa, l’obligació filosòfica de «descomposició de tot el nostre coneixement transcendent en els seus elements» (quant a l’estudi de la nostra naturalesa interior) (A703)?* És prou cert que la *Crítica*, en allò que s’oposa a la metafísica dogmàtica –a la psicologia racional del wolffisme en aquest punt– impedeix de considerar l’ànima com a

3. Ch. WOLFF, *Ontologia*, § 716 i 722.

4. *Reflexionen*, Ak. XVII 72 R 3584.

5. *Ibidem*, R 3582.

6. *KrV* 703.

7. R. TORRETTI, *Manuel Kant, estudio sobre los fundamentos de su filosofía crítica*, Santiago de Chile: Ediciones de la Universidad de Chile, 1969.

substància; i la qüestió rau en *com s'ha d'interpretar en si mateix el joc d'aïllaments i relacions en què consisteix la filosofia crítica com a «estudi»*. El jo que filosofa, en efecte, ens diu: «*aïllarem* primerament la sensibilitat, tot separant tot el que en ella pensa l'enteniment» (A22). «En una lògica transcendental *aïllem* l'enteniment» (A62). I, problemàticament: «Podem *aïllar* la raó? Continua aquesta, un cop aïllada, essent una font específica de conceptes i judicis que sorgeixen exclusivament d'ella i per mitjà dels quals es refereix als objectes?» (A305).

Creiem que és una interpretació forçada del text kantian el fet de considerar que la facultat s'estableix des del punt de vista crític anàlogament a com s'estableixen les categories de l'enteniment. D'altra banda, resseguint Kant, especialment en A648-650, creiem que la filosofia crítica du a terme la teoria de les facultats o capacitats des de l'ús regulador de la idea de l'ànima; i que se situa, tota ella, en el marc del coneixement de l'humà que dibuixa l'antropologia com a didàctica antropològica.

La qüestió és complexa, perquè sobre aquest punt molts comentaristes tracten el text kantian com si fos el lloc d'una ruptura —la famosa revolució copernicana— que no aconsegueix ser duta a terme plenament. Així com s'ha pogut escriure que Descartes és infidel al cartesianisme, Kant fóra poc kantian, si el kantisme és el sentit interpretat d'aquesta ruptura. Pel que fa al tema que ens ocupa, el comentari de Torretti ressegueix un cercle i un oblit. El cercle consisteix a interpretar el marc de la *KrV*, això és, la distinció entre sensibilitat, enteniment i raó, des de l'Analítica dels Conceptes, perquè se sap que la Dialèctica «prohibirà» la manera d'explicar l'ànima i les seves facultats mitjançant l'esquema substància-atribut. Però amb això es desentén —i ací rau l'oblit— de la referència a l'ús regulador de la idea de l'ànima.

Roberto Torretti afirma que hi ha tres possibilitats d'interpretar la noció de facultat: l'*ontològico-metafísica*, com a atribut d'una substància; la *psicològica*, que es revela en el fet; i la d'unitat d'una possibilitat autoconscient, que anomenarem *metafísico-idealista*.

Farem al·lusió, amb aquesta darrera denominació, a la virtualitat o traïció que sobre el kantisme desenvolupa l'idealisme alemany; les següents paraules de Torretti són molt reveladores d'aquest kantisme ideal, al qual es vol ajustar la lletra del kantisme.

«Si, malgrat tot, Kant insisteix a mantenir els conceptes bàsics de facultat i receptivitat, haurem d'entendre'l, *ho digni ell o no*, d'una manera que no pressuposi l'esquema metafísic al·ludit, ni la cognoscibilitat de les coses en si. Hi caben dues alternatives, explorades en el que segueix: o bé les possibilitats que esmenten aquests conceptes es defineixen pels fets en els quals s'actualitzen (en aquest cas seran conceptes empírics) o bé es tracta de possibilitats conegudes com a tals per si mateixes, més enllà del coneixement de llurs realitzacions, en-

cara que no es conegui una substància que els serveixi de base. En aquest darrer cas, hi ha un concepte *a priori* d'aquestes possibilitats, i en ell pot descansar una metafísica de nou encuny que, instaurada *de facto* per Kant, justificaran i perfeccionaran els filòsofs postkantians Fichte, Schelling i Hegel»⁸.

La interpretació de Torretti prohibeix la primera alternativa, atès que jutja que el fet que l'Analítica formi part de la psicologia empírica no pot ser la solució kantiana. Amb la qual cosa, l'obra de Kant se centra en la noció d'«unitat d'una possibilitat autoconscient». Amb això, igual que en els idealistes i neokantians, cal relativitzar la distinció inicial entre sensibilitat i enteniment: «la separació inicial d'aquestes possibilitats –escriu– que, com es veu, només combinades s'actualitzen plenament, introdueix obscuritats en l'obra de Kant, tot havent creat malentesos»⁹.

L'altra alternativa per a la qual «la facultat vindria a ser una duplicació ideal dels actes en què s'exerceix, un terme còmode per a designar-los de manera unitària»¹⁰, és abandonada, perquè en cas de considerar-la, la *KrV* fóra psicologista. Creiem que s'ha abusat d'aquest terme per denunciar l'altre d'allò lògico-transcendental.

En realitat, psicologista o no, Kant no afirma el que Torretti vol que digui. No es fa atenció, davant l'horror al psicologisme, al fons de la didàctica antropològica que és, com veurem, el fons del criticisme. Es passa així per alt el contingut de l'*Antropologia*, que són els cursos de Kant, i per tant, un dels rostres del kantisme que s'ha de tenir en compte.

C/ *L'estil narratiu del kantisme segons Hegel*. La lectura hegeliana del kantisme, continguda en les *Lliçons sobre la Història de la Filosofia* i en molts d'altres llocs, jutja la *Crítica de la raó pura* molt severament en combatre'n la concepció de les facultats, però la caracteritzarà escaientment. Hegel afirma: «Pel que fa, en primer lloc, a la filosofia teòrica, veiem que Kant, en la *Crítica de la raó pura*, aborda el problema *psicològicament*, és a dir, *històricament*, en descriure les etapes fonamentals de la consciència teòrica. La primera facultat és la sensibilitat en general; la segona, l'enteniment; la tercera, la raó. Es *limita* a explicar això; ho enfoca d'una manera purament empírica, sense desenvolupar-ho tot partint del concepte i sense procedir a un criteri de necessitat»¹¹. «En tercer lloc ve, en Kant, la raó, a la qual hi arriba

8. *Ibid.*, p. 255 nota.

9. *Ibid.*, p. 261.

10. *Ibid.*, p. 258.

11. HEGEL, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, México: FCE, III p. 424. El subratllat és meu.

també pel camí psicològic, tot començant des de l'enteniment; segueix *furgant, en efecte, en el sac de l'ànima*, per veure quines *facultats* encara hi troba, i la casualitat li ofereix el trobament amb la raó»¹². Aquests dos textos són *una mostra de la peculiar oposició respecte del kantisme en què la filosofia hegeliana es constitueix*.

Comentem breument l'oposició entre Hegel i Kant segons tres expressions que trobem en els textos esmentats: «psicològicament, és a dir, històricament», «es limita a explicar això», «segueix furgant en el sac de l'ànima».

'Psicològicament' equival a 'històricament' en el sentit kantia i hegelia de coneixement empíric *ex datis*, oposat al coneixement racional, *ex principiis*. «Un coneixement és històric, *cognitio ex datis*, quan només es coneix en el grau i fins al punt en què li ha estat revelat des de fora, ja sigui per l'experiència immediata, per un relat o mitjançant un ensenyament» (Arquitectònica de la Raó Pura, *KrV* A836). Efectivament, el coneixement de les forces, capacitats, facultats o tendències del subjecte en general, i de les fonts cognoscitives en particular, pren el seu punt de partença en l'actitud natural¹³; és, doncs, un coneixement *ex datis*: «els diferents fenòmens d'una mateixa substància ens mostren a primera vista tanta diversitat, que obliguen a suposar inicialment en aquesta quasi tantes classes de forces (*Kräfte*) com efectes se'n presenten, com per exemple, en l'esperit humà (*Gemüt*), la sensació, la consciència, la imaginació, la memòria, l'enginy, el discerniment, el plaer, el desig, etc.». *Aquesta presentació inicial de la diversitat d'efectes en l'operar humà cognoscitiu, i en general, és el punt de partença de tota descripció teòrica possible*.

La filosofia crítica es limita a *narrar*, sense desenvolupar des d'un concepte segons un criteri de *necessitat*, la seqüència: sensibilitat-enteniment-raó. Amb això s'està afirmant que el segon, el desenvolupament conceptual necessari, és el que s'ha de fer. És així en Hegel des de *Glauben und Wissen*, perquè la imaginació s'interpreta com l'arrel comuna i desconeguda de sensibilitat i enteniment: «és el primer i l'originari d'on deriven en separar-se tant el Jo subjectiu com el Món objectiu»¹⁴. Aquesta imaginació productora de què deriven el Jo i el Món és la Raó hegeliana. Per a la Raó hegeliana, sensibilitat i enteniment són 'etapes fonamentals' de la consciència empírica com a autoconsciència teòrica amagada per-a-sí en el seu esdevenir. Però per al criticisme, el punt de partença no és aquest monisme de la imagi-

12. *Ibid.*, p. 433.

13. F. ALQUIÉ: «En dépit de ses commentateurs phénoménologues ou existentialistes, il [Kant] s'en tient donc à ce que ceux-ci appellent une 'attitude naturelle' et c'est à l'intérieur de cette attitude qu'il situe sa critique de la métaphysique». *La critique kantienne de la métaphysique*, Paris: PUF, 1968, p. 64.

14. HEGEL, *Glauben und Wissen*, [1802] Glockner, I, 299.

nació productora com a Raó, sinó que les forces humanes cognoscitives són trobades per la reflexió crítica que rau en el seu abast possible en tant que possibilitats cognoscitives.

Hegel *oposa una manera de filosofar a una altra manera de filosofar i jutja la filosofia crítica com a filosofia narrativa*. Des d'aquesta posició s'ironitza el procediment de la filosofia crítica com un «furgar en el sac de l'ànima». Respecte d'aquesta expressió, ens adrecem al que ja hem dit en el tercer capítol sobre la interioritat cognoscitiva¹⁵. L'anterioritat crítica és jutjada per Hegel molt durament i ironitza amb l'exemple del professor que volia aprendre a nedar abans de llançar-se a l'aigua¹⁶. Més recentment, Xabier Zubiri ha exemplificat una postura semblant a la hegeliana, tot dient de l'anterioritat crítica: «com si algú que vol obrir una porta es passés hores estudiant el moviment dels músculs de la seva mà; probablement no arribarà mai a obrir-la»¹⁷. La primacia del desenvolupament del concepte sobre la narrativitat crítica són propostes teòriques alternatives enfront del kantisme. En aquest sentit, la referència a Hegel ens il·lustra el sentit de la descripció kantiana, òbviament en un *sentit* de la descripció que anomenarem *narratiu*.

§2. EL SUBJECTE HUMÀ VIVENT I LES SEVES CAPACITATS

A/ *El Gemüt, subjecte humà únic de capacitats diverses*. La definició del subjecte humà en la *KrV* i, en general, en el conjunt de l'obra kantiana, és curulla de dificultats, ja que el subjecte es va caracteritzant per les funcions que du a terme. El subjecte cognoscitiu es caracteritza en diverses direccions; com a subjecte *receptiu* en tant que sensibilitat i font d'intuïcions; com a subjecte *intel·lectual* en tant que font de categories. Si cerquem l'enllaç entre sensibilitat i enteniment, el subjecte esdevé *imaginació transcendental i temporització*; si cerquem la raó última de la unitat de l'enteniment en la consciència, el subjecte és *apercepció transcendental*; i si cerquem la raó de la tensió del coneixement objectiu devers la seva totalització, el subjecte és *raó* i font d'idees. El mateix exercici de la raó cerca reduir aquesta multiplicitat a una unitat; la Dialèctica transcendental refuta la pretensió de la psicologia racional del coneixement de l'ànima com a substància. Malgrat això, una lectura atenta de la Dialèctica no manté cap impressió del triomf del subjecte com a subjecte constituent; més que desplegar aquest motiu, es plany la incapacitat del subjecte de conèixer-se a si mateix. Com a autor del seu coneixement, el subjecte cognoscent capta difícilment, o no capta, el seu ésser com a subjecte de

15. Vid supra, cap III, §§2 i 3.

16. HEGEL, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, III, México: FCE, 1955, p. 421.

17. X. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente*, Madrid: Alianza, 1980, p. 10.

manera total i directa. I si poseeix la il·lusió de fer-ho, és una il·lusió quasi «irresistible» i «gens neutralitzable mitjançant la crítica més severa» (KrV, A 642).

Vençuda aquesta il·lusió —i un dels objectius de la *KrV* és vèncer-la—, es conclou que les idees de la raó no són constitutives. Però això *no fa retrocedir l'aclariment del subjecte al domini de l'enteniment, que es tanca-ria sobre si mateix com a unitat auto-constituïda*. La solució kantiana al problema de la unitat del subjecte humà i les seves forces es troba en la *teoria de l'ús regulador de les idees*, continguda en l'Apèndix de la Dialèctica transcendental. La raó no té un ús constitutiu; però la raó actua, el seu exercici ha de trobar la seva vertadera direcció; perquè és una de les *forces* amb què està dotat el subjecte humà¹⁸.

Què fa la Raó?: «Posa una certa unitat col·lectiva com a fi dels actes de l'enteniment, actes que, d'altra banda, només s'ocupen de la unitat distributiva» (A 644). Aquestes unitats col·lectives són les *Idees*. Les Idees són principis estructurals d'*orientació* dels coneixements: «unitats que guien l'ús de l'enteniment». Com a exemple relatiu a l'ús de la raó, Kant parla de la noció de força (*Kraft*) que defineix tal i com hem vist¹⁹ com a «unitat de la causalitat d'una substància». *Com s'obtenen les facultats, capacitats o forces?* Des de la seva presentació com a fenòmens-efectes d'una substància: «Els diferents fenòmens d'unes mateixes substàncies ens mostren a primera vista tanta diversitat que obliguen a suposar inicialment en ella quasi tantes forces com efectes es presenten, com per exemple, en l'esperit humà, la sensació, la consciència, la imaginació, la memòria, l'enginy, el discerniment, el plaer, el desig, etc» (A 648-649).

El coneixement de les capacitats del subjecte humà és coneixement d'una diversitat d'efectes observats: «Efectes que es presenten». L'observació d'aquests efectes es realitza en un sentit antropològic-pragmàtic, que queda fora de l'oposició entre el naturalisme científic de la psicologia i el punt de vista immanent filosòfico-idealista postkantiana²⁰. En un primer nivell de descripció, una capacitat del subjecte humà és una realitat observada com a *factum*: perquè és així, s'ha pogut dir que Kant «introdueix les facultats en el moment que les precisa i a vegades deixa la seva naturalesa indeterminada, de manera que poden lliscar una en l'altra o substituir-se»²¹.

18. «Tot allò fonamentat en la naturalesa de les nostres forces (*Kräfte*) serà adequat i conforme al correcte ús de les mateixes si podem evitar cert malentès i descobrir quina és la seva veritable direcció» (A 642-643).

19. Vid *supra* cap. IV § 1/A.

20. G. KRÜGER, *Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik*, Tübingen: Mohr, 1931, p. 41ss.

21. R. VERNEAUX, *Le vocabulaire de Kant, II: Les pouvoirs de l'esprit*, Paris: Aubier Montaigne, 1973, p. 10.

Així, per exemple, enumera en l'*Antropologia* una facultat poètica sensible, la memòria, una facultat de previsió, d'endevinació, de significació, totes elles més o menys subordinades a la imaginació.

La diversitat inicial de capacitats es troba unificada pel treball racional mitjançant la presència de forces fonamentals comparatives (*Grundkräfte Komparative*). Kant teoritza aquest segon moment en el coneixement del subjecte humà en l'esmentat Apèndix de la Dialèctica transcendental en els següents termes: «D'entrada, una regla lògica exigeix que reduïm el màxim possible aquesta aparent diversitat tot descobrint, per comparació, la identitat oculta, i que examinem si la imaginació associada a la consciència no equivaldrà al record, a l'enginy o fins i tot a l'enteniment i la raó. Encara que la lògica no pugui comprovar si existeix una força fonamental (*Grundkraft*), aquesta idea constitueix el problema d'una representació sistemàtica de la diversitat de forces. El principi lògic de la raó exigeix que consignem aquesta unitat en la mesura que sigui possible i, com més identitat es descobreixi entre els fenòmens d'unes i altres facultats, tant més probable serà que no constitueixin sinó diferents manifestacions d'una mateixa facultat que podrem anomenar des d'un punt de vista comparatiu la seva força fonamental bàsica» (A 649).

Les forces fonamentals operatives en el criticisme kantian corresponen a una divisió tripartida: representar, sentir i desitjar com a forces fonamentals del subjecte; i també una distinció de dos nivells que es combina amb l'anterior: inferior i superior, sensibilitat i enteniment d'una manera clara, en la facultat cognoscitiva i també, encara que potser menys clarament, en el sentiment i en el desig. Sensibilitat, enteniment, sentiments inferiors, i el superior sentiment del grandios o sublim, el desig i la llibertat, resideixen en un mateix subjecte humà vivent. Però no es redueixen a una única força elemental: «Les forces fonamentals relatives han de ser comparades entre si amb la finalitat d'aproximar-les, mitjançant el *descobrimt de llur coincidència* (*Einbelligkeit*) a una única i radical força fonamental, és a dir, a una força absoluta. Ara bé, aquesta unitat de la raó és purament hipotètica. No s'afirma que haguem de trobar-la de fet, sinó que s'ha de cercar en benefici de la Raó, per establir certs principis sobre les diverses regles que l'experiència pugui subministrar-nos, per així poder unificar el coneixement, en la mesura que això sia possible» (A 649-650). L'essencial del que Kant diu és que l'enteniment treballa a favor de la unitat sota l'ús regulador de la idea de l'ànima. Aquest treball és el descobrimt de la «coincidència de les diverses forces fonamentals relatives». A aquesta *coincidència* (*Einbelligkeit*), *unanimitat*, podem aproximar-hi l'harmonia de la qual Kant, en la seva carta a Marcus Herz de 26 de maig de 1789, diu: «estic segur que Leibniz amb la seva harmonia preestablerta no pensava pas en aquesta de dos éssers diferents (sensible i intel·ligible) sinó en l'harmonia de dues facultats

d'un sol i mateix ésser en què la sensibilitat i l'enteniment concorden per a un coneixement basat en l'experiència»²².

La recerca de la unitat del subjecte com a afirmació d'una única facultat o capacitat fonamental absoluta no és pas una temàtica kantiana. Kant s'oposa explícitament a això en la important *Primera Introducció a la Crítica del Judici*, en considerar que la triplicitat entre coneixement, sentiment i apetència és irreductible²³; i també en l'escrit *Sobre l'ús de principis teleològics* de 1788: «La raó no té absolutament cap atribució per inventar una força fonamental, donat que així seria massa fàcil explicar tot el que vol i com ho vol»²⁴.

La unitat del subjecte humà vivent com a subjecte únic de forces o capacitats diverses és el *Gemüt*, que designa el substrat dels actes de les diferents facultats, i que només molt esporàdicament (i en oposició a l'ànima, *Seele*, com a substància no material de la psicologia racional de la metafísica wolffiana) és tractat com a facultat (*Vermögen*): «S'entén per *Gemüt* només la facultat, *animus*, que combina les representacions donades i opera la unitat de l'apercepció empírica, no la substància, *anima*, en la seva naturalesa diversa de la matèria, de la qual en fa abstracció, i amb la qual cosa es guanya que quan parlem del subjecte pensant, no necessitem d'entrar en la metafísica»²⁵.

B/ *La didàctica antropològica, pressupòsit dels aïllaments crítics*. Tot això no només implica, com vol Deleuze, que «pel que fa a un fonament de l'harmonia de les facultats, les dues primeres Crítiques no troben la seva conclusió més que en la darrera»²⁶. Sinó també, com vol Krüger, que l'*antropologia* sigui un pressupòsit determinat de la crítica²⁷. El que estem dient, ¿no comportarà que, mitjançant el fil conductor de l'harmonia de les facultats estiguem donant una interpretació psicologista del kantisme? Ja hem assenyalat que creiem que s'abusa d'aquests termes, i pensem, amb Laruelle, que l'oposició entre psicologisme i epistemologia entre els grans intèrprets del kantisme ha de ser limitada²⁸. Convé captar molt ajustadament el nivell de descripció propi de la didàctica antropològica. L'antropologia kantiana és una part del *coneixement del món*, l'altra part és la geografia física. La didàctica

22. Citat per G. DELEUZE, *La philosophie critique de Kant*, Paris: PUF, 1963, p. 35.

23. I. KANT, *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*. I: *Von der Philosophie als einem System*, (AA XX, 195-209).

24. I. KANT, *Über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie* (1788) (AA VIII,182).

25. I. KANT, carta a Sommering (10.08.1775), citada per Torretti, *oh cit.*

26. G. DELEUZE, *La philosophie critique de Kant*, Paris: PUF, 1963, p. 134-135.

27. G. KRÜGER, *Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik*, Tübingen: Mohr, 1931, p. 41.

28. F. LARUELLE, «Reflexions sur le sens de la finitude dans la *Critique de la raison pure*», *Revue International de la Philosophie*, (1981): 269ss.

antropològica tracta la manera de conèixer tant l'interior com l'exterior de l'home i és un coneixement empírico-cosmològic.

L'antropologia no és una psicologia racional. Aquesta darrera, com a *doctrina*, no existeix: és allò que es demostra, com se sap, en els paral·lismes de la raó pura; i es demostra allò que se sap menys, en profit de la *unitat vivent del subjecte humà*. En efecte, la psicologia racional com a *disciplina* evita «per un costat, que ens lliurem a un materialisme sense ànima, i, per l'altre, que ens perdem en fantasies d'un espiritualisme que, *per a nosaltres vivents*, manca de fonaments» (B 421).

«La psicologia racional mai no podrà convertir-se en pneumatologia com a ciència extensiva, a la vegada que té la garantia de no caure en cap materialisme; abans continuarà sent una mera *antropologia del sentit intern*, és a dir, *coneixement del nostre jo pensant en la vida, i merament empírica com a coneixement teorètic*» (KU, 86). Que Kant pensi, enfront del materialisme i l'espiritualisme, en la perspectiva de la *unitat del subjecte vivent* ho mostra també aquest passatge següent de la primera edició de la *KrV*: «el que és corpori des d'un punt de vista és, a la vegada, un ésser pensant els pensaments del qual no podem pas intuir directament, però sí els seus signes en el camp fenomènic». Quedaria així eliminada l'afirmació que només les ànimes (com a substàncies específiques) pensen. Indicariem, d'altra banda, com és normal, que els homes pensin, és a dir: «allò que, com a fenomen extern, és extens, és alhora, interiorment (en ell mateix), un subjecte no compost, sinó simple i pensant» (A359).

La ciència que tracta sobre el sentit intern fóra una psicologia empírica com a part del coneixement empíric de la naturalesa (*KrV* B876); és una ciència important, que provisionalment pot romandre en la metafísica, però a la qual cal cercar el seu lloc en una «antropologia ben desenvolupada» (A848).

Però aquesta psicologia o bé solament fóra interior (i si tendeix envers la introspecció és malaltissa) o bé, si se li substitueix un coneixement científic objectiu del cos, es desconeix el caràcter real del propi cos.

La *didàctica antropològica* és un saber tant de l'interior com de l'exterior de l'home com a subjecte vivent. En definitiva, l'antropologia kantiana arrenca de les nocions de *situació* i *totalitat* pròpies de la unitat vivent, el coneixement de la qual explícita, així com la geografia física, ciència de la terra en tant que *lloc* de l'home, ha de ser tractada «cosmològicament», no segons detalls curiosos dels seus objectes, «sinó segons el que assenyalen de la seva relació al lloc en què resideixen, tot tenint cadascú el seu propi lloc»²⁹.

29. I. KANT, *Antropologia*, pròleg.

Aquesta *antropologia* no es constitueix amb els resultats de les *Crítiques*, sinó que és un pressupòsit dels «aïllaments» que la tasca crítica comporta. En cas contrari, el treball lògic d'unificació emprès —que és obligació en la tasca del filòsof (*KrV* A703)— ens hauria canviat, en el decurs de la seva realització, el subjecte des del qual començava en el subjecte buit i total d'una Lògica.

§3. L'HARMONIA ENTRE FACULTATS COM A HORIZÓ DE LECTURA DEL KANTISME. El context en el qual la «revolució copernicana» s'efectua és el d'una nova tematització del saber metafísic. En inscriure aquesta nova tematització dins d'una visió sistemàtica de la filosofia es vacil·la en l'extensió que cal atorgar a la Metafísica. Per un costat, és equivalent a la Filosofia pura com a coneixement racional de conceptes. Aquesta totalitat comporta una *Propedèutica*, que és la *Crítica de la raó pura* i constitueix un *Sistema* de la raó pura. D'altra banda, se'ns diu que la Metafísica equival al Sistema de la raó pura, que se subdivideix en Metafísica dels Costums i Metafísica de la Naturalesa. El canvi metòdic que la *Crítica de la raó pura* comporta conclou, a la vegada, en una proposta de sistematització del saber filosòfic com a coneixement racional i en una redefinició del sentit de la filosofia, enfront del seu sentit escolar wolffià, que Kant anomena el seu sentit còsmic. Defensem que entre ambdues coses subsisteix una tensió en la qual s'inscriu el kantisme com a totalitat.

La filosofia en sentit còsmic —oposat al seu sentit escolar— és la «ciència de la relació de tots els coneixements amb els fins essencials de la raó humana» (A389). Com es totalitza la filosofia en un sentit còsmic? Creiem que en el marc de l'*Antropologia*.

En concebre la filosofia com un sistema, Kant separa la seva propedèutica, que és la triplicitat crítica, de la filosofia real, dividida en filosofia teòrica i pràctica; la primera és la filosofia de la naturalesa, la segona és la filosofia de la llibertat. En aquest plantejament, la propedèutica al sistema rau en un examen previ de les capacitats que ens permeten de tractar la Naturalesa o la Llibertat com a objectes de la Filosofia. Aquestes capacitats o forces són les facultats superiors, que comporten coneixement a priori per mitjà de conceptes: l'enteniment pur, la facultat de jutjar i la raó pura. La totalitat de les crítiques en el seu caràcter propedèutic pot anomenar-se filosofia crítica.

Tant en el marc de l'Antropologia com en el marc d'una Propedèutica al Sistema, la Filosofia Crítica és un aclariment global de les capacitats o forces cognoscitives. Així entesa, la filosofia crítica se'ns ofereix amb una menor possibilitat d'accentuar una o altra de les parts de la KrV com a eixos en els quals la nostra lectura de Kant fa girar la «revolució copernicana» com un fi en si mateixa.

Ressegüim la totalitat de la seqüència (estètica transcendental, analítica dels conceptes, analítica dels principis, dialèctica transcendental) com un tot: el seu caràcter és el «d'un càlcul aproximat dels materials de construcció» (A707). I ens duu també a considerar la Doctrina transcendental del Mètode com a «introducció natural per comprendre la teoria transcendental dels elements»³⁰. Des de la lectura de la Metodologia, la *Crítica de la raó pràctica* se'ns presenta com una ampliació de la doctrina continguda en el Cànon de la raó pura i com un complement del tractament de la raó que fa la Dialèctica transcendental. La *Crítica del Judici* conté anàlisis successives dels sentiments de bellesa, grandiositat, de la vida orgànica i de la unitat del cosmos; és fonamentalment el lloc on es produeixen les relacions coherents entre les capacitats cognoscitives superiors, les quals esdevenen així «materials d'una construcció possible». *Així entesa, la filosofia crítica posseeix com a criteri bàsic per a la seva interpretació el de l'harmonia entre les capacitats o forces del subjecte humà vivent.*

Amb aquesta manera de considerar la totalitat de la filosofia crítica, el dilema entre interpretacions metafísiques i epistemològiques del kantisme se'ns desfà com un dilema mal plantejat.

Com a 'interpretacions epistemològiques' del kantisme, ens referim tant a la interpretació neokantiana de l'Escola de Marburg com a les interpretacions anglosaxones —en l'òrbita de l'anomenada filosofia analítica. Mitjançant l'expressió 'interpretacions metafísiques' ens referim menys a treballs semblants als de Wundt o Heimsoeth que a les interpretacions de Heidegger i als estudis que revelen la seva influència.

El motiu de l'harmonia entre les capacitats o facultats permet també d'evitar la identificació de l'arrel comuna desconeguda (A 15) amb la *imaginació*, com fan Hegel i Heidegger, que forcen el kantisme, en les seves filosofies, envers un monisme de la imaginació. Si la relació entre les distintes facultats no s'inflexiona en la recerca d'una facultat hegemònica, tampoc no es forçarà el fragment A 98-110 i, en general, la deducció subjectiva de les categories, en el sentit d'una «prehistòria» d'odissees de la consciència pròpies de l'idealisme alemany, que s'inauguren amb la fichteana deducció de la representació de la *Doctrina de la Ciència* de 1794 per perllongar-se en el *Sistema de l'Idealisme Transcendental* de Schelling de 1801 i la hegeliana *Fenomenologia de l'Esperit* de 1807.

§4. CONCLUSIÓ. Si desbloquegem les accentuacions unilaterals de les lectures històriques del kantisme, ens trobem amb quelcom semblant

30. G. KRÜGER, *Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik*, Tübingen: Mohr, 1931, *loc. cit.*

al que hem indicat abans respecte de la «tradició» platònico-cartesiana. Allí indicàvem que enfront del lògico-metòdic com a direcció de l'exegesi s'havia de deixar subsistir el que els lèxics de la modalitat, de l'esforç i de la purificació oferien com a índex d'una problematització més àmplia de l'anomenat «problema del coneixement». Ara indiquem que si com a horitzó de lectura del kantisme es deixa subsistir el seu propi tema de l'harmonia entre les forces o capacitats del subjecte humà vivent, ens trobem amb una pluralitat de lèxics significatius, sols aparentment allunyats d'una intenció patent d'unificació. El que succeeix és que aquesta unificació no es planteja ni en el marc d'una epistemologia restringida, ni en el problema de la fonamentació de la metafísica, ni en les metafísiques constructives de l'idealisme alemany. La unitat que el kantisme ofereix com a unitat pròpia de la seva recerca és el que en una altra ocasió hem anomenat *racionalisme còsmic*³¹.

La teoria del coneixement, en la perspectiva que hem anat guanyant, no equival a teoria del coneixement científic-natural ni en el sentit històric residual en què el neokantisme de Marburg desemboca en la cassireriana filosofia de la cultura ni en el sentit d'una filosofia de la ciència ja constituïda com a textualitat objectiva a la manera de la teoria analítica del coneixement; sinó que, com a *fenomenologia de la comprensió*, s'especifica en l'estudi de les operacions de lucidesa pròpies de l'home i, com a *orientació en una situació*, es prolonga en la construcció d'una «casa sòlida» i es realitza a diferents nivells i en ordres de formalitat diferents.

31. J. SALES, «Una casa sòlida. El criticisme com racionalisme còsmic», *Enrahonar*, 4, (1982): 55-58.

CAPÍTOL V

DUES MEDITACIONS HUSSERLIANES: LA TEORIA DE LES ACTITUDS COGNOSCITIVES I LA HISTÒRIA DE LA FILOSOFIA COM A MEDITACIÓ

Als capítols anteriors hem definit el lloc d'origen de la *teoria del coneixement* al neokantisme (cap. I), i hem descrit la situació on rau l'activitat humana cognoscitiva (cap. II). Aquesta confrontació ens acosta a un primer sentit del nostre programa en teoria del coneixement: aproximar la tasca lògico-crítica i el que anomenem *llenguatges de la situació* (cap. II). Des d'aquesta aproximació replantegem l'exegesi del platonisme i del cartesianisme com a *fonts de la meditació històrica* sobre la qual ha de basar-se una teoria del coneixement com a comprensió teòrica de l'activitat humana cognoscitiva. En el capítol tercer, els *vocabularis de la purificació i de l'esforç* presents en els textos platònics i cartesianes ens centren en el que anomenem modalització de les nostres afirmacions i *interioritat cognoscitiva*. En el capítol quart, abordem l'exegesi del kantisme des del que en sembla el seu propi tema central: l'harmonia entre les capacitats humanes del subjecte vivent. Així, la nostra proposta en teoria del coneixement continua tenint en la filosofia crítica kantiana una de les seves *fonts* principals i s'especifica pel seu retorn temàtic en l'estudi de l'operació de lucidesa pròpia de l'home i la seva diversificació en capacitats distintes.

Hem anomenat la nostra proposta en teoria del coneixement en alguna ocasió *fenomenologia de la comprensió* (cap. III). Convé aclarir de la mà de la reflexió husserliana l'actitud natural enfront al pensament filosòfic. Husserl defineix aquesta oposició, en el resum de les seves lliçons de la primavera de 1907, segons que existeixi o no una presa de posició respecte als problemes de la possibilitat del coneixement¹.

1. E. HUSSERL, *Hua* II.

Però també hi ha una investigació natural sobre el coneixement. Tenim, doncs: a/ l'exercici del conèixer en l'actitud natural, b/ el problema del coneixement, objecte d'una investigació natural, i c/ el problema filosòfic de la possibilitat del coneixement. Car, per altra banda, l'actitud científica, en el sentit de coneixements especials que posseeix avui la física, la lògica i, en altre sentit, la psicologia, interfereix els nostres problemes i, en definitiva, hem de qualificar-la d'investigació natural, malgrat les seves pretensions de ser la resolució del problema filosòfic sobre el coneixement; hem de reprendre la qüestió des d'un principi i reelaborar en la nostra primera meditació husserliana una *teoria de les actituds cognoscitives*.

La nostra segona meditació husserliana pretén, si no resolde, plantejar degudament la qüestió de la meditació de l'impuls teòric primitiu i el seu treball explorador per la presència de la tradició cultural que ens *situa* davant «filosofies» que històricament han estat. Ens preparem, així, per al *retorn a allò teòric* que s'especifica en el tractament de la temàtica kantiana de la narrativitat, assumida ara molt reflexivament enfront dels intents idealistes d'unificació totalitzant en un subjecte, en definitiva, no-humà del conèixer.

§1. TEORIA DE LES ACTITUDS COGNOSCITIVES

A/ *Actitud natural i actitud científica*. Les coses ens són donades com a presències, bé en la visió intuïtiva (*Anschauung*) o en el pensament (*Denken*): «com a home ingenu veig i agafo la cosa mateixa personalment»³. Aquesta *situació* es viu com a protocreença originària⁴ i configura el que Husserl anomena *actitud natural*.

En aquesta situació de l'actitud natural posseïm el saber científic com el que *recordem que és enfront* d'allò en el que estem⁵. Així, per exemple, l'astrònom dirà en el seu llenguatge natural: «El sol ha sortit», «El sol s'ha post», etc. per més que sapiguem ja tots que és la terra la que es mou, etc. Podríem multiplicar els exemples en què allò científic, físic-geomètric-objectiu ens ve a substituir allò donat primàriament en persona com a «cosa» o «realitat». El donar-se que val per si mateix per quelcom comprensible *per se* (*Selbstverständlich*), encara que ho sigui d'una forma diferent al de la nostra situació natural primitiva, es dona en continuïtat amb ella. De manera que, en nom d'aquesta, prenem allò físic-geomètric com a real enfront de la primi-

2. Vid. Introducció.

3. E. HUSSERL, *Hua* III, § [39], p. 89: «*Ich meditiere zunächst als "naiver" Mensch. Ich sehe und fasse das Ding selbst in seiner Leibhaftigkeit*».

4. E. HUSSERL, *Hua* III, § [104], p. 241.

5. E. HUSSERL, *Hua* III, § [40].

tiva realitat *en la qual som*. En això consisteix el nostre viure la científicitat d'una forma ingènua o natural. Husserl qualificarà de *mitologia* constituir aquesta ingenuïtat en una ontologia de realitats ocultes. «Si la raó lògico-empírica treballa d'aquesta manera, sota el nom de física, un correlat intencional de grau superior –treu de la naturalesa, que pura i simplement apareix, la naturalesa física–, és donar llibertat a la mitologia d'erigir aquesta dada *evident intel·lectualment* de la raó, que no és més que la *determinació lògico-empírica* de la naturalesa que es dóna en forma simplement intuïtiva en un món *desconegut* de realitats, en sentit estricte, de coses en si, substituït hipotètic acceptat als fins de l'explicació *causal* de les aparences»⁶. Si considerem ingènuament el correlatiu de la nostra ciència com a realitat, la teoria del coneixement es restringeix a explicitar simplement com s'accedeix a allò realment real, com se'ns dóna la cosa físico-geomètrico-objectiva.

En la mesura que l'anterior es realitza, s'introdueix una dicotomia entre allò racional i allò viscut, un abisme entre veritat científica i existència viscuda. Henri F. Ellenberger, en introduir el concepte d'espai orientat, escriu: «L'espai orientat és la forma d'espacialitat de les nostres experiències més comunes. Ni que creguem que el veritable espai sigui el continu, abstracte, homogeni, infinit i buit dels matemàtics, la nostra experiència quotidiana es refereix a l'espai orientat»⁷. El problema és molt general; les caracteritzacions que de l'espai viscut fa Otto Friedrich Bollnow són vistes com a existents, reals i subjectives, enfront de les descripcions que realitzen matemàtics, físics i filòsofs científics⁸. Aquesta manera de veure les coses és literalment esquizofrènica: la raó humana estaria partida entre un món objectiu i veritablement propi de determinacions científiques i un món existent i subjectiu més entranyable i en un cert sentit també real però, respecte de l'objectivitat, il·lusori. Respecte a aquesta dualitat consolidada, és el mateix privilegiar l'objectiu-real científic o allò vivencial-subjectiu; el que pertorba és la separació entre ambdós dominis i l'enfosquiment de les seves relacions. El problema no és ara distingir què pot ser objecte de ciència i què no ho pot ser, ni tampoc ampliar el domini científic. El problema és radicar l'actitud científica en la *situació* de l'activitat cognoscitiva que hem descrit al capítol II, en la *Lebenswelt* husserliana. Partim de la situació en què vivim amb unes geometries, topologies, físiques, geografies, urbanismes, etc., realitats culturals transmeses i rebudes i ho interroguem. Partim, tam-

6. E. HUSSERL, *Hua* III, § [52].

7. R. MAY, E. ANGEL i H. F. ELLENBERGER, eds., *Existence: A New Dimension in Psychiatry and Psychology*, New York: Basic Books, 1958.

8. O. F. BOLLNOW, *Mensch und Raum*, 1963 [trad. cast. *Hombre y Espacio*, Barcelona: Labor, 1969].

bé, de la situació en què els homes singulars existents es pregunten: «On sóc? On som?» de forma més o menys trivial o més o menys angoixada, i també ho interroguem. Volem que tots els dominis aïllables es comuniquin i convergeixin en un sol àmbit humà i còsmic d'orientació, narració i activitat.

No canvia en res la qüestió que ens ocupa si en comptes de privilegiar com a real allò físico-geomètric, actitud pròpia del científicisme del segle XIX, s'absolutitza en un esperit semblant la tecnicitat lògico-formal. L'activitat predicativa, font d'allò lògic —que es realitza sobre allò percebut— dona lloc a la seva reiteració a nivells de llenguatge de formalitat creixent; encara que és cert que a l'interior d'aquests llenguatges pot tenir sempre lloc una reordenació que prengui com els seus principis els elements i operacions més simples o més fecunds en la seva estructura formal; ho és també que «mai no podrem prescindir d'establir els corresponents conceptes fonamentals en relació amb les categories lògiques i amb els veritables axiomes que a ells es refereixen»⁹. El treball de simbolització en una disciplina formal —sia l'aritmètica, sia la lògica— consisteix a «reduir la teoria de les coses a la teoria dels signes» (Lambert)¹⁰. La simbolització pot repetir-se sobre ella mateixa donant-nos diversos nivells de representació subrogativa (*Surregatvorstellung*)¹¹. La raó lògico-empírica constitueix sobre allò donat primàriament entitats de nou ordre: les entitats matemàtiques, categories fonamentals, que es simbolitzen en «un sistema de signes de significació aritmètica». Sobre això pot tenir lloc una repetida simbolització en la qual es subroguen els signes de significació aritmètica, els mateixos signes considerats en certa significació d'operació o de joc. «Un sistema d'equívocs naturals i que, per dir-ho així, es produeixen inconscientment, resulta infinitament fecund. El treball mental enormement major que requereix la sèrie originària de conceptes és estalviat per les operacions 'simbòliques' més fàcils que s'executen en la sèrie paral·lela del conceptes de joc»¹². Husserl admet com a quelcom constitutiu del saber científic aquesta economia que trasllada el treball mental des de la sèrie originària de conceptes a la sèrie paral·lela dels conceptes de joc (*der Spielbegriffe*). El que no s'ha d'admetre és *estendre al darrer sentit d'allò lògic el procediment «ingenu» del fer científic*. I això perquè els «conceptes de joc» pressuposen els conceptes originaris, elaborats des de l'actitud predicativa efectuada sobre el món natural.

9. E. HUSSERL, *Hua* XVII, § [33].

10. Citat per E. HUSSERL, *Hua*XIX, § [20], p. 68.

11. E. HUSSERL, *Hua* XII, segona part (p. 179 – 283).

12. E. HUSSERL, *Hua*XIX, § [20], p. 68.

El procediment científic és un equívoc natural, fecund i lícit teòricament si es pretén posseir una validesa factual com a simplificació tècnico-teòrico-operativa; però si afirma una pretensió teòrica absoluta i s'interpreta a si mateix com a solució teòrica als problemes primitius es tanca ingènuament sobre si en la confusió i esdevé ceguesa sobre l'activitat cognoscitiva. Paral·lelament a l'ocultament del caràcter de la físico-geometria podríem parlar aquí d'un ocultament de caire propi de les ciències formals, que es consumaria en la matematització total de la lògica com a ciència positiva especial. Ens trobem de nou que en la positivació ingènua de les ciències es reifica un substitutiu hipotètic com a explicació de les aparences cognoscitives. També aquí el viure ingènuament la científicitat ens duplica el món en dos nivells de realitat, més que explicitar el sentit de la realitat donada.

En iniciar-se la reflexió lògica estem ja sempre en el món espaciotemporal de l'actitud natural i «a aquest món es refereixen els nostres judicis»¹³. «Ja sempre hem formulat judicis, formulat conceptes, tret conclusions, que són ara per a nosaltres un tresor de coneixements com a tal, és a la nostra disposició»¹⁴. *L'activitat cognoscitiva ha d'ésser descrita en la seva radicació en el món natural mitjançant l'analogia que posseeix amb l'acció realitzadora externa*¹⁵.

B/ *L'actitud científica i la reflexió fenomenològica*. En la percepció, una cosa és *davant* dels nostres ulls *entre* altres coses i en un conjunt de coses que se'ns enfronten des d'una totalitat com a horitzó¹⁶. *Percepció* vol dir sobretot que alguna cosa *apareix* amb presència personal. En correlació amb l'aparèixer, el jo efectua la *posició real de l'existència* (*wirklicher Daseinssetzung*). I a aquesta correspon la posició neutralitzada d'existència (*neutralisierter perzeptiven Bildbewusstsein*)¹⁷. Comprendre bé aquesta seqüència és essencial per a la fenomenologia: aparèixer de la cosa – adonar-se el jo de l'aparèixer – posició real d'existència – posició neutralitzada de l'existència en la consciència d'imatge. El que se'ns mostra, tot el que se'ns mostra, ho fa rera tota aquesta seqüència. En la seva clara comprensió es juga el bon enteniment de la mediació cognoscitiva i de la parella «realitat / irrealitat». Podem relacionar la posició immodificada perceptiva com a posició real i la

13. E. HUSSERL, *Hua II*, primera lliçó, p. 17 i ss.

14. E. HUSSERL, *Erfahrung und Urteil*, § 3.

15. E. HUSSERL, *Erfahrung und Urteil*, § 48.

16. El concepte d'horitzó és essencial per a la comprensió de tota fenomenologia de la percepció. Vid. H. KUHN, «The Phenomenological Concept of 'Horizon'», en M. HARRIS (ed.), *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, New York: Greenwood Press, 1940.

17. E. HUSSERL, *Hua III*, § [113], p. 254.

modificació neutral imaginativa com a *fictum*. Per tant, sols jutjarem aquest *fictum* com a pèrdua d'allò real des d'una filosofia constitutiva genètica que roman en l'actitud natural i que no hi reconeix allò conegut-mostrat sinó que el degrada en la ficció¹⁸. Aquest *fictum*, malgrat això, és el real-mostrat com a *possible-potent* (*vermögentlich*) i designa una capacitat (*Fähigkeit*) resident en l'essència de la cosa d'il·luminar allò real-donat en la seva donació al jo. La capacitat de la llum pertany a tots els moments de la *seqüència de l'aparèixer*, i el resultat il·luminat mostrat és el *fenomen*¹⁹ com a realitat: *allò real és aleshores allò realitzat* (*das wirkliche ist dann das Verwirklichte*) *com a realització de la seva capacitat* (*als Verwirklichung seiner Fähigkeit*)²⁰.

La llum resideix en la *doble fecunditat-fenomenalitat* d'allò conegut i allò cognoscent, en la *imago*, moment de duplicació en què es realitzen les capacitats de les coses de ser conegudes i les del cognoscent com a cognoscent.

Entesa en el seu nucli central, l'actitud fenomenològica es dona també, a l'igual que l'activitat científica, en continuïtat i ruptura amb l'actitud natural. En continuïtat, perquè aclareix la donació originària des de la capacitat d'allò manifestat per mostrar el seu ésser ple com a realització de la seva capacitat. Allò científic es construeix sobre allò real-donat, allò fisico-geomètric i allò lògico-simbòlic; són explicacions de la cosa natural i del nostre operar sobre ella; però el moment de ruptura esdevé cec si el científic s'auto-interpreta com a coneixement d'allò natural enfront d'allò natural primitiu que queda així convertit en il·lusió de realitat ja desvetllada com a tal i en la qual irreversiblement ens movem en un món d'aparences i en llenguatges imprecisos. En l'actitud natural científica, la primarietat natural de la percepció i de la imatge queda desmentida i a la vegada co-present en el món de l'aparença il·lusòria i ingènua²¹.

El radicalisme fenomenològic enfront de l'actitud natural no consisteix a invalidar la pretensió objectiva del coneixement natural per a interpretar-la des de la subjectivitat solipsista i escèptica; sinó a considerar enigmàtica la pretensió d'objectivitat que tant el pensar natural com l'activitat científica manegen com a quelcom obvi²². *La tasca és ara fonamentar l'obvietat de les operacions cognoscitives en els seus supòsits, en les seves condicions de possibilitat*. Aquesta *tasca crítica* no anul·la que les operacions cognoscitives pròpies de l'actitud natural i de

18. És la filosofia de Hume. Vid. E. HUSSERL, *Hua* XVII, § [100], i la *Krisis*, *Hua* VI, § [24].

19. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 7 A, que relaciona *phaenomenon* amb *phos*.

20. E. HUSSERL, *Hua* III/2, Apèndix 56 al § [113], p. 611.

21. E. HUSSERL, *Hua* VI, p. 365 – 386.

22. E. HUSSERL, *Hua* V, p. 155 i ss.

l'actitud científica siguin ja sempre un conèixer objectiu; però considerant-lo *un enigma* s'inquireix pels pressupòsits últims de l'activitat originària. El coneixement se'ns converteix en enigma així que sobrepassem els límits de la certesa científica com a certesa merament operativa; en reflexionar sobre el que sigui l'acció cognoscitiva efectuada en el conèixer de l'actitud natural i de l'actitud científica ens trobem en el terreny de la confusió, de les diverses formes d'escepticisme²³. La tasca d'una crítica fenomenològica consisteix principalment a neutralitzar els absurds en què cau la reflexió natural sobre el coneixement en tant que actitud escèptica. Cal mostrar que no és la solució al *problema* del coneixement dir que conèixer no és coneixement: així no hi ha problema del coneixement, però tampoc no hi ha *coneixement*; la qual cosa sempre és una pretensió absurda i il·legítima en tant que va contra la *situació* donada com a primitiva. La *tasca positiva de la teoria del coneixement* consisteix en l'estudi dels problemes que implica la correlació entre el sentit cognitiu i l'objecte de coneixement²⁴. Correlació sempre ja donada en l'operació cognoscitiva. Des d'aquesta tasca positiva, la crítica fenomenològica del coneixement és també una crítica del conèixer natural a totes les ciències, fet que ens posa en situació d'«interpretar d'una manera justa i última els resultats de les ciències naturals respecte l'ésser»²⁵. Les ciències no s'interpreten a si mateixes d'una manera justa, perquè els falta la radicalitat necessària per preguntar-se sobre els seus propis supòsits, que es donen sense més com a quelcom ja comprensible *per se*, com a quelcom obvi. Davant d'aquesta perplexitat enfront els conceptes objectius fonamentals de la tasca científica s'opta per guarir-se en «convencionalismes» i en variacions sobre allò metòdic, o sia, en definicions nominalistes d'allò conegut en tant que ara s'inscriu en un discurs; però així el propi caire del conèixer queda confús. Això és ja sempre inevitable i la *reflexió* fenomenològica, el moviment inicial de la qual estem descrivint, parteix d'aquesta actitud natural en el coneixement. El que sí que pot evitar-se és la *confusió epistemològica* a què ens menen les ciències quan s'apliquen a interpretacions sobre el conèixer i l'ésser d'allò conegut. Un índex d'aquesta confusió és la multitud d'interpretacions que rep el sentit global de cada ciència. Això ens impedeix de prendre les ciències ja constituïdes —pel que fa a pretensions de compliment cognoscitiu— com a models de l'aclariment fenomenològic del coneixement. Malgrat això, les dades pures del conèixer com a actitud cognoscitiva, la seva intenció cognoscitiva, serà reguanyada en la *interioritat* després de l'*epokhé* fenomenològica.

23. E. HUSSERL, *Hua* II, primera lliçó, p. 21.

24. E. HUSSERL, *Hua* II, primera lliçó, p. 22.

25. E. HUSSERL, *Hua* II, primera lliçó, p. 24.

Això defineix l'actitud fenomenològica en tot el desenvolupament de l'obra husserliana: «descobrir els elements constitutius de la idea teleològica general que és pròpia de tota ciència veritable»²⁶. Aquest *viure en la seva plenitud* totes les humanes tendències cognoscitives —el que mai podrà aconseguir-se per juxtaposició dels discursos especials de les ciències existents—, ens obre l'actitud filosòfica com a reflexió fenomenològica —és l'origen mateix d'aquesta actitud.

C/ *L'actitud filosòfica i la temàtica de Lebenswelt. La idea de veritat.* Cau sota la nostra responsabilitat deixar de fer filosofia o reprendre aquesta intenció originària. Si volem que sobrevisqui la filosofia i no agonitzi en un mar d'opinions²⁷ haurem d'examinar per una part els *origens de la modernitat filosòfica* i el seu concepte de filosofia i de ciència que pesen en la nostra manera d'entendre la veritat i, per una altra, *el moment originari en què sorgeix l'actitud filosòfica en general* i que determina tot el desenvolupament de la cultura occidental. El primer ho fa Husserl en la *Krisis* i el segon en *Erste Philosophie*²⁸. El que en aquestes dues obres es busca a partir d'una crítica radical és el sentit que pot tenir per a l'home l'activitat i l'actitud filosòfica. Aquesta crítica adquireix un caràcter urgent si considerem que la filosofia en general —generalitat que inclou també totes les ciències— està constituïda sobre la base del món-de-vida (*Lebenswelt*), les experiències del qual actuen constantment com a trivialitats admeses i premisses per a les teories²⁹. El títol del «món-de-vida», sobretot a partir de l'edició de la *Krisis*, s'ha convertit en un eix de l'atenció sobre el que s'anomena el darrer Husserl. Malgrat això, aquesta temàtica ocupa tota l'obra husserliana³⁰. El món-de-vida és per a tots el primerament conegut, el món que és el veritable món abans que hi descobrim les lleis científiques. Veritat, saber i experiència s'han d'entendre aquí en el sentit que els és propi anteriorment a tota consideració filosòfico-científica. Aquest sentit ha de fer-se comprensible amb el contrast del món-de-vida i el de la ciència, en l'actitud natural i la filosòfica.

El contrast entre aquestes dues actituds es manifesta sobretot en la idea de veritat. La idea de veritat es troba determinada per endavant, en el seu sentit ple, per referència al sentit de veritat en la vida precientífica i extracientífica³¹. Podem caracteritzar la vida aliena a la

26. E. HUSSERL, *Hua* I, § [4], p. 51.

27. D'alguna manera és sempre la situació en la que s'hi està. Vegeu J. SALES I CODERCH, «La ciència, l'home i les ciències humanes», *Qüestions de Vida Cristiana*, 88 (1977): p. 47-57.

28. E. HUSSERL, *Hua* VI (en endavant, *Krisis*). E. HUSSERL, *Hua* VII i *Hua* VIII.

29. E. HUSSERL, *Krisis*, p. 129.

30. W. BIEMEL, «Reflexionen zur Lebenswelt-Thematik», a B. BIEMEL (ed.), *Phänomenologie heute. Festschrift für Ludwig Landgrebe*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1972.

31. E. HUSSERL, *Krisis*, p. 127.

ciència dient que no hi és present la intenció d'infinitud que governa les realitats científiques i les constitueix com a aproximacions relatives a la idea-finalitat de la veritat-en-si³². En l'actitud natural ens donem per satisfets amb un coneixement ocasional que serveix a la praxi quotidiana, a l'home en les seves fites més immediates «perquè pugui organitzar la seva vida de la manera més feliç possible, perquè pugui preservar-la de malalties, de qualsevol fatalitat i de la mort»³³.

El pas de l'actitud natural a la filosòfica té el caràcter d'una conversió, en l'habitual sentit d'una conversió religiosa; serà «una bogeria per als gentils» i donarà lloc a un «home nou» per al qual el món adquirirà un nou sentit³⁴. La vida natural es caracteritza com un viure ingenu directament orientat cap al món, un món que com a horitzó universal es troba en certa manera sempre present en la consciència, però que no és enfocat temàticament. Calen *motius* perquè, qui estigui en l'horitzó del mundà, es reorienti i es converteixi en tema de reflexió i prengui en això un interès persistent³⁵. Aquest interès té un especial caire pel fet que s'hi ha de descobrir una finalitat que es manifesta com a essencialment diferent a les altres finalitats posades en l'actitud natural. Aquesta diferència s'imposa com la més evident per a la nova actitud i determina la direcció del pensament filosòfic. La qual cosa apareixerà més clarament si tenim en compte que l'origen més remot de tot pensament filosòfic és la desorientació davant de la diversitat d'opinions i representacions del món i la innegable identitat d'aquest. Així, sorgeix una nova pregunta per la veritat, no per a la veritat quotidiana vinculada a la tradició sinó per a una veritat universalment vàlida, per a una veritat-en-si³⁶. Amb això es trivialitzen les veritats de la vida natural. La nova direcció suposa una fe en la universalitat de la veritat i una raó d'ésser de tota evidència. La veritat en si és de tota manera constituïda com un absolut, fi darrer independent d'altres fins. Per això l'actitud teòrica serà fonamentalment desinteressada³⁷.

La idea de veritat-en-si no tindria cap significació especial si fos una ficció de la qual es pogués prescindir i sols tingués el caire d'una curiosa invenció de l'oci d'uns quants homes. Però és, contràriament, un descobriment que revoluciona la vida humana i li obre una nova actitud enfront al món circumdant i convida a autocomprendre's i comportar-se. L'«èxit embriagador»³⁸ d'aquesta nova actitud s'explica

32. E. HUSSERL, *Krisis*, p. 324.

33. E. HUSSERL, *Krisis*, p. 331.

34. E. HUSSERL, *Krisis*, p. 104, 204, 332.

35. E. HUSSERL, *Krisis*, p. 327.

36. E. HUSSERL, *Krisis*, p. 332.

37. E. HUSSERL, *Krisis*, p. 328.

38. E. HUSSERL, *Krisis*, p. 341.

perquè s'hi veu acomplerta plenament la intenció originària de la racionalitat humana: «realitzar un esforç d'un ésser fidel a si mateix de poder romandre idèntic a si en tant que ésser racional»³⁹. Mitjançant aquesta actitud racional s'adquireix una nova historicitat: «La idea general de veritat-en-si es converteix en norma universal de totes les veritats relatives que apareixen en la vida humana, de les veritats de situació reals i suposades; això assoleix també totes les normes tradicionals, les del dret, de la bellesa, de la finalitat, dels valors dominants de les persones, dels valors de caràcters personals, etc.»⁴⁰.

§2. LA HISTÒRIA DE LA FILOSOFIA COM A MEDITACIÓ

A/ *Les cosmovisions i la repetició de la filosofia.* Enfront de l'actitud desinteressada de l'*epokhé* i l'afirmació de la veritat-en-si com a caracterització de l'activitat filosòfica, s'aixequen un i altre cop opinions contràries a la pretensió de neutralitat en filosofia. En alguna ocasió s'acompanya aquesta crítica de la referència a la frase pascaliana que «estem embarcats» i es propugna el diàleg i el respecte entre interlocutors des dels seus respectius pressupòsits⁴¹. Encara que és cert que el pensament s'origina sempre des d'una *situació*, també ho és que l'operació que origina el pensament és, com hem vist, una purificació i ascési que obre un domini teòric possible⁴². Per més embarcats que estiguem, per més que el forat del vaixell que ens porta sigui amenaçador, si ho reparem en alta mar, de nit i amb tempesta, per més difícil que ho vulguem imaginar, sempre distingirem: a/ uns moments en què «mirarem» (*theorein*) el forat per saber com és, el mar i la tempesta amenaçadora, etc.; i b/ uns moments actius per a treure aigua si el vaixell s'enfonsa, buscar la fusta apropiada, els claus, el martell, etc. *La filosofia és sempre una continuació d'aquest moment teòric propi de la vida humana.* Tan breu com es vulgui, sovint interromput, però existent com a tal moment teòric, en el qual el diàleg entre interlocutors encara no es dona perquè els futurs interlocutors tenen al seu davant el forat, o l'aspecte del cel i el de la mar, les fustes o el que es vulgui, sempre seguint la imatge pascaliana; s'ho miren i, després, en parlen.

No és cert que tot sigui «opinió», «pressupòsit» o «punt de vista» i menys en el sentit d'una cosmovisió. Per exemple, davant d'un interlocutor que sostingui, contra la llei d'essència de la percepció de les coses externes, que cap cos pot ser vist per tots els seus costats a la vegada, que ell sí que ho veu, no en fariem cap cas. Amb tot el res-

39. E. HUSSERL, *Krisis*, p. 272.

40. E. HUSSERL, *Krisis*, p. 334.

41. P. LLUÍS FONT, «L'estatut de la filosofia de la religió», *Enrabonar*, 2 (1981): 13 n. 5.

42. *Supra*, cap. III, §§ 2,3.

pecte degut a la seva persona, amb tota la tolerància i esperit de diàleg possible respecte a la seva humana capacitat de dir, el desqualificaríem com aquell que no sap què diu. He escollit deliberadament aquest exemple que no pertany al món de les veritats matemàtiques o formals, ni al de la geometria, perquè el que limita la visió relativista i cosmovisional dels coneixements és l'estructura de la veritat de la presència allà on vulgui que es doni aquesta estructura.

Què és una cosmovisió? Quantes n'hi ha com a possibles i quantes com a reals? Qui posseeix una cosmovisió i per què la posseeix? En el supòsit que cadascú de nosaltres tingués una cosmovisió ben definida, per què seríem mecanicistes o personalistes? Els filòsofs, com a filòsofs, tenen o adquireixen com a resultat de la seva filosofia una cosmovisió? L'ús del terme s'ha de remetre a l'historicisme diltheyà com a forma d'escepticisme relativista⁴³. En definitiva, a l'igual que la teoria de la història en la qual es remarca, el pensament cosmovisional tan sols és útil per classificar i narrar les formes de vida espiritual que es donen a les minories cultes europees dominants en separar-se de les formes tradicionals de religiositat. Husserl diu que una cosmovisió relativa és una religió individual: «La visió del món és essencialment una prestació individual, una espècie de fe religiosa personal que se separa de la religió tradicional revelada pel fet que no sosté cap pretensió a la veritat incondicionada»⁴⁴.

La cosmovisió és una relació amb l'absolut mantinguda en la forma del pressentiment; aquest comportament dona als grups d'homes que «tenen una orientació original similar alguna cosa com una manera de comprendre's i entretenir-s'hi comunitàriament»⁴⁵.

El pensament enfront a l'opinió vulgar o il·lustrada, la teoria enfront la retòrica, és una conquesta. La *strenge Wissenschaft* ha de repetir-se sempre novament, *immer wieder*, malgrat el cansament⁴⁶. *La fenomenologia és la repetició de la filosofia com a tasca*. Aquesta repetició s'ha de continuar fent essencialment per dos motius: a/ perquè la retòrica és violenta; b/ perquè els «occidentals» ja no sabem fer res més⁴⁷.

43. Vid. W. DILTHEY, *Teoría de las concepciones del Mundo*, México: FCE, 1954 [=«Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen», al llibre col·lectiu *Weltanschauung, Philosophie und Religion in Darstellungen*, Berlin: Reichl, 1911].

44. E. HUSSERL, *Krisis*, ap. XVII.

45. E. HUSSERL, *Krisis*, ap. XVII.

46. E. HUSSERL, *Krisis*, p. 348.

47. «Els blancs han viscut poc temps en aquest país i no coneixen gran cosa sobre els animals; nosaltres som aquí des de fa milers d'anys i fa molt de temps que els animals ens han instruït. Els blancs ho apunten tot en un llibre per tal de no oblidar-ho; però els nostres avantpassats han esposat els animals, n'han après tots els seus

La repetició del saber teòric ha d'enllaçar el saber a la situació humana en què aquest es radica. La filosofia husserliana és la *repetició de la filosofia com a saber*, repetició molt més «avisada» com a tal del que es pensa comunament. Sempre de nou, *immer wieder*, perquè el moment del saber decau, perquè els moments teòrics són difícils i massa sovint mal acollits. Sempre de nou, perquè podem viure moments en què el *télos* teòric de la filosofia viu millor que en d'altres. Moments personals i històrics en què el somni comença i altres en què el somni s'ha acabat⁴⁸. Què és el somni? És un fracàs? Què es volia fer i no es va fer? Era i és un impossible perseguit il·lusòriament, com l'evasió d'altres tasques possibles? Si així fos, de quina patologia de la consciència humana deriva? O, malgrat tots els fracassos repetits, tots i cadascun dels intents comporten unes victòries parcials que configuren un tot assenyat? Totes aquestes qüestions formen la *qüestió de la Krisis husserliana sobre la racionalitat teòrica*⁴⁹.

Sense centrar-nos en la qüestió husserliana de la Krisis, ens trobem alternativament vivint com a humanitat racional grecoeuropea, sobretot des de la superació tècnica i negant aquesta peculiaritat racional-espiritual i volent de totes maneres ser una «humanitat contingent perduda entre humanitats i historicitats alienes». Passem del llibre als avantpassats i dels avantpassats al llibre. De vegades, alguns *fem quelcom així com ara filosofia*, bé sigui perquè els avantpassats de la tribu també en feien, o bé perquè el llibre porta molts casos semblants, o... per què? La resposta personal a aquest interrogant no és ni una resposta tradicional ni una resposta racional estricta. El diagnòstic husserlià és ara més actual si és possible: les il·lustracions són fredes per habitar-les, les tradicions rebudes són insegures, sorgim com a filòsofs, en aquesta *situació*. La lliçó husserliana en aquest context és respondre que *ens calen consideracions històriques si volem ser filòsofs —ja no ho podem ser en la ingenuïtat*.

B/ *La història de la filosofia com a meditació*. La ingènua tensió cap al saber que sorgeix de l'admiració platònic-aristotèlica és sempre una condició necessària per a tota *teoria* filosòfica. En el nostre cas, per a una *teoria del coneixement* és sempre admiració davant de l'afirmació humana i la seva fal·libilitat. Malgrat això, l'impuls pres en la ingenuïtat vivent i activa no és suficient. No ho és davant de la situació de perill per a l'existència filosòfica com a llibertat, que amaga el

usos i n'han transmès els coneixements de generació en generació». D. JENNES, *The Carrier Indians of the Bulkey River* (1929), citat per Claude LEVI-STRAUSS, *La pensée sauvage*, París: Plon, 1962.

48. E. HUSSERL, *Krisis*, ap. XXVIII, p. 508.

49. També és la qüestió que es planteja Eduard NICOL a la seva trilogia *El porvenir de la filosofia* (1972), *La reforma de la filosofia* (1980), *Crítica de la razón simbólica* (1982).

futur de 1937, el nostre present i el nostre futur, «un futur amenaçat per la violència de les suggestions del temps». Cal «recórrer a la meditació per retrobar-se». Aquesta meditació és, abans que res, «reflexió sobre el conjunt de la vida de l'ego en tant que ego»⁵⁰ a l'estil de les *Meditacions* de René Descartes i del mateix Husserl en *Meditacions cartesianes*. En ella s'haurà d'inserir allò tractat en els nostres capítols III i IV sobre la interioritat cognoscitiva i el tema kantian de l'harmonia entre facultats. També en una meditació sobre l'ego ha de resumir-se la teoria de les actituds que hem tractat a la primera part d'aquest capítol i la seva referència a la *Lebenswelt*, la teoria de la racionalitat del capítol II. Malgrat tot, això no és suficient; es requereix també una meditació històrica sobre el sentit de tots aquests «problemes de treball» de la nostra existència filosòfica.

La *meditació històrica* que requerim fa referència a la nostra existència en tant que filòsofs i correlativament a l'existència de la filosofia que precedeix la nostra existència filosòfica. Husserl escriu: «La situació és complicada. Cada filòsof viu en la història dels filòsofs del passat, dels escrits dels filòsofs anteriors –de la mateixa manera que a partir del seu món-ambient filosòfic actual ha d'entrar en el cercle del qual disposen les obres que s'han posat en circulació en la seva joventut i va afegint les que acaben de sortir– i el que solament és possible *aquí* –utilitza més o menys la possibilitat d'intercanviar personalment idees amb els seus companys de filosofia encara vius–»⁵¹. Aquestes línies són la descripció del treball filosòfic real, que és: pràctic de la història dels filòsofs del passat – deute amb els cercles filosòfics en què s'ha format, lectura de les novetats – intercanvi d'idees amb els seus companys encara vius. Podem preguntar-nos: on és la història de la filosofia? Com existeix? No existeix com un «graner de dissertacions» ple de resultats dels quals estem segurs que no contenen, a part de la seva eficàcia teòrica, somnis i il·lusions. A més, la multiplicitat de tradicions literàries, gèneres literaris, estils i documents en la qual el tot que anomenem filosofia està escrit no ens forneix sense treball una filosofia platònica, aristotèlica, hel·lenística, medieval, etc. Com viu la filosofia platònica en el text dels diàlegs i en les notícies sobre l'Acadèmia? I la filosofia aristotèlica en el text del *corpus aristotelicum* i les notícies sobre el Liceu? I així successivament. La historicitat científica en aquest terreny és un domini propi que no és necessàriament l'ocupació del «lector – autopensador – filòsof». I en la mesura que els actuals professors de filosofia fem una cosa i l'altra –història de la filosofia i pensament filosòfic– esdeve-

50. E. HUSSERL, *Krisis*, apèndix XXVIII, p. 510.

51. E. HUSSERL, *Krisis*, apèndix XXVIII, p. 511

nim un *mixt* sobre la natura del qual és convenient interrogar-se molt sovint.

No hem d'oblidar que durant la major part de la tradició filosòfica, fins quasi bé el segle XIX, la tradició no es transmetia així com ara des de la historicitat, sinó des d'una proposta de formació filosòfica prèvia que trobava en la tradició els seus precedents. Aleshores, el lector filòsof llegia per exemple Plató des d'una formació filosòfica que comprèn el que llegeix sobre el terreny de les seves pròpies idees i problemes. Si ho torna a llegir més tard es troba amb un nou rostre, i el mateix amb d'altres autors i així successivament⁵².

En el nostre moment, 1983, aquesta lectura a què es refereix Husserl és cada cop menys possible com a lectura cronològicament primera. Cada cop més, quasi l'única propedèutica escolar als estudis filosòfics tendeix a ser la història de la filosofia i de la ciència entesa, en el millor dels casos, «científicament», cosa que planteja problemes metodològics molt complexos; o bé, el que és més greu, com a vehicle o ocasió per a transmetre mitjançant la «retòrica» valoracions ideològiques; o bé, simplement, com un element més d'una indefinida cultura general. Així, la lectura dels filòsofs des d'una formació filosòfica temàtica i motivada pel fil conductor d'una tasca de reflexió filosòfica és —en cas que s'arribés a donar— segona enfront d'una «història científica de la filosofia» que posseeix com a fonaments preinterpretacions i una crítica «científica» dels documents literaris.

En el cas difícil que haguem de substituir l'èstil de la lectura al qual Husserl es refereix, haurem de preguntar-nos juntament amb ell: «És que el treball sense preocupar-se de la historicitat científica, que ell [el lector auto-pensador filòsof] ha acomplert sota la direcció de Plató —d'un Plató 'no històric', d'un Plató no veritable— és un treball perdut? Com convé prosseguir-lo per aclarir l'obscura consciència que tenim del nostre disseny? Mai una clarificació no ha estat tan urgent com ara»⁵³. La clarificació és urgent a ulls de Husserl perquè a la dualitat filosofia-ingènuament-practicada *versus* escepticisme s'afegeix ara la dualitat entre l'exercici filosòfic inscrit en la tradició històrica de la filosofia *versus* la historicitat «científica» de la filosofia i els punts de vista de l'historicisme cosmovisional. El problema entre filosofia i escepticisme podria debatre's encara dins d'una *teorització ingènua*: «si-gui quin sigui el senyal de la motivació escèptica sobre la filosofia en marxa, la validesa del sentit anomenat 'filosofia' ha pogut romandre permanentment intacte, les adquisicions teòriques tenien cada cop més la força d'una prestació seriosa i continuada, encara que després es veiessin sotmeses a la crítica»⁵⁴.

52. E. HUSSERL, *Krisis*, ap. XVII.

53. E. HUSSERL, *Krisis*, apèndix XVII, p. 51.

54. E. HUSSERL, *Krisis*, apèndix XVII, p. 512.

El que Husserl realitza al llarg de tota la seva obra reprenent temes platònics i cartesians és assegurar *una teorització radical del sentit teleològic de la filosofia com a saber*, enfront la parcel·lació del saber en un seguit de «ciències especials», «tècniques retòriques»⁵⁵, similars a les habilitats plurals (*tékhnai*) sofisticades i a la pluralitat dels sabers que denuncia Descartes a la primera de les *Regulae*⁵⁶. Husserl reformula l'ideal de la filosofia com a unitat del saber, enfront escepticismes i positivismes naturalistes. Però a la vegada, en aquesta repetició teòrica del *télos* del saber filosòfic, es troba amb els problemes derivats de l'historicisme cosmovisional i es veu forçat a una *meditació històrica*.

§3. CONCLUSIÓ. L'itinerari teòric que s'exposa en els cinc estudis anteriors conclou una orientació sintètica en filosofia del coneixement: cal explicar unit el que es presenta unit. Síntesi entre la tasca lògicocrítica i els llenguatges de la situació. Síntesi entre la reflexió natural i la reflexió fenomenològica. Síntesi entre l'interès històric i el teòric. Síntesi entre l'ideal científic i el que anomenem interioritat cognoscitiva. Síntesi entre la racionalitat teòrica i la meditació històrica.

L'orientació sintètica que sostenim té, pel seu mateix caire, un perill principal, l'eclecticisme o la confusió. Per tal d'obviar-lo, amb seguretat i fermesa, concloem finalment, els aspectes originàriament centrals del fet cognoscitiu:

- a/ *situació*: el coneixement advé al vivent des d'una situació.
- b/ *figuració*: el coneixement dobla les presències en les seves figures.
- c/ *acció*: el coneixement és fonamentalment llenguatge expressiu, llum interior manifestada en la tasca de dir el cosmos-món.
- d/ *exercici*: el coneixement es viu habitualment com a prudència, orientació, capacitat de judicar, encert o desencert en dir i tractar el singular que se'ns presenta en una situació.
- e/ *progressivitat i totalització*: el coneixement habitualment posseït es dinamitza en progressivitat i es dirigeix vers la seva totalització com a saviesa.

No podem mai atendre un d'aquests aspectes en detriment dels altres. No podem privilegiar un interès epistemològic restringit en perjudici del que és sapiencial. Ni menysprear el que deriva de la transmissió cultural en benefici de l'espontaneïtat existencial o creativa. Ni res que sigui un aspecte d'una unitat que el depassa pot ser tractat definitivament com una cosa aïllada d'una manera satisfactòria.

55. E. HUSSERL, *Hua* XVII, Introducció.

56. DESCARTES, AT X, 360.

La dinamicitat d'aquest projecte fidel a la confluència irreductible de situació-figura-acció-exercici-progressivitat i totalització no se'ns precisarà fàcilment en un tot dominable. Però ens indicarà amb força si hem fet fals camí i ens donarà el coratge per refer-lo. La Veritat no és el Tot indistint i neutre de la Idea o de l'Ésser, sinó que es dona triplement com a text o teixit en les nostres afirmacions, com a concert en la nostra conducta i com a llum en l'àmbit en què som. Per això, la *narrativitat resistent és la dimensió integradora de la teoria*. Una teoria ben delimitada per l'orientació cognoscitiva de cada singular – insubstituïblement viscuda per cadascú– i l'adoració de la infinitud presentida, en la qual ningú no sap més que ningú. Únicament hi ha una tasca filosòfica en el si de la narrativitat com a *paraula humana d'aclariment*, adquirida des del silenci de la infància, deixada en herència als nostres successors, pronunciada des del *situs* propi de qui parla, a l'espera i adoració d'un *cosmos* vencedor de «terrors primitius» del caos amenaçador.

[Volums de *Husserliana* citats]

- Husserliana I, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Editat per S. Strasser. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1973.
- Husserliana II, *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, editat per Walter Biemel. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1973.
- Husserliana III, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Editat per Walter Biemel. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1950.
- Husserliana V, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*. Editat per Marly Biemel, The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1971.
- Husserliana VI, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Editat per Walter Biemel. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1976.
- Husserliana VII, *Erste Philosophie (1923/4). Erste Teil: Kritische Ideengeschichte*. Editat per Rudolf Boehm. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1956.
- Husserliana VIII, *Erste Philosophie (1923/4). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*. Editat per Rudolf Boehm. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1959.
- Husserliana XVII, *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*. Editat per Paul Janssen. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1974.

Husserliana XIX, *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. In zwei Bänden.* Editat per Ursula Panzer, Halle: 1901; rev. ed. 1922. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1984.

[Altres obres de Husserl]

Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik, preparat i editat per Ludwig Landgrebe, London: Allen and Unwin, 1939.

ÍNDIX

Presentació	9
Introducció	11
Cap. I. La teoria del coneixement com a lloc de la filosofia en el neokantisme	15
1. Origen històric del terme «Teoria del Coneixement» ...	15
2. La visió neokantiana de la història del pensament	18
3. L'idealisme lògic-metòdic de l'Escola de Marburg	24
4. Les derivacions de l'idealisme metòdic: la filosofia de l'ésser i la filosofia de la cultura	27
5. El debat entre Cassirer i Heidegger sobre la interpretació de Kant i l'orientació de la filosofia	29
6. Resum: consideracions crítiques i primer sentit del nostre programa de teoria del coneixement	31
Cap. II. L'activitat humana cognoscitiva: sentits de la racionalitat i figuracions de l'animalitat	35
1. Tres sentits de racionalitat	35
2. La tasca de dir del món	37
3. Ambigüitat de temps: destrucció de l'immediat-auxiliaritat de les mediacions	39
4. La presència sensible i els noms	40
5. La imaginació com a activitat humana de figuració	41
6. Les figuracions de l'animalitat	42
7. La racionalitat com a verticalitat amenaçada	46

8. Conclusió: la tasca lògico-crítica i els llenguatges de la situació	47
Cap. III. La interioritat cognoscitiva	49
1. La plenitud de si, obstacle a la definició	49
2. El buit, condició de possibilitat cognoscitiva, la purificació i el seu vocabulari	52
3. La plenitud de la ciència. L'esforç i el seu vocabulari. L'ambigüitat de la sensibilitat	54
4. La modalització de les afirmacions i la idea de coneixement necessari	57
5. La «metafísica» i la idea de la plenitud cognoscitiva	61
6. Conclusió	65
Cap. IV. La significació de la narrativitat kantiana en la teoria del coneixement	67
1. Sobre el concepte kantian de facultat	67
2. El subjecte humà vivent i les seves capacitats	73
3. Conclusió	78
Cap. V. Dues meditacions husserlianes: la teoria de les actituds cognoscitives i la història de la filosofia com a meditació	81
1. Teoria de les actituds cognoscitives	82
2. La història de la filosofia com a meditació	90
3. Conclusió	95