

TESIS DOCTORALS

JOSEP M. COLL I ALEMANY. *Filosofia de la relació interpersonal*, tesi doctoral llegida a la Universitat de Barcelona l'any 1988.

Presentació de la tesi

El treball que presento és una tesi *temàtica* sobre el *fet* de la relació interpersonal. No és, per tant, una tesi sobre algun dels personalistes en particular, ni una tesi sobre Fichte o sobre Husserl, ni tan sols una tesi sobre Sartre, malgrat que l'exposició del pensament d'aquest últim autor sobre el problema de l'altre, i el debat amb ell, ocupin més del 50% del meu estudi. Ja explicaré l'important paper que aquests filòsofs han tingut en la meua reflexió, però he de deixar clar de bon antuvi que des de la primera pàgina fins a l'última no tracto d'altra cosa que de l'encontre interhumà, és a dir, de la relació interpersonal. És veritat, per altra banda, que aquest fet se'ns va manifestant com una experiència tan central en la vida humana, i com un tema tan profund i radical en la reflexió filosòfica, que efectivament posa en joc totes les altres dimensions de l'existència i tots els principals problemes que han interessat i preocupat als grans filòsofs. Perquè la descobrim com una realitat veritablement fonamental, la relació interpersonal ens obre, de fet, a tota la problemàtica filosòfica.

Convé dir també des d'ara que dono preferència a la relació interpersonal *en la seva autenticitat*, perquè penso que no sols és possible, sinó també misteriosament real, en tant que arribem a viure-la com a do, com a regal, com a llum que dona sentit a tota la resta de la nostra existència. És a dir, no es tracta sols d'una utopia, amb una funció més o menys reguladora de la nostra conducta (i amb tots els inconvenients i perills dels ideals irrealitzables), sinó que la proclamem com un fet real, que fonamenta la nostra vida precisament quan és experimentat com a gràcia. Es cosa clara, per altra banda, que la multitud de formes inautèntiques de la relació interpersonal ens interessin també molt, tant perquè ens ajuden a comprendre millor la seva autenticitat, com perquè també formen part de la nostra experiència humana concreta que, en els seus diversos àmbits i nivells, fins i tot quan és autèntica, està entreteixida d'elements d'inautenticitat que podem combatre, però que no podem eliminar totalment.

Fent memòria, molt breument, del camí que vaig recórrer abans del present treball, hauria de dir que ja l'any 1965, sota la direcció dels professors Aranguren i Rábade, vaig estudiar, com a tesi de llicenciatura, la possibilitat d'una filosofia de l'existència cristiana. Els autors que van orientar-me llavors van ser, sobretot, Blondel i Mari-

tain, però el meu plantejament no va ser encara explícitament personalista o, almenys, no va ser clarament interpersonal. En el 1971, havent llegit ja l'obra d'Emil Brunner, vaig publicar un article en què elaborava la *distinció* entre filosofia des de la seva *relació*, i no a l'inrevés, com s'acostuma a fer encara avui. I en un article posterior sobre el personalisme, del 1973, insistia en la dimensió dialògica o interpersonal del veritable personalisme i feia notar la condició creient dels autors personalistes, per més que pertanyin a diferents tradicions religioses o confessions, i que no sempre explicitin aquest nivell d'experiència en les seves reflexions. Adduïa llavors textos prou clars en aquest sentit de Gabriel Marcel i d'Emmanuel Levinas, quan aquest últim encara era pràcticament desconegut en l'àmbit filosòfic de l'Estat espanyol.

He recordat això per fer més comprensible la necessitat d'enquadrar el tema de la relació interpersonal en un marc teològic, encara que el meu tractament sigui específicament filosòfic. Si volia aprofundir metodològicament el personalisme, i aquesta ha estat la meva intenció, no podia ignorar la implicació teològica que li és essencial, si bé aquest aspecte, en el treball actual, havia de quedar sols com a punt d'obligada referència.

Això suposat, l'aprofundiment del personalisme el faig en dues etapes: Una més temàtica i l'altra més expressament metodològica. La primera consisteix en una exposició global de la concepció personalista realitzada precisament mitjançant la descripció fenomenològica del fet de la relació interpersonal autèntica, que no s'intenta deduir, sinó que es pren com a punt de partida.

Aquesta primera etapa està estructurada en tres moments. Es comença comparant o contraposant la veritable relació interpersonal amb la relació objectiva que tenim amb les coses. Una tal contraposició ens capacita, a més, per a anar detectant i desemascarant les mil formes de relació inautèntica amb els altres en les quals, de manera

grollera o subtil, es produeix alguna objectivació, manipulació, utilització etc. de la persona, que profana la seva dignitat. A aquest primer moment antitètic segueix una anàlisi fenomenològica més detallada de la relació interpersonal considerada en ella mateixa, és a dir, sense recórrer ja a l'expressa i metòdica confrontació amb la relació que tenim amb les coses. En un tercer moment, de caràcter sintètic, es mostra com la relació interpersonal autèntica assumeix i transforma la nostra relació amb les coses, de manera que aquesta última no resulta ser un fenomen original com semblava, sinó que queda englobada en la nostra existència interpersonal i participa d'ella.

El segon moment de la descripció ens obliga a analitzar els elements estructurals de l'encontre interhumà i ens porta a descobrir en la *paraula* i l'*amor* els seus constitutius essencials, donant-nos ocasió d'estudiar el paper de la corporalitat, la importància de la intercomunicació, de la confiança i del testimoni, les formes concretes de l'amor (fidelitat, confiança, simpatia, respecte, etc.) i, sobretot, les característiques de la comunió interpersonal, que ens apareix com irreductible a categories purament racionals.

El tercer moment o fase sintètica supera la contraposició inicial, i això ens permet parlar de la dimensió personal i fins i tot religiosa de les coses, de la recuperació del jo en el tu, de l'assumpció de tot allò que és natural en allò que és personal, de l'arrelament del món sòcio-polític i de la mateixa història humana en la relació interpersonal i, per últim, del resultat final del procés de personalització, amb la captació creativa del sentit de la Història, malgrat l'experiència del sense-sentit, i amb l'accés humà a l'Absolut, la qual cosa ens remet ja a la dimensió teològica de l'existència i de la Història. Tots aquests aspectes són degudament analitzats en el nostre treball, de manera que la relació interpersonal esdevé l'experiència privilegiada, el lloc ètic i metafísic per excel·lència, la forma d'existència plena i plenificant, que

dóna sentit a totes les altres dimensions humanes de la vida i que pot encarnar la presència de Déu entre els homes.

Aquesta síntesis del pensament personalista, centrada en el fet mateix de la relació interpersonal, penso que és nova i meritòria per tenir en compte *tots* els principals autors personalistes, no sols Mounier i els francesos més coneguts a casa nostra, sinó també el personalisme dialògic, especialment en llengua alemanya (Buber, Ebner, Rosenzweig, Grisebach, Rosenstock-Huessy, etc.), i fins i tot, quan resulta oportú o necessari, les aportacions dels teòlegs personalistes, des dels representants de la teologia dialèctica (Barth, Brunner, Gogarten o Bonhoeffer) fins als teòlegs catòlics més destacats en aquesta línia de pensament: Steinbüchel, Guardini, Balthasar, Fessard, etc.

Però sobretot la síntesi és nova i personal pel fet d'elaborar tot el material d'una manera rigorosa i coherent, relacionant les diverses perspectives, radicalitzant algunes intuïcions, superant les possibles contradiccions, cercant en cada cas les raons més convincents o aportant les crítiques necessàries, completant tot el que mancava, etc. Per això crec que un estudi temàtic de la relació interpersonal tan complet, estructurat i rigorós com aquest, no existia fins ara.

En la segona etapa d'aprofundiment del personalisme, que hem considerat més expressament metodològica, em plantejo la següent problemàtica: com és que els filòsofs dialògics rebutgen tant la metafísica idealista com la fenomenologia transcendental i, en canvi, els millors especialistes actuals ponderen, amb els elogis més entusiàstics, les aportacions decisives de Fichte i de Husserl a la filosofia de la intersubjectivitat? És que els filòsofs dialògics no coneixien prou bé les anàlisis de la intersubjectivitat de Fichte i de Husserl, que han estat estudiades sobretot en els últims temps? O, es que, encara que les haguessin conegudes a fons, haurien rebutjat igualment el seu plantejament de tipus transcendental? Si

volem mantenir-nos fidels al personalisme dialògic, ens hem d'acontentar amb un rebuig global de les aportacions de Fichte i de Husserl, o podem fer nostres algunes de les seves argumentacions i conclusions?

En definitiva, ens plantejem la tasca apassionant de fer convergir la intuïció dialògica i la intuïció transcendental, convençuts que aquesta convergència és possible i que d'ella en poden derivar l'aclariment i el rigor metodològics que el personalisme necessita, i la superació definitiva de la temptació egològica i solipsista que sempre amenaça la filosofia transcendental. En la Introducció del meu treball recordo que ja Maréchal reconeixia la manca de la dimensió interpersonal com una de les llacunes de la seva obra, que Metz constata el mateix defecte bàsic en la reflexió transcendental de Rahner, i que diversos autors, com Johann Heinrichs, Manza Martínez de Marañón i el mateix Professor López Quintás (hi podríem afegir molts d'altres, per exemple Emerich Coreth, en el seu excel·lent article «Quehacer de la Metafísica», publicat en castellà el 1959 a la revista *Crisis* i citat a la nostra bibliografia), tots ells, propugnen la integració dels dos enfocaments, el dialògic i el transcendental.

Per a comprendre correctament el nostre intent cal tenir en compte tres advertències prèvies: 1.^a comencem per Husserl, i no per Fichte, per tal d'introduir-nos de manera més clara i senzilla en el mètode transcendental, però sobretot pel major aprofundiment que representa la radicalitat fichteana, conseqüent amb el primat de la raó pràctica, respecte d'una reflexió filosòfica com la husserliana que es mou bàsicament en l'àmbit de la raó teòrica.

2.^a Utilitzem Fichte en tant que mestre del plantejament estrictament transcendental de la reflexió filosòfica, és a dir, no segons la interpretació que d'ell van donar Schelling i Hegel, i sota llur influència la majoria dels comentaristes posteriors, sinó segons el parer de l'actual investigació fichteana, representada pel Professor Reinhard Lauth i la

seva escola, que subratlla les característiques del pensament de Fichte *en tant que filosofia transcendental*, precisament *en contraposició a l'idealisme absolut* de Schelling i Hegel.

3.^a Si l'últim Fichte va ser fidel al seu propi plantejament transcendental és una qüestió més que dubtosa, però discutible i que pot quedar oberta, sense que això afecti al nostre intent, ja que nosaltres el que fem és *utilitzar* el Fichte estrictament transcendental i, per altra banda, l'últim banda, l'últim Fichte l'haurem de rebutjar, en tot cas, per raons pròpiament teològiques.

En definitiva, doncs, això suposat, Husserl ens aporta les nocions bàsiques del mètode transcendental i la deducció de la intersubjectivitat pròpia de la raó teòrica. Fichte ens permet la radicalització del mètode gràcies a l'afirmació conseqüent del primat de la raó pràctica, i ens ofereix la deducció transcendental de la intersubjectivitat corresponent, és a dir, tant de la intersubjectivitat jurídica com de la intersubjectivitat moral. A més, l'exposició *i crítica* del pensament de Fichte sobre la intersubjectivitat religiosa ens inviten a situar l'autèntica relació interpersonal (o, si es vol, la interpersonalitat, en contraposició a la intersubjectivitat) en l'horitzó específicament creient, en l'horitzó propi de l'experiència de la fe (d'una fe almenys genèrica i implícita), tal com ja fan els autors personalistes.

El concepte fichteà de l'*Anstoss*, amb els seus tres nivells (el món, la realitat dels altres i Déu), ens serveix de pont cap als plantejaments personalistes (per exemple, de Rosenzweig o de Buber) sobre els tres nivells d'existència del jo humà: el jo-cosa, el jo-tú (amb minúscula) i el jo-Tú (amb majúscula). Però, en negar-nos nosaltres a racionalitzar aquest últim nivell (en contra de Hegel, però també en aquest punt en contra de Lauth i de la seva escola, així com de la majoria dels representants de la filosofia transcendental catòlica, que estan sota l'influx d'una interpretació restrictiva del Concili Vaticà I), ens trobem amb la conseqüència d'haver de remetre la solució

última del problema del solipsisme i de l'alternativa realisme-idealisme a la teologia, i d'haver de rebutjar tota deducció transcendental de la interpersonalitat (o de l'existència de Déu) que inclogués una deducció lògica estrictament (o exclusivament) racional. Així queden confirmades tant la intuïció dialògica que considera la interpersonalitat autèntica com a punt de partida, i no com a objecte de deducció, com la tesi teològica que afirma l'accés a Déu com a obra conjunta de la fe i la raó. I amb això, en canvi, no queda negada la possibilitat d'un transcendental específicament teològic, que en el nostre treball queda sols al·ludit i potser esbossat, però no desenvolupat de manera expressa i detallada, ja que l'estudi s'havia de mantenir en l'àmbit de la filosofia.

En l'últim capítol de la nostra primera part hem tractat de formular la convergència assolida dels dos enfocaments, el transcendental i el dialògic. El primer supera així el seu caràcter formal i la seva ambigüitat última; el segon assumeix la racionalitat que li mancava i, al mateix temps, l'arrela en l'existència autèntica i, en aquest sentit, absoluta, de la relació amb Déu i amb els germans.

Per tant, l'elaboració del nostre propi model recull el fruit de l'aprofundiment metodològic del personalisme que Husserl i Fichte ens han facilitat. És impossible sintetitzar ara les 10 pàgines d'aquest capítol que està ja concebut tot ell com a resum. Em limito a recordar que es tracta d'un plantejament *relacional i experiencial*; que s'insisteix en la *diferència essencial* dels diversos nivells intencional (empíric-teòric, pràctic o jurídic-moral i personal-religiós), constatant que entre ells no hi ha pas *lògic*, sinó sols «salt» *existencial*; que cada nivell omple tot el «territori» de la consciència, de manera que el seu horitzó propi ha de ser transcendit si es vol accedir al nivell següent; que cada nou nivell i horitzó són *reals i específicament diferents*, però que només existeixen *encarnant-se* en els nivells anteriors; que cada intencionali-

tat ha de ser analitzada *separadament*, ja que cada una d'elles té les seves *característiques pròpies*, però que en totes s'ha de reconèixer la *prioritat de la relació* sobre cada un dels seus membres i, per tant, també la *mútua constitució* dels dos membres entre ells (la mútua constitució del jo i el tú segueix sent una tesi bàsica d'aquest personalisme transcendental); que la intuïció vàlida de l'actitud transcendental resulta ser el *caràcter unitari i relacional* de la veritable experiència, en tots els seus nivells, i per tant la *superació de l'alternativa entre immanència i transcendència*, amb el rebuig de tota idea i forma *especulatives* del coneixement; que l'afirmació del *primat de la raó pràctica* i el reconeixement de la *transcendència de l'horitzó creient* respecte d'un racionalisme (teòric o pràctic) estricte i restrictiu obliguen el personalista a concebre el model, en la seva complexa totalitat, com una *relació de relacions*, i a alternar el moviment ascendent de l'anàlisi i la reflexió amb el descendent, donant prioritat, *en última instància*, a aquest sobre aquell; és a dir, cada nivell és relacional, i a més no hi ha *veritable* raó teòrica sense la raó pràctica ni *veritable* raó sense la fe, però per altra banda la raó pràctica sols existeix assumint la raó teòrica i encarnant-se en ella, i la fe sols existeix assumint la raó i encarnant-se en ella; i, finalment, que en l'estudi de cada una de les relacions intencionals, també en el tercer nivell de la relació creient, el personalista, si vol ser plenament transcendental, no podrà deixar de considerar *alguna* prioritat del subjecte respecte sobre l'objecte corresponent, ja que la primacia de la relació sobre els seus membres i la constitució mútua d'aquests impliquen una prioritat *recíproca* (diferent en cada nivell) entre cada subjecte i el seu objecte correlatiu. Aquesta consideració «subjectiva» de cada relació (o anàlisi feta des del subjecte o, millor, des del pol subjectiu de la relació) és, fins i tot, l'aspecte més típicament transcendental del model que proposem, i és això el que ens obliga a dir, en el seu moment, que la

fe no és sols *do* de Déu sinó també *acte* de l'home, i a reconèixer que les apories d'una teologia transcendental només es poden resoldre des d'una perspectiva cristològica i pneumatològica, és a dir, trinitària. Però això pertany ja a l'elaboració teològica del transcendental i, per tant, aquí només pot ser indicat, sense ulterior desenvolupament.

Amb la proposta d'aquest model que realitza la desitjada convergència entre la intuïció dialògica i la transcendental podíem donar la nostra tasca per acabada, però havíem sentit a dir que l'ideal d'una tesi doctoral consisteix a elaborar un model i aplicar-lo a un cas particular, de manera que sols l'aplicació concreta i reeixida constitueix la garantia de la validesa del model proposat. I, per això, no vam resistir a la temptació de *verificar* el nostre model *confrontant-lo* amb un altre paradigma, ben diferent, però amb les mateixes pretensions de rigor i solidesa. Vam decidir, doncs, aplicar-lo a fer una lectura crítica de Sartre, és a dir, utilitzar-lo per analitzar críticament la teoria sartriana sobre el problema de l'altre, sense que el nostre treball s'apartés, per tant, ni per un moment, del tema de la relació interpersonal.

El fet que Sartre hagi estat qualificat com l'últim metafísic i elogiat com el filòsof més gran d'aquest segle ja podria justificar la nostra elecció. Però he tingut en compte, sobretot, que probablement cap autor en tota la història de la filosofia s'ha ocupat tant del problema de l'altre com Sartre i que la seva teoria constitueix un paradigma prou perfilat per a possibilitar-nos la confrontació. En conseqüència, no hem pretès fer un estudi exhaustiu de la filosofia de Sartre, sinó sols analitzar críticament, des del nostre propi model, la solució que Sartre dóna al problema de l'altre en les seves dues obres filosòfiques fonamentals: *L'Être et le Néant* i la *Critique de la raison dialectique*, inclòs el segon volum publicat pòstumament, ja que és en aquestes obres on el paradigma sartrià s'elabora i es formula amb la màxima precisió. Naturalment,

recorro, quan cal, a altres escrits de Sartre, també a l'altra obra pòstuma important, els *Cahier pour une morale*, així com als aclariments que Sartre va oferir-nos en les nombroses entrevistes que va concedir i que han estat publicades. A més, dono especial relleu, dedicant-li un apèndix, a la difícil conferència de Sartre sobre Kierkegaard, al col·loqui internacional organitzat a París per la UNESCO, l'any 1964, amb la participació de Heidegger, Jaspers, Marcel i d'altres. La considero molt il·luminadora per a comprendre la postura predominant de Sartre, i, per més que Contat i Rybalka la qualifiquen de «conferència molt important», no havia estat mai, que jo sàpiga, degudament analitzada ni utilitzada per a copsar les constants més essencials del pensament sartrià.

En definitiva, doncs, així com en Husserl i Fichte ens interessava recollir les seves deduccions transcendents de les diverses intersubjectivitats i i tots els elements metodològics que podien contribuir a l'aprofundiment del personalisme, en el cas de Sartre hem procurat un diàleg crític entre el seu paradigma sobre la relació amb l'altre i el nostre propi model, de manera que dediquem les parts segona i tercera del nostre treball principalment a l'exposició del pensament sartrià (a les dues obres fonamentals esmentades) i la quarta part sobretot al debat crític i als complements que ens han semblat necessaris. Suposada l'utilització que fem de les publicacions pòstumes de Sartre, que avui són encara molt poc conegudes, i d'altres textos de difícil accés (sobretot algunes de les entrevistes), vam creure adient una presentació àmplia dels passatges que consideràvem essencials. Però ja en la segona part del nostre estudi s'inclou una primera crítica de Sartre que qualifiquem com el *nostre desacord bàsic* amb ell: Sartre no arriba a concebre la unitat última del pensar i de l'ésser, és a dir, d'acord amb la crítica que li fan entre altres Varet i Schwappach, el seu plantejament és *idealista* en el nivell que sols fonamenta el món, el de la relació home-món, però

és *realista* en el nivell que ho fonamenta tot, el de la relació del per-a-si i l'en-si, de manera que aquesta juxtaposició d'idealisme i de realisme no és mai un plantejament estrictament transcendental. I d'aquesta opció bàsica sartriana d'una dualitat insuperable en el nivell ontològic-fonamental, se segueix entre altres conseqüències la manca de radicalitat amb que Sartre sosté el primat de la raó pràctica.

Així, quan al final de la nostra segona part fem una nova reflexió crítica que abarca ja tota la concepció de les relacions amb l'altre a *L'Être et le Néant*, en la fatal alternativa entre l'objectivació que jo faig de l'altre i la que l'altre fa de mi, hem de distingir entre les deficiències que provenen de l'actitud de mala fe pròpia de les situacions suposades i analitzades per Sartre, i les insuficiències que procedeixen de la mateixa ontologia sartriana i de les seves opcions bàsiques, que també podrien ser qualificades de mala fe, però que no seran mai revisades per Sartre.

Respecte a l'abstracció en què encara es mou la reflexió de *L'Être et le Néant*, la *Critique de la raison dialectique* significa *recuperar l'exterioritat*, tant la *material* com la *social* i la *històrica*. Això ho fa Sartre intentant la síntesi de l'*existencialisme* i el *marxisme*. Pel que toca al nostre tema l'afirmació de la materialitat de la consciència posa en perill el mateix concepte existencialista de llibertat, que es veu condemnada a objectivar-se pel sol fet d'obrar, i encara més clarament queda amenaçada la possibilitat d'una intersubjectivitat autèntica per l'ofegament que pateixen els projectes existencials en ser tancats en un horitzó estrictament materialista i en ser privats d'una perspectiva específicament moral. A més, el fet epocal de la *rareté*, o escassetat de béns que marca la nostra història, ens constitueix objectivament en enemics mortals els uns per als altres, segons Sartre, de manera més clara i insuperable que no ho feia la mala fe en tant que actitud subjectiva.

Per altra banda sembla, però, que la

Critique, amb el seu nou interès per la dimensió social, reconeix la reciprocitat essencial entre les llibertats, ja que l'encontre entre praxis, fins i tot quan estan alienades, implica una comprensió mútua i una certa captació de la llibertat de l'altre, per molt oprimida que pugui estar actualment. L'anàlisi dels col·lectius i de les situacions serials, en primer lloc, i la del grup juramentat, de la Fraternitat-Terror, de les inèrcies institucionals, etc., en segon lloc, ens mostren com concep Sartre els moments apocalíptics d'afirmació plena de la llibertat de tots i les dificultats, en bona part insuperables, amb què aquesta llibertat es troba tot seguit.

Per últim, la recuperació de la dimensió històrica ens permet exposar i valorar les categories d'encarnació i de totalitat d'englobament o d'emboïllament, gràcies a les quals Sartre ens explica el «salt» de l'experiència de cada individu a la Història total. El sentit d'aquesta praxi-procés que engloba tots els projectes individuals, amb les seves lluites, contradiccions i possibles coincidències, només podrà ser viscut i percebut per aquells que se situïn adequadament segons l'anàlisi marxista de la història. Però la pregunta per un sentit últim d'aquesta totalitat d'englobament, i la necessitat que també ella tingui una «exterioritat», deixen la història humana total exposada, en definitiva, a l'atzar de les forces còsmiques. Sartre ens confessa que no li fa por la pròpia mort, sinó la possibilitat d'un refredament del sol o d'algun altre cataclisme que provoqués la fi del nostre planeta. Resulta molt interessant comprovar que l'última part del volum pòstum de la *Critique de la raison dialectique*, amb aquestes reflexions sobre el sentit i l'ésser-en-sí de la totalitat d'emboïllament, enllaça amb les tesis més conegudes de l'ontologia sartriana de *L'Être et le Néant*, que reben ara la seva màxima intel·ligibilitat i justificació. Així, la reflexió filosòfica de Sartre queda arrodonida, anant del més abstracte al més concret, des de la nuesa radical de la pura consciència d'existir fins a la pretesa plenitud de la Història

total. I es comprèn que sols una ontologia enriquida i repensada des de la fi de l'antropologia estructural i històrica, pugui aportar les últimes precisions al problema del solipsisme i a l'intent de superació de l'alternativa entre idealisme i realisme.

Amb aquestes breus pinzellades del pensament sartrià pel que fa al nostre tema, pot resultar més fàcil comprendre el tipus de lectura de Sartre que ens hem proposat: es tractava d'exposar la seva teoria sobre les relacions interhumanes de la manera més completa i comprensiva que ens fós possible i, al mateix temps, amb la màxima lucidesa crítica, hem procurat clarificar els seus punts difícils o foscos, resoldre o explicar les seves contradiccions aparents o reals, constatar les seves falles o limitacions, *anticipar* els seus propis descobriments, correccions o obertures de nous horitzons, etc. Tot això, tant les valoracions positives com la crítica, des de l'horitzó i el mètode personalistes, convençuts que així no sols posàvem a prova el nostre propi model per la confrontació amb el paradigma sartrià i per la verificació de les seves capacitats de comprensió i de crítica, sinó que, a més, podíem enriquir-lo considerablement. En efecte, pensem que tota anàlisi fenomenològica de la realitat humana pot ser integrada en l'horitzó últim, moral i religiós, si tenim cura de suplir les seves limitacions, de corregir les seves desviacions i, si cal, de reinterpretar i transformar tot el que hagi quedat fatalment afectat per l'actitud existencial negativa del qui hagi portat a terme l'anàlisi.

En aquest sentit, moltes de les descripcions sartrianes de la relació amb els altres han enriquit notablement el nostre tema i, fins i tot, passaran a la història de la filosofia com a pàgines antològiques. Per això calia recollir-les precisament en un tractament *temàtic* de la relació interpersonal, tot i constant que les moltes «veritats» que Sartre ens aporta no són *la* veritat de l'home o de la relació interpersonal, però sí que són integrables en una concepció personalista, amb tal que, en ser

assumides, quedin també degudament corregides i transformades, cosa que haurà de produir-se amb tota la radicalitat i el rigor necessaris.

Així, el nostre esquema fichteà-personalista ens permet un diàleg enriquidor no sols amb Sartre, sinó també amb qualsevol altre pensador, personalista o no, un cop s'ha aclarit *en quin nivell* defineix cada autor la realitat de la intersubjectivitat i *quina és la seva actitud existencial* respecte dels horitzons ulteriors o més profunds.

Perquè això no sembli un concordisme fàcil, vull insistir en el fet que els vint capítols de la nostra quarta part són fonamentalment una crítica de Sartre. I, amb la mateixa finalitat clarificadora, penso que val la pena enunciar almenys alguns dels punts que aquesta quarta part desenvolupa:

1. Tampoc en la *Crítique* el plantejament de Sartre arriba a ser estrictament transcendent, de manera que no se supera el hiatus fonamental entre l'ensi i el per-a-si, ni se'n dona una metafísica de l'acció que fonamentés la seva eficàcia transcendent. 2. Sartre no fonamenta la comprensió mútua entre les praxis de diferents subjectes, ni accepta el coneixement mutu de la seva realitat. 3. En conseqüència, la unitat pràctica del grup, o unitat de la praxi comuna, no implica en la concepció sartriana una «acció comuna» en sentit personalista. 4. Si l'home, en definitiva, és «objecte per a les forces còsmiques», no hi ha superació sartriana del solipsisme. 5. La reciprocitat purament formal concebuda per Sartre no és fonament suficient ni de la comunió interpersonal, ni de l'alienació. 6. Crítica de la fraternitat-terror i de la mística sartriana de la violència. 7. Crítica de la univocitat i no-relacionalitat de la llibertat sartriana, així com del caràcter absolut atribuït a l'existència individual. 8. Contra el que diu Sartre, la intenció de l'agent no s'identifica amb la seva objectivació. 9. Quan Sartre recupera l'horitzó moral, tampoc no aconsegueix fonamentar-lo. 10. El concepte sartrià de l'ésser es manté ambivalent i ambigu. 11. El sistema de Sar-

tre és, en definitiva, irracional i queden en ell dificultats *no resoltes* que li impediria arribar a concebre una veritable interpersonalitat. 12. Les *dues* obres filosòfiques fonamentals de Sartre expressen només, en el millor dels casos, estructures *formals* de l'existència humana, per més que sovint siguin presentades arbitràriament com a determinants absoluts i insuperables que formulen la veritat última de l'home, etc.

Per acabar vull al·ludir una altra vegada a l'emmarcament teològic del meu treball.

Homes de les nostres terres, penso sobretot en Ramon Llull i en Ramon Sibiuda, van iniciar fa molts segles tota una evolució del pensament occidental que acabaria introduint en la unitat de l'existència cristiana hiatus insalvables. La història de la filosofia que se n'ha seguit, s'ha mogut entre falsos dualismes i falsos monismes, sense poder recuperar mai l'harmonia perduda. El hiatus que caracteritza el pensament de Sartre expressa molt bé la seva incapacitat d'unificar la filosofia i la vida, i representa l'última conseqüència d'aquella ruptura multiseccular.

La nostra anàlisi de la relació interpersonal ens ha conduït, en canvi, a tornar a situar la raó humana a l'interior de la fe, com a moment interior d'ella i no com a moment anterior a ella. Sols així hem pogut restaurar l'harmonia d'aquestes dues dimensions últimes de la nostra existència, i superar els altres hiatus que es derivaven del seu divorci. El famós article de Jaques Maritain sobre la dialèctica immanent del primer acte de llibertat (del 1945) ens havia ajudat, sens dubte, a comprendre que també l'amor humà, quan és autèntic, té implicades la fe, l'esperança i la caritat. Ara penso que hem pogut mostrar que no hi ha veritable raó sense fe i que no hi ha veritable fe sense raó, mantenint, però, la diferència essencial entre elles.

La relació interpersonal autèntica crec que es manifesta, doncs, com el lloc privilegiat de l'experiència metafísica i de l'encontre amb Déu, i també

com el lloc de la reconciliació de la filosofia i de la teologia, després de tants segles de rivalitat i de lluita estèril.

En quant a la bibliografia utilitzada, que he recollit al final del meu treball, pot semblar excessiva, però en realitat és molt selecta. L'he classificada en diversos apartats per a major claredat i utilitat. He procurat escollir de cada autor sols les obres principals o aquelles que es relacionen més directament amb l'objecte del meu estudi. També en seleccionar els comentaristes de l'obra de Fichte, de Husserl i de Sartre, he donat prioritat a aquells que es refereixen més expressament al tema de la intersubjectivitat, i a aquells que, per la seva perspectiva personalista o per les seves preocupacions metodològiques, més m'han ajudat a avançar en la consecució del meu propi objectiu. En cap cas es tracta, doncs, d'una bibliografia amb pretensions de ser exhaustiva.

Això és tot.

Josep M. Coll

JOAN ALBERT VICENS. *La meditació com a forma del pensament metafísic de R. Descartes*, tesi doctoral llegida a la Universitat de Barcelona l'any 1988.

Aquest escrit segueix el fil d'una reflexió més àmplia desenvolupada en la tesi doctoral del mateix títol*, i que té el seu origen en l'aprofundiment sobre un advertiment de Descartes als qui vulguin aplicar-se a les seves obres metafísiques. Descartes diu que només entendran i compartiran les seves doctrines els qui l'acompanyin en la meditació seriosa i atenta. El filòsof demana als seus lectors que meditin com ell medita perquè trobin allò que fou des-

cobert tot meditant¹. Els explica que si ho fan així no se sotmetran gratuïtament a un prejudici, sinó que seran ells mateixos qui es trobaran recreant espiritualment i radicalment les mateixes veritats que els escrits intenten comunicar-los²; d'aquesta manera, s'estaran de plantejar-li objeccions que no vénen al cas.

Totes les exposicions de la metafísica cartesiana, sigui quin sigui el públic al que es dirigeixen, sigui quina sigui la finalitat amb què són editades, remetent sempre el lector a la meditació personal. Entre totes elles, Descartes privilegia les *Méditations* per ser l'obra que reproduceix més fidelment l'experiència meditativa. Pensem que Descartes anomena les *Méditations* «la meua Metafísica»³ i que sempre refereix a elles les altres exposicions.

El filòsof pensa sempre que la meditació del lector garanteix el rigor de la lectura i permet que cadascú repeteixi l'operació que el dugué a ell vers els seus convenciments. El fer claredat sobre la forma meditativa del pensament metafísic ha de ser, per tant, la condició imprescindible de la bona recepció de les propostes cartesianes.

Hem d'ocupar-nos de la meditació per afavorir la bona lectura de Descartes. Tractar de la meditació no ens limita a les *Méditations métaphysiques*, sinó que ens obliga a fixar-nos en la

1. La metafísica de les *Méditations Métaphysiques* [MM] l'ofereix Descartes als qui vulguin, diu, «serio mecum meditari» (MM-Pref, AT VII-9). A les MM escriu tan sols «pour ceux qui se voudront donner la peine de méditer avec moi sérieusement et considérer les choses avec attention». *Réponses aux secondes objections* [Sec. R.], AT IX-123). La breu metafísica del *Discours de la méthode* [DM] la compartiran aquells que siguin capaços «non pas seulement de lire, mais aussi de méditer par ordre les mêmes choses que j'ai dit avoir méditées, en s'arrêtant assez longtemps sur chaque point, pour voir si j'ai failli ou non» (A... [Shilon?] finals V-1637 (segons Alquié), AT [III-1637] I-354).

2. Vg. Sec. R., AT IX-157.

3. Vg. per exemple: A Mersenne 11-XI-1640, AT III-238-9; A Mersenne 24-XII-40, AT III-265; etc.

* Joan Albert Vicens i Folgueira, *La meditació com a forma del pensament metafísic de R. Descartes*. Tesi doctoral dirigida pel Dr. Jordi Sales i Coderch. UB. Barcelona, 1988.