

RAMON PORTAVELLA I CREMADES

CRISI CONTEMPORÀNIA DE LA FILOSOFIA

Dimensió educativa



RAMON PORTAVELLA I CREMADES

CRISI CONTEMPORÀNIA DE LA FILOSOFIA

DIMENSIÓ EDUCATIVA



SOCIETAT CATALANA DE FILOSOFIA
BARCELONESA D'EDICIONS

CRISI CONTEMPORÀNIA DE LA FILOSOFIA
Dimensió educativa

This One



HBJD-F3N-X29J

RAMON PORTAVELLA I CREMADES

CRISI CONTEMPORÀNIA DE LA FILOSOFIA
Dimensió educativa



BARCELONESA D'EDICIONS
SOCIETAT CATALANA DE FILOSOFIA - INSTITUT D'ESTUDIS CATALANS

© Hereus de l'autor, 2007

© Societat Catalana de Filosofia. Institut d'Estudis Catalans
Carrer del Carme, 47
08001 Barcelona

Compost i imprès per: I. G. Santa Eulàlia
Carrer Sant Joan Bosco, 10 - 08187 Santa Eulàlia de Ronçana

I.S.B.N.: 978-84-7283-914-4

Dipòsit legal: B-33671-2008.

ÍNDEX

Nota prèvia	9
Presentació	11
Primera part - La crisi de la filosofia	
CAPÍTOL I - L'escolarització de la filosofia?	19
Segona part - L'estructura epistemològica de la filosofia	
CAPÍTOL II - Una investigació arqueològica	35
Tercera part - La història de la filosofia des de la perspectiva arqueològica	
CAPÍTOL III - Vint-i-tres segles d'ontologia	49
CAPÍTOL IV - Kant. El desallotjament de l'edifici ontològic	65
CAPÍTOL V - El Jo de Fichte i la natura de Schelling com a <i>arkhé</i>	87
CAPÍTOL VI - L'esperit absolut de Hegel com a <i>arkhé</i>	115
CAPÍTOL VII - L' <i>arkhé</i> a la filosofia antimetafísica	131
CAPÍTOL VIII - L'arqueologia posthegeliana	151
CAPÍTOL IX - Una nova <i>arkhé</i>	167

Quarta part - La filosofia nova o postcrítica

CAPÍTOL X - L'arqueologia després de la crisi 191

CAPÍTOL XI - La interpretació de la crisi 213

Cinquena part - La filosofia i l'educació

CAPÍTOL XII - L'escolarització de la filosofia 229

Notes 241

Bibliografia 267

NOTA PRÈVIA

«Els qui han cregut que l'entrellum que envolta la filosofia és un crepuscle s'equivoquen, és una aurora».

Aquest llibre, viu record de Ramon Portavella i Cremades, es publica pòstumament gràcies a la força afectiva de Júlia Redondo, dona i companya de Ramon.

Crisi contemporània de la Filosofia. Dimensió educativa és un treball d'investigació que va néixer de la vocació didàctica de Ramon Portavella. Presentat com a tesi doctoral va atènyer l'acceptació de la Universitat de Barcelona. Anys després, aquesta investigació ha pres una nova i definitiva forma: el llibre d'assaig que ara es presenta. Hom compleix així el desig manifest de l'autor de veure publicat el més valuós dels seus treballs.

La seva proposta és assumir que la filosofia està arrelada a la nostra vida perquè és l'única matèria observadora del pensament i aquest pensament és el lloc on l'ésser humà habita. L'autor, després d'un recorregut històric, es proposa persuadir els lectors que la filosofia resultant de la crisi se'ns presenta com un saber necessari, inseparable de la condició humana, la funció del qual és assumir tant la circumstància immediada com l'horitzó més llunyà, per tal de fer viable la vida. D'altra banda, també ens proposa que mantenir els estudis d'aquesta matèria i, alhora, acostar-los a l'alumnat de l'ensenyament obligatori, mitjançant la seva inclusió als currículums escolars, és una tasca urgent i factible.

Cal assenyalar que l'autor no va poder supervisar la fase final del seu projecte literari. En una primera etapa amics i professio-

nals de l'entorn de l'autor, coordinats per Miquel Mestre Juan, van assumir aquesta tasca després de la dolorosa absència de Ramon; d'aquests, és destacable la tasca que realitzaren Juanjo Pérez Abril i Empar Navarro, que van compilar i ordenar el text. D'una altra banda, les últimes revisions van ser dutes a terme per Miquel Mestre Navarro, professor de filosofia, i per Anna Vinyoles i Auladell, filòloga i lingüista, a qui hem d'agrair les correccions finals.

Volem agrair, també, a la Societat Catalana de Filosofia, filial de l'Institut d'Estudis Catalans, per la seva disponibilitat a l'hora de realitzar la publicació i d'emmarcar-la en l'àmbit teòric desitjat, i, de manera especial, volem agrair finalment la tasca duta a terme pel Dr. Josep Monserrat Molas a l'hora de fer possible aquesta publicació amb una dedicació tan especial.

Volem dedicar així aquest llibre a la figura de Ramon; professor de professió, jurista de carrera, filòleg acurat i filòsof amb vocació d'investigador; home apassionat alhora que crític envers les matèries que va tractar i sobre les quals va escriure.

PRESENTACIÓ

La motivació i gènesi d'aquest llibre són fruit de la vocació i de la professió: de la vocació perquè des de la meva adolescència m'he sentit atret pels problemes filosòfics; de la professió ja que com a catedràtic inspector de filosofia tinc l'obligació d'aprofundir en aquesta disciplina. La filosofia, pel seu cantó, es troba en una situació antinòmica: per una banda creix acadèmicament i s'introdueix a l'escola obligatòria i, per una altra, està en crisi i cau en descrèdit. Aquesta situació requereix urgentment una investigació. I aquesta investigació resulta encara més peremptòria si hom pensa que la filosofia potser és el tret més rellevant i definitori de la cultura europea i que la mort de la filosofia comportaria també la mort d'Europa.

És, doncs, la necessitat d'aclarir uns dubtes personals i de resoldre una situació problemàtica de la filosofia el que s'ha desenvolupat per la via de l'assaig. Orteguianament, podria dir que «el meu jo i la seva circumstància» l'han originat.

Quin és a hores d'ara l'estat de la qüestió? S'ha dut a terme la investigació postulada? Hi ha estudis respecte a la crisi de la filosofia per una banda, i tan bon punt es va començar a Amèrica del Nord a introduir la filosofia al currículum de l'escola obligatòria, també se'n varen cercar les raons. Però el que no s'ha estudiat formalment fins ara, que nosaltres sapiguem, és la relació entre la crisi de la filosofia i la seva escolarització. El treball que ara presentem és un estudi historicoarqueològic sobre la idoneïtat de la filosofia actual o postcrítica per a ser ensenyada a l'escola. En aquest sentit encetem una perspectiva i un tema: som els primers en emprar la perspectiva historicoarqueològica i en tractar la relació entre la filosofia nova i l'escola. Pel que fa als estudis precedents tocant a la crisi de la filosofia o a la seva introduc-

ció a l'escola, el nostre treball els assumeix i comenta des del nou nivell de coneixement assolit.

L'objectiu general d'aquesta investigació és l'estudi de la crisi contemporània de la filosofia i l'avaluació de les seves conseqüències tocant al valor epistemològic d'aquesta disciplina i la seva idoneïtat per a ser introduïda al currículum de l'escola obligatòria.

Els objectius específics principals són quatre: examinar si la filosofia actual reuneix les condicions per a ser introduïda al currículum de l'escola obligatòria; conèixer la naturalesa de la filosofia actual o postcrítica; estudiar la crisi contemporània de la filosofia i, finalment, cercar una perspectiva i un mètode per estudiar la crisi esmentada.

El primer objectiu és el final i els altres tres són mitjancers.

Cada un dels objectius a partir del primer implica lògicament el següent. Així, determinar si la filosofia ha d'estar a l'escola requereix conèixer la natura de la filosofia postcrítica; i això ens obliga a estudiar la crisi, etcètera. En canvi, a l'hora de l'execució l'ordre seria l'invers.

Es podrien explicitar més objectius específics. Hem considerat els precedents com a principals, però és arbitrari decidir quan comencen els secundaris. D'aquests en podríem senyalar un gran nombre. Només n'esmentarem dos que es persegueixen en diferents indrets del llibre:

—Analitzar les objeccions que se solen fer a la consistència epistemològica de la filosofia.

—Analitzar i valorar les teories sobre la crisi.

D'acord amb els objectius esmentats hem dividit el treball en cinc parts i la tercera part en dues seccions.

A la primera part trobem la crisi de la filosofia; a la segona, l'estructura epistemològica de la filosofia; a la tercera, la història de la filosofia des de la perspectiva arqueològica amb dues seccions: l'ontologia i la transformació arqueològica. A la quarta part trobem la filosofia nova o postcrítica, i a la cinquena la filosofia i l'educació.

Aquest llibre és essencialment una investigació històrica i, conseqüentment, el mètode emprat, en general, ha estat l'hermenèutic. No cal fer constar que ens referim a la ciència o art d'interpretar la història de la filosofia i no pas a l'hermenèutica ontològica inaugurada per Heidegger i seguida per Gadamer i d'altres.

El mètode, o, si volem dir-ho així, l'«hermenèutica», varia segons els objectius i les parts d'aquest assaig. Comença a la primera part amb una exposició tant dels criteris que neguen valor epistemològic a la filosofia com de les teories més rellevants relacionades amb la seva crisi.

Hom analitza a la segona part l'estructura epistemològica d'aquesta disciplina, la filosofia, precisament a fi i efecte de trobar una perspectiva i un mètode eficaços per estudiar la crisi. Aquesta anàlisi ens porta a la conclusió que l'element essencial de la filosofia és l'*arkhé*, o realitat radical, i que la crisi consisteix en la transformació històrica de la seva arqueologia.

Ací tenim, doncs, les premisses metodològiques. L'aspecte de la filosofia que cal estudiar per comprendre la crisi és l'arqueològic. Conjecturem que l'*arkhé* dels presocràtics i la «realitat radical» d'Ortega són el mateix element fonamental del saber filosòfic que trobem constantment al llarg de tota la seva història. Així conjecturem que la crisi afecta la filosofia—eina, i no pas l'activitat, el producte o els problemes filosòfics. Per fi presumim que l'estudi de l'evolució històrica de l'arqueologia il·luminarà el rerefons de la crisi de la filosofia contemporània. Aquestes suposicions constitueixen la hipòtesi de treball.

La filosofia presenta moltes cares. Per això una investigació sobre la seva crisi s'ha de centrar sobre un aspecte, si no es vol córrer el risc de perdre's a causa de la dispersió. En conseqüència s'imposa una demarcació temàtica. L'estudi de la crisi abraça tota la història de la filosofia, però en contempla només l'arqueologia.

Hom aplica el mètode hermenèutic tot incorporant els principis de la «raó històrica». Nosaltres creiem com Ortega que «l'home necessita una nova revelació i aquesta revelació només pot venir-li de la raó històrica».¹ En aquest sentit sabem el que pot fer la filosofia amb la seva història:² extreure'n llum per a l'esdevenidor.

A la tercera part, hom examina la història de la filosofia d'acord amb els criteris suara indicats. Les parts quarta i cinquena són, primordialment, una inferència d'allò que s'ha establert a la tercera. La quarta ofereix en essència una síntesi de la filosofia posterior a la crisi i la cinquena, bàsicament, una anàlisi de les raons a favor d'introduir la filosofia a l'escola.

El mètode general propi de la filosofia, l'autoreflexió o meditació, l'anomenat *mètode de Jericó* per Ortega, ha estat usat en el decurs de tota la investigació.

La persecució de cada objectiu ens mena a una conclusió. Així l'acompliment de l'objectiu general o la investigació de la crisi ens permet concloure que la filosofia postcrítica és més sòlida epistemològicament i més idònia per a ser introduïda al currículum escolar que l'anterior. Pel que fa a la consecució dels objectius específics principals i la conclusió a la qual hom arriba, podem esquematitzar-les amb l'esquema següent:

—La recerca d'una perspectiva i d'un mètode duu a la perspectiva arqueològica i a la metodologia exposades.

—L'estudi de la crisi ens porta a definir-la com un canvi arqueològic. Aquest no implica pas cap deterioració, ni menys el final de la filosofia, ans un creixement i una perfecció per al desenvolupament intern.

—El coneixement de la filosofia postcrítica ens condueix a concebre aquest saber com una visió personal i responsable.

—L'examen de les condicions d'escolarització de la nova filosofia evidencia que aquesta és una dimensió humana que tota persona ha de conrear i de la qual, al seu torn, s'infereix la conveniència d'introduir-la al currículum escolar.

També la realització dels objectius específics secundaris ens encamina envers les corresponents conclusions. Així, l'anàlisi de les objeccions a la filosofia, i de les teories sobre la crisi, duen respectivament a una valoració de l'abast de cada una d'elles.

Moltes de les conclusions són aportacions; tal com s'explicita a continuació:

La interpretació arqueològica de la crisi de la filosofia. Hom distingeix entre la filosofia—eina, la filosofia—activitat, la filosofia—producte i la filosofia—problemes, i suposa que la crisi afecta només la filosofia—eina i, concretament, l'arqueologia.

El retrocés a la pregunta dels presocràtics i no solament a la resposta. Efectivament alguns dels filòsofs que s'han ocupat de la crisi, com ara M. Heidegger i E. Nicol, han tornat als presocràtics però han tornat a la seva resposta ontològica i no a la pregunta arqueològica que la va originar. El retorn a la pregunta ens ha fet veure que l'ésser no és la realitat sinó una *arkhé* més entre d'altres, un postulat teòric.

Una nova visió, l'arqueològica, que ens permet d'interpretar la història de la filosofia de bell nou. Així, en el cas d'Ortega, la visió arqueològica ens ha facilitat una interpretació nova i reeixida del seu sistema, l'expressió més complida de la nova filosofia.

Una descripció de la nova filosofia sorgida de la crisi, perfectament diferenciada de la tradicional i caracteritzada per la nova arqueologia.

L'estudi formal de la relació entre la nova filosofia i la introducció d'aquesta disciplina al currículum de l'escola obligatòria.

Un comentari crític a algunes de les objeccions que se solen fer a la filosofia i a les teories sobre la seva crisi.

* * *

És de justícia que faci constar el meu agraïment:

Al professor Alexandre Sanvisens i Marfull per la seva acollida cordial al meu projecte de tesi, per la seva paciència davant les meves tragues a preparar-la i redactar-la, i per les seves reeixides orientacions en aquests afers.

I a la meva dona, Júlia, que ha assumit les tasques i responsabilitats de la casa, fins i tot aquelles que els usatges atribueixen a l'home; i també ha renunciat a moltes activitats de lleure perquè jo em pogués dedicar a la filosofia i especialment a la preparació i redacció d'aquesta tesi.

RAMON PORTAVELLA CREMADES
Barcelona, 1993

PRIMERA PART

LA CRISI DE LA FILOSOFIA

CAPÍTOL I

L'ESCOLARITZACIÓ DE LA FILOSOFIA?

1. Un saber qüestionat

El descrèdit popular

Trobem, adés a l'entorn social adés en el seu propi si, una sèrie de manifestacions sobre la filosofia que originen seriosos dubtes sobre el seu valor epistemològic i àdhuc cultural. La filosofia, que fou antany la primera de les ciències segons Aristòtil, és ara, des de fa un parell de segles, un saber menyspreat. Els mitjans de comunicació l'han trivialitzada; els propis filòsofs consideren que s'ha debilitat, i la polèmica aferrissada entre les escoles desacredita patentment la saviesa metafísica. Algú parla de la conveniència de cercar un nou mode de filosofar i d'altres, d'una revolució. Molts han declarat la filosofia en crisi i aquesta crisi, segons el parer dels més pessimistes, pot ser mortal.

Els mitjans públics de comunicació presenten la filosofia com un saber poc rigorós. Es podrien adduir molts casos on això ha succeït. Només en citarem un, que vam anotar com a paradigmàtic ja que es tracta d'un programa de divulgació científica. En el programa televisiu *Connexions*, hom qualifica la filosofia com un producte emotiu, equiparable a l'art i la literatura.¹ D'altra banda, a vegades, alguns professors expliquen la filosofia com si fos un saber esotèric i inaccessible. La manca de prestigi popular d'aquesta disciplina acompanya els dos fets ja esmentats.

Sembla que algun tipus de divulgació també ha desprestigiats la filosofia, fins i tot quan aquesta ha estat feta, curiosament, pels mateixos filòsofs. Així, a Anglaterra, el *Third Program of BBC* va divulgar la noció de metafísica com a conjunt d'idees.

L'empresa de la metafísica sorgeix, per damunt de tot, com un intent de reordenar o reorganitzar el conjunt d'idees amb les quals concebem el món.²

Aquesta noció va vinculada a la teoria de la metafísica com a mapa general de tota la realitat i té un indubtable valor teòric. Però la gent corrent sembla que va oblidar els fonaments teòrics de la noció i es va accontentar amb la simple idea de la metafísica com a conjunt d'idees generals. Aquesta interpretació ha determinat, versemblantment, que la filosofia deixés de ser, si més no en el llenguatge públic habitual, un saber profund sobre l'ésser i que esdevingués un conjunt d'idees generals sobre qualsevol tema. La veritat és que avui és molt freqüent parlar de filosofia com a sinònim d'idees generals sobre qualsevol assumpte quotidià. Pareix que aquesta accepció transforma la filosofia en una trivialitat.

El pensament com a *unitat i reconciliació*, amb el qual tant de temps havíem somiat, s'ha perdut en entrar a la postmodernitat.³ Un sistema de pensament com el hegelianisme ja no el trobem possible ni convenient. Un pensament feble, com ha dit Gianni Vattimo, ha substituït els sistemes filosòfics de pensament fort. Els sistemes clàssics es mostren com a castells ruïnosa i inhabitable. En el millor dels supòsits, es poden valorar com a monuments històrics. Per tant, si no volem fer un diagnòstic més greu, com a mínim hem de reconèixer la feblesa de la filosofia.

La ciència contra la filosofia

Kant esvai, al 1781, «totes les ambicioses intencions d'una raó que intenta anar més enllà de tota experiència».⁴ Des d'aleshores ençà els qui creuen que les ciències positives o experimentals han d'ocupar el lloc de la metafísica han polemitzat contra aquesta.

Auguste Comte, a la primera meitat del segle passat, va descriure la metafísica com un tipus de coneixement inherent a la societat guerrera i que ha estat superat per la societat industrial. Comte ens explica: «podem considerar l'estat metafísic com una mena de malaltia crònica, inherent de forma natural a la nostra evolució mental, individual o

col·lectiva, entre la infantesa i la maduresa».⁵ La *veritable filosofia*⁶ és la positiva. La filosofia positiva o científica assolirà la seva plenitud quan conegui *la invariabilitat de les lleis físiques*.⁷ Segons Comte no hi ha una filosofia sinó dues: la veritable i la falsa. I això és molt greu perquè resulta que, a parer del creador del positivisme, la filosofia falsa és la filosofia històrica, la tradicional, la que existeix des de fa dos mil·lennis i mig; de fet, a banda de quin sigui el seu valor, l'autèntica. Si aquesta filosofia és falsa, ho és la filosofia per antonomàsia. Auguste Comte proscriu la filosofia del camp científic; en altres paraules, la va declarar acientífica. Acientífic sona habitualment poc menys que sinònim d'irracional. I es pot predicar de la filosofia quelcom més negatiu i contradictori que la irracionalitat?

Hans Reichenbach i Jean Piaget han continuat la tasca iniciada per Comte al segle XIX i han bandejat la filosofia de la ciència en general i, en concret, de la física i de la psicologia. Reichenbach proposa i defensa una filosofia científica en comptes de la filosofia tradicional, a la qual ell anomena especulativa. Ataca aquesta última i especialment Plató, Anselm de Canterbury, Descartes, Spinoza i Kant. Reichenbach no hi estalvia deshonres en contra i afirma que és una *pseudoexplicació*.⁸

Hegel ofereix un «exemple de generalització pernicioso».⁹ «Els errors perniciosos per falses analogies han constituït la malaltia del filòsof en totes les èpoques».¹⁰

Jean Piaget també desvirtua la filosofia a partir de la ciència experimental. Identifica la filosofia amb el coneixement supra científic i considera aquest últim un fals ideal. Critica especialment el pensament de Husserl, Bergson, Sartre i Merleau-Ponty. I, encara que manifesta no atacar mai *la filosofia com a tal*,¹¹ aquesta no queda massa ben parada. Vegem sinó les següents afirmacions.

[L]'únic mode de coneixement invocat a tall d'instrument específic propi de la filosofia, ço és, la intuïció, apareix com un mite.¹²

La filosofia és sociocèntrica i egocèntrica, «i això no és vàlid perquè tant el sociocentrisme com l'egocentrisme es troben a les antípodes de la cooperació racional».¹³ «L'abstracció forçosa de cada autor o de cada escola s'agreuja en els filòsofs per la seva manca de costum de participar en treballs interdisciplinaris».¹⁴ L'obra de Sartre apareix concretament com «una projecció del jo» i com «un culte a la subjectivitat».¹⁵ La metafísica de Dalbiez «és una barreja de vulgaritats i d'opinions personals agosarades».¹⁶ Piaget blasma finalment les lluites

escolàstiques i no creu que puguin participar en un mateix grup de treball «tomistes, partidaris del materialisme dialèctic, fenomenologistes, bergsonianes, kantians, racionalistes, etcètera».¹⁷

Divisió interior de la filosofia

Les lluites entre escoles són probablement l'escàndol més gran de la filosofia. El valor del saber filosòfic es qüestiona, no només des de la ciència experimental, sinó que cada escola filosòfica es proclama l'única veritable i refuta les altres com a falses.

L'escolàstica catòlica contemporània no admet la filosofia moderna. Urráburu estima errònia la filosofia moderna des de Descartes. Balmes veia la filosofia idealista alemanya com un desvari. Quan hom llegeix atentament els tractats de metafísica d'alguns escolàstics, s'adona que són un seguit de refutacions. Aquests fets susciten paradoxes. Des de l'Edat Mitjana ja no s'ha fet més filosofia vàlida? No són filòsofs els idealistes alemanys? No hi ha veritat fora de la tradició tomista?

El tancament dins de la pròpia doctrina i el rebuig de qualsevol altra no són exclusius de l'escolàstica catòlica. Les escolàstiques marxista i analítica són igual, o més, tancades. A la Unió Soviètica, en nom del materialisme dialèctic, s'han condemnat proposicions «de quasi tots els nous sistemes teòrics i quasi totes les noves idees».¹⁸ Fins i tot es rebutja una teoria científica si aquesta pot afavorir el teisme.¹⁹ Per la seva banda, l'escolàstica analítica assumeix, precisament, l'enderroc de la filosofia tradicional com un dels seus temes centrals.

Veiem polèmiques en el si de la filosofia des que sorgí fins avui. Així, i a tall d'exemple, les dotze tesis de Dieter Henrich contra Jürgen Habermas no desdiiuen, avui, de la tradició polèmica de la filosofia.²⁰ Però la negació absoluta i radical d'una escola per l'altra, de manera que es neguen mútuament la categoria de filosofia, sembla un fet nou.

La filosofia espanyola del darrer mig segle és un bon testimoni d'escoles filosòfiques enfrontades. Si més no, se n'han distingit públicament quatre: l'orteguiana, l'escolàstica tomista, l'analítica i la dialèctica. Val a dir que no és lícit d'oblidar figures com ara Eugeni d'Ors, X. Zubiri i d'altres filòsofs vius, que no s'enquadren còmodament en cap de les quatre escoles esmentades ni estan dogmàticament tancats en la seva teoria. Però aquestes figures són excepcions i, en qualsevol cas, també augmenten les opcions que se li ofereixen a qui vulgui saber filosofia.

No és aquesta divisió interior de la filosofia un símptoma que alguna cosa estranya passa?

2. Un saber en crisi

Crisi d'identitat

Alguns filòsofs anglosaxons han parlat de «la revolució a la filosofia».²¹ I no es tracta de la revolució politicosocial, promoguda per una filosofia, com succeeix al marxisme, sinó d'una revolució de l'estructura epistemològica interna. Si bé aquest nom cridaner amaga les conegudes tesis de la filosofia analítica, tanmateix patentitza la radicalitat del problema.

Cal reconèixer, doncs, que la filosofia passa per una crisi d'identitat. Tanmateix, aquesta no impedeix que hi hagi una producció filosòfica regular fruit, no solament del desenvolupament d'escoles o corrents innovadors, com per exemple el cas de l'escola wittgensteniana presentada per J. M. Terricabras com una via idònia per fer filosofia avui,²² sinó també del desenvolupament d'escoles o corrents tradicionals.

Allò que es discuteix és l'abast d'aquesta crisi. Hi ha qui no la considera rellevant, però hi ha qui creu que es tracta d'una crisi excepcional que s'ha de tenir especialment en compte.

Sobre les crisis hi ha una abundant bibliografia i tot un seguit de teories. José Ferrater i Mora ha fet un resum d'aquella i d'aquestes.²³ El terme *crisi* és propi de la història general i de la història econòmica, però també s'aplica a la filosofia, que és l'ús que ara ens incumbeix. Sens dubte, deixem de banda les crisis generals o econòmiques per centrar-nos en la filosòfica. Aquesta, al seu torn, es pot veure com a reflex de la crisi social general o com a peculiar de la filosofia. Alguns autors han enfocat la crisi de la filosofia com un reflex de la crisi social general. Així, els títols de les obres respectives de P. S. Sorikin i G. Marcel, *Les filosofies socials a la nostra època de crisi* i *La filosofia per a un temps de crisi*, indiquen clarament que aquests autors entenen la crisi filosòfica com a quelcom manllevat de la crisi social general. També passem de llarg davant de la crisi filosòfica com a reflex perquè la necessitat de limitar el nostre discurs ens ho imposa. Només la crisi peculiar de la filosofia serà objecte de la nostra atenció.

Xirau, Heidegger, Cioran i Nicol

Ramon Xirau s'ocupa de l'actual crisi de la filosofia. Aquest autor comença per definir la crisi.

Allò que anomenem «crisi» consisteix sempre a prendre la part pel tot i absolutitzar la part com si la part fos de fet el tot. Deïficar la part –anomenem-ho plaer, anomenem-ho intel·lecte, anomenem-ho Progrés o Història o anomenem-ho Home– quan l'home intenta, a vegades sense saber-ho, convertir-se en el seu propi Déu i acaba per convertir-se en el seu propi ídol. «Crisi» és així considerar absolut el que és només relatiu; crisi és també escindir la persona en parts irreconciliables. També en aquest cas «crisi» significa considerar una part pel tot i així destruir la possible harmonia que, dintre del seu límit finit, els homes poden assolir i semblen a vegades haver-lo assolit. Ni emoció pura ni pura raó, sinó recuperació de l'emoció reflexiva, de la reflexió emotiva. O potser, recuperació de dos grans signes que són autèntics fonaments: Logos, Eros.²⁴

Ramon Xirau distingeix tres èpoques que es van repetint successivament en la història de la filosofia: de grans institucions i d'ascens, de síntesi i de crisi. Els presocràtics, la primera patristica i el Renaixement pertanyen a una època de grans institucions i d'ascens; Plató i Aristòtil; Sant Agustí i Sant Tomàs; Kant i Hegel representen èpoques de síntesi o harmonia entre el *Logos*, l'*Eros* i el *Mythos*. Zenó de Cition, Epicur, Pirró d'Elide, Guillem d'Ockham i els filòsofs contemporanis són exemples d'èpoques de crisi. «El nostre món, el món contemporani, està en crisi i és conscient de viure una època de crisi. Tots ho sabem [...], però el que encara no sabem és si serà crisi de deterioració i mort o de creixement».²⁵ Ramon Xirau dubta sobre la gravetat i el futur de l'actual crisi: sospita «que es pot transformar en una crisi encara més gran abans d'arribar a assolir un nou, un renovat, creixement».²⁶ Però, al cap i a la fi, és optimista: espera un nou i renovat creixement. Descriu quatre corrents filosòfics en el segle xx.

Per una part, les escoles que intenten tornar a donar –davant el perill precisament dels nous fets– un sentit harmònic a la vida. Per una altra part, aquelles filosofies que veuen l'home no com un ésser essencial sinó com un existent, com l'home que, en el curs de la seva vida, fa i refà la seva pròpia existència. Per una altra i tercera part, les filosofies vinculades a la ciència, ja siguin filosofies que volen ésser científiques, ja siguin filosofies que analitzen els mètodes de la ciència, ja siguin filosofies creadores de ciència –entre aquestes últimes, l'única que em sembla haver assolit un

èxit total és la que funda una nova lògica, la lògica simbòlica o matemàtica amb Frege, Peano, Russell i Whitehead. Per una altra i última part, les filosofies més recents que, per reacció a les filosofies dinàmiques de principis de segle o de meitat de segle, porten el nom –nom relativament vague– d'estructuralisme.²⁷

Ramon Xirau estudia, emmarcats en aquestes quatre escoles, els filòsofs més importants del nostre segle. Allotja dins de l'escola que cerca un sentit harmònic de la vida Bergson, Husserl, Scheler, Whitehead, Jaspers, Teilhard de Chardin, Ortega i Mounier. Tracta els existencialistes Heidegger i Sartre. Inclou en l'escola de la filosofia de la ciència Russell, Popper, Reichenbach, Wittgenstein, Ryle, Carnap, Ayer i Skinner. I per fi reflexiona sobre els estructuralistes Lévi-Strauss, Foucault, Lacan i Althusser. Tots aquests autors són estudiats des del punt de vista abstracte del qual parteix Ramon Xirau, qui expressament reconeix que l'esquema que presenta no «s'escapa de l'abstracció».²⁸ La seva conclusió és que «l'home d'avui escindeix l'home en dues regions irreconciliables: per un costat la raó, per l'altre, la fe; per un costat l'intel·lecte, per l'altre, l'emoció».²⁹ «La separació entre la raó i la fe, la raó i l'amor, la raó i les emocions prové d'una llarga errada quant al sentit de la raó i quant al sentit de la vida emotiva. En efecte, l'home contemporani, hereu de la tradició del pensament modern, redueix la raó a càlcul i l'emoció, l'amor i la fe, a irracionalitat.»³⁰ «L'home contemporani ha de poder recuperar la seva harmonia perduda per poder no tan sols viure, sinó també sobreviure més enllà del pur càlcul i pròxim a la veritable raó, al veritable Logos que no exclou, sinó que reclama, les emocions i reclama l'Eros i reclama el Mite».³¹ En definitiva, per Ramon Xirau, estem en una època de decadència filosòfica, però ens en sortirem.

La interpretació de la crisi que fa Heidegger és molt diferent de la que acabem de veure. Heidegger considera que l'actual crisi és «el final de la filosofia».³² Si bé s'ha d'aclarir que aquesta filosofia no és mai pensament pur sinó la metafísica oblidada de l'ésser, no obstant això, aquesta és la filosofia occidental.³³ Per Heidegger la metafísica occidental està esgotada i ara es troba en fase terminal: «[a] l'època moderna la metafísica ha arribat a la seva fi».³⁴ Aquesta fase pot durar més o menys, però és insuperable. S'ha consumat el nihilisme i ha començat la fase final, la duració de la qual és imprevisible.³⁵ Paradoxalment, així i tot, per a Heidegger la metafísica no es troba en un període de decadència sinó de plenitud: «és un *lloc comú* de la història de la

filosofia que el pensament modern deixa enrere l'ontologia i la metafísica. Però la idea heideggeriana significa més aviat el contrari: a l'època moderna acaba la metafísica perquè ella és la seva planificació.³⁶ Efectivament, Heidegger entén que la filosofia moderna de la subjectivitat, la filosofia de Nietzsche i la civilització tècnica actual pertanyen a la metafísica tradicional. Així, la civilització dels nostres dies no respon a un pensament antimetafísic, ans és l'última i més acabada expressió de la filosofia platònica. La tècnica no és solament «una forma de la metafísica sinó que és la seva figura epigonal, definitiva».³⁷ Tanmateix, la consumació de la metafísica no suposa un estat de perfecció que sigui motiu de joia; ben al contrari, l'època de la tècnica en què ens trobem «[é]s, sens dubte, un temps de clausura d'horitzons, d'extrema penúria i indigència de pensament, com correspon a una època d'ocàs. La pintura que d'ella fa Heidegger té sempre tints negres».³⁸

Si Heidegger afirmava que la filosofia és a la seva última etapa, altres van més lluny. Creuen que la filosofia s'ha acabat i li diuen adéu. Aquest és el cas d'Émile Michel Cioran.³⁹ Cioran ha estat presentat com «el poeta o el filòsof de la descomposició»,⁴⁰ perquè rebutja tota filosofia. Cioran curulla d'invectives la filosofia i els filòsofs. Segons ell, la teoria és per a «xarucs i adolescents».⁴¹ La filosofia eludeix «l'existència amb explicacions» i només té prestigi davant dels «tímids i tebis. L'exercici del filòsof no és fecund»⁴² i el savi «és, viu, un semi-mort».⁴³ «La Veritat? Un passatemps d'adolescents o un símptoma de senilitat».⁴⁴

La filosofia, a parer de Cioran, no solament és inútil sinó que és perjudicial: «[n]i el concepte ni l'èxtasi són operatius». La filosofia «no expressa» l'univers.⁴⁵ La filosofia és la inflació de les paraules⁴⁶ i «l'originalitat dels filòsofs es redueix a inventar termes»;⁴⁷ [...] «tota saviesa actua en mi com un tòxic».⁴⁸ La raó és «el rovell de la nostra vitalitat»⁴⁹ i «tot individu o poble s'extingeix quan es refugia en la metafísica».⁵⁰

Cioran no entra pròpiament en el problema de la metafísica perquè és escèptic respecte a la mateixa idea de l'ésser. Empra la paraula ésser del llenguatge tradicional i no se'n fa un problema.⁵¹ No veu el sentit dels problemes metafísics i així no té sentit dir que Déu ha mort:⁵² «[e]n filosofia no hi ha res per construir».⁵³ L'ésser és allò inoït, «allò que no pot ocórrer, un estat d'excepció»,⁵⁴ «[l]'ésser mateix no és més que una pretensió del no-res». L'ésser serveix per posar una façana al no-res.⁵⁵ Per altra banda, «allò que és repel·leix l'abraçada verbal».⁵⁶ Filosofar és polemitzar amb el no-res.⁵⁷

La desaparició de la filosofia no és motiu de preocupació per a Cioran, que considera aquesta desaparició beneficiosa: «[n]omés hem començat a viure realment –ens diu– amb la fi de la filosofia, sobre les seves ruïnes, quan hem comprès la seva terrible nul·litat, i que era inútil recórrer a ella perquè no ens serà de cap ajut».⁵⁸

Cioran mira la desaparició de la filosofia com un bé. En canvi, Eduard Nicol la guaita com un mal terrible per a la humanitat. I és que Cioran i Nicol fan una valoració molt diferent de la filosofia. És una qüestió personal. Cioran prescindeix de la filosofia; de fet, admet l'existència de l'ésser però hi espera arribar vitalment i no a través de la teoria. No té vocació de filòsof i aquesta postura és legítima. També les seves prees són subjectives. Però, en el cas d'Eduard Nicol, succeeix tot el contrari: Nicol considera la filosofia com la dimensió més característica dels éssers humans i ha empenyorat la seva vida en el manteniment i millora d'aquesta dimensió.

Nicol tem que la filosofia desaparegui i dedica tres obres a conjurar aquest perill. A la primera obra, *L'esdevenidor de la filosofia*, a partir de la idea que «filosofar és dialogar i això és un acte d'esperança compartida»,⁵⁹ presenta «la reforma de la filosofia»⁶⁰ com a tasca immediata d'aquesta. La veritat no és solament la «veritat de l'ésser és també la veritat per a nosaltres; és també un amor». La filosofia mai ha privat l'home d'un *amor*.⁶¹ El final de la filosofia no significaria altra cosa que «una desesperança de l'amor».⁶² Les crisis i les reformes de la filosofia són quelcom connatural a ella mateixa. Tanmateix, la crisi d'ara seria pitjor perquè afectaria no solament els «principis de l'ésser i del conèixer»,⁶³ sinó «el fonament de la vida, la llibertat».⁶⁴

Hi ha, segons Nicol, dues raons: una raó útil o necessària i una raó lliure o d'amor. La raó útil «està al servei de la crua necessitat». La raó lliure o d'amor «ens vincula a l'ésser tal com és en si mateix (no com és per al nostre profit), i ens vincula al proïsme mitjançant la possessió racional de l'ésser comú».⁶⁵ Nicol anomena la raó d'amor pura, i aquesta és la dialèctica i humana.

En realitat, per a Nicol, la reforma actual de la filosofia ha de consistir en tornar a trobar l'ésser. El següent paràgraf expressa clarament el seu propòsit.

Una crítica de la raó ha de partir ara d'un fonament més profund que el de les tradicionals teories del coneixement. Quines són les forces humanes que fan possible aquella *praxi* que és una *póiesi*, aquella manifestació racional de l'ésser? I quines són les altres

forces, les que comprimeixen una relació desinteressada, com la poètica o la filosòfica?⁶⁶

El perill que desaparegui la filosofia ens posa davant d'una situació límit, semblant a la dels presocràtics. Si en comptes d'una raó dialèctica s'imposa una raó tecnocràtica, la filosofia morirà i, amb ella, la possibilitat del diàleg entre els humans.⁶⁷ Al llarg de la seva història la filosofia sempre ha fet la seva pròpia autocrítica. Però ara és diferent perquè la filosofia podria estar al final de la seva existència. No n'hi ha prou amb la crítica de la raó; s'ha de fer la «crítica de les dues raons»⁶⁸ i no sabem si l'una eliminarà l'altra.

A la segona obra, Nicol aborda *La reforma de la filosofia* que havia propugnat en la primera. Insisteix en la vinculació entre la raó i l'ésser, i afirma que «en el desmallament de l'ésser s'esvaeix la *sophia*».⁶⁹ La filosofia «és una promoció a l'autoconsciència»⁷⁰ i «genera en el món el règim de la veritat».⁷¹ I aquest règim, segons la conclusió de Nicol, no té «alternativa».⁷²

A la tercera obra *Crítica de la razón simbòlica*, Nicol prossegueix la seva reforma de la filosofia. Aquí fonamenta el règim de veritat en els principis perquè sense aquests «no hi ha veritats de raó».⁷³ I considera el filòsof com «un ésser històricament nou caracteritzat per la seva investigació reflexiva».⁷⁴ Per fi conclou el llibre amb el paràgraf següent:

Enraonar és donar raó, *logon didónai*. Que la filosofia dóna raó de l'Ésser mateix significa que, amb aquesta paraula eminent, l'Ésser s'expressa a si mateix en la veritat. La relació simbòlica del *jo* amb el *no-jo*, que es manifesta de tant variades formes, es resol en la constant de la relació de l'Ésser amb l'Ésser. L'Ésser és símbol de l'Ésser: tot s'integra i coordina en la unitat de l'Ésser. Filosofia, s'ha dit, és ontologia. Però és ontologia com a ciència de l'Ésser perquè és ciència de l'Ésser, del Logos.⁷⁵

No podem entrar en un estudi aprofundit de la trilogia referida. És una trilogia imponent i admirable que no es pot tractar lleugerament. Però sí voldríem advertir que la solució que la trilogia dóna al problema plantejat és una solució escolar. Volem dir que la trilogia respon al problema de la crisi de la filosofia amb un altre sistema filosòfic. Hem vist abans com sota el rètol de *revolució* es presentava la filosofia analítica anglosaxona. Ara sota aquest mateix rètol s'ofereix, si bé millor

fonamentada, sens dubte, que la tradicional, una ontologia. Crida l'atenció que Nicol emprà també la paraula *revolució* al títol de la seva obra, i, sovint, la invoca en el text.

3. La necessitat d'una investigació

L'estat i valoració de la filosofia, exposats fins ara, susciten moltes preguntes.

Ha mort la filosofia, o està agonitzant? Què vol dir la mort de la filosofia? De bell antuvi la filosofia és una institució sociocultural, històrica, pròpia d'Europa i la seva àrea de civilització. Els grecs la van crear en l'antiguitat com a ontologia. Parlar, doncs, de la seva desaparició no és parlar teòricament d'un impossible. La qüestió s'ha de portar al terreny dels fets i, en aquest terreny, s'ha d'arribar a un acord. I és aquí on hi ha una discrepància i sorgeix el problema. Per altra banda, què significa la mort de la filosofia? L'abandó de la saviesa inútil com creu Cioran? La pèrdua de totes les activitats liberals i de la mateixa llibertat, com pensa Nicol? L'entrada a l'època de la tècnica i del silenci de l'ésser, com la interpreta Heidegger?

Alguns no entenen que la filosofia s'hagi mort, que es mori o que s'hagi de morir. I li diagnostiquen una revolució, la decadència o qualsevol altre tipus de transformació. Tanmateix, aquests fenòmens estranys a la natura de la filosofia també apareixen envoltats de dubtes.

Què vol dir una *revolució* filosòfica? Una revolució és un fenomen politicosocial i no epistemològic. Sembla que si s'havia de fer una revolució en el si de la filosofia ja la va fer Kant amb la seva *revolució copernicana*. O és que la revolució actual és continuació de la kantiana? Ja hem vist que els autors que avui parlen de revolució esmenten tradicions escolars oposades. El resultat és que el mot «revolució» encobreix la polèmica escolar; i aquest és precisament un dels fenòmens que més desprestigia i dificulta la comprensió de la filosofia. Es pot conjuminar l'anàlisi anglosaxona del llenguatge amb l'ontologia de Nicol? Si volem seguir amb la imatge de la revolució, quina és la filosofia contrarevolucionària? Té algun sentit la paraula revolució aplicada a la transformació de la filosofia? Sembla que, més enllà d'una metàfora per al·ludir a una transformació important, no significa res. L'única cosa clara és que el mot «revolució», aplicat a la tasca d'algunes filosofies actuals, és més problemàtic que clarificador, i que demana més

aviat una explicació no donada fins ara. No estem segurs que hi hagi cap revolució filosòfica, i si n'hi ha són més d'una i de sentit contrari.

Vivim un moment de decadència filosòfica? Vet aquí una pregunta que tampoc té resposta unànime. Ramon Xirau considera l'època actual com de decadència, però no tots els filòsofs ho admetrien. Aquesta tesi contradiu, d'alguna manera, la de la revolució perquè aquesta se sol relacionar amb el progrés i no amb la decadència. Si s'admet la decadència, és un camí ineluctable cap a la fi o bé un període històricament normal que se superarà en el futur? La decadència no és un fenomen definit sinó una incògnita més per resoldre i un signe de la situació problemàtica de la filosofia.

El mateix passa amb altres formes de fer filosofia. Si donem per bo que la metafísica tradicional s'ha de substituir pel marxisme, la filosofia de la ciència o la filosofia del llenguatge, no resollem el problema de la crisi ni aclarim el perquè de l'enfrontament polèmic entre les escoles. Quan un filòsof pren partit per una escola resol l'opció de la seva adscripció personal. Però el problema rau justament en el fet que hi puguin haver tantes opcions escolars. Alguna d'aquestes és equivocada? Ho són totes, o són totes vàlides? Per què? És tan actual i fecund treballar en la filosofia del llenguatge com en la metafísica tradicional? Quina filosofia s'ha de fer?

I, com a resum de les qüestions anteriors, ens hem de fer la pregunta més greu. Té sentit avui fer filosofia? És una activitat digna d'esmerçar-hi temps, diners i esforç?

Theodor W. Adorno, davant d'una pregunta anàloga, fa constar expressament que no és retòrica sinó que tradueix un estat d'ànim real.⁷⁶ Per suposat, quan diem que és un estat d'ànim real, no volem dir que també sigui personal i nostre; pensem que és real en la societat. La filosofia ha estat històricament la forma de coneixement que ha originat la ciència. En sentit general, ella s'ha identificat i s'identifica amb la ciència. Però té més valor cultural encara com a suport, si més no alguns la consideren així, de la llibertat en general i de la democràcia. Tanmateix, a tot això per nosaltres s'hi afegeix un interès pragmàtic: la seva instauració pedagògica concreta. La natura epistemològica de la filosofia determina no solament «el lloc de la filosofia en els estudis superiors», com va assenyalar Manuel Sacristán,⁷⁷ sinó també el lloc en els estudis «inferiors» o escolars. I la seva influència com a promotora de l'autoconsciència humana (repetim, si més no per alguns) enllumena el sistema educatiu de manera que aquest sigui l'instrument idoni de l'autoperfeccionament humà.

Manuel Sacristán Luzón pretenia la supressió de les facultats de filosofia. No només no s'han suprimit aquestes sinó que darrerament s'introdueix la filosofia a l'escola obligatòria. L'existència simultània del descrèdit i crisi de la filosofia amb la seva valoració acadèmica i escolar és una contradicció i paradoxa que s'ha d'esbrinar. És recomanable introduir la filosofia a l'escola en funció del seu valor epistemològic?

Des d'una perspectiva pedagògica la pregunta no és, doncs, retòrica, ni solament d'una realitat teòrica, sinó plenament pragmàtica. Per això, postula una investigació sobre l'estat epistemològic actual de la filosofia i les seves conseqüències en la dimensió educativa.

SEGONA PART

**L'ESTRUCTURA EPISTEMOLÒGICA DE
LA FILOSOFIA**

CAPÍTOL II

UNA INVESTIGACIÓ ARQUEOLÒGICA

1. Pantonomia

La complexitat de la filosofia

La filosofia apareix com una realitat cultural complexa. De bell anuvi hi pensem com una disciplina acadèmica, però aviat ens adonem que és també una forma de vida, una nova manera de veure l'univers i d'afrontar els seus problemes. Com a disciplina acadèmica, els seus contorns no són clarament fitats com els de les altres disciplines acadèmiques. La filosofia no s'esgota en el coneixement: inclou gairebé sempre un dogma ètic o unes directrius morals i, de vegades, també una praxi revolucionària. Com una forma de vida se l'ha considerada adesiara, igual que una religió més, i ha engendrat, per mitjà de la ciència, la civilització tecnològica. L'ampli abast i la complexitat de la filosofia en el si de la nostra cultura resulten, doncs, palesos.

Davant de la complexitat anterior és fàcil perdre's en la cruïlla per aclarir la crisi filosòfica actual. Per evitar el perill de foraviament cal establir la partió entre allò que provoca la crisi i d'altres aspectes de la filosofia. Aquest capítol intenta establir eixa partió mitjançant l'anàlisi de la seva definició, el seu objecte formal, les seves manifestacions històriques, les seves formes d'activitat i els seus pressupòsits.

La filosofia va néixer en un lloc i en una data determinats: a Grècia el segle VI abans de Crist. Per tant, és un fet cultural contingent. La

filosofia no existia en les cultures anteriors a la grega clàssica. La seva naixença suposa l'adveniment d'un home nou;¹ la filosofia invoca la pròpia consciència reflexiva i la llibertat personal des dels seus orígens. Paradoxalment, el pensament sistemàtic i objectiu que substituï el mite sorgí d'aqueixa reflexió. El *logos* que reemplaça el mite implica etimològicament la idea de reunió i la de sistema.² Els trets característics del nou sistema de coneixement són la creativitat resolutòria de l'individu humà davant d'allò que és problemàtic, i la reducció de l'entorn a un univers estructurat a partir d'un principi.

José Ferrater Mora,³ a qui hem pres com a mentor, comença per recordar que la filosofia és ella mateixa el primer dels seus problemes i que, en el seu si, des del seu inici s'hi dona la contradicció. Manifesta un interès universal, però no atén la diversitat dels fets. Subratlla la superioritat de la raó, però és raó mística; és teòrica, però li preocupa la virtut i la conducta; especulativa i crítica; no admet supòsits, però n'està plena. És una ciència i un mitjà de salvació; un conjunt de proposicions i una actitud humana.

Tanmateix, ni la problemàtica ni l'ambivalència de la filosofia semblen l'origen de la crisi actual perquè ambdues han persistit «al llarg de la història», com Ferrater adverteix, i mai l'havien suscitat abans.

Els filòsofs han concebut la seva ciència de moltes maneres. Ferrater ha recollit una vintena aproximadament d'aquestes definicions des de Plató fins a l'actualitat. No cal transcriure-les totes, però sí que voldriem fer-hi tres observacions.

La primera és que des de l'inici de la filosofia fins avui se succeeixen tres moments. L'objecte de la filosofia des dels temps de Plató fins al Renaixement, fins i tot en Bacon, ha estat normalment l'ésser, mentre que a l'època moderna ha estat la subjectivitat, i darrerament no en conrea cap, d'objecte peculiar. El fet que no conreï un objecte determinat i particular no vol dir que els seus temes d'estudi no siguin interessants. L'originalitat en seleccionar els temes pot ser una virtut de la filosofia perquè aquesta també tracta, com deia Samuel Alexander, «aquells temes que a ningú, excepte a un filòsof, se li ocorreria d'estudiar».⁴ Els temes de la filosofia han estat, doncs, primer l'ésser i la subjectivitat; després i avui, qualsevol activitat que facin els filòsofs.

Una altra observació, que es desprèn de l'índex de definicions al·ludides, és que fou Kant qui va modificar pregonament el concepte de filosofia. Això no ens ha de sorprendre. Ell ja era conscient que feia una *revolució copernicana* i tothom, o la majoria, admetria que *Crítica de la raó pura* inaugura una nova època filosòfica.

En tercer lloc, la multiplicitat de les definicions no sembla normal. Probablement per aquest motiu Ferrater parla immediatament de les *reaccions* a la *multiplicitat de definicions*. I arriba a la conclusió que no hi ha solució definida. No se sap exactament quina és la natura de la filosofia: «[l]a filosofia ha estat coses molt diverses perquè ha transcorregut junt a molt diverses activitats humanes: religió, art, ciència, política, etcètera».⁵

Els tres moments de la filosofia, pel que fa al seu objecte i al trencament de la tradició filosòfica per Kant, són, si més no en aparença, fets significatius a efectes del nostre estudi de la crisi actual de la filosofia. Hom pot sospitar que aquesta tingui alguna cosa a veure amb la pèrdua de l'objecte i amb el nou viratge imprès en la filosofia per Kant.

Les disciplines filosòfiques i els seus objectes formals varien en harmonia amb els autors i el temps. Tanmateix, algunes disciplines gaudeixen d'una tradició filosòfica. Pensem, a tall d'exemple, en la lògica, l'ètica, la sociologia o filosofia social, la filosofia política, l'estètica, la psicologia, la física, la gnoseologia o epistemologia, la teologia natural o teodicea, etcètera. Sobretot, la metafísica (o ontologia) ha estat la més important de les disciplines filosòfiques. Encara aquesta disciplina ha estat sotmesa a un procés primer d'eliminació, i de recreació després. Sobre aquests processos Ferrater escriu: «[m]olts han considerat que caldria que la metafísica s'eliminés. D'altres van eliminar l'ontologia, si bé recentment ha tornat a revaloritzar-se (en part amb nous problemes, en part amb problemes tradicionals) fins i tot entre alguns dels que més s'havien oposat a aquests tipus d'estudis».⁶ Fem constar aquest procés d'eliminació i recreació de l'ontologia perquè l'estimem una pista prou aprofitable a l'hora de fixar les línies de la nostra investigació sobre la crisi.

Les disciplines esmentades, malgrat tot, no són definitives: algunes han estat eliminades per sempre i se n'han creat de noves, com ara la teoria dels objectes i la fenomenologia. Per altra banda, totes les ciències poden ser objecte temàtic de la filosofia i aquesta pot explorar nous terrenys. Això ens porta a estudiar quin és l'objecte de la filosofia.

Ayer defineix quin és l'objecte de la filosofia en els termes següents:

Què és la filosofia? Fins i tot per un filòsof professional és molt difícil respondre aquesta qüestió i aquesta dificultat és, per si mateixa, reveladora, ja que fa que els filòsofs s'adonin de la peculiaritat del seu objecte. En primer lloc, la filosofia aspira a produir coneixement; o si semblés que aquesta és una aspiració desmesurada, si més no, consta d'unes proposicions que els seus autors

volen que acceptem com a veritables. Tot plegat, sembla que la filosofia no té cap objecte específic.⁷

El text d'Ayer suggereix dues postil·les. En primer lloc, Ayer pretén determinar la natura de la filosofia en funció del seu objecte temàtic. Ens queda el dubte de si l'objecte és suficient per decidir per si sol l'essència de la filosofia. En segon lloc, en tot cas «la filosofia no posseeix cap objecte específic» segons Ayer, «i amb això la majoria dels filòsofs hi estarien d'acord», però sí cerca «unes proposicions [...] vertaderes».

No hi ha dubte sobre la manca d'especialitat de l'objecte de la filosofia, però en canvi els filòsofs sempre treballen en algun terreny determinat. S'han ocupat primordialment, per citar casos concrets, de les relacions matemàtiques, de l'ésser, de les idees, de les substàncies, de la raó, de les lleis naturals, del llenguatge, de les relacions econòmiques, etcètera. El fet que cada filosofia tingui un tema primordial contradiu, d'alguna manera, la manca d'especificitat del seu objecte. L'aclariment d'aquesta contradicció requereix, doncs, guaitar breument la temàtica filosòfica.

La història no permet d'hesitar en l'acceptació de la pluralitat temàtica. Els filòsofs s'han ocupat de geometria, física, ètica, psicologia, política, teologia, astronomia, sociologia, estètica, lògica, gramàtica, etcètera. No hi ha realitat que no hagi estat objecte de tractament filosòfic, ni tampoc es dona cap tipus de coneixement que la filosofia no hagi considerat o pugui considerar. La reflexió filosòfica, doncs, no té fronteres; pot recórrer tot el món de la realitat o del pensament. Els seus terrenys són la natura, l'home, Déu, el llenguatge i ella mateixa. I, encara, estableix fites entre ells i en crea l'essència cultural. Ja, com a realitats culturals, són un producte filosòfic i la seva concepció actual també. Certament la nostra concepció de la natura és una elaboració d'Aristòtil, Newton, Einstein i d'altres. L'home com a ciutadà és una invenció dels il·lustrats grecs i moderns, i següents. La filosofia contempla tot allò que hi ha com a totalitat o algun dels seus aspectes o realitats particulars. El llibre recent de Jordi Riera i Moré és un exponent del discurs sobre la totalitat. De llibres filosòfics sobre les més diverses realitats concretes, se'n produeixen constantment. La filosofia no solament estudia diversos objectes, sinó que tematitza l'entorn circumstancial i crea els seus propis objectes formals.

Ortega tractà a fons la pluralitat temàtica i la manca d'objecte específic de la filosofia. De fet proclamà que «la filosofia és el coneixement de l'univers, de tot allò que hi ha»⁸ i, per resumir-ho, proposà el

vocable *pantonòmia*. «Filosofia –diu en un altre text– és el conjunt de tot allò que es pot dir». ⁹ Tot allò de què es pot parlar és objecte de la filosofia. Malgrat això, en el text d'Ortega, aquesta proposició queda matisada per les consideracions següents.

Primera. La filosofia descriu les coses vinculades amb la totalitat, i no les contempla aïllades com fa la ciència: «[e]l filòsof [...] dirà la veritat última de cada cosa, allò que aquesta cosa és en funció de totes»; ¹⁰ això és, allò que és *universal* d'ella, i no tot allò que és. ¹¹

Segona. Si bé és cert que la filosofia «empresona tot allò que hi ha», ho fa a partir d'unes «poquíssimes veritats primeres». ¹²

Tercera. Totes les realitats són un problema filosòfic, però n'hi ha una que és el seu *problema radical*. Aquest problema és el de la «nostra vida, la de cadascú. [...] El problema radical de la filosofia és definir aqueix mode d'ésser, aqueixa realitat primera que anomenem la nostra vida». ¹³

Sí que és veritat, doncs, que la filosofia estudia totes les coses, però ho fa considerant-les com a part de l'univers i a partir d'unes veritats primàries. I encara, distingeix una realitat primària que esdevé un problema privilegiat en el si de la pantonòmia temàtica. Aquesta diferenciació entre la realitat primària i la resta de l'objecte formal és peculiar de la filosofia, no es troba a les ciències particulars. La realitat primària, o *porció umbilical* ¹⁴, com l'anomena Ortega, permet d'enlluminar cadascuna de les coses i relacionar-les amb la totalitat o l'univers. És un element fonamental de l'estructura epistemològica de la filosofia. Una ciència ve determinada pel seu objecte i pels procediments metodològics. Altrament la filosofia inclou, a més a més, la *realitat radical*.

L'universalisme temàtic ha acompanyat la filosofia a través dels segles i no ha motivat cap vicissitud greu. Això fa pensar que la crisi no és generada pels temes sinó que es pot originar en la seva estructura epistemològica interna i, concretament, en la realitat primera. L'estructura epistemològica requereix, doncs, la nostra consideració a fi i efecte d'esbrinar què és la *realitat radical* i si la crisi hi té alguna relació.

La filosofia es pot veure com una eina, una activitat o un producte. Són tres aspectes que freqüentment es confonen però que, de fet, són prou diferents. L'eina és el conjunt de proposicions relatives al saber filosòfic considerat en si mateix. Les proposicions anteriors, sobre la identificació entre l'objecte de la filosofia i el del llenguatge, sobre les veritats primàries i sobre la realitat radical, són enunciatats sobre l'eina. L'activitat filosòfica és allò que fan els filòsofs, és a dir, emetre judicis sobre l'univers o sobre qualsevol assumpte. El producte són aquests judicis. A banda, batega tot el món i els seus problemes, sobre els quals

el filòsof es pot pronunciar. S'imposa ara analitzar el funcionament de l'eina o, per dir-ho en els termes consagrats pels mateixos filòsofs, fer filosofia de la filosofia.

2. La filosofia de la filosofia

Perifilosofia, metafilosofia i protofilosofia

Quan la filosofia és objecte d'indagació reflexiva per ella mateixa tenim la filosofia com una més de *les filosofies de...*, igual que s'han desenvolupat la filosofia de la física, de la biologia, de la lingüística, de la lògica, del dret, de l'educació, etcètera.¹⁵ La perifilosofia, la metafilosofia i la protofilosofia són expressions de la filosofia de la filosofia. Ferrater proposa el nom de perifilosofia «per designar el conjunt d'estudis que s'han portat a terme, especialment durant els darrers decennis, sobre les diferents formes, tipus, classes o espècies de filosofia hagudes en el curs de la història o que se suposen possibles».¹⁶ L'autor del *Diccionari de la Filosofia* reconeix que la perifilosofia és una mena de metafilosofia, però prefereix reservar aquest terme per a l'anàlisi de «l'activitat filosòfica».¹⁷ La metafilosofia estudia, segons el parer de Ferrater, el llenguatge filosòfic, la qüestió de si la filosofia ha desaparegut o és en vies de desaparèixer i, per fi, s'estudia a si mateixa estructuralment o històricament. L'estudi de tots aquells supòsits dels quals el filòsof parteix, explícitament o implícita, per a la seva reflexió filosòfica és la *protofilosofia*.¹⁸

Protofilosofia i crisi

La filosofia de la filosofia i, concretament, la metafilosofia, guaiten formalment la possible desaparició de la filosofia. Aquesta desaparició justament és el nostre tema. Per això hem d'entrar forçosament en el seu estudi i ho farem a partir de les dades que Ferrater ens proposa en el seu diccionari. El mateix Ferrater assenyala «la necessitat de fer quelcom en filosofia que no sigui discórrer només metafilosòficament» en un determinat sentit d'aquesta paraula.¹⁹ Però creiem que el sentit en què aquí l'emprem no és el que Ferrater desaconsella. I, per altra banda, una perspectiva educativa de la filosofia, com la nostra, obliga a reflexionar sobre els continguts filosòfics dignes de ser ensenyats. Aquesta reflexió ja és, d'alguna manera, metafilosofia.

Ferrater, sota el nom de *perifilosofia*, presenta vuit classificacions dels tipus històrics de filosofia fetes per altres tants autors. Podem trobar darrere d'aquestes classificacions algun indici de per què la filosofia ha arribat a la crisi actual? A continuació en resumim dues (la de S. P. Pepper i la de M. Scheler) de les vuit classificacions que d'entrada semblen poder aportar alguna llum al nostre afer indagatori.

Segons S. P. Pepper hi ha cinc metàfores radicals que expliquen cinc hipòtesis còsmiques corresponents. La metàfora de la *similitud* aclareix la filosofia de Plató, Aristòtil, els escolàstics i molts neorealistes. La metàfora de la *màquina* origina el mecanicisme.²⁰ La metàfora de l'*acció expressada verbalment* es troba a la base dels sistemes de Peirce, James, Bergson, Dewey i Mead. La metàfora de l'*organisme* fonamenta el pensament de Schelling, Hegel, Bradley i Royce. Per fi, la metàfora de l'*estructura i contingut d'un sistema selectiu dinàmic* és a la base de la pròpia hipòtesi còsmica de S. P. Pepper. Serà la crisi un canvi de metàfora?

Max Scheler ha dividit les filosofies segons la classe social. La classe baixa propugna el punt de vista de la gènesi, el mecanicisme, el realisme gnoseològic, el materialisme, l'empirisme i el pragmatisme. La classe alta defensa el punt de vista de l'ésser, l'idealisme gnoseològic, l'espiritualisme. Depèn la transformació de la filosofia o la seva desaparició d'una classe social com pensava Henri Lefebvre?²¹

La metafilosofia, com a estudi del llenguatge, sovint és un instrument de la filosofia analítica antimetafísica. En aquest sentit, resulta més una manifestació que una possible explicació de la crisi. La desaparició de la filosofia és el tema que s'aborda en aquest treball precisament perquè hom considera que els estudis metafilosòfics que s'han dut a terme fins ara no el resolen adequadament. A l'examen de la filosofia, per si mateixa, es discuteix si aquest examen forma part essencial de la temàtica filosòfica, però ni s'enceta la disputa sobre la crisi. En definitiva, aquesta manca de tractament metafilosòfic de la crisi patentitza la necessitat del nostre estudi i ens empeny a tirar-lo endavant.

Pot provenir la crisi dels supòsits que estudia la protofilosofia? La protofilosofia consisteix, d'acord amb George Boas citat per Ferrater,²² primer, en unes metàfores bàsiques com ara l'*élan vital* de Bergson o la Voluntat de Schopenhauer; segon, en unes regles sintàctiques; tercer, en uns factors pragmàtics; quart, en uns instruments, inclosos els biopsíquics, i, cinquè, les exigències de la sistematització.

No pareix que els cinc elements esmentats tinguin la mateixa categoria. Al nostre parer el primer és, de bon tros, el més influent. És discutible que se'l pugui reduir a una metàfora dins dels respectius

sistemes filosòfics; però, en tot cas, no és ara avinent d'entrar en aquesta discussió. I, per altra banda, en cert sentit gairebé tota paraula és sempre, en darrera instància, una metàfora. Les *metàfores bàsiques* han estat el nucli i l'eix de les obres filosòfiques. Comptat i debatut, de tot el que hem escodrinyat en la nostra caminada per la filosofia de la filosofia, allò que presenta més indicis de poder originar la crisi són, doncs, les *metàfores bàsiques*.

Els elements com ara l'*élan vital* de Bergson o la Voluntat de Schopenhauer no es poden equiparar a la realitat radical d'Ortega i a l'*arkhé* d'Anaximandre? La nostra hipòtesi és que sí. Al nostre entendre, l'actual crisi de la filosofia és una crisi de la seva *arkhé* o realitat radical. I, en conseqüència, sospitem que per comprendre-la cal fer-ne un estudi literalment arqueològic. Quan diem un estudi «arqueològic» ho diem en un doble sentit: històric, de tornada als presocràtics, i sistemàtic, d'anàlisi d'allò que representa el canvi de realitat radical.

Si l'*arkhé* realment és, com suposem, un factor determinant de la naturalesa de cada sistema filosòfic, i si la variable *arkhé* ha acompanyat, com també pressuposem, la filosofia des del seu naixement fins avui, l'anàlisi històrica d'aquesta variable aclarirà la causa dels seus moments d'esplendor i decadència.

Ens preguntàvem suara si la crisi era deguda a un canvi de metàfora o a una transformació social. Podem ja respondre que, si considerem sense entrar en precisions l'*arkhé* com a metàfora bàsica, és lícit afirmar que aquesta és la responsable de la crisi, mentre que la transformació social no sembla que la pugui provocar.

En definitiva, hom sospita que la descoberta de l'*arkhé* o realitat radical com a element determinant de la crisi, permetrà abastar les seves dimensions i posar-hi remei. Si més no, la perspectiva arqueològica redueix l'objecte del nostre estudi a un aspecte determinat de l'eina filosòfica.

3. L'*arkhé*

L'arqueologia filosòfica

Entenem l'*arkhé*, realitat radical o principi real de totes les coses, com allò d'on tot prové i on tot retorna. Anaximandre ho concebia així. L'*arkhé* no és un principi qualsevol, sinó la realitat radical. I l'ésser de Parmènides és una possible *arkhé*; una possible realitat radical, però no la realitat quotidiana. Tanmateix, la posteritat ha desfigurat la pen-

sada de Parmènides. Ferrater²³ testimonia la transformació històrica de l'*arkhé*.

Per Anaximandre *arkhé* seria el principi referit del qual deriven totes les coses. Però després, ja Aristòtil va donar varies significacions al mot *arkhé*: «punt de partida del moviment d'una cosa; el millor punt de partença; l'element primer i immanent de la generació; la causa primitiva i no immanent de la generació; premissa; etcètera».²⁴

Els escolàstics varen parlar dels principis *essendi* i *cognoscendi*, del principi *exemplar*, *consubstancial*, *formal*, etcètera.

Descartes maldà per trobar les causes primeres, val a dir els «principis» que exhaurissin aquestes dues condicions següents: el ser prou clars i evidents perquè l'esperit humà no pugui dubtar que són veritables, i el ser uns principis dels quals pugui deduir-se un tal coneixement (Princ. Phil. «Carta de l'autor al traductor del llibre, la qual pot servir de prefaci»). Aquests principis serien les veritables «proposicions màximes».²⁵

S'infereix de l'exposició de Ferrater que l'*arkhé* parmenidiana ha perdut el seu caràcter originari de realitat radical. El mateix s'infereix de la lectura d'altres diccionaris o enciclopèdies.²⁶

La perspectiva arqueològica només contempla una de les notes que integren la noció de filosofia: la realitat radical. Els altres aspectes es deixen a fi i efecte de delimitar l'àmbit temàtic. Aquí donem a la paraula «arqueologia» un significat nou i particular. Entenem per «arqueologia» l'estudi de la realitat radical dels sistemes filosòfics. No cal advertir que la nostra arqueologia no s'identifica pas amb la dels prehistoriadors o la de Michel Foucault. La dels prehistoriadors no té quasi res a veure. La de Foucault serà objecte de comentari en tractar l'*arkhé* filosòfica de l'estructuralisme.

L'assimilació semàntica entre l'*arkhé* d'Anaximandre i la realitat radical d'Ortega no s'indueix literalment dels textos. Els textos dels presocràtics no permeten conèixer bé la seva doctrina; primer, perquè són massa fragmentaris i després perquè han estat transmesos molts segles més tard. El fragment de Simplicí, posem per cas, on s'atribueix a Anaximandre haver afirmat que l'*arkhé* és l'*apeiron*,²⁷ fou escrit dotze segles després d'Anaximandre. Cal suposar que l'embolica-quefa-fort de la transmissió hagi produït els seus efectes.

Els contemporanis no han recobrat la idea d'*arkhé*, que ja s'havia perdut a l'antiguitat.

És clar que, si els interpretem en el seu context històric, Anaximandre i els altres presocràtics anteriors a Parmènides distingiren el problema o la pregunta sobre l'*arkhé* de la seva solució o resposta. D'entrada, el problema és un, mentre que les solucions són moltes. Sense sortir de l'escola de Milet, junt amb la resposta d'Anaximandre, hi ha les de Tales i Anaxímenes. Convé fer dues advertències sobre la pregunta. La primera és que la qüestió filosòfal conté una gran dosi d'originalitat i perspicàcia: consisteix a cercar la pedra. Potser sigui una cosa impossible i utòpica, però molt fecunda metodològicament. La segona advertència és que la pregunta comporta la inseguretat de la resposta; la realitat radical o *arkhé* és problemàtica i hipotètica, i no categòrica i factual.

Malgrat tot, el caràcter hipotètic del problema de l'*arkhé*, i de qualsevol solució inclosa la de Parmènides, es va deixar de tenir present a l'antiguitat, en oblidar els seus orígens històrics.

Tampoc la investigació contemporània ha recobrat el contingut semàntic de l'*arkhé*. Disposem de bones edicions dels textos dels presocràtics. Però la interpretació d'aquests textos es fa des d'una òptica aristotèlica, evidentment anacrònica. Així, G. S. Kirk i J. E. Raven²⁸ discuteixen si Anaximandre anomenà la *substància originària*, *arkhé*. Tanmateix, la idea filosòfica de *substància* és aristotèlica i no presocràtica.

La metafísica escolàstica també parteix de la interpretació aristotèlica. Fins i tot Emerich Coreth, que es proposa fonamentar la metafísica a partir dels principis de la modernitat, ens diu que la primera pregunta de la filosofia occidental plantejada ja en el primitiu pensament grec era la pregunta sobre l'*arkhé* de tot allò que hi ha, però Coreth suposa que aquesta *arkhé* és «un ésser autènticament vàlid».²⁹ Nogensmenys, la idea filosòfica de l'ésser o els ens és posterior a Anaximandre. Si la resposta o la pregunta sobre l'*arkhé* o realitat radical fos evidentment i sens dubte l'ésser, no s'explicaria que n'hi haguessin hagut d'altres. Però, de fet, la resposta de l'ésser no era necessària, ni tampoc calia fer-se la pregunta. Abans dels presocràtics, els grecs i molts altres pobles havien viscut sense interrogar-se sobre l'*arkhé* ni sobre l'ésser.

Ara bé, hem d'admetre a la llum dels resultats, que la resposta de Parmènides en proposar com a *arkhé* l'ésser fou genial, i carregada d'encert. Al parer de F. M. Cornford, «Parmènides és el responsable del curs que va prendre la filosofia del segle v». La nostra opinió és que Cornford es queda curt. Parmènides ha influït no solament en la

«filosofia natural del segle v» sinó en tota la història posterior de la filosofia i també en la teologia. El mateix Cornford fa notar que els atributs de l'Ésser U «són propis de la divinitat».³⁰ Creiem, en definitiva, que Hegel tenia raó quan va escriure que «la veritable filosofia comença, en rigor, amb Parmènides».³¹

La reputació de la doctrina de Parmènides com una mena d'*arkhé* o realitat radical i la consideració de l'*arkhé* com a eix de la filosofia no es desprenen de la lectura dels textos dels filòsofs presocràtics, sinó que es fonamenten sòlidament en una interpretació global de la història de la filosofia.

La hipòtesi de la investigació

La nostra hipòtesi d'investigació parteix del supòsit que la crisi actual de la filosofia consisteix en un canvi d'*arkhé*, o realitat radical, a l'interior de si mateixa. L'*arkhé* des de Parmènides ha estat l'ésser, que per definició coincideix amb el pensament. L'ésser és el pensar intel·lectual. «El mateix és el pensar i l'ésser».³² Aquesta tradició entra en crisi amb Kant. El procés de substitució de l'ésser per una altra *arkhé*, iniciat per Descartes, s'accelera i finalitza amb Ortega, que descobreix que l'*arkhé* és una relació conscient entre el *jo* i la seva circumstància. L'*arkhé* ja no és pas l'ésser ni cap substància o cosa, sinó un moviment continu d'acció i reacció recíproques que es produeix en el si de la consciència vital. El nostre treball es limita a l'estudi de l'abast i les conseqüències educatives del procés esmentat. Històricament, les tres fites anteriors, Parmènides, Kant i Ortega, ens permeten considerar el fenomen del canvi d'*arkhé* en dos moments: de Parmènides fins a Kant i d'aquest fins als nostres dies.

Ja tenim, doncs, el camí traçat: la perspectiva arqueològica i les fites històriques que ens han d'orientar. Com serà la travessada del camí? Els propòsits directius de la nostra anadura són els següents.

En primer lloc, no desitgem aportar noves teories o reflexions filosòfiques. La crisi de la filosofia estimula amb freqüència meditacions o estudis filosòfics. I no diem pas que els resultats d'aquestes meditacions o estudis no siguin valuosos, perquè ho són (pensem, a tall d'il·lustració, en els estudis de Nicol). Però ara mateix considerem que procedeix fer una avaluació de la filosofia que hi ha i no produir-ne més. El nostre mètode serà en conseqüència l'hermenèutic a partir de la perspectiva adoptada i prou.

En segon lloc, l'horitzó obert a la nostra *intel·lecció* és, si bé el procés crític s'ha produït en els dos darrers segles, tota la història de la filosofia.

L'amplitud d'aquest horitzó imposa una visió macroscòpica i la impossibilitat d'atendre detalls. Per altra banda, el mètode hermenèutic exigeix sempre una mirada global. Així ho assegura E. Coreth.

Què succeeix quan comprenem alguna cosa? Comprenem un contingut singular, ja sigui una cosa singular o un succés, ja sigui una paraula o una afirmació, en un «sentit». Amb tot, aquest sentit s'obre des de la totalitat d'una estructura o d'un context de sentit. Una comprensió absolutament aïllada d'un contingut singular de sentit no es dona mai; està més aviat condicionada per una totalitat de sentit preentesa o compresa simultàniament.³³

En tercer lloc, per fi, el tarannà és antipolèmic. Ortega afirmava que la veritat absoluta és la suma de totes les veritats particulars possibles. Ferrater sosté l'integracionisme en què dos conceptes poden contraposar-se i, a la vegada, complementar-se. Guiats per aquestes dues doctrines ens acostarem a totes les tendències filosòfiques amb actitud no pas de refutació d'algunes postures, sinó d'explicació de totes.

TERCERA PART

**LA HISTÒRIA DE LA FILOSOFIA DES DE
LA PERSPECTIVA ARQUEOLÒGICA**

CAPÍTOL III

VINT-I-TRES SEGLES D'ONTOLOGIA

1. L'antiguitat

L'ésser de Parmènides

El conjunt de la filosofia de la natura grega presocràtica posterior a Parmènides és una reflexió a partir de la idea de l'ésser. I els problemes que aleshores sorgiren han ocupat la física fins al nostre segle. Així succeeix amb temes com ara la continuïtat o discontinuïtat de la natura, si el buit existeix o no, etcètera.¹ La idea parmenidiana de necessitat de l'ésser fou recollida per Demòcrit i arribà fins a Laplace.²

En el camp de la física, aquesta idea de la necessitat i la racionalitat de la natura va suposar un avanç. La concepció de la natura com un seguit de fets, l'explicació dels quals no requereix éssers sobrenaturals, divulgada com la més gran conquesta d'Epicur, és una conseqüència del principi parmenidià «res s'origina del no-res».³ Coneguda és, per altra banda, la transcendència ètica de la física antiga.

Després del moviment sofístic, quan l'antropologia socraticoplatònica es desenvolupà a Grècia, també fou científicament a través de les substàncies necessàries o idees originades clarament en l'ésser de Parmènides. El plantejament ontològic no fou potser tan reeixit en

l'antropologia com ho havia estat en la física, però aquesta és una altra qüestió, en la qual no entrem de moment. El que no es pot negar és que el saber antropològic també es basà en l'ésser immutable de Parmènides.

Plató

Plató sense l'ésser de Parmènides és inconcebible car, dins de la seva doctrina de les idees, el considera com una de les més elevades⁴ i les idees mateixes, en general, són una manifestació més plena de l'ésser que les coses sensibles.

Les idees, al seu torn, tenen més ésser unes que altres. Així, la idea del Bé, la realitat per antonomàsia, és l'*óntos on*, l'ens que veritablement és. Plató investiga l'essència del Bé i troba que es correspon amb la plenitud de l'ésser. Plató, en identificar el bé ètic amb la plenitud de l'ésser, enriqueix el concepte no ètic de l'ésser de Parmènides amb la idea de moralitat. Això fa, segons Hirschberger, que en Plató es trobin els pressupòsits de la metafísica del valor.⁵

També l'ésser fonamenta el coneixement científic o filosòfic. Per a Plató hi ha quatre menes de coneixement: l'*eikasía*, que té per objecte les imatges; la *pístis* o coneixement de les coses sensibles; la *diànoia*, que permet conèixer els ens matemàtics, i la *nòesis* o coneixement filosòfic, que té per objecte l'ésser.

Els filòsofs, diu Plató, s'atenen a allò que cada cosa és en si mateixa i no són amics de l'opinió.⁶ El coneixement superior o científic és, doncs, el de l'ésser.

Plató introdueix les nocions de selecció i possibilitat en el si de l'ésser parmenidià.

La vinculació de l'ésser a la categoria de valor determina que tot ésser en general hagi de ser bo. Plató identifica ésser i bondat, i pensa que el mal és una manca d'ésser. D'aquesta manera estableix dos tipus d'éssers: els bons, els ideals, i les realitats sensibles pròximes al no-res, deficients. L'ésser ideal és *selectiu*.

Això vol dir que allò decisiu pel coneixement del bé no serà l'ésser com a ésser, sinó aquell criteri del valor que escindeix l'ésser de l'ésser. Aquí ja trobem també una preeminència de la raó pràctica. Encara no se'n sap res, d'això. Únicament es parla de l'ésser. Solament a la filosofia moderna, a l'ètica de Kant i a la filosofia dels valors, el coneixement del valor en la seva originalitat i independència esdevindrà problema. Per Plató el camí del bé passa, primer de tot, per l'ésser i per la veritat.⁷

Plató s'allunya de Parmènides perquè aquest havia concebut l'ésser existencial com a necessitat i Plató el concep com a possibilitat. N. Abbagnano ho explica així.

Segons Plató, «l'ésser primer és la possibilitat». I les possibilitats són les relacions reals entre els ens; els quals no es mesclen tots com a conjunt ni eviten de mesclar-se absolutament, sinó que presenten determinades possibilitats de relacions. Com s'esdevé amb les lletres de l'alfabet o amb els sons, on els uns poden mesclar-se i els altres no. De la mateixa manera succeeix amb la resta de les coses, ja que la tasca de la filosofia és, no solament enunciar la tesi universal de la necessitat o de la impossibilitat de la comunicació, ans encara l'estudi particular de quines són les coses que poden unir-se entre si i quines no (Sof. 252-253).⁸ Aquesta concepció porta a una metafísica simètrica i oposada a aquella que interpreta l'Ésser com a necessitat; aquest no duu a cap metafísica. Eixe és el seu signe característic. Efectivament, si l'ésser és la possibilitat, aleshores no té determinacions unívokes necessàries: no cal que sigui un de sol i no molts, immutable i no mutable, immòbil i no en moviment, etern i no temporal, etcètera. De dues determinacions oposades o contradictòries no és necessari que l'una li pertanyi i l'altra no, ja que ambdues li poden pertànyer en determinades però diverses condicions. No és possible, doncs, catalogar definitivament les determinacions unívokes de l'ésser. Plató va assolir aquesta conclusió amb Parmènides; en aquest diàleg es mostra que l'ésser no és un o molts. Sinó un i molts al mateix temps, en el sentit que pot ser tant un com molts (144 e) i que el mateix val per a les altres determinacions eventuais seves. La clausura desconcertant d'aquest diàleg estableix que «l'un, sigui o no sigui ell mateix i les altres coses, respecte a si mateix i entre si, totes i en tot, són i no són, apareixen i no apareixen» (166 c) paraules que reconeixen la possibilitat de determinacions oposades de l'ésser i que exclouen el fet que pugui anomenar-se «un» o «molts» o també simplement «l'ésser», en un sentit únic i absolut. Des d'aquest punt de vista qualsevol metafísica que sigui elenc sistemàtic de les determinacions unívokes i absolutes de l'ésser és mancada ostensiblement de sentit.⁹

La filosofia de Plató, tot i que modifica algunes de les proposicions parmenidianes, pren clarament l'ésser com a realitat radical.

Aristòtil

La primera cosa que fa Aristòtil en heretar la teoria de l'ésser de Plató és reinterpretar-la d'acord amb una visió més propera, d'alguna manera, a Parmènides, car Aristòtil interpreta l'ésser existencial com a necessitat.¹⁰ Plató, com ja hem vist, havia interpretat l'ésser existencial com a possibilitat.

La interpretació de l'ésser com a necessitat suposa una ciència teòrica o especulativa que permet preveure el comportament essencial de les substàncies naturals, mentre que la interpretació platònica de l'ésser com a possibilitat suposava la ciència experimental.

Hom sol, sobretot per influència de B. Farrington, identificar Plató amb la ciència especulativa i Aristòtil amb la ciència experimental. Però aquesta identificació, tal com s'infereix d'allò que acabem de dir, no és exacta. És cert que l'aristotelisme col·loca l'ésser primari a la natura, però aquest ésser és una essència racional, que prèviament a l'experiència podem conèixer; en canvi, el platonisme considera l'ésser com una possibilitat que en cada cas s'ha d'investigar experimentalment. Aristòtil critica Plató perquè posà l'ésser a les idees i no a les coses sensibles.¹¹ És conegut l'argument del tercer home: «[n]o hi ha un tercer home ni un tercer cavall al costat de l'*Home* i del *Cavall* en si mateixos i dels individus».¹² Les idees multiplicarien innecessàriament el nombre d'éssers.

En col·locar l'ésser a les idees i no a la natura Plató fou més *idealista* que Aristòtil. Però aquest, en veure l'essència com a necessària, fou més *idealista*, en un cert aspecte, que Plató, qui la considerava solament una possibilitat.

Aristòtil, encara que va acceptar l'herència parmenidianoplatònica amb condicions, la consolidà definitivament per a la posteritat. Començà per definir la ciència primera en funció de l'ésser. El capítol primer del llibre quart de *Metafísica* descriu la ciència de l'ésser com a tal, i en justifica l'existència.

«La paraula ésser s'entén de moltes maneres».¹³ L'analogia de l'ésser permetrà a Aristòtil aplicar aquest mot en diferents sentits. Tot i això, l'ésser es troba primordialment en les substàncies. Preguntar-se per l'ésser és el mateix que preguntar-se per la substància.¹⁴

Aristòtil distingeix l'ésser, l'acte i la potència. L'acte és l'existència mateixa de l'ésser i es troba respecte a la potència «com el construir al

saber construir, l'estar despert al dormir, el mirar al tenir tancats els ulls encara que es tingui vista; i com l'objecte tret de la matèria i elaborat perfectament respecte a la matèria en brut i a l'objecte encara no enllestit». ¹⁵ «La potència, en general, és el principi o la possibilitat d'un canvi qualsevol». ¹⁶

Aristòtil, en relació amb l'acte i la potència, també presenta la forma i la matèria. La forma és allò que determina la matèria en esdevenir quelcom i es diu més de la cosa que és en acte que d'aquella que està en potència. ¹⁷

Matèria és allò que roman a través dels canvis oposats. Com per exemple, el mòbil en moviment roman igual encara que es trobi ací o allà, a intervals; i en el canvi quantitatiu roman igual allò que resulta més petit o més gran. En el canvi qualitatiu roman igual allò que a vegades gaudeix de bona salut i a vegades no. ¹⁸

La teoria de la substància i dels accidents és una construcció aristotèlica, feta també a partir del pressupòsit de l'ésser com a realitat radical. No és ara l'avinentesa d'exposar aquesta teoria que apareix engrunada en obres generals i en monografies. Però sí volem fer constar que la seva problemàtica s'estén arreu de l'obra aristotèlica. Ocupa un lloc important a *Metafísica*. ¹⁹ També transcendeix a *Física* i fins i tot a *Lògica*. La definició de substància es dona, de fet, a *Categories*. ²⁰ El concepte filosòfic d'accident, correlatiu al de substància, també fou, no cal dir-ho, elaborat per Aristòtil. ²¹

Igualment la semàntica filosòfica de l'essència fou determinada per Aristòtil. ²²

Finalment Aristòtil, recolzat en la idea de l'ésser, crea les ciències. La lògica n'és l'instrument, i és el camí cap a la veritat. Però aquesta consisteix a dir allò que l'ésser és. La física es constitueix com a ciència de les causes segones o elements entitatius dels éssers. Finalment, la teologia estudia l'ésser perfecte o l'acte pur.

F. Copleston explica la doctrina del moviment d'Aristòtil com un diàleg entre aquest i Parmènides. ²³ Veritablement, tota l'obra d'Aristòtil és un diàleg amb Parmènides. Aristòtil va transmetre a la posteritat una interpretació del món feta a partir de la idea de l'ésser, i anomenada successivament ciència primera, metafísica i ontologia, que no va variar gaire fins arribar a Kant.

2. El cristianisme a l'edat mitjana

L'ésser a la filosofia cristiana

A les històries i als diccionaris o enciclopèdies de filosofia s'estudien les relacions entre aquesta disciplina i la religió cristiana. Cada autor hi diu la seva. J. Marías entén que no hi ha cap filosofia cristiana pròpiament dita, sinó filosofia dels cristians, però que l'adveniment del cristianisme modifica les condicions vitals i inaugura una nova etapa filosòfica.²⁴ N. Abbagnano veu la filosofia com una investigació i el cristianisme com un seguit de creences. Són coses molt diferents però, quan la investigació es projecta sobre les creences, N. Abbagnano creu que sorgeix una autèntica *filosofia cristiana*.²⁵ F. Copleston explica l'entrada dels cristians a la filosofia perquè els calien arguments per a la defensa doctrinal.²⁶ No continuarem aquest relat perquè no s'escau aquí d'exposar les diverses opinions sobre el cristianisme i la filosofia grega. Només desitgem remarcar que la filosofia cristiana, o dels cristians, tan diferent de la grega com es vulgui, conserva l'ésser com a *arkhé*. Creiem que això no s'acostuma a recordar perquè és un fet obvi. Tanmateix, nosaltres ho hem d'assenyalar per raons sistemàtiques.

Si els temes de la filosofia cristiana, i especialment els de l'escolàstica medieval, no són els mateixos que els de la filosofia grega, les categories metafísiques sí que ho són. I el mateix que diem de l'escolàstica cristiana és vàlid per a l'àrab i la jueva. És ben sabut que Avicenna, Averrois i Maimònides es mouen dins de la tradició platonicoaristotèlica o parmenidiana, com els cristians, i àdhuc abans que aquests. Intentarem ressaltar aquest fet de l'obra de tres filòsofs cristians rellevants: Sant Agustí, Sant Tomàs d'Aquino i Ockham.

Sant Agustí

La filosofia de Sant Agustí és una de les més originals de la història. «Sant Agustí va ser el primer romàntic, formidable, gegant en tot, fins i tot en el seu romanticisme, en la capacitat d'anguniar-se, de turmentar-se, de picotejar-se el pit amb el seu corb bec d'àguila imperial, catòlica i romana».²⁷

Els historiadors exposen la filosofia de Sant Agustí com un itinerari a la recerca de la felicitat que l'home trobarà en Déu.²⁸ Diguem de passada que, segons la concepció felicitària de la filosofia, Sant Agustí

concorda amb Plató.²⁹ Per altra banda, i per no haver de tornar sobre aquest tema, consignarem el fet general i ben conegut que Agustí segueix més la filosofia platònica, rebuda a través dels neoplatònics, que no pas l'aristotèlica. Havia llegit probablement Plotí.³⁰

L'home busca a Déu amb la intel·ligència i la voluntat, i als vestigis de la seva obra.

1. La intel·ligència recorre cinc graus per arribar a Déu: la fe, l'evidència racional, la vida anímica, el coneixement sensible i el coneixement racional.

L'acceptació de la revelació per la fe és el primer pas del camí que condueix el pensament vers Déu.

L'evidència racional requereix la refutació de l'escepticisme. Aquesta refutació es fa mitjançant l'argument *Si enim fallor sum*.³¹ Aquest argument converteix Sant Agustí en un precedent de Descartes i de la modernitat.

El pensament és la manifestació de la vida anímica. Per això, Sant Agustí, en provar l'existència pròpia, prova també la de l'ànima, la immortalitat de la qual proclama.³²

El coneixement sensible és també una manifestació anímica, car tot coneixement d'una cosa material és engendrat simultàniament per nosaltres que la coneixem.³³

El coneixement racional es produeix gràcies a la il·luminació divina de l'intel·lecte humà, per Déu.³⁴ No cal assenyalar l'abast històric de l'il·luminisme agustinia.

2. La voluntat busca Déu a través de l'exercici de la seva llibertat. La voluntat humana és lliure d'anar cap a Déu o d'apartar-se'n, si bé la felicitat només es pot trobar en la possessió del Bé immutable o Déu. Tota la doctrina moral i jurídica de Sant Agustí és una glossa a la recerca voluntària de Déu.

3. La *physis* dels grecs esdevé, segons el pensament cristià de Sant Agustí, la creació de Déu en el temps. L'univers ha estat organitzat segons el model de les idees divines i ens permet descobrir, d'alguna manera, la natura del seu autor. Igual que de l'obra ens podem remuntar a l'obrer, també podem, mitjançant l'estudi dels vestigis de Déu en la creació, retrobar-nos amb Ell i assolir la felicitat.

El resum precedent de la filosofia de Plató, extret d'É. Gilson, no exhibeix les seves arrels ontològiques; tanmateix aquestes hi són i no pas amagades. Però s'ha de llegir el text de Gilson amb intenció per

descobrir-les. El mateix passa en totes les exposicions històriques. J. Marias, a tall d'exemple, inicia el planteig de la filosofia agustiniana amb la famosa cita dels *Soliloquis* I, 2,7: «[d]eum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino. Desitjo saber de Déu i de l'ànima. Res més? No, res més en absolut». Val a dir que solament hi ha dos temes en la filosofia agustiniana: Déu i l'ànima.³⁵ Déu i l'ànima semblen de bell antuvi temes estranys a la tradició parmenidiana, però no ho són. Precisament, en la filosofia agustiniana, Déu és l'Ésser veritable³⁶ i l'ànima una *substància*.³⁷ Vet aquí, doncs, com Agustí es vincula amb la tradició de Parmènides mitjançant la noció d'ésser veritable. Però també les altres categories conceptuals dels seguidors d'aquesta tradició com la matèria, el no-res, l'acte, la forma, les causes, etcètera, hi són i constitueixen l'estructura fonamental del pensament agustinian. Una ullada a l'índex de matèries de l'obra de Gilson i en general als índexs de les obres de Sant Agustí i dels seus expositors, confirma la seva pertinença al paradigma parmenidià.

Sant Tomàs d'Aquino

Hem dit, en parlar d'Aristòtil, que la filosofia de l'Estagirita era una manifestació i un desenvolupament de l'ontologia parmenidiana. Per altra banda, Tomàs d'Aquino és reconegut unànimement com a aristotèlic.³⁸ A partir d'aquestes dues premisses, una inferència lògica elemental ens porta a l'afirmació que Tomàs es desenvolupa en el camp parmenidià.

Tomàs parteix del pressupòsit de l'ésser com a *arkhé* i del sistema metafísic que Aristòtil ha elaborat des d'aquest pressupòsit. No cal dir que Aristòtil, al seu torn, s'havia valgut dels desenvolupaments de l'ontologia parmenidiana fets pels seus antecessors. La metafísica ontològica d'Aristòtil i la de Tomàs d'Aquino coincideixen, si bé aquesta coincidència no impedeix lleus varietats, o matisos, entre les teories d'ambdues i l'aplicació de les mateixes a problemes diferents.

La teoria aristotèlica de l'acte i la potència és central per al sistema tomista³⁹ i, és clar, també ho és per a l'aristotèlic. Certament cal recordar que Aristòtil va construir aquesta teoria en diàleg amb Parmènides.⁴⁰ Això evidencia que el sistema tomista pertany al paradigma parmenidià.

Aristòtil i Tomàs empren la teoria de l'acte i la potència per explicar el moviment, però el darrer l'usa també per explicar la creació divina, la natura de Déu o altres problemes aliens a Aristòtil.

La teoria de l'acte i la potència que explica l'ésser i l'esdevenidor concorda amb la revelació bíblica sobre la immutabilitat de Déu i la

creació.⁴¹ Per això havia estat admesa també per la tradició patristicoagustiniana.

G. M. Manser considera l'acceptació de la doctrina de l'acte i la potència per Tomàs d'Aquino com a prova d'una postura progressista: «[s]uposada la doctrina de l'acte i la potència, és possible un infinit progrés humà, perquè per a l'esperit humà, que està ordenat *in potentia* a l'infinit, no hi ha límits determinats».⁴² La doctrina de l'acte i la potència és, per fi i segons G. M. Manser, la base més pregonada de la síntesi tomista.⁴³

Altres elements teòrics de la tradició parmenidiana apareixen també en la síntesi tomista. Així, Tomàs manlleva d'Aristòtil la teoria de l'origen de les idees.⁴⁴

Tomàs empra la teoria aristotèlica de la matèria i la forma. Explica l'ànima com una forma substancial.⁴⁵ La matèria primera és objecte d'anàlisi en el tema de la creació.⁴⁶ El principi de causalitat, el d'individuació, l'analogia i la diferència entre l'essència i l'existència són altres elements teòrics d'Aristòtil rebuts en herència per Tomàs, si bé Tomàs d'Aquino incrementa la funcionalitat teòrica d'alguns, com passa també amb la diferència entre l'essència i l'existència, conceptes que Tomàs assimila a la potència i a l'acte, i li serveixen per explicar la creació.⁴⁷

La filosofia de Tomàs d'Aquino és un cas clar de metafísica desenvolupada en l'àmbit del paradigma parmenidià.

Ockham

Hom vincula sempre Ockham a la crítica del tomisme i a l'antimetafísica. Això ens podria fer pensar que Ockham s'aparta de l'arqueologia parmenidiana. Però no és així. Ockham es mou dins de la tradició que es remunta fins a Parmènides, encara que modifica moltes teories aristotèlicotomistes. Així, posem per cas, Ockham nega que tinguem coneixement evident de l'ànima per raó o per experiència.⁴⁸ Tanmateix no deixa de concebre-la com a substància immaterial.

Sergi Ràbade dedica un capítol a «la metafísica d'Ockham; l'ontologia». Només aquest rètol ja indica que Ockham pertany al paradigma parmenidià. Sergi Ràbade afirma el següent.

Ockham és un destructor de la filosofia primera, sense que li resti altra cosa de la ciència metafísica més que la terminologia heretada de la tradició aristotèlica, a la qual professava aparent fidelitat.⁴⁹

Per nosaltres l'ús de la terminologia és títol suficient per acreditar la pertinença a un paradigma filosòfic. La funció crítica i la constructiva no són, en el si d'una cosmovisió filosòfica, idèntiques, però igual pertanyen a la cosmovisió els filòsofs crítics que els constructius. Ni tan sols gosàriem de sostenir que els crítics empenyen el camp científic cap a la seva dissolució i els constructius envers el seu enfortiment. Probablement ambdues funcions són necessàries perquè un paradigma es mantingui viu. Endemés, l'activitat filosòfica comporta crítica i construcció.

Sembla que Ockham es considerava a si mateix un veritable aristotèlic.⁵⁰ Amb independència del que pensés, tracta tota la temàtica aristotèlica; s'ocupa de l'ésser, l'analogia, la substància, les categories, la matèria i la forma, l'essència, etcètera.

Segons Ockham, l'objecte de la metafísica és l'ésser.⁵¹ A diferència del mateix Parmènides i d'Aristòtil, i d'acord amb Plató, concep l'ésser com a possibilitat perquè depèn de la voluntat de Déu.⁵²

Ockham matisa la teoria de l'analogia aristotèlica tomista i afirma que el concepte general de l'ésser és unívoc.⁵³

Ockham nega les potències de l'ànima,⁵⁴ però aprofita el concepte per parlar de la *potentia absoluta Dei* i *ordinata*.⁵⁵

La composició de la matèria i la forma, encara que, al parer d'algun historiador la desvirtuï, és admesa per Ockham.⁵⁶

El filòsof de la navalla féu ús d'aquest instrument per expurgar el sistema categorial aristotèlic. De les deu categories només en deixà dues: la substància i la qualitat. La poda de l'arbre parmenidià beneficià el seu creixement posterior. «Quan el racionalisme redueixi tota la realitat a la substància no necessitarà suprimir-ne més que les qualitats».⁵⁷

3. L'edat moderna

Continuïtat del plantejament arqueològic

Els historiadors de la filosofia discuteixen el tipus de relació de continuïtat o discontinuïtat entre la filosofia medieval i la moderna.⁵⁸ La resposta a aquesta pregunta depèn de com s'entengui la possibilitat d'assimilar dues filosofies. Als efectes d'aquest estudi, s'hi dona una perfecta continuïtat del paradigma parmenidià, com s'evidencia amb l'estudi que, precisament, ara estem fent.

L'edat moderna desenvolupa una metafísica centrada en l'estudi de la substància, però des d'Aristòtil, segons ja sabem, la pregunta per la substància coincideix amb la pregunta per l'ésser. El substancialisme metafísic no suposa una ruptura del plantejament arqueològic parmenidià.

La modernitat desplaça el centre de gravetat metafísic de l'ésser cap a la interioritat i el subjecte. Però aquest desplaçament té poc abast perquè el subjecte humà es concep, en definitiva, com una cosa o substància més.⁵⁹ La modernitat identifica Déu amb l'ésser per antonomàsia, i aquesta identificació és un tret característic de quasi tota la tradició parmenidiana. La modernitat es manté, doncs, dins d'aquesta tradició. Una referència breu a les doctrines de Descartes, Leibniz, Wolff i Hume, filòsofs moderns representatius del pensament prekantian, confirmarà la pertinença de la modernitat a la cosmovisió ontològica.

Descartes

Els plantejaments originals de Descartes solen ocupar molt d'espai en les exposicions històriques del seu sistema. Així els historiadors ens expliquen llargament el mètode de Descartes fonamentat en el dubte i en les formes de deducció matemàtica.⁶⁰ Però la problemàtica ontològica no hi falta, i és bàsica en el sistema cartesià. Ja en el mateix àmbit del coneixement, Descartes recorre a la teoria de les idees innates.⁶¹ L'ascendència platònica d'aquesta teoria és, doncs, patent.

La definició cartesiana de Déu com a ésser que és absolutament autosubsistent⁶² pertany a la tradició ontològica més autèntica. I la demostració de la seva existència no es desdiiu de l'escolàstica medieval.

La teoria de la substància és tan central per al sistema cartesià com ho és per al paradigma parmenidià. La definició de la substància com a cosa que no en necessita cap altra per a existir, formulada per Descartes, és antològica i originà molts problemes.⁶³ Descartes diferencia les substàncies materials de les espirituals, els atributs respectius de les quals són el pensament i l'extensió. L'home és compost de cos, substància material, i d'ànima, substància espiritual. La comunicació entre les dues ha originat un dels problemes típics de la filosofia del segle XVII.

La filosofia de Descartes és original. Descartes ha introduït la preocupació per la certesa i la metodologia; ha transferit el punt de gravetat filosòfic de l'objecte al subjecte i ha obert nous horitzons a les teories metafísiques heretades. Però no se'l pot qualificar com a iniciador d'un nou paradigma filosòfic perquè, per a ell, l'*arkhé* segueix sent l'ésser de Parmènides o la substància en què aquest ésser consisteix.

Leibniz

Pel que fa a la continuïtat del paradigma, podem dir de Leibniz el mateix que hem dit de Descartes, i encara amb més raó perquè els historiadors de la filosofia assenyalen expressament la inserció conscient de Leibniz a la tradició metafísica. «Leibniz torna a emprar de manera explícita les idees aristotèliques i moltes de medievals».⁶⁴ «Leibniz, segons els seus records, va discutir amb si mateix, durant els seus passeigs solitaris, si conservaria la idea aristotèlica de les formes substancials o adoptaria la teoria mecanicista».⁶⁵ «La història de la filosofia era per a Leibniz una filosofia *perenne*. Un pensador pot subratllar especialment un aspecte de la realitat o una veritat, i el seu successor un aspecte o una veritat distints; però en tots els sistemes hi ha veritat».⁶⁶ És clar, doncs, que la filosofia de Leibniz es desenvolupa com un diàleg, i que és una intervenció més en el si de la filosofia perenne, que és com ell anomena la tradició parmenidiana. Això ha estat així en tots els filòsofs, però no tots en foren conscients.

La temàtica leibniziana és, en conseqüència, la tradicional.

Leibniz s'inclou entre aquells filòsofs que conceben l'ésser com a possibilitat.⁶⁷

Leibniz entén que Déu és el mateix ésser i en demostra l'existència a través de les veritats eternes, les veritats de fet i l'harmonia preestablerta.⁶⁸

La natura és, segons Leibniz, dinàmica, ja que les substàncies han de desplegar les seves possibilitats internes. Endemés, la natura és el rellotge de Déu.⁶⁹

L'home és compost d'ànima, la mónada dominant, i cos, la reunió de les mónades dominades.⁷⁰

Leibniz va modificar pregonament la noció de substància, a la qual denominà mónada, per subratllar-ne el seu caràcter unitari.

La mónada és *vis*, força. Una *vis* representativa o força de representació. Cada mónada representa o reflecteix l'univers sencer, activament, des del seu punt de vista. Les mónades, per això, són irremplaçables: cada una representa o reflecteix l'univers d'una manera pròpia. La metafísica de Leibniz és pluralista i perspectivista.⁷¹

Les mónades són independents i no es poden comunicar. Aquesta incomunicació complica el problema de les relacions entre l'ànima i el cos. La qüestió de la veritat ocupa un lloc central en la filosofia de

Leibniz. Aquest filòsof admet les idees innates; distingeix les veritats de raó de les de fet i estudia el desenvolupament d'un mètode lògic de càlcul universal.

En resum, l'ésser i la substància són l'arqueologia del sistema leibnizià; i Déu, la natura, especialment la humana, i, la veritat i els seus problemes, també. Justament aquesta és l'estructura epistemològica, i aquests són els problemes característics de tot el període ontològic. La interpretació concreta de l'*arkhé* i la solució determinada dels problemes no és rellevant. El que és interessant és el manteniment de la mateixa *arkhé* i els mateixos problemes, perquè aquest manteniment acredita el sistema de Leibniz com a sistema pertanyent a la cosmovisió parmenidiana.

Wolff

Wolff popularitzà el terme «ontologia» creat el segle anterior⁷² i també divulgà la filosofia de Leibniz, encara que no amb prou fidelitat.⁷³ Seguint els antecedents de Clauberg i Leclerc va dividir l'ontologia en metafísica en general, teologia racional, cosmologia racional i psicologia racional; o sigui, dividí l'estudi ontològic, respectivament, de l'ens comú, de Déu, del món i de l'home. Kant emprà aquesta divisió en *Crítica de la raó pura*.

En ser Wolff expositor de Leibniz no cal argumentar la seva pertinença al paradigma parmenidià. Però hem posat aquest filòsof aquí perquè amb ell acaba, d'alguna manera, el període ontològic que estem estudiant. És veritat que David Hume és posterior i pertany al mateix període, tanmateix la seva figura crítica no representa la filosofia ontològica.

Copleston considera Leibniz «el darrer dels grans filòsofs especulatiu del segle XVII».⁷⁴ En canvi, per a nosaltres és més: és el darrer dels grans filòsofs especulatiu de tot el període ontològic iniciat per Parmènides. I per això, l'obra del seguidor de Leibniz, Wolff, esdevé una fita històrica.

Hume

Ortega exclou expressament els empiristes anglesos del comentari dels problemes filosòfics de la modernitat, ja que la tasca dels empiristes es redueix a formular objeccions.⁷⁵ Nosaltres, en canvi, els incloem en la nostra consideració de filòsofs de la modernitat anteriors a Kant

per saber si pertanyen o no al paradigma ontològic. És veritat que només analitzem breument la filosofia de David Hume, però la conclusió sobre aquesta es pot aplicar *a fortiori* a la de Locke i Berkeley, de la mateixa manera que les conclusions sobre Descartes i Leibniz es poden traslladar per analogia a Malebranche i Spinoza.

Si hom guaita la temàtica de David Hume, hi trobarà afinitats amb Descartes o Leibniz. Efectivament, Hume reflexiona sobre la substància, les idees, la causalitat, l'existència dels cossos i l'existència i naturalesa de Déu. Nogensmenys, la lectura de les proposicions de David Hume sobre els temes anteriors ens fan adonar que el seu pensament és crític i que, en comptes de bastir noves teories sobre els temes suara esmentats, ofereix un aplec d'objeccions contra les teories ja formulades per altres filòsofs precedents.

Com ja hem explicat en tractar Ockham, un sistema filosòfic pertany a un paradigma pels seus pressupòsits i pels seus temes, i no per la formulació constructiva o crítica de les seves teories. Per això, Hume pertany, com els altres empiristes anglesos, a la filosofia ontològica.

4. La interpretació no ontològica de la història de la filosofia

Acabem de fer una lectura ontològica de la història de la filosofia des de Parmènides fins al segle XVIII. G. M. Manser afirma que «[e]l problema de l'ésser [...] fou i seguirà sent el gran problema de la filosofia, l'eix entorn del qual gira tot».⁷⁶ Aquesta afirmació de Manser potser és exagerada, però, pel que respecta al període al·ludit, és, segons hem provat, textualment vàlida. La filosofia del període que hem denominat «ontològic» és el desenvolupament de la tesi de Parmènides que proclama que la veritat és l'ésser i que aquest coincideix amb el coneixement intel·lectual. Les idees de Plató i les substàncies d'Aristòtil són clarament versions de l'ens de Parmènides i la permanència d'aquests tres conceptes (ens, idees i substàncies) justifica la nostra lectura ontològica. Els altres conceptes que omplen els llibres de filosofia com ara essència, matèria i forma, potència i acte, causes, principis, etcètera, pertanyen al mateix camp semàntic de l'ésser i expressen alguns dels seus aspectes, mentre que els conceptes aliens a l'ésser com ara història, política, dret, conducta, etcètera, foren apendiculars al nucli de la filosofia. Endemés, una tasca secular de la filosofia ha estat raonar allò que des del concepte d'ésser no s'explicava. Així, la teoria de l'acte i la potència sorgí per tal d'explicar el moviment, i

moltes realitats s'han explicat, encara que de manera forçada, a partir dels conceptes ontològics.

Una lectura no ontològica dels filòsofs del període esmentat sembla, doncs, esbiaixada. Així, l'exposició de la filosofia d'Aristòtil feta per Jesús Mosterín, sense un capítol sobre l'ésser, ho podria semblar, però no ho és perquè aquest historiador de la filosofia explana l'ontologia d'Aristòtil en el decurs de l'obra i especialment en el capítol vuit sobre «el canvi». ⁷⁷ Retolar el capítol amb el nom del problema (el canvi) o amb el nom de l'aparell teòric (l'ésser) va a gust de l'autor. En tot cas, l'aparell teòric és l'ésser, com els textos dels propis filòsofs, dels historiadors i dels autors d'enciclopèdies o diccionaris de filosofia proven fins al segle XVIII. Aquesta és la conclusió que volíem fer avinent per tancar aquest capítol.

CAPÍTOL IV

KANT. EL DESALLOTJAMENT DE L'EDIFICI ONTOLÒGIC

1. La novetat de Kant

Kant: una filosofia moderna més?

Tots els estudiosos, el mateix Kant inclòs, afirmen que la seva filosofia és una innovació històrica. Tanmateix, alguns estudiosos, en determinar l'abast de la innovació, es queden, al nostre parer, curts. Els estudiosos actuals –no, és clar, el propi Kant ni els estudiosos més immediats a ell– cataloguen la seva filosofia com una manifestació més de la filosofia moderna de la subjectivitat; i aquesta catalogació és, sens dubte, encertada, però insuficient. Podem afirmar des de la nostra perspectiva actual que el gir kantià commou els fonaments arqueològics de la filosofia. Descartes havia posat en primer lloc el subjecte, però aquest continuava sent una substància, un ésser. Altrament, en Kant, la substància deixa de ser un ésser i esdevé una categoria apriorística. L'Ésser per antonomàsia, Déu, es converteix en una idea regulativa, mentre que l'ésser comú desapareix transformat en un caos de sensacions.

L'aparició de *Crítica de la raó pura* l'any 1781 atura la tradició ontològica. Kant diu expressament que fa la revolució copernicana.¹ Això significa que, en lloc d'analitzar l'ésser a l'espera de trobar-hi la

veritat, analitza les facultats cognoscitives, ja que pensa que en són la font. Kant enumera com a facultats cognoscitives la sensibilitat, l'enteniment i la raó. Cada una d'aquestes facultats origina, dins de *Crítica de la raó pura*, un estudi especial: respectivament, l'Estètica, l'Analítica i la Dialèctica transcendental. Abreujadament podem dir que l'Estètica i l'Analítica transcendental són l'explicació i justificació de la ciència, concretament de les matemàtiques i de la física, mentre que la Dialèctica transcendental és un estudi de la filosofia, o metafísica, que porta a dues conclusions, no literalment expressades per Kant, però evidents en el context.

La primera: La filosofia ontològica no està justificada.

La segona: La filosofia posterior haurà de tenir com a *arkhé* la raó. No oblidem que Kant és el creador del racionalisme filosòfic.

Kant fou el primer a considerar el terme «racionalisme» com a insígnia de la pròpia doctrina i el va estendre des del camp religiós als altres camps de la indagació. Va anomenar racionalisme la seva pròpia filosofia transcendental (a l'escrit de 1804 sobre els «progressos de la metafísica». *Werke* [«Obres»], v. 3, p. 101) mentre que va qualificar de noologistes o dogmàtics aquells filòsofs que la historiografia alemanya del segle XIX anomenarà més endavant racionalistes; és a dir, d'una banda, Plató i de l'altra els wolffians (*Crítica de la raó pura*, Doctrina del mètode, cap. IV). En el camp moral va defensar «el racionalisme del judici, el qual pren solament de la naturalesa sensible allò que també la raó pura per si mateixa pot pensar, això és la conformitat amb la llei» i que, per aquesta raó, s'oposa al misticisme i l'empirisme de la raó pràctica, de qual-sevol manera (*Crítica de la raó pràctica*, I. cap. II, De la crítica del judici pur pràctic). D'una manera semblant, va parlar en el camp estètic d'un «racionalisme del principi del gust» (*Crítica del judici* § 58). I, finalment, caracteritzà com a racionalisme el seu punt de vista en matèria religiosa. El racionalista –va dir– per raó d'aquest mateix títol, s'ha de mantenir dins dels límits de la capacitat humana. Així doncs, mai prendrà el to decidit del naturalista i refusarà la possibilitat i la necessitat d'una revelació [...] perquè en relació a aquests punts cap home pot decidir res mitjançant la seva raó (*Religió*, IV, sec. I).²

El canvi introduït a la filosofia per Kant és decisiu i el seu abast és, probablement, més gran del que ell mateix imaginava. Els vocables

ontològics són els protagonistes semàntics dels textos dels filòsofs moderns des de Descartes fins a Wolff i Hume, mentre que els protagonistes semàntics dels textos kantians són els termes relatius al coneixement. Kuno Fischer va escriure el següent.

L'objecte de la filosofia de Kant és l'experiència i, en general, el fet mateix del coneixement humà. Cessa aquí la filosofia de ser una explicació de les coses per ser una explicació del coneixement de les coses: es transforma en una ciència necessària, puix que explica un fet que com a tal necessita explicació, de la mateixa manera que qualsevol altre. I és al mateix temps una ciència nova perquè explica un fet fins ara inexplicat.³

Kuno Fischer assenyala clarament el nou centre de la filosofia: el coneixement. També insisteix en el fet que és una ciència o filosofia nova i més endavant ho repeteix dient que Kant és «el fundador d'una nova filosofia» i que ha abandonat «per complet la filosofia anterior».⁴

Kant mateix en el Prefaci a la segona edició de *Crítica de la raó pura* dóna per suposat que la seva filosofia és nova.⁵

Respecte al canvi de l'horitzó filosòfic, llegim en Kant el següent.

En aquest treball ho he considerat tot amb cura i gairebé puc gosar de dir que no hi ha una sola qüestió metafísica que jo no hagi resolt aquí, o, si més no, donat la clau per a la seva resolució. Efectivament, la raó pura constitueix una unitat tan perfecta que, si de cas el seu principi és insuficient per a resoldre una sola qüestió particular d'aquelles que es proposa per la seva pròpia naturalesa, cal rebutjar el seu auxili per a qualsevulla d'altra, ja que amb aquest fet demostra que cap és de la seva competència.

En afirmar això, em sembla ja descobrir a la fisonomia del lector un cert menyspreu per aquestes pretensions d'aparença presumptuosa i arrogant, sense parar atenció en el fet que, en el fons, són infinitament molt més modestes que no pas les del més insignificant dels autors de qualsevol programa vulgaríssim, en anunciar la demostració de la natura simple de l'ànima o la necessitat d'un primer inici del món. Aquests autors, de fet, es comprometen a estendre el coneixement humà més enllà dels límits de l'experiència possible, mentre que jo, humilment, confesso que el meu poder no abasta tant; en el seu lloc, simplement, em limito a ocupar-me de la raó mateixa i del seu pensar pur per a l'ampli coneixement, del

qual no haig d'anar gaire lluny de mi mateix, ja que el trobo en mi mateix i un provat exemple em subministra la lògica comuna que tots els seus actes simples es poden enumerar totalment i sistemàticament. Tota la qüestió es redueix aquí a saber fins on puc arribar per medi de la raó, des del moment en què em fossin substretes tota la matèria de l'experiència i el seu concurs.⁶

La raó en lloc de l'ésser

La novetat consisteix, doncs, en el fet que la filosofia de Kant no s'ocupa de l'ésser i de la substància, sinó de la «raó i del pur pensament». Kant contraposa l'estudi de la raó i del pur pensar a «la demostració de la natura simple de l'ànima o a la necessitat d'un primer començament del món». Nosaltres, en lloc d'això, hem dit «l'ésser i la substància» ja que Kant, com la lectura de la *Dialèctica Transcendental* evidència, no admet el valor teòric de l'ésser de l'ànima, ni del món com a síntesi objectiva dels fenòmens naturals ni de Déu.

Una lectura ingènua de Kant fa pensar que aquest ha substituït l'ésser com a *arkhé* per la raó. Lacroix comença l'exposició de la filosofia de Kant amb aquestes paraules.

*Toute la philosophie suivant Kant a pour fin de répondre à une seule question, qui commande tout: que peut légitimement notre raison?*⁷

Al nostre parer, J. Lacroix ha encertat l'expressió la raó *commande tout*.

El verb francès *commander* significa manar o ordenar. Crida l'atenció que el verb grec corresponent al substantiu *arkhé* també significa el mateix: manar o ordenar. I justament allò que buscaven els presocràtics era una realitat que servís per ordenar i explicar les altres; cercaven una realitat predominant i primera. Parmènides va creure que la realitat, *qui commande tout*, era l'ésser, i Kant ha cregut que era la raó.

La filosofia és un saber que s'estructura entorn d'una realitat radical. Què significa que la realitat radical sigui la raó en lloc de l'ésser?

Kant defineix la raó com «la facultat dels principis»⁸, i li dedica molta atenció i estudi. És lògic que ho faci així després que l'hagi entronitzat com a eix del seu sistema filosòfic. A part d'altres obres, *Crítica de la raó pura* és un tractat sobre la raó. Aquesta apareix en el

títol de l'obra, en molts epígrafs, i és el tema exclusiu de *Doctrina transcendental del mètode*. A l'índex de Pedro Ribas hi ha una vintena de referències a la raó. No fa pas ara, doncs, al cas la doctrina de Kant sobre la raó. Exposar-la seria tant com exposar la seva filosofia íntegra. Tanmateix, tot i els tecnicismes filosòfics de Kant sobre la raó, sembla adequat anotar algunes de les diferències generals entre l'ésser i la raó.

Primera. La raó infereix unes veritats d'unes altres. La raó és la facultat lògica del discurs, de la inferència, de l'evolució mental i cultural, però no de l'ésser. L'ésser és objecte de l'intel·lecte o enteniment. La raó no és la facultat que capta l'ésser. L'ésser i la raó són, d'alguna forma, conceptes divergents.

Segona. La nova *arkhé*, com a facultat cognoscitiva, s'inscriu en el camp de la subjectivitat, mentre que l'antiga, l'ésser, era suposadament objectiva. Ara bé, no ho era ja de subjectiva l'*arkhé* dels filòsofs moderns, anteriors a Kant? Convé no confondre's. Els filòsofs moderns, anteriors a Kant, fonamenten els seus sistemes en la certesa obtinguda mitjançant l'anàlisi de la pròpia consciència. Tanmateix, la consciència pertany a un subjecte, concebut com una substància o, en definitiva, com un ésser. I la diferència rau aquí: els moderns conserven la substància i l'ésser; en canvi Kant suprimeix ambdues nocions ontològiques. El subjecte de Kant no és una substància en el sentit tradicional. La raó és un element objectiu, però no ontològic. En altres mots, abans de Kant es va prioritzar el subjecte respecte a l'objecte, però això succeí dins d'un edifici ontològic. Kant desallotja l'edifici ontològic, i el subjecte i l'objecte deixen d'estar caracteritzats com a ens.

Tercera. «La raó és la guia autònoma de l'home en tots els camps en què és possible una indagació o una investigació. En aquest sentit es diu que la raó és una facultat pròpia de l'home i que distingeix l'home dels altres animals».⁹ La raó és una manifestació humana; l'ésser era un element natural. L'*arkhé* parmenidiana donà lloc a una metafísica. L'*arkhé* nova donarà lloc a una metaantropologia. De Parmènides fins a Kant, la filosofia ha estat metafísica, reflexió sobre la natura. Després de Kant, la filosofia ha estat metaantropologia, reflexió sobre l'home, la societat, la història, la cultura, etcètera.

Quarta. La immobilitat de l'ésser de Parmènides és substituïda per la mobilitat de la raó i de l'esperit.

Cinquena. Històricament, «el despertar de la raó —diu E. Colomer en exposar Kant— portà l'home a desentendre's de l'instint i a fer el

primer assaig d'una elecció lliure». ¹⁰ La raó és l'instrument de la llibertat així com l'ésser ho era de la necessitat. Kant demana la llibertat com a postulat de la conducta moral, i la llibertat que podríem anomenar argumental o dret a l'error, quan defensa el mètode escèptic.

[L]a dialèctica transcendental no acredita el terreny de l'escepticisme, sinó el del mètode escèptic, que pot exhibir, a través de tal dialèctica, un exemple del gran servei que pot prestar sempre que es permeti que els arguments de la raó s'enfrontin els uns als altres amb la major llibertat. Encara que aquests arguments no produeixin els resultats que es buscaven, sempre ens seran d'alguna utilitat i ens ajudaran a corregir els nostres judicis. ¹¹

2. L'ontologia a Kant

El canvi dels mots

Troblem a tots els sistemes filosòfics des dels grecs fins a Wolff una sèrie de mots cardinals, que suposen la tesi de Parmènides. Kant, en canvi, deixa d'emprar les paraules esmentades o les empra amb un altre significat. Els mots ésser, idees, substància, essència, potència i acte, matèria i forma, causa, ciència, etcètera, eren usats a partir d'un contingut semàntic fonamental, ço és: l'ésser és la realitat que ens envolta per tot arreu, i el podem conèixer amb les nostres facultats. Per la seva banda, els textos de Kant s'allunyen notablement d'aquest contingut semàntic. Una llambregada bastarà per provar allò que diem.

L'índex de matèries de *Crítica de la raó pura*, elaborat per Pere Ribes, només fa una referència a l'ésser i, a l'índex del *Prolegòmens*, ni tan sols hi figura.

El text més important de Kant sobre l'ésser afirma que aquest «no és un predicat real». ¹²

El lector avesat a la filosofia no pot deixar de contraposar aquesta asserció kantiana, «l'ésser no és un predicat real», amb l'asseveració de Parmènides: «[é]s necessari dir i pensar que l'Ens és, doncs és l'Ésser». ¹³ El vers de Parmènides obre el període ontològic; la frase de Kant el tanca.

La veritat és que la frase de Kant es troba en un marc polèmic. Kant demostra, en el context de la seva afirmació, la impossibilitat d'una prova ontològica de l'existència de Déu. Però no sembla que aquest

àmbit de polèmica li resti força filosòfica. Ans al contrari, si l'ésser de Déu, que és l'ésser per antonomàsia, no és real, quin altre ésser ho serà?

S'ha de tenir clar que Kant no nega l'existència de Déu. Allò que afirma, i aquesta és la raó de la crítica, és la impossibilitat de la raó per a demostrar l'existència de Déu sense incórrer en antinòmies.

Només a través de la crítica és possible tallar les mateixes arrels del materialisme, del fatalisme, de l'ateisme, de la incredulitat lliurepensadora, del fanatisme i la superstició, tots els quals poden ser nocius en general, però també les de l'idealisme i de l'escepticisme que són més perillosos per a les escoles i que difícilment poden arribar a les masses.¹⁴

Kant suprimeix el saber ontològic per donar pas a la fe.¹⁵ En altres termes, la seva crítica no s'adreça contra Déu, sinó a favor de Déu i contra l'ontologia. No hi ha proves de l'existència d'un ésser suprem.¹⁶ Déu com a ésser necessari és una idea¹⁷ o concepte,¹⁸ però no una realitat. El Déu «governador del món»¹⁹ o «subjecte que imposa obligacions»²⁰ és més entenedor per a Kant que el Déu ontològic.

Les idees transcendents de Kant no són, com en Plató, les dipositàries de l'ésser, sinó simples instruments reguladors del pensament racional. El fet que Kant elogiï la teoria de les idees de Plató i que en parli com si no se n'apartés, és una de les grans paradoxes del diàleg històric entre els filòsofs. Kant escriu:

Plató va emprar el mot idea de tal manera que es fa evident que el va entendre com alguna cosa que, no solament no és extreta dels sentits, ans encara sobrepassa de molt els conceptes de l'enteniment, dels quals s'ocupà Aristòtil, ja que mai es troba a l'experiència alguna cosa que concordi amb aquesta idea. Les idees són per a Plató arquetips de les coses mateixes i no simples claus, de la manera de les categories, d'experiències possibles. Segons la seva opinió sorgien de la raó suprema, des de la qual haurien arribat a la raó humana. Però aquesta ja no es troba en el seu estat primitiu, posat que es veu forçada a evocar amb penes i treballs mitjançant la reminiscència (que s'anomena filosofia) les antigues idees, ara ja molt fosques. No vull embarcar-me ara en una investigació literària per tal d'esbrinar el sentit que el gran filòsof dona-

va a aquesta paraula. Em limitaré a observar que no resulta estrany que, si comparem els pensaments expressats per un autor en relació amb el seu tema, tant al llenguatge ordinari com als llibres, arribem a entendre'l millor del que ell mateix s'ha entès. Efectivament, en no precisar prou el seu concepte, aquest autor parlava, o fins i tot pensava, de manera contrària al seu propi objectiu.²¹

No podem ara comentar la pretensió de Kant d'entendre la teoria de les idees millor del que Plató mateix l'entenia. Però sí que hem de fer-ne constar la discrepància respecte al valor ontològic de les idees. Els textos següents de Kant mostren com difereixen les seves idees de les platòniques.

Kant defineix la «idea» així:

Un concepte que estigui format per nocions i que ultrapassi la possibilitat de l'experiència és una idea o concepte de la raó.²²[...] Entenc per «idea» un concepte necessari de la raó, del qual no es pot donar en els sentits un objecte corresponent.²³

Les idees transcendents són l'ànima, el món i Déu.²⁴

Les idees transcendents són «conceptes que tenen llur origen únicament en la nostra raó» i són «simples ens de pensament».²⁵

Les idees transcendents expressen, doncs, el destí propi de la raó, a saber, l'ésser un principi d'unitat sistemàtica de l'ús de l'enteniment. Però, si hom considera aquesta unitat del mode de coneixement com a inherent a l'objecte de coneixement i hom la té per constitutiva, quan és pròpiament només regulativa, i si hom es persuadeix que mitjançant aquestes idees es pot estendre el coneixement més enllà de tota experiència possible i, per tant, de manera transcendent, mentre que la raó serveix solament per portar l'experiència en si tan a prop de la integritat com sigui possible, és a dir, per no limitar la seva progressió amb res que no pugui pertànyer a l'experiència, llavors hi ha un simple malentès en l'apreciació del destí propi de la nostra raó i dels seus principis, i una dialèctica que, d'una banda, pertorba l'ús empíric de la raó i, de l'altra, la posa en contradicció amb si mateixa.²⁶

Kant repeteix, en diferents indrets de les seves obres, que les idees transcendents tenen només una funció regulativa; fins i tot s'ha

«d'impedir que s'atribueixi realitat objectiva a una idea que solament serveix de regla».²⁷ Les idees-regla de Kant tenen poc a veure amb les idees-ésser de Plató.

Les idees transcendents [...] determinaran, d'acord amb principis, l'ús de l'enteniment en l'experiència presa en tot el seu conjunt.²⁸ Però, precisament per ser idees simples, no fan, en realitat, referència a un objecte que se'ls pugui donar com a corresponent.²⁹

En resum, Kant buida de contingut entitatiu les idees de Plató.

La substància

El concepte substància és clau en la tradició ontològica; què fa Kant amb ell? És sabut que el converteix en una categoria de l'enteniment.

Kant es declara hereu de la teoria aristotèlica de les categories, però creu que ell és «qui n'ha descobert el *quid*».

Ni llur primer autor, ni ningú després d'ell, no tingué una tal intel·ligència de la naturalesa de les categories que alhora en limités l'ús només a l'experiència; tanmateix, sense aquesta concepció (que depèn amb tota exactitud de llur derivació o deducció) són perfectament inútils, una miserable llista de noms sense explicació ni regla d'ús. Si mai se'ls hagués acudit als antics aquesta idea, sens dubte, tot l'estudi del coneixement pur de la raó, que amb el nom de metafísica ha malmès tants bons caps durant molts segles, ens hauria arribat en una forma enterament diferent i hauria il·luminat l'enteniment humà en lloc de consumir-lo (com realment ha succeït en obscures i vanes cavil·lacions) i fer-lo inútil per a la veritable ciència.³⁰

Kant, com és prou conegut, presenta una nova taula de categories.³¹

D'antuvi s'adverteix, en contemplar les categories kantianes, que la substància hi ha perdut el primer lloc que ocupava en la taula categorial aristotèlica, i hi resta com una més entre dotze. Però immediatament ens adonem també que és un pur concepte i no un ésser. Quin valor ontològic conserva la substància kantiana?

Les categories kantianes, concretament la substància, mantenen un cert valor ontològic. Per a Kant, els objectes són ens. Tanmateix, cal llegir el seu text.

[Q]uan diem que els sentits representen els objectes tal com es manifesten, mentre que l'enteniment els representa tal com són, cal entendre això darrer en sentit merament empíric, no transcendental.³²

D'aquest text s'infereix que l'enteniment, empíricament, ens dona a conèixer els éssers comuns. Els éssers comuns no existeixen, doncs, en si mateixos, sinó que són una mena de creació feta per l'enteniment i les seves categories a partir de la matèria sensible. Així, la substància no és un ésser, sinó un element a priori de l'enteniment que contribueix al fet que els éssers es puguin constituir cognoscitivament.

Per tal d'aclarir el comentari del text precedent, i com que es tracta d'una distinció que ens serà útil d'ara endavant, fem una breu digressió sobre l'ús formal i l'ús social de les paraules.

Hom pot distingir, segons Ortega,³³ un ús formal i un altre de social de les paraules. En el seu ús formal el contingut semàntic és viu; es dona a la paraula un significat conscient i personal, la paraula va inclosa en el si d'una teoria o sistema d'idees organitzat. En canvi, en el seu ús social, el contingut semàntic de les paraules no es té present; el significat és situacional, i la paraula és la resta aïllada d'un sistema teòric descompost. Així, els mots ontològics poden emprar-se en un sentit formal o social. Tots parlem d'éssers, essències o idees encara que no professem la teoria ontològica. Àdhuc els detractors de la metafísica usen mots ontològics...

Es pot dubtar raonablement si Kant empra l'expressió «tal com són» en sentit formal o social. Nosaltres hem assumit el sentit formal, però si Kant realment la va emprar en el sentit social, llavors la nostra tesi, segons la qual va abandonar el sistema ontològic, queda encara més recolzada. El fet de poder dubtar de l'ús formal o social de l'expressió mostra ja com s'ha allunyat el filòsof de Königsberg de l'ontologia.

Si Kant admet l'ésser, aquest és una creació, si més no parcial, del subjecte.

Tots els fenòmens de la successió temporal no són res més que canvis, això és, un successiu ésser i anorreament de les determinacions de la substància que roman.³⁴

Si l'ésser és allò que roman, la substància, i aquesta és un aparell categòric de l'enteniment, l'ésser substancial és aquest aparell, però no una realitat objectiva. La teoria de la substància i dels accidents

d'Aristòtil ha estat capgirada. Ara els accidents són la realitat extra-mental!

Que sota totes les modificacions donades en el món romangui la substància i només canviïn els accidents li sembla a Kant una de les lleis pures i plenament a priori de la natura.³⁵

Kant nega indirectament que la permanència, o substància, sigui un ésser quan afirma explícitament que és una representació.

De totes formes, aquesta permanència –la unitat del temps, la identitat del substrat– no és més que el mode segons el qual ens representem l'existència de les coses (en el fenomen).³⁶

En conseqüència, la substància és, comptat i debatut, una manera de representar-nos l'existència de les coses. Aquesta interpretació és confirmada per altres textos.

[S]i del concepte empíric d'un objecte qualsevol [...] en suprimim totes les propietats que ens ensenya l'experiència, no podem, de totes formes, treure-li aquella mitjançant la qual pensem l'objecte com a substància.³⁷

En conclusió, la substància és una propietat mitjançant la qual pensem els objectes, però no és una propietat dels objectes, sinó nostra.

[E]l concepte de substància se'ns imposa perquè rau en la nostra facultat de conèixer a priori.³⁸

La doctrina de Kant sobre la substància és ambivalent. N'acabem de veure la ruptura amb la tradició ontològica. Nogensmenys, tota la doctrina tradicional de la substància batega en la seva obra.

La definició kantiana de substància coincideix amb l'aristotèlica: substància és «quelcom que mai pot existir com a mer predicat, sinó com a subjecte».³⁹ És «el substrat de tot allò que canvia, el darrer subjecte de tot el que és mutable».⁴⁰

Els fragments següents, si no els confrontéssim amb altres, ens permetrien fins i tot afirmar que Kant professa la teoria ontològica de la substància.

[E]l substrat de tot el que és real, val a dir, allò que pertany a l'existència de les coses, és la substància; tot allò que pertany a l'existència solament pot ser pensat com a determinació de la substància. En conseqüència, el que és permanent, l'únic factor que ens permet determinar totes les relacions temporals dels fenòmens, és la substància en l'esfera del fenomen, és a dir, el que ho és, de real, allò que roman sempre idèntic pel que fa al substrat de tot canvi.⁴¹

[...] Allò que roman, és, doncs, en tots els fenòmens, l'objecte mateix, és a dir, la substància (Fenomen), mentre que tot allò que canvia o pot canviar pertany únicament al mode segons el qual aqueixa substància o aqueixes substàncies existeixen i, consegüentment, a les seves determinacions.⁴²

Kant passa subtilment de la substància com a «substrat de tot allò que és real», a la substància com a concepte a priori vinculat als fenòmens. Vegem una mostra d'aquest pas.

Quant a la relació dels fenòmens, si atenem només a llur existència, la determinació d'aquesta relació no és pas matemàtica, sinó dinàmica, i mai no pot ser objectivament vàlida ni, per tant, convenir a una experiència, si no se sotmet a principis a priori que comencen per fer-ne possible el coneixement experimental. Per això, els fenòmens han d'ésser subsumits sota el concepte de substància, que és el fonament de totes les determinacions de l'existència, en tant que concepte de la cosa mateixa.⁴³

En aquest fragment, la substància deixa de ser «substrat de tot allò que és real» i esdevé un concepte a priori vinculat als fenòmens. Això sembla una contradicció *in terminis*, però no ho és. Si pensem amb mentalitat ontològica, el «substrat de tot allò que és real» està fora de la ment i té una entitat; però, per a Kant, no hi ha cap dificultat en què el repetit *substrat* sigui un producte de l'encontre entre la circumstància externa i la ment. En tot cas, aquest producte no és un ens en el sentit tradicional.

Per altra banda, Kant recull la permanència i la necessitat ontològiques, pròpies del concepte tradicional de substància. Adduir altres textos, a més a més dels citats, és fàcil.

L'esquema de la substància és la permanència del que és real en el temps, això és, la representació de la realitat com a substrat de

la determinació empírica temporal en general, substrat que, consegüentment, roman mentre canvia tota la resta.⁴⁴

[...] [L]a permanència és una condició necessària sobre la qual no podríem determinar els fenòmens com a coses o objectes en una experiència possible.⁴⁵

[...] La substància no té un començar a ésser. El començar a ésser és, per tant, una mera modificació, no un origen des del no-res.⁴⁶

Aquesta descripció de la substància recorda les qualitats de l'ésser de Parmènides. La substància en Kant és una categoria de l'enteniment que no té altre ús vàlid que l'empíric.

Les categories no tenen altre ús possible que l'empíric, ja que serveixen per sotmetre els fenòmens a unes regles universals de síntesi.⁴⁷

[...] [N]o podem donar una definició (real) de cap d'elles, *les categories* (és a dir, fer comprensible la possibilitat d'un objecte), sense descendir immediatament a les condicions de la sensibilitat i, consegüentment, a la forma dels fenòmens, als quals, les categories s'han de limitar.⁴⁸

En conclusió, la substància de Kant no és pas un concepte ontològic, sinó una manifestació sorgida en el procés humà del coneixement empíric.

Essència. Potència i acte. Matèria i forma. Causalitat

L'essència és un concepte ontològic fonamental; respon a la pregunta: què és quelcom? I, per tant, suposa la concepció platonicoaristotèlica segons la qual tot allò que existeix cal que sigui un ésser. Efectivament, les idees de Plató són essències; en Aristòtil, l'essència necessària coincideix amb la substància, i, en definitiva, l'essència juga un paper rellevant en el decurs de tota la història de l'ontologia. En canvi, no té cap relleu en el sistema kantià. Aquesta diferència s'explica per la divergent concepció que tenen els ontòlegs i Kant de la ciència.

L'objectiu de la ciència ontològica era el coneixement de l'essència, o l'ésser de les substàncies. El saber socràtic cercava definicions i aquestes són la manifestació de l'essència. La ciència aristotèlica buscava allò que és necessari, o sigui, un cop més, l'essència. En canvi,

Kant no concep la ciència com a recerca d'essències, sinó com a construcció d'un sistema.

[L]a unitat sistemàtica és allò que converteix el coneixement ordinari en ciència, ço és, el transforma de mer agregat de coneixements a un sistema. [...] Per sistema entenc la unitat dels diversos coneixements sota una idea.⁴⁹

Per altra banda, és lògic que el concepte kantià de substància no inclogui l'essència perquè, com hem vist, la substància de Kant no és un ésser.

No podem dir que Kant hagi transformat el concepte ontològic d'essència; hem de dir, senzillament, que l'ha bandejat del seu sistema racionalista.

Tampoc la teoria de la potència i l'acte sigui emprada per Kant. Aquest no usa formalment el terme *potència*; en canvi sí usdefruït el vocable *acte*, però el fa servir per indicar l'actualització de l'enteniment, i aquest consisteix en una determinació categorial⁵⁰ i no en un ésser que realitza la seva forma.

Encara que allò que aquí interessa és subratllar l'absència de la teoria de l'acte i la potència i no esbrinar-ne els motius, és fàcil copsar que, si no es parteix del concepte d'ésser, el problema de la seva transformació es volatilitza i la teoria que l'explica no té raó de ser.

N. Abbagnano ha assenyalat l'ús que fa Kant de la distinció entre matèria i forma. Kant recull aquesta distinció en la dissertació de 1770.

En primer lloc, pertany a la representació alguna cosa que es pot anomenar matèria i que és la sensació; i, en segon lloc, el que es pot anomenar forma, o espècie de les coses sensibles, la qual serveix per coordinar, mitjançant una determinada llei natural de l'ànima, les diferents coses que impressionen els sentits.⁵¹

A més a més, a banda del fragment anterior, N. Abbagnano hi afegeix els següents.

Primer. «L'element formal de la natura és la regularitat de tots els objectes de l'experiència».⁵²

Segon. «La matèria del concepte és l'objecte; la seva forma és la universalitat».⁵³

En el coneixement sensible, la matèria és la sensació i la forma és la intuïció pura.⁵⁴

Malgrat l'ús que Kant fa de la distinció abans esmentada, aquesta no conserva el significat tradicional. Kant dona a *forma* el nou sentit semàntic que el seu contemporani Tetens li havia atribuït. Segons Tetens, *forma* són les relacions entre les representacions sensibles que constituïrien, per la seva banda, la *matèria* del conèixer (*Philosophische Versuche über die menschliche Natur* [Assajos filosòfics sobre la natura humana]).⁵⁵

La forma de Kant no és pas l'acte de l'ésser potencial, o matèria, sinó una relació, un conjunt de relacions, un ordre o una universalitat. En aquest sentit usa el vocable a *Crítica de la raó pura*, on la forma dels principis morals és la simple relació amb la qual es troba una llei amb els éssers racionals, és a dir, significa la validesa o universalitat per a tots aquests éssers.⁵⁶ El concepte que té Kant de la matèria com a força motora⁵⁷ també s'allunya prou del concepte ontològic clàssic.

En definitiva, els textos de Kant indiquen explícitament que empra l'antinòmia matèria-forma en el camp semàntic de l'epistemologia i no pas en el de l'ontologia. Vegem, per acabar, el fragment següent.

Matèria i forma. Aquests dos conceptes estan tan indissolublement lligats a qualsevol ús de l'enteniment que serveixen de base a tota reflexió. El primer d'ells significa allò determinable sense res més. El segon, significa la seva determinació (ambdós tenen sentit transcendental que es fa de qualsevol diferència pròpia d'allò que es dona i del mode segons el qual ve determinat).⁵⁸

La causalitat en Kant perd el seu significat ontològic i es converteix en una forma de l'experiència, com qualsevol altra categoria a priori de l'enteniment. Abans causalitat era donació d'ésser o element entitatiu; ara és un enllaç cognoscitiu. Es podrien adduir molts passatges de Kant en suport a la nostra afirmació. Per enllestir-ho ens cenyirem als següents ja que, si bé són una mica llargs, ho resumeixen completament.

Kant formula així el concepte de causa.

Capeixo així molt bé el concepte de causa com a pertanyent necessàriament a la simple forma de l'experiència i a la seva possibilitat, com una unió sintètica de percepcions en una consciència en general; però la possibilitat d'una cosa en general com a causa no la capeixo pas, i això perquè el concepte de causa no indica en absolut una condició inherent a les coses, sinó solament inherent a

l'experiència, la qual no pot ésser més que un coneixement objectivament vàlid de fenòmens i de llur successió temporal, en la mesura que l'antecedent pot ser connectat amb el consegüent segons la regla dels judicis hipotètics.⁵⁹

Sobre els conceptes purs com a enllaços, llegim:

[P]ensar és unir representacions en una consciència. Aquesta unió, o bé dimana merament del subjecte i és casual i subjectiva, o bé es produeix absolutament i és necessària i objectiva. La unió de les representacions en una consciència és el judici. Pensar és, doncs, jutjar o relacionar representacions amb judicis en general. Per això, els judicis són o bé merament subjectius, quan són relacionats solament amb una consciència en un subjecte i units en ella, o bé objectius, quan són units en una consciència en general, és a dir, necessàriament. Els moments lògics de tot judici són tants com els modes possibles d'unir representacions en una consciència. Però, si serveixen igualment de conceptes, aleshores són conceptes de la unió necessària d'aquelles en una consciència i, per tant, són principis de judicis objectivament vàlids. Aquesta unió en una consciència és o bé analítica, per la identitat, o bé sintètica, per la composició i l'addició de diferents representacions entre elles. L'experiència consisteix en l'enllaç sintètic dels fenòmens (percepcions) en una consciència, en tant que aquest enllaç esdevé necessari. Per això, són conceptes purs de l'enteniment aquells sota els quals han d'ésser primer subsumides totes les percepcions abans que puguin servir als judicis d'experiència, en els quals la unitat sintètica de les percepcions és representada com a necessària i universalment vàlida.⁶⁰

Kant aplica expressament⁶¹ la concepció de les categories com a «enllaç sintètic» a la relació entre causa i efecte.

Quan abans hem parlat de l'essència, ja hem fet notar que per a Kant la ciència no és la recerca de l'ésser, sinó la construcció d'un sistema. Però cal afegir, per tal de comprendre en quina mesura Kant innova el concepte de ciència, la reflexió següent: en contraposar la ciència ontològica a la ciència sistemàtica, estem comparant en realitat la filosofia, o metafísica prekantiana, amb la kantiana i postkantiana, però no confrontem les matemàtiques i la física amb la metafísica. Convé distingir ambdues confrontacions.

El saber filosòfic segons Kant

Quan Kant explica que la ciència és la construcció d'un sistema, empra la paraula alemanya *Wissenschaft*,⁶² que tant significa allò que avui anomenem ciència com filosofia o metafísica. Nogensmenys, Kant es refereix clarament, segons el context, a la filosofia o metafísica. En aquest sentit, la metafísica kantiana no difereix de l'ontològica ja que també és un sistema o «unitat dels diversos coneixements sota una idea». La diferència rau en quina és aquesta idea. Kant, en assenyalar la necessitat d'ordenar els coneixements sota una idea per tal que esdevinguin científics, no és original; no fa més que seguir la tradició de la filosofia des dels seus orígens.

Més original (i potser més conseqüències ha tingut) és la seva confrontació entre les matemàtiques, l'aritmètica, la geometria i la física, per una banda, i la metafísica, per l'altra. Les matemàtiques i la física han trobat el «segur camí d'una ciència»⁶³ i la metafísica no. Aquestes paraules de Kant han estat interpretades —erradament— com una valoració de les ciències matemàtiques i físiques com l'autèntic saber, tot menyscabant la filosofia com a pseudosaber.

El que ara desitjariem, per tancar el punt i tornar al fil del nostre discurs, és recollir el fruit de la nostra anàlisi dels vocables ontològics emprats en els textos de Kant. Creiem que aquesta anàlisi ha evidenciat que l'ésser ja no és, en Kant, la realitat radical, i que la seva investigació no és una investigació ontològica.

3. Una lectura ontològica de Kant?

Kant, com tots els filòsofs, pot ser interpretat de diverses maneres.⁶⁴ De fet hi ha dues interpretacions de Kant: la que podríem anomenar crítica, o epistemològica, i l'ontològica. La interpretació crítica, o epistemològica, més que una interpretació és una lectura literal de Kant. Les exposicions *crítiques* de Kant ressalten el caràcter epistemològic de la seva filosofia. Kant, despertat del seu *somni dogmàtic* per Hume, es pregunta què podem conèixer i examina les facultats cognoscitives. Immediatament, les exposicions *crítiques* analitzen *Crítica de la raó pura* i expliquen: primer, que el coneixement matemàtic i físic ve determinat per les categories subjectives i que la cosa en si és incognoscible; segon, que la metafísica, o estudi de l'ànima, de l'univers i de Déu no és possible. Després, presenten *Crítica de la raó pràcti-*

ca i comenten l'ètica kantiana. Per acabar, citen *Crítica del judici* i alguna altra obra i en glossen el seu contingut. Ni un mot d'ontologia.

Les exposicions ontològiques, no cal dir-ho, també exposen els continguts suara esmentats, però entenen que la filosofia de Kant és «una nova idea de l'ésser»⁶⁵ i afegeixen una reflexió sobre aquesta mena de ser que Kant suposadament descriu. Així, l'ésser kantià consisteix, segons Felipe Martínez Marzoa, en el *procedir de la raó*.⁶⁶

La interpretació ontològica de la filosofia de Kant s'ha esdevingut, aproximadament, un segle més tard de la seva aparició. José Ferrater i Mora, en tractar la imatge que ha tingut Kant en les diverses èpoques, ens dóna una complida informació al respecte. Alfons Bilharz (1836-1925) fou el primer que postulà una base ontològica per al kantisme. Posteriorment, hi ha hagut molts intents de subratllar els aspectes metafísics i ontològics de Kant. Així ho han fet Ortega, Heidegger, Gottfried Martin i H. Heimsoeth.⁶⁷

Ultra les dues interpretacions precedents n'hi ha altres, i en el futur probablement se'n produiran més. Tanmateix, pel que fa a aquest estudi, ens circumscriurem a aquestes dues.

Actualment, la interpretació crítica predomina. Potser perquè és una lectura de Kant sense pretensions de valorar-lo des d'un altre sistema. Els historiadors E. Bréhier, N. Abbagnano, J. Vélez Correa, F. Copleston i E. Colomer en fan una interpretació crítica. També la fan els tractadistes J. Maréchal, R. Torretti i M. Torrevejan. F. Montero Moliner estudia l'empirisme en Kant, però la seva perspectiva és, pel que aquí entenem, crítica, i no ontològica. No cal dir que els estudis sobre l'ètica, el pensament politicojurídic, l'estètica i la teleologia de Kant no són tampoc, per regla general, ontològics.⁶⁸ Els diccionaris de J. Ferrater i Mora i N. Abbagnano també en fan una interpretació crítica. Fins i tot, Abbagnano subratlla la condemna que fa el kantianisme de la metafísica.

Tanmateix, la interpretació ontològica també té el seu pes. La defensen historiadors com H. Heimsoeth, que ja hem citat com un clàssic d'aquesta interpretació, i J. Marías, que com a deixeble d'Ortega no hi podia faltar; però també Felipe Martínez Marzoa. Aquest darrer autor ha publicat, fa poc, un estudi on propugna una lectura ontològica de Kant.⁶⁹ I són coneguts els tractats de metafísica de J. Gómez Caffarena on es troba la mateixa interpretació. Fóra prou interessant fer un estudi d'aquests autors i de la relació entre la seva interpretació i els textos kantians si no ens ho impedís la necessitat de seguir el nostre camí temàtic. De fet, la interpretació ontològica ha de tenir alguna va-

lidesa, ja que primeres figures en el quefer filosòfic, com Ortega i Heidegger, l'han adoptada. Ens ocuparem particularment d'aquestes figures i de l'ontologia més endavant. De moment, però, cal fer constar el següent.

És possible interpretar l'obra de Kant de diferents maneres, totes legítimes. I encara més oportunes perquè, en llegir els filòsofs pretèrits des de la nostra perspectiva actual, podem aclarir el seu pensament fins al punt que sigui més transparent per a nosaltres, que en tenim més dades, que no ho era per a ells. R. Rorty⁷⁰ posa l'exemple extrafilosòfic de Colom; avui sabem que va descobrir Amèrica i no Catai com va creure.

No discutim, doncs, ni la legitimitat ni l'oportunitat, ni, encara, la fecunditat d'aplicar la concepció ontològica al sistema kantià. La filosofia actual admet perfectament la possibilitat⁷¹ d'interpretar els sistemes històrics d'acord amb els nostres plantejaments. Un d'aquests pot ser l'ontològic. El que desitgem no és pas desacreditar la interpretació ontològica de Kant, sinó justificar la nostra. I això perquè és xocant de bell antuvi que, mentre alguns filòsofs veuen en Kant un ontòleg més, nosaltres diguem d'ell que és el primer filòsof de la història que va abandonar aquesta concepció. Sobre aquest fet, en certa mida sorprenent i paradoxal, correspon fer-hi dues observacions.

En dret, el nostre plantejament és legítim perquè és una manera de veure la història de la filosofia. Nosaltres mirem la història de la filosofia des del punt de vista de l'evolució mateixa de la concepció ontològica. I, si podem aplicar a Kant qualsevol plantejament actual, llavors també el podem guaitar des de la perspectiva de l'assumpció o no assumpció del paradigma ontològic.

La nostra interpretació de Kant ve, doncs, determinada per aquest criteri i no en podem emprar un altre. A nosaltres no ens és lícit d'interpretar-lo ontològicament perquè, justament, el nostre estudi consisteix a esbrinar en quina mesura conserva l'ésser com a *arkhé*, o el seu sistema és ontològic. Nosaltres indaguem el desenvolupament històric de la concepció ontològica i la seva fallida en Kant. Aquesta indagació té la seva entitat pròpia i no es confon amb una lectura escolasticoontològica de Kant, ni amb una lectura senzillament crítica. La lectura escolasticoontològica parteix de la premissa segons la qual la realitat és, en darrera instància, ésser, i tot sistema filosòfic és ontològic i, per tant, també el de Kant; es tractaria, doncs, de veure com es descriu l'ésser, o quina faceta se'n presenta. La lectura crítica contempla el pensament kantià en els seus propis termes i no es preocupa

de relacionar-lo amb l'ésser. La nostra lectura coincideix amb l'ontològica quant a la cerca de l'existència de l'ontologia en Kant, però hi difereix perquè no la dona per suposada. En canvi, la nostra lectura coincideix amb la crítica pel que fa al fet que s'atè als propis termes de Kant, però se'n diferencia en la mesura que l'ús d'alguns d'aquests termes és comparat amb el que han fet altres filòsofs precedents.

Facticiament, hem sotmès els textos dels grans filòsofs a una anàlisi del seu vocabulari ontològic fonamental, i el resultat ja l'hem vist: l'eix semàntic del sistema kantià no es recolza en els conceptes i el vocabulari ontològic, com els filòsofs precedents s'hi recolzaven, ans es sosté en altres termes. Així, la raó apareix primordialment en lloc de l'ésser i la substància.

En conseqüència, i, per dir-ho en termes jurídics, perquè disposem dels fonaments fàctics i dels de dret, estem autoritzats a concloure que Kant abandona el paradigma ontològic i substitueix l'ésser per la raó.

J. Ferrater entén que Kant és, per a la història de la filosofia moderna, «un punt i a part» que continua el «paràgraf anterior».⁷² Nosaltres, en canvi, des de la nostra perspectiva, descobrim que és per a la història general de la filosofia, un *capítol*, i àdhuc, una *història* a part. Kant avança un pas de gegant, però només un pas. I, amb un pas, no es pot allunyar massa de l'ontologia. Per això, com Fernando Montero Moliner explica, no va prescindir del «model ontològic» ni del «prejudici substancialista»,⁷³ ja que admet les coses en si, la ment com a substància, l'apriorisme racional i la raó pràctica, que dicta condicions d'eticitat.⁷⁴ Tanmateix Kant, no presenta mai aquests elements ontològics com a tals, i quan ho fa, com és el cas de les coses en si, és per dir que no les podem conèixer.⁷⁵ No es pot parlar, doncs, d'un sistema ontològic. Nogensmenys, com és lògic, la seva renúncia a l'ontologia no és absoluta i total, ni ho podia ser. Però és, d'acord amb la nostra interpretació, suficient per subratllar-la com a fonamental.

Per altra part, establert que el sistema kantià no és prioritàriament ontològic, no fa al cas esbrinar en quina mesura ho és, com tampoc fa al cas examinar en quina mesura ell era conscient que el deixava enre-re. Kant, segons hem mostrat, surt evidentment del sistema ontològic, encara que conservi algunes de les seves estructures. Per aquest motiu, emprarem la metàfora arquitectònica per dir que desallotja l'ontologia, però no l'enderroca.

Convencionalment, els historiadors de la filosofia, probablement per influència de la història general, consideren que fou Descartes, al segle

xvii, qui inaugura un nou període filosòfic en introduir la metafísica de la subjectivitat. En canvi, aquest capítol i el precedent proven que fou Kant qui començà una nova època filosòfica. Realment, el fet decisiu en la història de la filosofia és el trencament de la tradició ontològica, i no pas el recolzament de la veritat en la certesa subjectiva. Endemés aquest recolzament ja s'havia donat en Aureli Agustí.

En harmonia amb aquesta nova visió, tota la història de la filosofia resta, doncs, dividida en dues etapes: l'ontològica, des de Parmènides fins a Kant, i la crítica, des de Kant fins a meitats d'aquest segle. Anomenem crítica aquesta segona etapa perquè és el nom que Kant li imposà, però també perquè la crisi que estem estudiant es desenvolupa en el seu decurs. Efectivament, després de Kant la filosofia entra en una crisi que ofereix dues manifestacions: la recerca d'una nova realitat radical i l'atac a l'ontologia tradicional, o àdhuc, a la filosofia post-kantiana, des de la ciència matemàtica i física, revalidada críticament pel mateix Kant. Emperò, aqueixa recerca i aqueix atac ja seran objecte dels pròxims capítols.

CAPÍTOL V

EL JO DE FICHTE I LA NATURA DE SCHELLING COM A *ARKHÉ*

1. El replantejament del problema presocràtic de l'*arkhé*

Des del segle XVIII i fins avui, el saber metafísic o filosòfic es distingeix del científic. Aquesta distinció nasqué a conseqüència de la divisió que Kant va fer entre les matemàtiques, la geometria, l'aritmètica i la física, per una banda, i la metafísica o filosofia, per una altra. Segons *Crítica de la raó pura*, les matemàtiques i la física es recolzen en la possible experiència. Val a dir que Kant concebia les matemàtiques com una descripció de la realitat i no pas com un llenguatge formal. Per a ell, la finalitat de la geometria era mesurar les dimensions de les figures espacials, i la de l'aritmètica, comptar els objectes. La metafísica, en canvi, no es pot recolzar pas en cap experiència possible. La diferència entre la ciència experimental, o ciència pròpiament dita, i la filosofia s'originà, doncs, en el destriament kantian.

Des del segle XVIII, la «ciència» s'ha independitzat de la filosofia i, fins i tot, l'ha rebutjat considerant-la un saber històricament superat. Mentrestant, la filosofia ha buscat una nova fonamentació d'ella mateixa que li permetés d'acreditar-se epistemològicament i poder explicar l'experiència i tot tipus de coneixement. L'objecte d'aquest capítol és exposar aquesta recerca d'una nova realitat radical duta a terme per Fichte i Schelling.

La metafísica idealista alemanya, amb els seus tres representants egregis, Fichte (1762-1814), Schelling (1775-1854) i Hegel (1770-1831), és el primer moviment filosòfic postkantianista engatjat en fonamentar de nou la filosofia. Bandejat l'ésser com a *arkhé* per Kant, els idealistes posaren en el seu lloc nous principis; Fichte, el *jo pur*; Schelling, la natura com a intel·ligència inconscient i Hegel, l'esperit absolut. D'antuvi, les noves realitats radicals ofereixen dos trets força diferenciats de l'ésser. L'ésser s'amagava darrere de la natura i era estàtic, mentre que els nous principis metafísics existeixen a l'àmbit antropològic i cultural, i són dinàmics o mòbils. De fet, històricament, Parmènides concebé l'ésser en el marc de la investigació sobre la natura. Altrament, els idealistes alemanys capeixen la nova realitat radical a través dels estudis psicològics, històrics i socials. D'altra banda, l'autodesenvolupament caracteritza ensem el *jo pur* de Fichte, la natura teològica de Schelling i l'esperit de Hegel.

Els idealistes continuen el camí filosòfic obert per Kant i realitzen el seu projecte de construir un sistema unificat del saber. Fichte reprèn el pensament de Kant a *Crítica de la raó pràctica*, i Schelling i Hegel arrenquen respectivament de *Crítica del judici* i de *Crítica de la raó pura*. Kant creia que el saber, per convertir-se en *Wissenschaft*, ciència o filosofia, ha d'adquirir la forma de sistema i deixà clar que la filosofia és la unitat sistemàtica «dels diversos coneixements sota una idea».¹ Els idealistes bastiren aquestes unitats sistemàtiques. La seva tasca fou trobar idees que servissin per unificar el sistema del saber. I aquestes *idees* són certament els nous principis fonamentals que han de fer la funció unificadora que feia l'ésser en la metafísica tradicional. En altres mots, el problema que es replanteja després de Kant és el mateix que es plantejaren els presocràtics. La idea de Kant sota la qual s'ha d'unificar el saber és anàloga a l'*arkhé* d'Anaximandre, i les respostes sobre l'*arkhé* dels presocràtics, inclosa la de Parmènides, són anàlogues a les respostes postkantianes sobre el principi metafísic fonamental. En dir que són *anàlogues* volem fer entendre que tenen una funció teoricometafísica idèntica. És clar que el món que s'ha d'explicar ara és diferent del que havien d'interpretar els presocràtics, car el món contemporani és mediatitzat per la ciència i la tradició filosòfica. Per això, Kant parla d'esbrinar no només la realitat, sinó també el saber que d'ella es té.

2. J. G. Fichte

El jo actiu. Funcions del jo

J. G. Fichte fou el primer en cercar i descobrir una idea o principi metafísic que fonamentés tota la realitat i l'experiència humana. K. L. Reinhold ho havia intentat abans, però no hi reeixí.

El principi metafísic, o realitat radical, que unifiqui o sistematitzi els diversos coneixements, ha de precedir i condicionar, per assolir aquesta funció, tota altra realitat física i antropològica, i ha de ser-ne l'origen real i lògic. Quina realitat reuneix aquests trets? Fichte pensa que les reuneix el *jo actiu*, el *jo* de cada u, en la mesura que actua lliurement. Aquesta activitat lliure precedeix, condiona i determina (o crea), en definitiva, els subjectes i els objectes. Tot subjecte humà i tot objecte, o cosa, són el resultat d'una activitat del *jo*. De fet, el *jo actiu* crea simultàniament el subjecte i l'objecte. Per exemple, jo, en una decisió lliure, he volgut redactar aquestes línies sobre la filosofia de Fichte. El meu *jo actiu*, en prendre aquesta determinació, m'ha assegut davant la taula i m'ha fet subjecte de l'activitat d'escriure, i a l'escriptura mateixa l'ha fet objecte del meu treball. El *jo* doncs, en algun aspecte, és el creador de si mateix i de les coses. I, per mèrits d'aquest poder creador, Fichte el proclama el principi fonamental de la filosofia.

La descoberta de Fichte ha estat important en la història de la investigació sobre la realitat radical. Per això, cal esbrinar bé en què consisteix. La comprensió del pensament de Fichte no sempre ha estat fàcil. Fins i tot, Balmes² el va arribar a presentar, el segle passat, com a absurd i enigmàtic. Tanmateix, avui, gràcies al progrés de la psicologia i de la mateixa metafísica, es pot entendre i explicar perfectament.

La psicologia actual diferencia la conducta de la persona, allò que diu, pensa o fa, de la seva estructura psíquica o natura de la seva personalitat, i estableix que la conducta és una funció de l'estructura psicològica de la persona i de la circumstància, o situació, en què aquesta es troba. R. B. Catell³ expressa la relació entre aquests factors així: $R = f(S.P.)$

Aquesta fórmula significa que R , la resposta o conducta d'una persona, és una funció, f , de la situació estimulant o circumstància i de P , l'estructura de la seva personalitat. És clar que R , la persona-acció, i P , la persona-estructura, són destriables, i que ningú les confon. Però si ens preguntem quina de les dues persones és l'autèntica o la primera en el rang de l'arqueologia filosòfica, contestarem, d'acord amb la tra-

dició parmenidiana, que ho és la persona—estructura, perquè aquesta és la substància de la qual la persona—acció és només un accident. Fichte, en canvi, va afirmar, contra la tradició ontològica, que l'autèntica persona era la persona—acció. La seva asserció, avui, no xocaria tant perquè l'antropologia psicològica actual⁴ posa el caràcter automanifestatiu de la persona per damunt del seu caràcter substancial. Però, en el segle XVIII, era una afirmació revolucionària, sobretot quan Fichte atribuïa a la persona—acció el poder de crear no només la persona—estructura, sinó també el món extern, la circumstància o les coses.

Ortega ha presentat en el nostre segle, en el camp de la metafísica, una fórmula filosòfica, l'anàlisi de la qual ens pot servir d'introducció a la tesi de Fichte. L'enunciat d'Ortega assevera: «[j]o sóc jo i la meva circumstància».

De bell antuvi, hom troba en aquest enunciat dos *jos* i la circumstància. Segons l'explicació de J. Marías⁵, el primer *jo* («jo sóc») que llegim és el *rigorosament real*, la *persona*, i, el segon («jo i la meva circumstància») és el *mer subjecte* del viure, el *suport de la circumstància*. El segon *jo*, identificat amb el cos i la psique, integra la circumstància.

El segon *jo* és «insuficient»: és només un element o ingredient, inseparable de la circumstància; justament el moment de *joïtat* de l'home, que no esgota la seva realitat.⁶

La circumstància és tot allò que no sóc jo, tot allò amb què em trobo, inclosos el meu cos i la meva psique.⁷

L'autèntic *jo*, el que és algú, és el primer. I allò que el caracteritza és ser pura activitat o quefer lliure. Precisament, aquest tret de la pura activitat o quefer lliure del *jo*, fou descobert històricament per Fichte.

Ni la *persona—acció* ni el *jo* primer d'Ortega es poden identificar amb el *jo pur* de Fichte, car difereixen en alguns aspectes que assenyalarem tot seguit. Però, si més no, el que no sembla dubtós és que els tres conceptes ha sorgit d'una determinada interpretació de la mateixa realitat: l'activitat lliure i creadora de la persona.

Per començar, nosaltres hem proposat el terme *persona—acció* perquè s'adequa a la metafísica de Fichte. *La conducta de la persona*, de la qual els psicòlegs parlen, té sabor ontològic. Hem cedit a l'imperatiu de cercar mots nous per a realitats noves. No obstant això, el terme no és adient. *Persona* és un concepte social i jurídic, mentre que el *jo* al·ludeix a una realitat immediata de la consciència, una rea-

litat a la qual s'accedeix introspectivament. Però deixant el terme i anant a la realitat, els expositors de Fichte expliquen, primer que res, que el seu *jo pur* o *absolut* no és el *jo personal*. Així, J. Maréchal aclareix:

Abans de tot, el *jo pur* no significa aqueix subjecte, ja limitat, que és el *jo* de cadascú. Efectivament, el nostre *jo personal*, ja el considerem com subjecte crític o ontològic, representa sempre, en l'evolució general del *jo pur* un grau ulterior a la Reflexió absoluta. Perquè cada *jo* particular s'ha hagut de constituir per oposició, no només al *jo absolut*, sinó també a infinites expressions particulars del *jo absolut*.⁸

Perquè creiem que la discussió sobre la possible assimilació teòrica de la *persona*—acció al *jo pur* pot aportar llum sobre aquest, consignem els comentaris següents.

Maréchal té raó, sens dubte, quan declara diferents el *jo pur* i el *jo personal*. Fins i tot, en la nostra terminologia, podríem dir que el *jo personal* s'equipara a la *persona estructura*, que no és pas tampoc la *persona*—acció, i, per tant, ja hem admès que el *jo pur* no és el *jo personal* corrent. Però, admesa i feta constar la diferència, igualment s'ha d'acceptar i certificar que el *jo pur* del primer Fichte, d'acord amb la interpretació actual de la seva doctrina, no és quelcom aliè al *jo personal*.

El desenvolupament d'aquest passatge requereix, doncs, una breu incursió sobre el primer i el segon Fichte, i sobre la seva interpretació clàssica i actual.

En el desenrotllament de la doctrina de Fichte es manifesten dos períodes; la data que separa aquestes dues etapes és l'any 1799, any en què fou acusat d'ateisme a Jena, i se'n va haver d'anar a Berlín. Fichte⁹ va tenir la intuïció fonamental del seu sistema un dia de finals de gener de 1793 i, des d'aquesta data fins a 1799, dibuixà les línies mestres del seu sistema filosòfic, que comprenia la filosofia primera o els fonaments, la filosofia teòrica o anàlisi de les ciències físicomatemàtiques, la filosofia pràctica, el dret i l'estètica.¹⁰ A la segona època, Fichte s'aplicà primordialment a provar que la seva doctrina no implicava ateisme, i, si de cas, a la fonamentació de la filosofia primera, però no a la reconstrucció de tot el seu sistema.¹¹ L'*Encyclopaedia Britannica* ha descrit breument el canvi entre el primer i el segon Fichte: «[e]l primer període està marcat per l'èmfasi ètica, el posterior per

l'emergència d'una teoria de l'Ésser mística i teològica». ¹² La fe religiosa va substituir la raó moral.

La interpretació clàssica de la doctrina de Fichte, iniciada ja per Schelling i Hegel, concep el *jo pur* com a tancat en si mateix i desvinculat de l'home real, mentre que la interpretació actual l'entén com una idea útil per explicar el món i com la capacitat ètica de l'home real. Els textos següents d'Alexis Philonenko exposen les dues interpretacions.

Segons la interpretació clàssica:

Fichte planteja al punt de sortida un primer principi, el *jo absolut*, fundat per i en la intuïció intel·lectual, però sense aconseguir passar del *jo absolut* al seu oposat, el *no-jo*: la filosofia de Fichte és, doncs, un idealisme absolut, que redueix el món al *jo*, ja que solament el *jo* existeix absolutament pel *jo*, o si més no, un idealisme formal. ¹³

Per un altre cantó, d'acord amb la interpretació actual:

El *jo absolut* no és un ésser absolut, com creuen Schelling i Hegel, sinó una idea que s'ha de posar cura en no hipostasiar, i que serveix de fonament a la consciència de si mateix, que és, per conseqüent a la seva arrel, consciència de l'haver d'ésser, o fins i tot intuïció intel·lectual.

Fichte remata [...] la revolució copernicana: Kant havia mostrat que el fonament del saber no havia de residir en un ésser (d'aquí la seva crítica de l'argument ontològic), sinó en el «Jo penso» com a possibilitat de l'experiència. Fichte mostra que el «Jo penso» que funda l'experiència en la seva totalitat és l'acte pur pràctic, en el qual la consciència de si mateix es constitueix per mediació de la llei moral com a idea infinita. ¹⁴

Deixant de banda, doncs, les preocupacions teològiques de la segona època de Fichte, i tenint en compte la interpretació actual de la seva doctrina, afirmar que el *jo pur* és la *persona-acció* resulta una primera aproximació acceptable. És obvi que la diferència entre el marc teòric de la psicologia conductiva i el de la metafísica idealista no permet portar la comparació massa lluny. Però ja és prou significatiu que disciplines tan distanciades coincideixin en l'acotació d'una realitat, tot i que aquesta realitat sigui considerada, per la psicologia, com una fun-

ció matemàtica i, per la metafísica, com una condició transcendental del coneixement.

L'estudi del *jo primer* d'Ortega és la millor via d'accés a la comprensió del *jo* de Fichte. Certament ambdós autors empenen el mateix vocable i donen resposta al mateix problema metafísic, el de la realitat radical. Ortega, com Fichte, busca l'*arkhé* a l'interior de la consciència i no en el món exterior, i subratlla l'encert d'aquest en veure la importància de l'activitat lliure del *jo*, i en assenyalar el fet que el *no-jo* acompanyi sempre el *jo*. Però el raciovitalisme del segle xx difereix força de l'idealisme fichtenià del segle XVIII, i, en conseqüència, hi ha diversitat entre un i altre *jo*.

En primer lloc, el de Fichte és una realitat originària que realitza una activitat; el d'Ortega s'identifica amb la vida, pura activitat.

En segon lloc, el *jo pur* de Fichte posa qualsevol altre *jo* i el *no-jo*, mentre que el *jo primer* d'Ortega es troba amb el *jo* segon i la circumstància, elements donats i originaris.

Després d'haver acarat introductòriament la conducta personal i el *jo* d'Ortega amb el primer principi de Fichte, ara exposarem la doctrina d'ell mateix.

La realitat fonamental de Fichte és una activitat. No es parla, doncs, amb propietat quan es diu que és un tipus de *jo*. El *jo*, si més no, a la tradició metafísica prekantiana, era un subjecte, una substància; i el principi metafísic de Fichte és *Tathandlung*, mot alemany traduït per Ortega al castellà com *aventura, gesta, empresa*.¹⁵ La gesta és imputable a un subjecte, o *jo*, però ella mateixa no n'és. Així caldria designar el principi suprem de Fichte amb la paraula aventura, gesta o empresa, però no pas amb la paraula *jo*. Aquí rauen la contradicció i la paradoxa. Per una banda, Fichte descobreix que la realitat radical és activitat. Però, per una altra banda, l'activitat, d'acord amb la tradició ontològica, s'ha d'atribuir a un subjecte o substància; i aquest no pot ser pas un altre que el *jo*. Tenim l'antinòmia servida.

La concepció prekantiana imposa les premisses següents: primera, el *jo* és una substància; segona, l'activitat és un accident de la substància i la segueix. En conseqüència, si el *jo* o la seva activitat ha de ser el primer principi metafísic, ho serà el *jo* que precedeix l'activitat. Així ho havia pensat Descartes. En canvi, Fichte intueix el contrari: l'activitat precedeix el *jo*, subjecte o substància. Aquesta intuïció, segons Ortega, és la seva gran aportació al progrés de la filosofia.¹⁶ Tanmateix, Fichte no aconsegueix mai aclarir-la, malgrat el miler de pàgines, pel cap baix, que li dedica. Podem pensar que ell mateix tampoc la va

tenir mai prou clara. Com Ortega diu, mai va veure clar allò que creia haver vist.¹⁷ És laboriós, si no impossible, canviar la semàntica filosòfica de les paraules; són necessaris segles.

Copleston gosa fins i tot reduir el *jo* a pura activitat o fer. Efectivament diu: «Fichte conclou que el *jo pur* no és quelcom que actua sinó que és simplement activitat o fet». Copleston invoca a continuació el següent text de Fichte: «[l]a intel·ligència per al idealisme és fer (*Tun*) i res més que això; mai s'hauria de dir cosa activa (*ein Tätiges*)».¹⁸ Fichte no concep pas el *jo* com una substància, un subjecte, o una estructura sinó com a activitat anterior a tota substància.

Ja en el nostre segle, Ortega ha substituït el *jo* com a primer principi metafísic per la vida, i ha explicat que aquesta és pura activitat o quefer. Fichte, en el seu temps, no estava encara en condicions de fer-ho. El programa idealista de presentar la filosofia *com a autoconsciència de la raó absoluta* no li ho permetia. Ans li va crear moltes dificultats, com F. Copleston assenyala.¹⁹ Aquestes dificultats fan els seus textos prolixos i arduos. Si de cas nosaltres evitarem entrar-hi. Solament en transcriurem el següent.

El Jo [...] és un acte de la llibertat fonamentat en si mateix, és un començar absolut, un produir un nou acte, un crear des del no-res.

Acabem d'exposar la natura de l'*arkhé*, proposada per Fichte. Vegem-ne ara les funcions. És sabut que l'*arkhé* va néixer entre els presocràtics per explicar tota la realitat. «Tota la realitat» no té el mateix significat per als presocràtics que per a nosaltres o els moderns. Els presocràtics tenien present gairebé només el món físic, mentre que els moderns han d'explicar també el món psicològic, històric, cultural i moral. La tasca dels moderns és més voluminosa i complexa, però és de la mateixa naturalesa epistemològica. Hem vist com l'*arkhé* de Parmènides, l'ésser, desenvolupada per Aristòtil, explicava tota la realitat i fonamentava el saber científic. Si l'*arkhé*, a l'antiguitat, només havia de donar compte de les realitats externes i del seu coneixement científic, a l'època de Fichte cal que doni compte, a més a més, de l'ordre sistemàtic del món i del coneixement, de la realitat interior, o de la consciència, i, finalment, de les categories cognoscitives.

Hem parlat fins aquí de la realitat radical de Fichte com a concepte que expressa una substància. Tanmateix Fichte no recolza pròpiament el seu sistema en una substància o concepte, sinó en una proposició

que expressa un fet, l'activitat originària del *jo pur*, que és la seva mateixa autooposició. La proposició radical de Fichte és la que segueix: «[j]o sóc jo».²¹ Allò que hi ha, doncs, a la base del sistema de Fichte, no és pas una substància o ésser, sinó un fet, una activitat. Com Goethe deia: «[a]l començament fou l'acció».

No podem ara per raons d'espai i oportunitat seguir detalladament el camí recorregut per Fichte per arribar a inferir l'existència de la consciència del món exterior, de les categories i del sistema de les ciències. Però sí sembla oportú apuntar-ne les seves tesis principals.

La consciència prové del *jo pur*. Aquest l'engendra mitjançant la seva autooposició. El principi metafísic i el principi de l'ordre expositiu al cas *Grundlage der gesamtem Wissenschaftslehre*²² (1794), rau en tres proposicions bàsiques: «[e]l jo es posa a si mateix i és per virtut d'aquest autooposar-se; al jo s'oposa absolutament un *no-jo*; jo oposo en el jo un jo divisible a un *no-jo* divisible».²³

Fichte explica el *jo empíric*, i la seva consciència, a partir de les tres proposicions bàsiques suara esmentades. Hom troba arreu de la seva obra afirmacions precises pel que fa al cas. Així llegim, a *Fonamentació de tota la doctrina de la ciència*, que el principi absolut «no es pot presentar entre les determinacions empíriques de la nostra consciència, sinó que, al contrari, tota consciència hi reposa, i ell només la fa possible».²⁴

«La llibertat –com a manifestació del *jo pur*– és el més alt fonament i la primera condició de tot ésser i de tota consciència».²⁵ Fichte presenta «la voluntat pura com a fonament explicatiu de la nostra consciència», i aquesta última, com a deduïble.²⁶

Els historiadors recullen i ressalten la tesi de Fichte sobre la fonamentació i deducció de la consciència. F. Copleston afirma que el *jo pur* és «la causa última de la consciència», i que la consciència existeix per «la limitació recíproca del *jo* i del *no-jo*».²⁷ I afegeix a continuació, sobre la deducció de la consciència:

La idea de la limitació recíproca proporciona el fonament de la doble deducció de la consciència. L'afirmació que el *jo absolut* inclou dintre seu el *jo finit* i el *no-jo finit*, posat que es limiten o determinen recíprocament, implica dues proposicions. En primer lloc, el *jo absolut* s'oposa a ell mateix encara que limitat pel *no-jo*; en segon lloc, el *jo absolut* posa (dins de si mateix) el *no-jo* limitat o determinat pel *jo* (finit). Aquestes dues proposicions són, respectivament, les proposicions bàsiques de les deduccions teòrica i

pràctica de la consciència. En considerar el *jo* afectat pel *no-jo*, podem procedir a la deducció teòrica de la consciència, a la qual Fichte anomena les sèries «reals» dels actes, val a dir, dels actes del *jo* determinat pel *no-jo*. Per exemple, la sensació pertany a aquesta classe d'actes. Ara bé, si considerem el *jo* en relació amb el *no-jo*, podem atendre a la deducció pràctica de la consciència que integra les sèries «ideals» dels actes, inclosos el desig i l'acció lliure.

Aquestes dues deduccions són complementàries, ja que juntes esdevenen la deducció filosòfica total o la reconstrucció de la consciència. La deducció teòrica resta subordinada a la pràctica.²⁸

El món exterior, com la consciència i el món interior, també deriva, segons Fichte, del *jo pur*. La derivació de la «cosa en si», de la intel·ligència, és precisament el tret més típic de l'idealisme²⁹ i la tesi mitjançant la qual Fichte supera Kant.³⁰ L'objectiu de Fichte és l'idealisme absolut, explicar-ho tot a partir d'un *jo originari*. Aquest objectiu és, en definitiva, una decisió personal i ètica. El camí envers l'idealisme absolut imposa inevitablement l'afirmació de la «cosa en si».³¹ Les coses són «productes d'un representant pressuposat».³² Les coses, la natura i els altres, el proïsme, esdevenen, al sistema de Fichte, *no-jo*.

Com J. Maréchal diu, «[a]dmès el pressupòsit idealista, el *no-jo* ha de procedir finalment del *jo*»,³³ i així és.

Ja coneixem les tres proposicions bàsiques en què el sistema metafísic de Fichte rau. Doncs bé, el *no-jo* apareix en la seva segona proposició bàsica: «[u]n *no-jo* s'oposa a l'autooposició del *jo*». Aquesta oposició és necessària per causar la consciència ordinària o natural, i fonamentar l'idealisme.³⁴

La glossa de la deducció del *no-jo* a partir del *jo*, la trobem a molts passatges de Fichte i dels seus comentaristes. Fichte ens diu el següent.

El *no-jo* és merament una altra consideració del *jo*. El *jo* en activitat ens proporciona el *jo*; el *jo* en repòs, açò és, pensat com a mer objecte, ens proporciona el *no-jo*. En tant que el *jo* abandona el repòs i passa a l'activitat, esdevé *jo* —sorgeix el concepte de *jo*. Si es pensa passant a reposar, és el *no-jo*, ja que allí on està suprimida l'activitat, el *jo* està en repòs— és el *no-jo*. Per tant, el *no-jo* és necessàriament sols una altra consideració del *jo*.

A l'idealisme el *no-jo* és solament un accident. L'idealisme no té pròpiament cap *no-jo*, sinó que el seu *no-jo* és solament una manera especial de considerar el seu *jo*. D'una manera considera ell el seu *jo* com a actiu mitjançant la intuïció intel·lectual, cosa que li proporciona el seu *jo*; d'una altra manera considera el seu *jo* en repòs mitjançant la mateixa intuïció intel·lectual, cosa que li proporciona el seu *no-jo*.³⁵

Fichte fa altres consideracions sobre el *no-jo*, però amb la transcrita en tenim prou per demostrar el seu origen transcendental.

J. Maréchal, en exposar la doctrina de Fichte, escriu: «[e]l *no-jo* prové d'un haver de ser primitiu»³⁶ i «*jo* i *no-jo* pertanyen a la unitat primitiva del *jo*»,³⁷ així com el *jo* posa el *no-jo*.³⁸ F. Copleston, en historiar el nostre autor, ho constata.

Fichte es veu obligat a atribuir al *jo* la capacitat de produir la idea d'un *no-jo* que existeix independentment d'ell, bé que, de fet, sigui depenent de tal manera que l'activitat del *no-jo* haurà de ser l'activitat del *jo* mateix.³⁹

No cal afegir més textos ni glossar aquests que són prou entenedors: el *no-jo* prové transcendentalment d'un *jo* (activitat pura) primitiu.

Fichte empra també els mots *món* o *natura* en lloc de *no-jo*, però manté de la mateixa manera que el seu origen és la consciència del *jo*: «no hi ha consciència d'un món sensible, ni cap producte del món sensible, sinó que hi ha una consciència superior que merament es transforma en una consciència sensible». ⁴⁰ F. Copleston comenta: «[s]egons la Teoria de la Ciència el món solament existeix per a la consciència». ⁴¹ La natura, que, com F. Copleston diu, ⁴² precedeix els éssers finits, és tota ella «producte de la imaginació». ⁴³ Fins i tot, Déu, igual que el món i la natura, depèn de la nostra raó. Per cert, Fichte en aquest punt, com en molts d'altres, afirma separar-se de la lletra de Kant per donar a les representacions de Déu i del món el mateix valor objectiu. La representació de Déu només tenia per a Kant una validesa subjectiva. ⁴⁴

Fichte distingeix el sector del proïsme dins del camp del *no-jo*, o del món exterior. En general, el *jo* i la cosa sempre coexisteixen. ⁴⁵ Però especialment el desenvolupament de la consciència del propi *jo* requereix la consciència d'altres *joes*. ⁴⁶ «L'individu no es pot desenrot-

llar a si mateix si no és a través d'un altre». ⁴⁷ La fi i destinació no els és donada als humans, sinó que ells mateixos l'han d'elegir junt amb els altres humans. ⁴⁸ Aquesta proposició té una importància doble.

En primer lloc des de la perspectiva filosòfica general i quant a la visió total de l'univers, representa una nova concepció de la circumstància perquè destria, en el camp del *no-jo*, els altres éssers humans de la resta dels éssers exteriors. En segon lloc fonamenta una nova teoria del dret, perquè la doctrina tradicional del Dret basava les normes jurídiques en el dictat de la natura o de Déu, i Fichte les basa en la mútua llibertat dels éssers humans. Per això, en el seu sistema, el principi jurídic fonamental resa així: «[l]imita la teva llibertat a través del concepte de la llibertat de les altres persones amb les quals entres en relació». ⁴⁹

A. Philonenko encerta quan col·loca l'existència de l'*altre* en el centre del sistema fichtenià. Aquestes són les seves paraules.

De bell antuvi s'albira la tasca de Fichte: bastir una filosofia primera que garanteixi l'existència de la consciència com a veritat, és a dir, la seva concordança amb el món, i d'aquest fonament deduir l'existència de l'altre, que exigeixi l'elaboració d'un dret i d'una moral. ⁵⁰

«Tot ho veig a través de les categories», diu Fichte. ⁵¹ Això explica llur importància en el seu sistema i que l'estudi d'elles que porta a terme pretengui superar el que Kant havia fet.

Si comparem els sistemes filosòfics amb una construcció arquitectònica, podem dir que el de Fichte és un edifici monolític, bastit sobre una única base, el *jo pur*, mentre que la construcció de Kant presenta un seguit de pavellons la base dels quals és, a més a més de la consciència del *jo*, la sensibilitat, l'enteniment, la raó teòrica, la raó pràctica, la capacitat de captar estèticament la natura, etcètera. Aquest caràcter monolític del sistema fichtenià es manifesta sobretot en la fusió del subjecte i de l'objecte, i de la raó teòrica i pràctica, però també en el tractament de les categories. Eusebi Colomer ens explica la fusió de la raó teòrica i la pràctica així.

[D]arrere de l'antinòmia de la causalitat i la llibertat es troba la de la raó teòrica i pràctica, i darrere d'aquesta la del *no-jo* i del *jo*. Fichte eleva a consciència filosòfica aquesta estructura antinòmica de la raó, tot trobant el mitjà d'aconseguir la unitat del sistema. ⁵²

Ja hem vist implícitament la fusió del subjecte i de l'objecte en tractar del *no-jo* o món exterior, que s'origina en el *jo*. Diguem ara solament que Fichte, orgullós de la unitat del seu sistema, es vanagloria d'haver explicat a partir del *jo* per què s'han de posar «en general objectes». ⁵³

Fichte, d'acord amb el seu sistema monolític i a través d'una deducció que ell considera autèntica, deriva les categories del mateix principi filosòfic o *jo pur*, n'inclou de noves, com ara l'espai o el temps, i les defineix totes.

Kant havia deduït les categories de les formes lògiques del judici. Fichte les fa provenir de la mateixa realitat radical. Les tres proposicions bàsiques del seu sistema, ja repetidament esmentades, les engendren mitjançant un procés dialèctic de tesi, antítesi i síntesi. Fichte vincula la categoria de realitat a la tesi, o autooposició del *jo*; la negació a l'antítesi, o oposició absoluta del *no-jo* al *jo*, i la de limitació a la síntesi, o oposició parcial del *no-jo* al *jo*. Les altres categories kantianes, com la unitat, la pluralitat, la totalitat, la substància, etcètera, són deduïdes pel mateix procediment dialèctic. Fichte creu que la seva és una deducció de les categories com cal, mentre que la de Kant hauria estat una mera enumeració. ⁵⁴

Fichte proclama l'ampliació de l'àmbit de les coses, deduïdes directament del *jo*, amb les següents paraules:

El temps, l'espai i una multitud de coses donades a la intuïció, segons Kant, existeixen ja ara al *jo* i pel *jo*. Nosaltres hem deduït aquestes coses a priori; elles existeixen actualment al *jo*. ⁵⁵

L'espai i el temps passen de ser formes de la sensibilitat, com ho eren en Kant, a ser categories del coneixement.

Per fi, «Kant no ha definit què és una categoria», ja que sembla que se li van presentar dificultats a l'hora de donar tal definició. Però, «la doctrina de la ciència, al contrari, no troba cap dificultat en fer-ho. Les categories són els distints modes i les maneres de mediació entre la consciència immediata i la mediata, les maneres com el *jo* pot sortir del mer pensar sobre si mateix envers el pensar sobre una altra cosa». ⁵⁶

Fichte també dedueix el sistema de les ciències «d'allò que es presenta a la consciència». ⁵⁷ El sistema del saber està format per la Fonamentació (*Grundlage*), la Filosofia Teorètica, la Doctrina de la Ciència, de la pràctica o ètica, la Doctrina del Dret o Dret Natural i l'estètica.

D'una banda, la Fonamentació analitza els conceptes bàsics de la consciència.

D'una altra, l'objecte de la Filosofia Teorètica és la naturalesa. La Filosofia Teorètica ensenya com és el món i com cal que se'ns doni experimentalment, açò és, estableix què és l'experiència.

Per un altre cantó, l'ètica s'ocupa de la llei moral a què estan sotmesos els individus humans i que és *distinta per a cadascú*. La moralitat s'origina en la pròpia autolimitació interior.

El Dret Natural, en canvi, tracta de les limitacions o les lleis imposades als individus per mitjans externs.

Finalment, l'estètica és la ciència filosòfica que estableix, segons la forma transcendental, les regles del sentit estètic.

Fichte no considera la lògica una ciència independent i propedèutica de les altres, sinó derivada del saber fonamental i, concretament, un contingut de la Doctrina de la Ciència.⁵⁸ De fet, Fichte dedueix els principis lògics tradicionals d'identitat, no contradicció i raó suficient a partir del procés dialèctic del *jo*, i vincula aquests principis a les seves tres proposicions bàsiques: el principi d'identitat es desprèn de la primera proposició; el de la contradicció, de la segona, i el de raó suficient, de la tercera.⁵⁹

L'arqueologia metafísica

Fichte, explícitament, afirma que l'ésser no és l'*arkhé* filosòfica. El *jo pur*, la llibertat són, en darrera instància, abans que l'ésser.

La llibertat [...] és el més alt fonament i la primera condició de tot ésser i de tota consciència.⁶⁰

L'ésser no és el primer concepte metafísic.

L'ésser no és cap concepte primer immediat, com fins ara s'ha mantingut en filosofia, sinó que el primer i immediat, allò que no pot explicar-se, és l'activitat; l'ésser, al contrari, pot deduir-se.⁶¹

El *jo* com a realitat radical no és ésser o substància. Ni el *jo* ni el *no-jo* són substàncies. Per a l'idealisme crític o doctrina de la ciència, el *jo* i el *no-jo* «no es converteixen en substàncies»,⁶² ben al contrari d'allò que passa en el materialisme, que parteix ja de la premissa que ho són. La ment, la intel·ligència, no és un ens. L'idealisme explica les determinacions de la consciència per l'actuació de la intel·ligència.

La intel·ligència és per a l'idealisme un actuar i absolutament res més. Ni tan sols se l'ha d'anomenar un ens actiu, perquè amb aquesta expressió s'al·ludeix a quelcom estable, a què és inherent l'activitat. Però, per admetre un quelcom així, l'idealisme no té cap fonament.⁶³

L'ésser no es pot predicar de la realitat radical fichteniana o *jo absolut*.

[D]el *jo* roman exclòs tot ésser, tot consistir, tot allò que és fix. Només li resta la tasca d'autolimitar-se en el seu ús de la llibertat. Una proposició fonamental de la Doctrina de la Ciència diu: tot ésser és una cosa produïda, una creació, i allò intel·ligible que té com a fonament no és un ésser, sinó una activitat pura.⁶⁴

El *jo* només esdevé ésser mitjançant la seva pròpia autooposició. El *jo pur* no és ésser.

Quin és el *tret de l'ésser*? El *jo* és? Solament si és ésser *intuïble*. Aquest ésser *intuïtiu* no convé, naturalment, al *jo pur*. El *jo pur* és mera idea; només en vinculació, en relació amb el *no-jo*, li correspon al *jo* efectivitat-intuïbilitat, un ésser.⁶⁵

Fichte veu l'ésser com un concepte negatiu.

L'ésser és un concepte negatiu, ja que nega quelcom actiu posat fora de l'ésser; allò que pot no ser fet, podria ser anul·lat; a l'*haver positiu* hauria d'antecedir-li un *fer negatiu*, ço és, un fer anul·lat. L'ésser nega també l'ens, l'esdevenir-se; hauria de deixar de ser per arribar a ser. Ésser és, per tant, el tret del *no-jo*.⁶⁶ L'ésser és la negació de la llibertat. Fichte [...] fa consistir l'essència de l'idealisme transcendental, única filosofia pròpia de l'home lliure, en considerar el concepte de l'ésser no com a primer i primitiu, sinó com a derivat a través del contrast amb l'activitat, com un concepte negatiu, com la mera negació de la llibertat, que és per a l'idealista l'únic positiu.⁶⁷

L'ésser s'origina en el fer i en el pensar. Fer i ser «són enterament el mateix, només que considerats des de distintes cares».⁶⁸ L'ésser segueix el fer.⁶⁹ Fichte afirma:

La nostra intenció és la següent: des del principi hem mostrat una duplicitat a la síntesi fonamental, un ésser i un pensar necessàriament units.⁷⁰

La filosofia de Fichte no és ontologia. Ell mateix anomena la seva filosofia Doctrina de la Ciència. La pregunta central de la filosofia de Fichte és la següent:

Quin és el fonament del sistema de les representacions acompanyades pel sentiment de la necessitat i d'aquest mateix sentiment de la necessitat? Respondre aquesta qüestió és el problema de la filosofia, i, al meu parer, la filosofia no és res més que la ciència que resol aquest problema. El sistema de les representacions acompanyades pel sentiment de la necessitat també es diu experiència, tant la interna com l'externa. Segons això, i per dir-ho en poques paraules, la filosofia ha d'indicar el fonament de tota experiència.⁷¹

Fichte pensa que la filosofia és una ciència determinada, encarregada de resoldre el problema esmentat, però per evitar logomàquies, l'anomena teoria de la ciència.⁷² La filosofia de Fichte és una deducció transcendental, si bé considera les seves veritats intemporals com les de l'ontologia. Copleston assenyala:

Per a Fichte, el punt de vista històric i temporal pressuposa la constitució de la consciència empírica. Per això, la deducció transcendental de la consciència empírica ultrapassa forçosament l'ordre temporal i posseeix la intemporalitat d'una deducció lògica.⁷³

Ningú pot dir que la filosofia de Fichte sigui una ontologia. Realment és una teoria del coneixement i potser, més aviat, una antropologia. L'educació és per a Fichte el gran problema de la filosofia. La lectura de *Discursos a la nació alemanya* ens convenç, sens dubte, que la filosofia per a ell no és ontologia o teologia, ni àdhuc epistemologia, sinó política i pedagogia. La finalitat del seu pensament és el progrés de la consciència i la millora de les relacions de justícia. Tanmateix, aquest tema ja excedeix el nostre estudi, centrat en l'anàlisi de la primera realitat filosòfica.

Ja hem vist que els filòsofs poden resoldre problemes o bé dedicar-se a millorar la filosofia mateixa com a eina per resoldre'ls. Fichte

s'esforça a millorar l'eina tot buscant-li un punt de suport més sòlid en algun aspecte més que l'ésser. Fichte, en ocupar-se del primer principi filosòfic, féu arqueologia metafísica. També abordà problemes filosòfics, com hem anotat, però el tema central de la seva vida, sobretot en la primera època, fou l'arqueologia metafísica. Aquest fet es manifesta no solament en la consideració global de la seva obra, sinó també en assercions expressives del mateix autor. A partir de les dades del diccionari de José Ferrater Mora,⁷⁴ calculem que les obres publicades per Fichte en vida foren unes vint-i-tres, de les quals set estan dedicades a l'arqueologia metafísica. Fichte declara que la finalitat de la seva investigació és definir el primer principi filosòfic i que tota la doctrina de la ciència, nom donat per ell a la filosofia, li està dedicada. Efectivament, als fonaments de tota la doctrina de la ciència llegim: «[n]osaltres ens proposem d'investigar el principi més absolut, el principi absolutament incondicional de tot el coneixement humà»,⁷⁵ i «que no pot ser definit per un altre principi més elevat».⁷⁶ «Tota la doctrina de la ciència es consagra a demostrar»⁷⁷ el primer principi.

Fichte supera, com hem constatat, la dicotomia kantiana entre raó teòrica i pràctica; fa la síntesi entre l'ideal i el real⁷⁸; millora el tractament de les categories, especialment l'acció recíproca,⁷⁹ i afegeix, al valor subjectiu kantià de la representació de Déu, l'objectiu.⁸⁰ De fet, Fichte completa i perfecciona el sistema de Kant, amb qui discuteix la seva pròpia filosofia.⁸¹ Fins i tot, proclama la superioritat del seu sistema respecte al kantià en molts punts. Així considera deficient el tractament que fa Kant del *jo* a *Crítica de la raó pura*.⁸² Fichte subratlla la natura conceptual i intuïtiva del *jo*.⁸³ També el tractament del *nòume-non* difereix del kantià.⁸⁴ Però, Fichte, sobretot en la relació entre el *jo* i el *no-jo*, va més enllà de Kant. Llegim les seves paraules.

No es pot considerar el *jo* o el *no-jo* sense relació amb el seu oposat. En això resideix [...] el tret distintiu de la Doctrina de la Ciència pel qual es diferencia de qualsevol altra filosofia que hagi existit fins avui. Ella no posa un *jo* sense un *no-jo* –tot depèn d'aquesta acció recíproca. Kant pogué concloure això, però no ho va dir.⁸⁵

Amb tot, Fichte es mou en el marc de la filosofia transcendental kantiana. El punt de vista transcendental serveix a la fenomenologia de la consciència que Fichte desenvolupa: «[a]llò que és intel·ligible sorgeix i arriba a la consciència simplement mitjançant la filosofia trans-

cendental mateixa».⁸⁶ Kant havia dit: «[a]nomeno *transcendental* tot coneixement que s'ocupa, no tant dels objectes com de la nostra manera de conèixer-los, tenint en compte que tal manera ha de ser possible a priori».⁸⁷ I, per Fichte, filosofia és el coneixement del coneixement.⁸⁸ Fichte contrasta el punt de vista transcendental per *explicar el món* amb el comú i l'estètic. Des de la perspectiva transcendental, el món és una creació del *jo pur*; des del punt de vista comú, una cosa donada i, des de la visió estètica, ensems una cosa donada i una creació.⁸⁹ En altres mots, l'objectiu de la doctrina de la ciència no és proporcionar coneixement, sinó observar l'esperit humà.⁹⁰ Fichte estudia les accions de la raó per explicar la necessitat del pensament.⁹¹ Fichte investiga, doncs, l'aparició dels coneixements a la nostra consciència i no la possible estructura ontica dels objectes coneguts.

Fichte cerca la realitat radical a través de la introspecció i la descripció fenomenològica de la consciència. I, a banda de ser, aquesta fenomenologia, per si mateixa valuosa,⁹² és l'instrument metodològic de la seva arqueologia metafísica.

L'idealisme fichtenià cerca cartesianament la veritat a l'interior.

Aquesta és la màxima fonamental i el més profund esperit de l'*idealisme transcendental*: res fora de mi, cap cosa en si, només jo mateix puc arribar a ser objecte de la meua consciència.⁹³

L'idealisme vol explicar l'experiència com un tot; la seva tasca és indicar el fonament de tota experiència. La filosofia de Fichte es presenta com una estructura sistemàtica, que refereix tota la realitat al *jo pur* i d'aquest la deriva deductivament.⁹⁴

Fichte, malgrat prioritzar el *jo pur* com a *arkhé* en lloc de l'ésser, no nega la realitat d'aquest. El que passa és que no adopta la postura o perspectiva ontològica, sinó la transcendental, perquè aquesta última és la progressista i la històricament viva. Fichte no redueix el món a pura activitat, ans al contrari, creu que el pensament és una determinació de l'ésser⁹⁵ i que Déu, el món i la natura són objectius. Déu és abans que el *jo pur*: «[a] la Doctrina de la Ciència, món i Déu són vàlids objectivament i subjectiva».⁹⁶ Ja hem vist com Fichte reprotxa a Kant no haver donat validesa objectiva a la representació de Déu. Precisament món i Déu són veritables perquè depenen de la nostra raó.⁹⁷ Pel que fa a la natura, Fichte vol fonamentar-la i no pas negar-la.⁹⁸ Fins i tot, quan es tracta del *jo pur*, encara que no sigui ésser o substància, sinó activitat,⁹⁹ Fichte no té inconvenient, des de la perspectiva

ontològica de Spinoza, per afirmar que el *jo* mateix de cadascú és una substància, «l'única substància suprema».¹⁰⁰ En definitiva, Fichte substitueix l'ésser com a *arkhé* metafísica pel *jo pur*. Això significa que la seva filosofia no és i no es pot valorar com una ontologia. Però tampoc anul·la cap de les virtuts que aquesta pogués tenir; ni Fichte ho intenta. No haver comprès això ha dificultat la valoració de la seva filosofia que «*on a voulu la juger avant de l'étudier*», com deia Grimblot.¹⁰¹ Tanmateix, si hom l'estudia, hom ha de reconèixer, en conclusió i resum, com a mèrits de l'arqueologia metafísica de Fichte els següents.

Primer. Haver vist que el problema fonamental de la filosofia era l'arqueològic.

Segon. Haver explicat clarament que es tractava de substituir l'ésser per una altra *arkhé*.

Tercer. Haver seguit rigorosament el plantejament filosòfic innovador de Kant.

Quart. Haver descobert que l'*arkhé* és una activitat.

Finalment, haver-se adonat que no hi ha *jo* sense *no-jo*, o per dir-ho orteguianament, que no hi ha *jo* sense circumstància.

3. Schelling

L'aportació

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854) se sol presentar com el segon dels tres grans filòsofs idealistes alemanys. Aquí ens ocuparem de la seva aportació al procés de recerca d'una realitat radical. De fet, Schelling, encara que de manera indirecta, ha contribuït a substituir l'ésser per una altra *arkhé*, ha tornat a l'ontologia després que Kant i Fichte expressament se n'haguessin apartat. Xavier Tilliette afirma que Schelling «no ha aconseguit de conjurar el fat històric que l'ha col·locat entre Fichte i Hegel. Apareix com l'anella intermèdia que perllonga l'esforç de l'un i desbrossa el camí de l'altre. Cedeix als seus rivals poderosos l'honor de la descoberta i la glòria de la consumació».¹⁰² Aquesta és la visió tradicional dels historiadors. Tanmateix, Schelling, almenys des de la perspectiva arqueològica nostra, no *perllonga l'esforç* de Fichte i, si bé *prepara el camí* de Hegel, en cert sentit, després s'allunya d'aquell i el critica. Schelling va començar sent fichtenià,¹⁰³ però creà la seva filosofia de la identitat,¹⁰⁴ que no és una continuació del sistema de Fichte, encara que parteixi d'aquest.

Schelling ofereix a Hegel la *clau* de la seva *dialèctica*,¹⁰⁵ emperò la seva darrera filosofia també és una lluita contra els resultats d'aquella dialèctica.¹⁰⁶ Schelling no és, doncs, una *anella* entre Fichte i Hegel. Fichte pertany amb Kant a una altra cadena, la *filosofia crítica*, que Schelling considera desencertada, ja que és «el model més acabat de filosofar negatiu».¹⁰⁷ Hegel, en canvi, sí que és, d'alguna manera, una *anella* entre dues etapes de Schelling.

Schelling retorna a la tradició ontològica prekantiana. Els seus intèrprets ho declaren així obertament. F. Copleston diu que «no va pretendre abandonar la metafísica»,¹⁰⁸ i X. Tilliette recorda que «Schelling es jacta de ressuscitar la filosofia mil·lenària».¹⁰⁹ Per altra banda, Schelling manté l'ontologia vinculada a la teologia. Com Eusebi Colomer explica, defensa «la necessitat per a la filosofia de relacionar l'ésser amb Déu» i creu que «si existeix o ha d'existir un ésser racionalment fonamentat, dec pressuposar Déu».¹¹⁰ Schelling suposa, respecte a Fichte, un pas enrere en el procés de substitució de l'ésser per una altra *arkhé*. Ja en el primer escrit important, *Del jo com a principi de la filosofia o de l'incondicionat en el saber humà*, Schelling proclama que el principi incondicionat del saber «transcendeix el subjecte i l'objecte finits» i té els trets de «substancialitat, unitat, infinitat, eternitat, causalitat i llibertat».¹¹¹ No és aquest principi l'ésser primer o el Déu dels medievals? Schelling esmerça els seus esforços en reflexionar sobre la natura, Déu i l'home dins la tradició ontològica, i no pas a superar aquesta tradició.

En començar a filosofar, Schelling es va adherir a l'idealisme transcendent de Fichte. Però ben aviat elaborà la seva pròpia filosofia. Considera que la natura és abans que el *jo* de Fichte i presenta una filosofia de la natura concebuda, primer, com a organisme viu i, després, com a sistema formal. La reflexió entorn de l'idealisme transcendent el porta a la convicció que la natura i l'esperit són el mateix, són idèntics; l'esperit és la darrera evolució de la natura. Posteriorment, renuncia a la identitat i concep la natura com a quelcom que evoluciona des dels éssers inorgànics, passant pels orgànics, fins arribar a la plenitud del seu desenvolupament, que és la llibertat humana. Per fi, s'apropa a la religió cristiana positiva i fa una metafísica teista. Aquest procés evolutiu del pensament de Schelling permet que alguns historiadors de la filosofia parlin de quatre fases: filosofia de la natura, de la identitat, de la llibertat i la positiva. Altres en troben cinc: filosofia de la natura com a organisme viu, de la natura com a sistema formal, de l'idealisme transcendent, de la identitat i de la filosofia positiva. No cal dir que

algú ofereix altres periodificacions. Els expositors de Schelling han dedicat molta atenció a les fases del seu pensament. Però aquest problema ha perdut darrerament importància. Els estudiosos el passen de llarg, o més exactament, no creuen que existeixi, ja que tota la filosofia de Schelling sembla tenir una continuïtat. Avui els períodes només són *quadres*, com X. Tilliet diu,¹¹² que serveixen de marc descriptiu. Si de cas, i en relació a la investigació arqueològica nostra, totes les fases es poden considerar ontològiques i, únicament la darrera, o de filosofia positiva, suposa una aportació a la qüestió arqueològica. Això ens exigeix d'entrar en el tema de les etapes intel·lectuals de Schelling.

La preocupació de Schelling per l'*arkhé* o primer principi metafísic és clara. «Schelling parteix de la idea fichteniana segons la qual s'ha de donar un principi incondicionat del saber en el qual coincideixin el principi de l'ésser i el principi del pensament».¹¹³ «Schelling sosté que tota filosofia que mereixi tal nom ha d'ocupar-se del primer principi de la realitat».¹¹⁴ Schelling creu en la necessitat d'un principi absolut.

El *jo*, la natura, la identitat, la idea, l'esperit humà o la llibertat, Déu, l'ésser o l'existència, ocupen en diferents moments un protagonisme arqueològic en l'obra de Schelling.

Primerament, com el títol de la seva obra, *Vom Ich als Frinzip der Philosophie*,¹¹⁵ de 1795, indica, Schelling troba l'*arkhé* filosòfica en el *jo absolut* de Fichte. Cal notar, tanmateix, que la seva consideració d'aquest principi difereix de la de Fichte, ja que aquesta li sembla parcial.¹¹⁶ Certament, identifica el *jo absolut* amb l'absolut substancial, o el Déu de Spinoza,¹¹⁷ en patent contradicció amb Fichte; i es planteja com el *jo* arriba a sortir de l'absolut, quan el problema era el contrari: com el *jo absolut* surt de si mateix.¹¹⁸

Segons els raonaments de Schelling, «la natura marxa al mateix pas que el *jo*»¹¹⁹ i el seu últim fonament no resideix en aquest».¹²⁰ Ans al contrari, l'evolució va de la natura al *jo*,¹²¹ i així s'ha de partir de l'objecte per arribar al subjecte.¹²² Schelling no estableix una solució de continuïtat entre la natura i l'esperit: «[l]a natura en si mateixa és una ment inconscient, [...] un esperit adormit que s'esforça per aconseguir una consciència».¹²³ La natura té, doncs, igual o més dret que el *jo* per ser considerada *arkhé*. Per això, li dóna relleu i la introdueix, sobretot durant els anys de Jena (1798-1803), dins de l'idealisme fichtenià del *jo*.¹²⁴ Per altra banda, l'estudi de la natura constitueix una de les seves tasques més reeixides, fins al punt que els historiadors el consideren un filòsof de la natura.¹²⁵

No obstant això, tampoc la natura li sembla el principi que ell busca, sinó que s'adona que el *jo* o l'esperit coincideixen en un punt, on resulten idèntics, i pensa que aquesta identitat és l'absolut. A partir d'aquesta tesi, critica Fichte i Spinoza per subjectivista i objectivista respectivament, i fa una síntesi d'ambdues doctrines en les seves *Philosophische Briefen über Dogmatismus und Criticismus* [*Cartes filosòfiques sobre el dogmatisme i el criticisme*], de 1796.¹²⁶ Schelling està convençut que «el punt de vista absolut»¹²⁷ és la identitat, i a partir de 1801, any en què publica *Darstellung meines Systems* [*Exposició del meu sistema*], apareixen varies obres sobre aquesta filosofia.¹²⁸ «La doctrina de la identitat permet a Schelling superar la discussió entre l'idealisme i el realisme».¹²⁹ L'absolut es manifesta a si mateix en la sèrie real i la ideal.¹³⁰ El conflicte entre l'idealisme i el realisme «es resol en comprendre que l'ideal i el real, dins de l'absolut, són el mateix».¹³¹ La identitat possibilita l'existència d'una raó absoluta, definida a *Exposició del meu sistema*. Aquesta raó expressa la indiferència immutable, pura equivalència entre subjectivitat i objectivitat.¹³² Segons les explicacions donades a l'obra *Filosofia i religió* de 1804, l'absolut com a identitat no és pas una abstracció buida de contingut ontic o una matèria amorfa, sinó «una infinitud absolutament simple», a la qual «només podem acostar-nos negant els atributs de les coses finites».¹³³ El terme *identitat* (o fins i tot el d'*indiferència*), ja que pot resultar equivoc, no serveix per designar adequadament un sistema filosòfic. Per això, el propi Schelling li busca altres denominacions i parla de la *unitotalitat*, de la filosofia absoluta, de la raó, del tot o de l'univers.¹³⁴ En darrera instància, allò que caracteritza el sistema és el *Hen Kai Pan*, divisa adoptada des de l'època de Tübinga,¹³⁵ i a la qual el poeta Lessing es va convertir.¹³⁶

L'esperit i la natura, la subjectivitat i l'objectivitat, la idealitat i la realitat, la llibertat i la necessitat, la infinitat i la finitud, coexisteixen en la unitat i totalitat, o realitat radical de Schelling. La tradició neoplatònica radical d'aquesta doctrina és òbvia. E. Colomer recorda que Schelling, a *Bruno oder über das Göttliche und natürliche Prinzip der Dinge*¹³⁷, de 1802, «tradueix la seva filosofia de la identitat en termes neoplatònics» i que segueix la *coincidentia oppositorum* de Nicolau de Cusa, a criteri del qual «[e]n Déu coincideix com a indiferència allò que en el món apareix com a diferència».¹³⁸

Schelling troba moltes xifres de la filosofia de la identitat. La natura posa de manifest la identitat de la objectivitat i de la subjectivitat a través de la seva teleologia.¹³⁹ Això explica que la *Naturphilosophie*

vagi vinculada a la filosofia del *Hen Kaí Pan*.¹⁴⁰ L'art també expressa l'absolut o la identitat última entre el real i l'ideal.¹⁴¹ Per fi, la conducta humana també ens condueix a la identitat. Efectivament, «l'absolut és la identitat de la necessitat i la llibertat, i aquesta identitat es reflecteix en l'home, els actes del qual són ensems necessaris i lliures».¹⁴²

En resum, Schelling considera la identitat en el sentit que acabem d'exposar, com a absolut filosòfic, *arkhé* o realitat radical. Això, tanmateix, no defalca pas la funció arqueològica d'altres conceptes o realitats, com ara la idea, la llibertat, Déu o l'ésser.

La idea, en ser la representació general de tota la realitat, és el model o principi de tot allò que existeix. I, així, l'absolut es presenta «com a essència externa o idea que s'objectivitza a si mateixa en la natura. Retorna a ella mateixa com a subjectivitat en el món de la representació i, més tard, arriba a la pròpia coneixença mitjançant la reflexió filosòfica, com a identitat de l'ideal i del real, de la natura i de l'esperit».¹⁴³

L'esperit humà, dotat de llibertat, és l'origen de la cultura i, com a tal, també té un valor de principi. Per això, a *Investigacions sobre l'essència de la llibertat humana*, de 1809, Schelling arriba a transformar el seu absolut en llibertat.¹⁴⁴

No cal explicitar que la identitat suprema és Déu. L'absolut sempre ha estat una deïtat per a Schelling. Déu és el primer principi de tota realitat¹⁴⁵ i el fonament o l'antecedent del món.¹⁴⁶ Destria precisament la filosofia positiva de la negativa perquè la positiva li sembla més idònia per provar l'existència de Déu com a primer principi.¹⁴⁷ El primer principi o realitat radical de Schelling sempre fou una deïtat, encara que aquesta no sempre hagi estat personal.¹⁴⁸ De fet, en el decurs de la seva trajectòria intel·lectual, s'ha transformat en personal. «L'Absolut impersonal que es manifesta a si mateix es transformà en el Déu personal que es revela a si mateix».¹⁴⁹

Schelling parteix de la premissa, no discutida, segons la qual allò que ens envolta és ésser, i, per tant, com que allò que hi ha és ésser, s'ha de buscar la raó de la seva existència,¹⁵⁰ però aquesta no es qüestiona pas mai. Schelling veu l'ésser com la realitat i no com una interpretació de la mateixa. És veritat que distingeix la filosofia *racional* o *negativa*, que s'ocupa de la possibilitat, les essències o els conceptes, de la *positiva*, que considera els fets, la realitat o l'existència.¹⁵¹ Però, en definitiva, essència i existència són aspectes ontològics. Altra cosa és la fecunditat històrica d'aquesta distinció, base del positivisme, el marxisme, la fenomenologia i l'existencialisme.

Comptat i debatut, l'absolut de Schelling és, doncs, l'ésser *subsistent en si mateix*.¹⁵² No cal subratllar que aquesta tesi arqueològica no difereix pas gaire de la tradicional o prekantiana.

Schelling en la història de la filosofia

Fichte va assenyalar la importància del tipus d'activitat cognoscitiva que ens permet accedir al coneixement de la realitat radical, en el seu cas, el *jo pur*. La intuïció intel·lectual de la subjectivitat en acte és la forma d'aprehensió de l'absolut en Fichte.¹⁵³ En canvi, Schelling pensa que hi pot haver intuïció intel·lectual de la natura i de l'ésser com a absoluts. Quan Schelling es va desprendre de la doctrina metafísica de Fichte, abandonà també la seva teoria sobre l'abast de la intuïció de l'absolut metafísic. Xavier Tilliette explica aquest abandó.

No ho fa (*és a dir: no critica l'idealisme transcendental o subjectiu de Fichte*) fins després de no assolir, a marxes forçades, l'altra riba: la filosofia de la identitat. A la llum de 1801, els problemes es volatilitzen. Aquest fet explica el perquè renegà de la inspiració del sistema de l'idealisme transcendental i arraconà durant un temps la seva obra mestra, tot reduint-la quasi a un exercici escolar. Prèviament a l'exposició del sistema, hom assisteix a una neteja i reconstrucció àmplies. Ni la filosofia transcendental subsisteix en el mateix estat. La consciència de si resta definitivament separada de l'acte del *jo*. L'idealisme és aplicat a la filosofia pràctica. La filosofia teòrica és separada del transcendental i unida al realisme o a la filosofia de la Natura. La precessió cronològica de la natura —a la representació de l'esdevenidor— implica la prioritat lògica i ontològica de la filosofia de la Natura. Tanmateix, la *Naturphilosophie*, considerada dins del gran moviment d'autoafirmació i de revelació de la identitat, és sinònim de la filosofia de l'univers, de filosofia absoluta. Malgrat aquesta metamorfosi impressionant, no es pot dir que Schelling fes un pas endavant. Des del moment en què va establir la possibilitat d'una filosofia natural independent ja va abandonar, tàcitament, l'enèrgic punt de partença fichtenià que rau en la subjectivitat en l'acte. La intuïció intel·lectual no és menys presumida per la filosofia de la Natura que per la filosofia transcendental. Ara bé, la primera pràctica, encara, l'abstracció d'aquell que intueix, en aqueixa intuïció, abstracció, a la qual correspon la despotenciació del subjecte-objecte. Aquesta heretgia —

en relació amb Fichte— es justifica per la generalització, aleshores d'ús, de la intuïció intel·lectual, de la qual la intuïció transcendental és una forma derivada. L'abstracció del *jo* esdevé menys insòlita que el mode eminent de la intuïció estètica que ofereix *ad oculos*, que exhibeix la intuïció intel·lectual objectivada. Ara bé, està apuntalada per la reducció correlativa de la reflexió. El «per-a-nosaltres», segell de les filosofies de la reflexió, resta exhaust per la consciència mateixa de la reflexivitat. De fet, allò que és per a nosaltres no és sinó per a nosaltres, és el reflex, l'empremta negativa. Tanmateix, aquesta reiteració restrictiva anorrea el reflex, allibera el coneixement absolut, el saber absolut positiu que és saber de l'absolut mateix: el que és per a nosaltres, és en si (i per a si) una equació que serà la clau de la dialèctica hegeliana.¹⁵⁴

El text precedent subratlla les consideracions següents.

Primera. La desunió de la consciència de l'acte del *jo* reconverteix el pensament de Schelling a l'ontologia. En Fichte no hi podia haver intuïció de l'ésser com a absolut, senzillament perquè l'ésser no era vist com a absolut. I no ho era perquè no hi havia forma cognoscitiva de veure'l com a tal. Però Schelling disposa d'un «poder misteriós i meravellós», en virtut del qual intuïm en nosaltres «l'etern sota la forma de l'immutable».¹⁵⁵ Tornem, d'alguna manera, on érem abans de Fichte.

Segona. Diem «d'alguna manera», ja que l'arqueologia metafísica de Schelling no és pas tampoc idèntica a l'anterior a Fichte. Abans de Fichte s'accedia cognoscitivament a l'ésser, però no se l'intuïa sempre com a una realitat absoluta, ni quan es tractava de l'ésser suprem o Déu. És sabut que la tradició escolàstica més significativa demanava una demostració de l'existència de Déu. El saber ontològic, per obra de Schelling, es fa absolut i coextensiu a tota la realitat.

Tercera. Hegel parteix d'aquest saber ontològic, que li proporciona una raó absoluta i idèntica a la realitat. La filosofia de Hegel, que Schelling censurarà per ser massa racionalista, trobà precisament la seva *clau* en el propi Schelling. La peripècia històrica de Schelling és ben curiosa. Ocupa dues vegades un paper historicogeneracional: a començaments del segle XIX, inspirà el racionalisme de Hegel, i després el criticà des de la seva filosofia positiva, que prioritza l'existència enfront de l'essència. Si imaginem que cada filòsof posa la torxa d'aquest saber en mans de la generació següent, resulta que Schelling porta (potser és l'únic cas en la història) la torxa dues vegades: primer

la recull de Fichte i la lliura a Hegel però, després, la torna a agafar de Hegel i la dona a la posteritat. L'atenció als fets de Compte i Marx, així com l'existencialisme de Kierkegaard, no tenen pas el seu origen en aquests autors, sinó en Schelling, veritable anella entre Hegel i ells. Assenyalar l'oposició del positivisme, l'existencialisme i el marxisme a l'essencialisme de Hegel és un tòpic usual de la història de la filosofia. Tanmateix, la primera oposició de Hegel provingué històricament de Schelling, qui inspirà els moviments filosòfics del segle XIX esmentats.

Schelling no renuncia a les funcions sistematitzadores del nou absolut, defensat per Fichte, però creu que es poden aconseguir igual des dels pressupòsits ontològics. Tot seguint un tòpic sovint repetit i no pas mancat d'alguna objectivitat, E. Colomer afirma que «l'obra de Schelling es presenta com un munt bigarrat d'escrits tan nombrosos com desiguals». ¹⁵⁶ Tanmateix, una construcció unitària i sistemàtica, i els problemes que d'aquesta es deriven, és molt patent a la seva obra. Aquesta concepció ens presenta un univers unificat, i ella constitueix una sèrie de llibres, articulats per «una voluntat sistemàtica imperiosa», ¹⁵⁷ a pesar dels canvis teòrics ocorreguts en el decurs de la seva vida. La conjuminació del subjecte i l'objecte, de la natura i l'esperit, del finit i l'infinit, i de la realitat i l'absolut; les fases o moments de l'absolut; ¹⁵⁸ la història ¹⁵⁹ i l'obra d'art, així com la revelació de l'absolut, ¹⁶⁰ són una mostra dels problemes de la unificació teòrica de l'univers. Schelling es planteja aquesta unificació amb tota la força que ho requereix la filosofia sistemàtica postulada per Kant, encara que ho intenta fer a partir de l'*arkhé* tradicional o ésser. Les categories emprades són ontològiques, i l'ésser unifica la consciència i la realitat. Per tant, el sistema de les ciències és el de la raó, perquè aquesta coincideix amb l'ésser.

Fichte havia intentat construir una filosofia no ontològica. Havia prescindit de l'ésser. La seva filosofia era ciència del coneixement i no es preocupà de l'ésser que hi pogués haver darrere d'aquest. ¹⁶¹ En canvi, Schelling parteix del precedent radical de l'ésser enfront del pensament. ¹⁶² Encara que no parla d'ontologia, sinó de filosofia de la natura i de filosofia transcendental, tanmateix aquestes són possibles, segons ell, perquè hi ha una «reserva ontològica». ¹⁶³ Fritz Meier anomenà la filosofia de Schelling *ontologia transcendental*, ¹⁶⁴ i hom suposa que aquesta és una superació de l'ontologia tradicional i de la filosofia crítica kantiana. No obstant això, hem d'admetre que, de fet, és més una continuació de la primera que una superació d'ambdues. I això s'explica perquè Schelling entén que el problema fonamental de la filosofia és

l'ésser. I si, com fa el nostre filòsof, donem per suposat que l'ésser existeix originàriament, llavors la pregunta bàsica, de la qual depenen totes les altres, és la qüestió sobre el seu origen.¹⁶⁵ I aquesta pregunta, que condiona tota la seva obra, òbviament no és crítica. L'*interès* de Schelling no fou crític sinó *ontològic* des del començament de la seva carrera.¹⁶⁶

L'estudi que Schelling fa de la finitud, segons la participació del subjecte i de l'objecte, i que li permet explicar el desenvolupament del món des de la matèria a la raó, és, en darrera instància, una anàlisi de «l'estructura de l'ésser», com E. Colomer diu.¹⁶⁷ Pel que fa al *jo finit*, pensa que elegir entre el dogmatisme i el criticisme és elegir entre l'ésser i el no-ésser¹⁶⁸ i, en conseqüència, per por al nihilisme s'aparta de la filosofia crítica de Kant i Fichte. El *jo* és un ésser i, en general, les coses finites que hi ha fora de l'absolut o Déu són éssers. «L'univers és tot allò que és».¹⁶⁹

Ja hem constatat que l'absolut mateix es confon amb l'ésser,¹⁷⁰ i, així, la identitat, com a absolut, és descrita amb els trets característics de l'ens parmenidià: la unitat i la indivisibilitat.¹⁷¹

La teologia de Schelling és completament ontològica. Déu és l'ésser.¹⁷² «El senyor de l'ésser»¹⁷³ és anomenat literàriament, i metafísicament, a partir de la diferència aristotèlica entre l'acte i la potència, se'l concep com a «acte o ésser pur»,¹⁷⁴ d'acord amb la més autèntica tradició tomista. Dins d'aquesta tradició, per fi, la creació del món per Déu també s'explica com una donació d'ésser.¹⁷⁵

Les categories, o el camp semàntic en què Schelling es mou, són ontològiques. Utilitza les nocions de l'ésser i el no-res, de l'acte i la potència i de les causes. L'ésser i el no-res són el centre del seu discurs filosòfic ja que, donant per suposat que la circumstància i el *jo* són éssers, el problema fonamental de la metafísica, segons ell, és el de per què hi ha ésser en lloc de no-res.¹⁷⁶ La teoria aristotèlica de l'*acte* i la *potència* li permet explicar, entre d'altres coses, no solament la creació del món per Déu,¹⁷⁷ sinó també la relació entre la natura i el *jo*. Efectivament, la natura és el *jo* en potència, mentre que aquest és la natura en acte.¹⁷⁸ Les causes, junt amb la potència, també serveixen per formular la doctrina sobre el procés creador de Déu.¹⁷⁹

Tanmateix, malgrat que Schelling continua la tradició ontològica, la canvia pregonament. L'ontologia de C. Wolf era una teoria de les possibilitats o de les essències conceptuais, i Schelling la transforma en una ciència de l'existència, dels fets o de les realitats. Distingeix, d'acord amb els escolàstics, entre *quid sit*, essència o concepte, i *quod sit*,

existència o realitat. Anomena filosofia *negativa* la que s'ocupa de les essències o conceptes, i *positiva* aquella que tracta de l'existència, de la realitat o dels fets. Encara que Schelling elaborà la seva filosofia positiva per raons teològiques i, concretament, per lluitar contra el panteisme essencialista de Hegel, la seva postura ha desbordat després el camp de la teologia i ha influït notablement en la posteritat.¹⁸⁰

En resum, i per acabar, a la pregunta de quina ha estat l'aportació de Schelling a la recerca d'un primer principi filosòfic, podem contestar que Schelling pensa que l'ésser és el primer principi filosòfic idoni i que no se n'ha de buscar pas un altre. Així, Schelling renuncia a una possible substitució de l'ésser per una altra *arkhé*. Ans al contrari, el que intenta és enfortir l'ontologia mitjançant el desenvolupament de la seva filosofia *positiva*. Ferrater explica:

[Aquesta] fou per Schelling una filosofia empirista i no en el sentit de partir dels fets per induir-ne uns principis, sinó en el sentit que els principis establerts com a veritables calia confirmar-los mitjançant els fets. El més important dels fets n'era per Schelling un de lliure, contingent i històric: la lliure creació del món per Déu.¹⁸¹

Malgrat els propòsits de l'autor, els principis d'aquesta filosofia positiva *sui generis* afebleixen, a la llarga, l'ontologia. La filosofia dels «fets», que havia d'apuntalar l'ontologia, contribueix a desplaçar-la. Aquest efecte, però, és posterior a Schelling i contrari a la seva voluntat.

CAPÍTOL VI

L'ESPERIT ABSOLUT DE HEGEL COM A *ARKHÉ*

1. La fonamentació

Hegel (1770-1831) ha estat qualificat per X. Zubiri com «la maduresa intel·lectual d'Europa».¹ I sens dubte ho és, ja que culmina el procés històric del desenvolupament de l'ontologia. Parmènides va inaugurar aquesta filosofia i Hegel arribà veritablement a les seves darreres possibilitats. Kant i Fichte, sobretot aquest segon, havien intentat substituir l'ésser per un altre principi, però Schelling continuà la tradició prekantiana. I Hegel segueix, en aquest sentit, més a Schelling que a Fichte. Schelling havia equiparat, com hem vist, en virtut de la seva filosofia de la identitat, el pensament, la realitat, l'ésser, la idea, la natura i Déu. Hegel recull aquesta equiparació, afegeix el moviment dialèctic a la totalitat idèntica i construeix el seu sistema. No pretén, així, cercar una nova *arkhé*, sinó esgotar les possibilitats lògiques de l'ésser. Això no impedeix que la seva preocupació per fonamentar arqueològicament la metafísica sigui màxima. Hegel dedica la seva atenció a aquest problema, que considera bàsic, ja que d'ell depèn cada sistema filosòfic i la seva originalitat. Hegel expressament proclama el valor epistemològic del primer principi, tot dient que l'*absolut* fonamenta la *reflexió*, filosòfica s'entén. Maria del Carmen Paredes Martín encerta en identificar «la carrera acadèmica» de Hegel amb la seva resolució «d'elaborar una nova fonamentació de la filosofia».² Hegel està d'acord amb la tesi d'aquest estudi: el punt clau de tota filosofia

és la seva fonamentació arqueològica. Aportar una nova filosofia és presentar una nova *arkhé* o un nou *absolut*, com els romàntics deien. També la nova filosofia pot consistir en una matisació o diferent manera d'emprar l'*arkhé* tradicional. Hegel fa, de fet, això. Matisa i porta a les últimes conseqüències la fonamentació, o absolut, adduïda per Schelling. *La diferència entre els sistemes de filosofia de Fichte i Schelling* és precisament una discussió sobre la mena d'absolut adequat. Només cal fullejar aquesta obra per veure que la paraula *absolut* es troba gairebé a cada pàgina, i, sovint, molts cops en una mateixa pàgina. I *La diferència entre els sistemes de filosofia de Fichte i Schelling* és una obra programàtica de Hegel. El tema de la realitat radical és, doncs, central en la seva investigació filosòfica.

Quina és la realitat radical segons Hegel? Ell l'anomena, com Fichte i Schelling, l'*absolut*. Però això aclareix poc, perquè l'absolut és una qualitat i no una realitat. De què prediquem l'*absolutesa*? No és fàcil contestar aquesta pregunta amb una paraula, o si es fa així s'han d'afegir-hi alguns aclariments. Certament, es pot dir que l'esperit és la realitat radical de Hegel. Però aquesta afirmació, a banda del fet que el mot *esperit* no sigui molt encertat, com Ortega suggereix,³ és insuficient per diverses raons. Primera, perquè Hegel té una concepció especial d'allò que s'ha d'entendre per esperit. Tradicionalment, s'entén per esperit: l'ànima racional o l'enteniment; el pneuma, força vital o alè que vivifica; les substàncies incorpòrees, com ara els àngels i els dimonis; la matèria subtil o impalpable que anima les coses i, finalment, una disposició o actitud. En canvi, Hegel, si bé entén per esperit subjectiu l'ànima, l'enteniment o la raó, d'acord amb la primera accepció, introdueix les nocions noves d'esperit objectiu i esperit absolut. Per esperit objectiu entén les normes jurídiques, morals i ètiques de la societat i, per esperit absolut, la infinitud captada per l'art, la religió i la filosofia. La família, la societat civil i l'Estat encarnen l'esperit objectiu, que s'identifica amb la realitat historicosocial i amb el món dels valors. L'art, la religió i la filosofia proporcionen la consciència de l'esperit absolut.⁴ Així, hom pot afirmar que aquest últim és la consciència que té l'artista, l'home religiós i, finalment, en major grau de perfecció, el filòsof, de l'infinit, de Déu o de l'absolut. En conseqüència, l'esperit és el pensament dels individus, la cultura de les societats i, particularment, la saviesa dels filòsofs o, si més no, l'esperit absolut s'encarna en aquestes realitats.

La segona raó, per la qual, en dir que la realitat radical és l'esperit, no s'aclareix ben bé la doctrina de Hegel, és perquè el seu esperit no

és una dada, o quelcom que estigui aquí, sinó una conquesta de la dialèctica interna, de la consciència individual. L'esperit de Hegel no s'apareix a la consciència tot d'un plegat o de bell antuvi; és el producte d'un procés que comença amb la consciència sensible, passa per l'autoconsciència i arriba a la raó. La *Fenomenologia de l'esperit* descriu aquest procés, la conseqüència del qual és que, donada la identificació entre la raó absoluta i l'esperit absolut, podem sostenir que la raó absoluta o raó filosòfica és també, d'alguna manera, la realitat radical.

Marcel Regnier comenta:

L'esperit absolut, del qual tracta la tercera part de la *Filosofia de l'esperit*, no és l'esperit universal, ni l'esperit del món, el *Weltgeist*, ni la forma suprema de l'esperit objectiu. Tampoc és Déu. És el *súmmum* de l'experiència humana: l'art, la religió i la filosofia. Absolut vol dir il·limitat. L'home hi assoleix la veritable realització de si mateix, la bondat infinita, la llibertat concreta i la personalitat realitzada conscientment i totalment reconeguda. És l'esperit plenament esperit i amb consciència de ser-ho.⁵

Hi ha en Hegel una *raó infinita*⁶ que s'equipara a l'esperit absolut. I així la raó finita capta la infinita i ella mateixa es converteix en absoluta. La ment finita del filòsof té el coneixement de l'absolut⁷ i aquest només s'autoconeix a través de l'esperit humà.⁸ D'aquí que l'esperit humà, la ment, s'absolutitzi. La ment humana s'autorevela absolut a través de la filosofia. Per tant, en darrera instància, l'absolut és la ment mateixa. Hegel ens fa entendre això quan resumeix el resultat i els esforços de tota la història de la filosofia en el coneixement de la ment. I així proclama solemnement en llatí: «[t]antae molis erat, se ipsam cognoscere mentem».⁹

No és estrany, doncs, que E. Colomer, a partir d'aquests plantejaments, hagi escrit el fragment següent.

El supòsit del pensament de Hegel defuig la raó finita que va emprar Kant i s'endinsa en la raó absoluta. Dit d'una altra manera, Hegel retorna al plantejament de Spinoza: cal començar per Déu.¹⁰

Hegel no hauria pogut posar la raó més amunt: és la manifestació de Déu.

Cal matisar aquí que la conquesta de l'absolut per l'esperit humà no és pas una obra exclusiva de la raó teòrica, sinó que també ho és de la

raó pràctica. Podríem dir, tot emprant una expressió del mateix Hegel, que és obra de *la voluntat racional (der vernünftige Wille)*.¹¹

Hem d'aclarir, en tercer lloc, i aquesta seria una tercera raó de la insuficiència de la nostra afirmació, que l'esperit de Hegel, o millor dit, l'absolut, perquè l'esperit n'és un moment encara que sigui el suprem i més ple, està sotmès a un desplegament intern, cosa que el fa del tot indefinible. Si la consciència, com acabem d'exposar, ha de recórrer un camí per arribar a l'absolut, també l'absolut mateix es troba en moviment. L'absolut no és només el resultat d'un procés de la consciència, sinó també el resultat d'un procés intern, del qual, per altra banda, el desenvolupament de la consciència en forma part. L'absolut es desplega cap a fora i torna a l'interior de si mateix. L'absolut en si mateix és la idea; per si és la natura, i en si i per si és l'esperit.

La idea és la totalitat immutable de la realitat, l'infinít, l'estructura interior i eterna de l'absolut; és el seu primer moment. La natura és l'exteriorització de l'absolut; és el segon moment. I, per fi, l'esperit és la tornada de l'absolut a si mateix, el tercer moment. L'absolut es presenta, doncs, en tres moments cabdals: la idea, la natura i l'esperit. Però aquest moviment triàdic i circular de dins a fora i tornada a dins, o bé de *en si*, *per si* i *en si i per si*, es repeteix en el si de cada moment cabdal, i, ensems, en el si dels submoments. Així, posem per cas, els moments de la idea, estudiats per la ciència de la lògica, són l'ésser, l'essència i el concepte; i els moments de l'ésser són la qualitat, la quantitat i la mesura, etcètera. Els moments de l'esperit són l'esperit subjectiu, l'esperit objectiu i l'esperit absolut, que constitueixen, respectivament, la consciència individual, les institucions socials i la saviesa artística, religiosa i filosòfica.

No podem oblidar aquí, a l'hora de cercar les formes de l'absolut, que el de Hegel és, en un dels moments, l'ésser i també, per suposat, Déu.

En resum i com a conclusió, la realitat radical de Hegel és Déu, l'ésser, i aquest es presenta sota les següents formes: la totalitat de la realitat, l'infinít, l'enteniment, els usatges i costums socials, la saviesa artística, religiosa i filosòfica, la raó o la consciència absoluta, la idea, la natura, i finalment l'esperit humà. Aquesta enumeració no és pas un *numerus clausus*. Podríem afegir altres moments de l'evolució dialèctica de l'absolut i, fins i tot, podríem afirmar que tot ésser finit és un moment de l'absolut i, per tant, la realitat radical. Potser, si bé es mira, Hegel no ha privilegiat cap realitat com a *radical*. Llavors la seva arqueologia metafísica seria allò que, en termes teològics, anomenariem panteisme i, en termes metafísics, s'hauria de dir *panarcaisme*.

2. El coneixement de l'absolut

Com arriba Hegel al coneixement de l'absolut?

Ja hem assenyalat, tot seguint Tilliette, que Hegel a partir de la filosofia de la identitat de Schelling, parifica *el que és per a nosaltres* amb *el que és en si i per si mateix*. Això vol dir que estableix una equació entre la raó i la realitat. Tot allò que és racional és vertader, i a l'inrevés. Aquesta equació li permet conèixer l'absolut, si bé per tenir-hi accés s'ha d'aplicar el mètode adequat. Hegel considera formalment la qüestió de quin és aquest mètode, puix que no és pas un tema fútil. I així fa constar que:

«[É]s una representació natural que, abans que s'abordi dins la filosofia la cosa mateixa, és a dir, el coneixement real i efectiu d'allò que és en veritat, és necessari de posar-se d'acord sobre el coneixement, que és considerat com l'instrument mitjançant el qual hom s'empara de l'absolut, o bé com el mitjà gràcies el qual l'esguarda».¹²

L'instrument idoni per copsar l'absolut és, en realitat, la filosofia mateixa, ja que la missió d'aquesta és precisament el coneixement de l'absolut. I, així, el mètode de la filosofia coincideix amb el del coneixement de l'absolut. Per això, Hegel li dedica considerable atenció en la seva obra, especialment en *La diferència entre els sistemes de la filosofia de Fichte i Schelling*, en el pròleg de la *Fenomenologia de l'esperit* i en la *Ciència de la lògica*.

Hegel no admet que es pugui filosofar sense esforç i sense mètode, i critica els qui així ho pensen o ho fan. La filosofia és un ofici que, com qualsevol altre, requereix uns procediments tècnics i l'aprenentatge corresponent. El saber filosòfic o científic (per a Hegel és el mateix) no és fàcil d'assolir. El saber, tal com és primerament, o bé l'esperit immediat, és allò que no té esperit, la consciència sensible. Per tal d'esdevenir saber pròpiament dit o per tal de generar l'element de la ciència, que és el seu mateix concepte pur, aquest saber ha de recórrer amb penes i treballs un llarg camí.¹³

El mètode de Hegel difereix del de Fichte i Schelling. Hegel rebutja la intuïció transcendental com a mètode per conèixer l'absolut.¹⁴ Endemés, argumenta contra Fichte que una proposició no pot ser pas l'absolut «puix que de quelcom pensat, que expressa la proposició, es pot provar molt fàcilment que està condicionat per un oposat i, per tant, no és

absolut». ¹⁵ Raona contra Schelling que, si bé és acceptable la identitat entre l'esperit i la natura, o entre el subjecte i l'objecte, etcètera, la seva reflexió filosòfica només contempla la contradicció antinòmica d'aquests elements, però no és capaç de superar-la i veure'n l'aspecte positiu. ¹⁶ El mètode aportat per Hegel no es basa pas, doncs, en la intuïció intel·lectual, sinó en el discurs lògic o moviment dialèctic. La veritat es troba al moviment. Aquesta és una primera premissa, a la qual s'ha d'afegir-ne una altra: la veritat es troba a la totalitat. Moviment i totalitat són els trets del mètode hegelian. El moviment que Hegel descriu, segons ell, no és pas solament racional o mental, sinó també real. El seu valor epistemològic rau justament aquí, en què és el desplegament de l'absolut mateix i no pas un mer suport teòric. El moviment dialèctic serveix per unificar els contraris i inserir els éssers parcials al tot.

És freqüent que els manuals d'història de la filosofia expliquin el *mètode dialèctic* com un procés triàdic de tesi, antítesi i síntesi. Ja Marx ho fa en obres com *La misèria de la filosofia*. Tanmateix, el fet és que Hegel no emprà pas mai aquesta terminologia, que és pròpia de Fichte. ¹⁷

Abans de Hegel, la consciència cognoscitiva passava per dos moments.

En el primer moment, l'intel·lecte reconeix un concepte, una idea, una proposició o una realitat com a vertader, i s'adhereix a aquesta veritat. L'adhesió és estàtica. La ment descansa en la veritat. I no es preveu pas que pugui esdevenir falsa.

En el segon moment, la raó descobreix la falsedat del concepte, o ésser, contemplat abans, i en nega la veritat corresponent, tot establint-ne una altra que li és contrària o oposada. Allò que era ver resulta fals. Llavors hom es troba davant de la raó dialèctica o contradicció, i enfront d'una aporia aparentment sense sortida, si no és l'escepticisme, perquè quin dels dos conceptes o proposicions és autènticament el vertader?

Hegel resol l'aporia mitjançant les tres consideracions següents.

1. La realitat es transforma o canvia i, en conseqüència, no hi ha pas una veritat (o ésser) estàtica. L'absolut, igual que tot ésser finit, té una vida, un moviment i aquest apareix quan la raó analitza alguna afirmació i en descobreix les oposades o contràries. El moviment dels conceptes o realitats ens portarà al coneixement de l'absolut.

2. La contradicció no és més que una aparença. El ver i el fals són relatius. Les proposicions contradictòries són, d'alguna manera, ambdues vertaderes, i, d'una altra, ambdues falses. La negació d'una veritat i la contradicció a la qual dóna lloc no s'han d'apreciar com un inconvenient, sinó com un avantatge. La contradicció precisament és el motor del desenvolupament de la realitat i de la construcció del siste-

ma científic o filosòfic. La contradicció ens proporciona una nova veritat tan vàlida com la primera.

3. Hi ha sempre un nova veritat o un nou ésser, que assumeix les dues veritats contradictòries i n'ofereix una de nova. La contradicció no ha de detenir el nostre raonament, sinó que ens ha de portar a la recerca d'una nova veritat que conjumini les dues anteriors. Aquesta recerca, tasca pròpia del filòsof, és el tercer moment, l'especulatiu, que consisteix en trobar la unitat dels contraris i reconstruir la totalitat. El moment especulatiu és l'aportació més original de Hegel, que dona nom a la seva filosofia especulativa, i considera l'especulació com l'únic coneixement autèntic que demostra la necessitat dels seus objectes.¹⁸

La funció de tot principi filosòfic, o *arkhé*, com ja anotàvem en el capítol II, és de reduir l'entorn a un univers estructurat unitàriament. L'*arkhé* ha de fonamentar o explicar, o ambdues coses, la realitat i el saber. I cap principi aconsegueix això tan bé com l'absolut de Hegel. El sistema de Hegel presenta una unitat sòlida, originada en la seva mateixa concepció de l'absolut i en el seu mètode. De fet, la unificació de totes les realitats és màxima, ja que tot és, d'alguna manera, el mateix absolut. La realitat exterior o natura n'és la manifestació material. L'home n'és la manifestació espiritual i d'aquesta sorgeix, com Ramon Valls Plana¹⁹ ha explicat, la societat. Per fi, Déu n'és l'autorevelació. El mateix succeeix pel que fa al saber. Si les categories lògiques en són l'essència, les diverses ciències en descriuen els moments evolutius. La ciència de la lògica l'estudia en si mateix; la ciència de la natura en la seva exteriorització, i la ciència de l'esperit en el seu retorn a si mateix. En definitiva, la seva concepció arqueològica permet a Hegel construir un edifici filosòfic imponent en què cada cosa ocupa el seu lloc.

3. L'ésser

El paper de l'ésser

Quin és el paper de l'ésser al sistema hegelian? Alguns comentaristes i historiadors presenten aquest sistema com una ontologia tradicional, o poc menys. Adquirir exemples és fàcil. Així, Leonard Polo considera «l'ésser com a identitat» en Hegel «i la realització dialèctica de l'ésser»²⁰, sense tenir en compte que tant la *identitat* com la «realització dialèctica» corresponen abans a l'absolut que a l'ésser. Fins i tot,

bons coneixedors de Hegel parlen de la seva ontologia. Aquest és el cas de Herbert Marcuse, el títol de l'obra del qual, *Ontologia de Hegel i teoria de la historicitat*, és prou significatiu.²¹ Tanmateix, no es pot reduir la filosofia de Hegel a una ontologia. Vegem què ens diu Hegel sobre l'ésser.

Ésser, pur ésser, sense cap altra determinació ulterior. En la seva indeterminada immediatesa és solament igual a si mateix i no és tampoc desigual envers altra cosa; no té cap diferència dintre seu ni tampoc cap enfora. Si fos considerat a través d'alguna determinació o contingut que el diferenciés, o per qualsevol mitjà se'l diferenciés d'una altra cosa, no es mantindria ferm en la seva puresa. És la pura indeterminació i buidor. No s'hi intueix res, si es pot arribar a parlar aquí d'intuïció; o bé hi ha aquesta pura buidor de l'intuir mateix. Tampoc no hi ha res per pensar, o bé hi ha també solament el pensar buit. L'ésser, indeterminat i immediat, és, de fet, el no-res, ni més ni menys que el no-res.

No s'entén allò que Hegel afirma de l'ésser si es desvincula d'allò que assereix a continuació sobre el no-res i l'esdevenir. Per això, en transcrivim també la seva descripció.

El no-res, el pur no-res, és la simple igualtat en si mateix, la buidor perfecta, la manca de determinació i de contingut, la indiferència en si mateixa. En la mesura en què l'intuir o el pensar pot ser esmentat ací, val com una diferència que arribi a ser intuït o pensat, quelcom o no-res. L'intuir o el pensar el no-res té un sentit; ambdues coses resulten diferenciades, així el no-res és (existeix) en el nostre intuir o pensar; o, més aviat, és el buit intuir o el pensar mateix, i aquell mateix buit intuir o pensar el pur ésser. El no-res és, per això, la mateixa determinació o, més aviat, la manca de determinació, que el pur ésser, i així doncs, tot comptat i debatut, és el mateix que el pur ésser.

L'ésser pur i el no-res són d'aquesta manera el mateix. El que és la veritat no es pas ni l'ésser ni el no-res, sinó l'ésser convertit —no que es converteix— en el no-res i el no-res en l'ésser. Mes la veritat no és tant la seva indiferència, sinó que ells no són el mateix, que ells són absolutament diferenciats, però igualment indivisibles i inseparables, i cada u desapareix immediatament en el seu

contrari. La seva veritat és, així, aquest moviment de desaparició immediata de l'un en l'altre: l'esdevenir; un moviment en què tots dos són diferenciats, però mitjançant una diferència, que també s'ha resolt immediatament.²²

Els tres paràgrafs de Hegel transcrits, sobre l'ésser, el no-res i l'esdevenir respectivament, solen ser invocats com a exemples metològics i, sens dubte, són exemples brillants. Els tres conceptes esmentats corresponen als moments intel·lectual, dialèctic i especulatiu respectivament, o, en la terminologia habitual, a la tesi, antítesi i síntesi. Tanmateix, nosaltres els hem citat per estudiar i conèixer la doctrina de Hegel sobre l'ésser. Sobre aquesta doctrina no hi ha una interpretació unànime i, per tant, s'ha de debatre. D'antuvi, la interpretació històrica no coincideix amb les paraules de Hegel. Com Walter Kaufmann afirma, el contingut dels paràgrafs de referència «és força diferent de les versions usuals de la tesi de Hegel».²³

És la lògica de Hegel una ontologia?

«Les versions usuals de la tesi de Hegel», per emprar el vocabulari de W. Kaufmann, consideren la seva lògica com una ontologia. Tanmateix, es pot interpretar (i així ho fem nosaltres, valgui la redundància i l'espontaneïtat) com una lògica. No és estrany que vulguem qualificar d'ontologia allò que Hegel va qualificar "lògica"? Si de cas, nosaltres contraposem aquestes dues interpretacions, l'ontològica i la lògica. Segons la lectura ontològica, l'ésser és una realitat i, així, la doctrina de l'ésser de Hegel seria una ontologia, estudi (-*logia*) de la realitat (*onto*). Aquesta interpretació correspon a la doctrina tradicional sobre l'ésser formulada per Parmènides, i suposa que tot allò que hi ha, les circumstàncies o realitats que ens envolten, són ésser, i que el no-res i l'esdevenir resulten inexistents i impensables. L'exegesi lògica, en canvi, entén que l'ésser, segons la doctrina de Hegel, és un producte del pensament i no una realitat; una categoria lògica elaborada per l'especulació filosòfica, però no alguna cosa circumstancial. Segons la interpretació lògica, no hi ha ni ésser, ni no-res ni esdevenir, sinó que aquests tres conceptes²⁴ són pur pensament, pur *logos* o simples categories cognoscitives, força útils per conèixer les circumstàncies o realitats, però sense ser elles mateixes cap realitat. Ací ens servim del mot *concepte* en la seva accepció filosòfica general, o sigui, qualsevol «procediment que possibiliti la descripció, la classificació i la previsió dels objectes cognoscibles».²⁵

Comentarem la lectura ontològica a partir de l'exposició que E. Colomer en fa. Aquest historiador sosté efectivament que la lògica de Hegel és «també una ontologia, *logos* de l'*on*»,²⁶ i estableix aquesta conclusió a partir dels textos del propi Hegel i dels seus comentaristes. Nosaltres analitzarem la seva argumentació per tal de veure si ens porta necessàriament a la mateixa conclusió.

Les primeres paraules del capítol d'E. Colomer dedicat a la lògica són les següents: «[e]n Hegel, a l'inrevés del que succeeix en Fichte, el que existeix al començament no és l'acció, sinó el *logos*. Aquest regne del pur *logos* és la lògica».²⁷

Aquest punt ja dona a entendre que el *logos*, les estructures mentals, són substàncies eternes o quelcom existent en si mateix. I això és força discutible, fins i tot per a aquells intèrprets que, com F. Copleston, assumeixen la tesi ontològica. Realment, F. Copleston creu que «la idea lògica no existeix com a realitat substancial, sinó que solament existeix en i a través»²⁸ de l'automanifestació de l'absolut. Recordem que l'absolut s'automanifesta mitjançant la consciència artística, religiosa i filosòfica.

E. Colomer, a continuació, recull la definició que Hegel ofereix de la lògica com la «ciència de la idea pura en l'element abstracte del pensament».²⁹

No podem inferir d'aquesta definició l'existència real de la idea pura en si; més aviat el contrari, ja que es diu que és «la idea pura en l'element abstracte del pensament». Allò de què el filòsof disposa, d'acord amb la literalitat hegeliana, no és pas, doncs, la idea platònica, sinó «un element abstracte del pensament».

E. Colomer transcriu immediatament aquest altre text de Hegel.

La lògica s'ha d'entendre per tant com el sistema de la raó pura, com el regne del pensament pur. Aquest regne és la veritat, tal com, sense vels, és en si i per si. Podríem dir que aquest contingut és la representació de Déu, tal com és en la seva essència eterna abans de la creació de la naturalesa i de l'esperit finit.³⁰

Aquest és un text citat freqüentment quan es vol esbrinar la naturalesa científica de la lògica de Hegel. N. Abbagnano,³¹ F. Copleston,³² R. Garaudy,³³ J. Hirschberger,³⁴ W. Kaufmann,³⁵ entre d'altres, el citen. Alguns autors, com Hirschberger, empen aquest text per recolzar la seva interpretació ontològica i, fins i tot, teològica, de la doctrina hegeliana de l'ésser. Nogensmenys altres, com W. Kaufmann, no en

fan aquesta interpretació, cosa que prova que el text en si mateix no la requereix. F. Copleston explica, per la seva banda, respecte a identificar la lògica amb «l'essència eterna de Déu», que el Déu, o millor, l'absolut de Hegel, no és el Déu transcendent del cristianisme, sinó «la totalitat, i aquesta totalitat es reconeix com arribant a conèixer-se a si mateixa a través de l'esperit finit, en la mesura que aquest esperit finit assoleix el nivell del coneixement absolut».³⁶ «L'essència eterna» de Déu, en Hegel, no és quelcom que tingui una existència de tipus platònic, sinó «l'essència que existeix concretament en el procés de la realitat»,³⁷ i que ha de descobrir l'esperit finit humà amb el seu pensament i amb les formes en què aquest pensament es concreta. Aquestes formes són les lògiques, i no «l'essència eterna de Déu», expressió que, com F. Copleston fa, s'ha d'atribuir al «llenguatge religiós»³⁸ de Hegel. El mateix Colomer afegeix també un comentari d'E. Bloch sobre la *teologització* i un altre de J. Hyppolite sobre «el caràcter esotèric d'aquest llenguatge». Si llegim literalment el text de Hegel, ens adonarem que la lògica és una «representació de Déu».³⁹ I la *representació* és, en definitiva, un producte subjectiu i no pas una realitat. Així sembla que ho hauria d'entendre Colomer en concloure que «l'objecte de la lògica és, doncs, el pensament pur amb les lleis i determinacions que es dona a si mateix. Ésser i pensar en Hegel són un i el mateix».⁴⁰ Però, pel que es mostra, aquesta afirmació no li sembla, a Colomer, contradictòria amb la seva tesi i, precisament en aquest punt, és quan sentència que «la seva lògica (la de Hegel, s'entén) és, doncs, també una ontologia, *logos* de l'*on*; no una lògica formal i abstracta, sinó una lògica real que coincideix amb la metafísica».⁴¹

Colomer immediatament reforça el seu criteri amb una altra cita de Hegel.

La lògica és la ciència de les realitats compreses pel pensament que, per això mateix, expressa l'essència de les coses.⁴²

Solament voldríem anotar que el fet de considerar la lògica com «la ciència de les realitats compreses pel pensament» no implica que una forma del pensament, l'ésser indeterminat, sigui una realitat. Si la lògica fos «la ciència de les realitats» sense més, Hegel no n'hauria hagut d'elaborar cap altra, i aquest no és el cas.

Colomer encara addueix, a favor de la seva tesi, una cita d'E. Bloch i més raonaments, però nosaltres transcriurem i comentarem només allò que diu sobre les categories hegelianes.

Les categories hegelianes són, com les de Kant, formes pures del pensament però dotades de valor metafísic, com les categories d'Aristòtil. Expressen, doncs, ensem modes del pensar i modes de l'ésser. Són quelcom així com pensaments objectius que contenen la realitat mateixa en la seva essència necessària.⁴³

Colomer, en exposar la concepció hegeliana de les categories, identifica explícitament l'ésser amb la realitat. Nogensmenys, altre cop, hem de recordar que els textos de Hegel equiparen sempre l'ésser amb el pur pensar, però mai amb la realitat. L'ésser hegelian no és la realitat, o una realitat, sinó el pur pensar i el no-res. L'ésser, com a pensament, serveix per accedir a la realitat i prou.

El propi Colomer, quan tres pàgines més endavant s'ocupa de l'ésser-hi, reconeix que tot just aquest és real. Vegem-ho.

Al capdavant, l'esdevenir ha de ser també superat. El resultat és l'ésser-hi o ésser determinat (*Dasein*).

El resultat constitueix en realitat un nou començament. En efecte, a l'anterior desenvolupament, Hegel ha posat de relleu que el pensament manca de sentit si no és com a pensament d'un ésser determinat. L'ésser pur de Parmènides i dels eleàtics, com el no-res pur dels budistes, no són més que abstraccions. El que existeix és sempre ésser-hi, és a dir, un ésser que és això o allò. L'ésser-hi apareix, doncs, al seu torn com quelcom immediat. És de bell nou l'ésser, però com a determinació, és a dir com a qualitat (*Qualität*). L'ésser determinat, amb la qualitat que el caracteritza, designa també quelcom (*Etwas*). Per la seva part, la qualitat com a determinació positiva de quelcom és la realitat (*Realität*).⁴⁴

Colomer estableix, en aquest text, que només el pensament d'un ens, o ésser determinat, té sentit i que l'ésser pur de Parmènides no és altra cosa que una abstracció. «El que existeix és sempre ésser-hi, és a dir, un ésser que és això o allò»: heus ací l'afirmació palesa que no hi ha més realitat que això o allò. La realitat és els ens o quelcom determinat, però no l'ésser. Som davant d'un nou començament, puix que ara ens referim a la realitat i abans ens referíem només al pensament pur. No cal insistir-hi. Segons l'exposició de Colomer, per a Hegel, l'ésser és el no-res i la realitat són els ens. Com és, doncs, que ell mateix parla, tres pàgines abans, de l'ontologia com de l'estudi de la realitat? Si l'ontologia és l'estudi de l'ésser i l'ésser és el pensament buit i no la realitat, la tal ontologia no és l'estudi de la

realitat, sinó del pensament buit. Llavors el cas és que l'estudi del pensament buit és una lògica i no una ontologia.

Si és així, per què Colomer i tants d'altres parlen, en canvi, d'ontologia? L'única explicació sembla el pes de l'ús social de les paraules. Efectivament, l'ús social⁴⁵ de la paraula ésser, com a conseqüència de la tradició parmenidiana, ens porta a identificar-lo amb la veritat o la realitat, i no ens adonem que els textos de Hegel no admeten, ni de lluny, aquesta identificació. Parmènides creu que l'ésser és l'autèntic pensament vertader, idèntic a la realitat, i que el no-res no existeix, mentre que els ens circumstancials són objecte (d'acord amb el seu vocabulari) de l'opinió dels mortals, que no reflecteix pas la realitat. La tradició, posterior a Parmènides, segueix i fa coincidir l'ésser amb la realitat més plena, però admet la realitat i la veritat dels ens, encara que sigui minvada i vinculada a una certa existència del no-res. Hegel trenca la tradició i inverteix l'ordre d'aquesta valoració epistemològica. Si a la tradició parmenidiana l'ésser és la realitat plena i els ens circumstancials són, d'alguna forma, el no-res, a la doctrina de Hegel, l'ésser és el no-res i els ens circumstancials són la realitat plena.

Cal avaluar aquesta aportació a l'arqueologia metafísica. Ja sabem l'avaluació global que Zubiri feia de Hegel. Igualment, José Gaos l'anomena «el darrer gran clàssic de la filosofia» i comenta el següent.

La filosofia de Hegel fou l'entelèquia de la filosofia. A partir d'ella no era possible, no solament de continuar la filosofia per la mateixa via, ans encara de continuar-la, potser purament i simple. De tal manera –millor mala manera– que, en endavant, la filosofia no hauria consistit de fet –de fet històric– només que en esforços per reaccionar contra aquesta entelèquia o per restaurar allò que l'entelèquia va conjugar en una operació singular, ciència, metafísica i idealisme contra els anteriors esforços de reacció o bé, per reflexionar sobre la mateixa sort de la filosofia, fonamentalment la seva essència i perennitat annexa, d'acord amb la concepció tradicional de les essències, en consonància amb les modernes concepcions antiessencialistes.⁴⁶

4. L'ésser-hi

Gaos subratlla un fet incontrovertible: la influència de Hegel. No podem entrar, en aquesta avinentesa, en la discussió sobre si la seva filosofia global és una entelèquia, com Gaos vol, o, més aviat, és una

sortida de l'*entelèquia* envers la realitat, com una lectura acurada de la seva obra mostra. Si de cas és una fita en la història de la filosofia.

Des de Parmènides, els filòsofs tenien l'ésser per la realitat radical o *arkhé*. Però Hegel el converteix en pur pensament, buit de contingut semàntic real, i, per tant, sinònim del no-res. Tant l'ésser com el no-res són pures invencions del pensament i no són ni representen pas cap realitat. L'*arkhé* hegeliana és l'Absolut, o totalitat, que només és ésser des d'una perspectiva lògica. Mentre que la realitat són els ens determinats i concrets, circumstancials, la circumstancialitat de la realitat, que Ortega posarà en primer lloc, apareix amb l'ésser-hi de Hegel.

Parmènides divideix la filosofia en dues parts, o vies: la primera és la de la veritat i la segona és la de l'opinió.⁴⁷ A la primera part, es troba «el cor incommovible de la veritat persuasiva»,⁴⁸ i, a la segona, «no hi ha credibilitat veritable».⁴⁹ En altres mots, a la primera hi ha la realitat o l'ésser (2,2) i, a la segona, l'*ordre enganyós* de les paraules (8,52), que és l'*ordre de totes les coses versemblants* (8,60), o, com nosaltres diem, els ens.

Els filòsofs, des de Parmènides fins a Kant, han mantingut que l'ésser era la realitat i que les coses eren reals en la mesura que el reflectien o en participaven. No és pas ara el moment oportú de referir-nos a la discussió mil·lenària⁵⁰ sobre el grau de realitat de les coses respecte a l'ésser. Però sí hem de recordar que l'ésser sempre ha estat la realitat que ha determinat que les coses fossin ens. I sempre s'havia entès que hi havia ens, car hi havia ésser. Hegel, en canvi, inverteix aquesta perspectiva bimil·lenària, ja que, segons ell, hi ha ésser, o aquest es determina, car hi ha ens, o les coses, puix que l'ésser és una pura abstracció o una forma del pensament. La realitat és l'ésser-hi, el *Dasein*. I el coneixement de la realitat s'obté si s'estudia l'ésser-hi. Així ho assegura Hegel al text següent.

La filosofia no considera pas la determinació inessencial, sinó la determinació en la mesura que és essencial. El seu element i el seu contingut no és pas l'abstracte o allò que no té una realitat efectiva, sinó el real i efectiu, allò que s'estableix ell mateix i viu en si mateix, l'existència en el seu concepte.⁵¹

L'objecte de la filosofia és, doncs, l'*existència en el seu concepte*. Aclarim que la paraula *existència* tradueix el mot alemany *Dasein*, ésser-hi. *Dasein* consta de l'adverbi *da*, que significa «allí», «allà», «ací» o «aquí», i l'infinitiu *sein*, ésser. El *Dasein* és l'ésser circumstancial.

Hegel modifica la problemàtica del coneixement filosòfic. D'acord amb la tradició eleàtica, l'ésser era un (8,6), immòbil (8,26) i immutable (8,30). I és ben sabut que el que s'havia d'explicar era el canvi i la pluralitat. De fet, una part substancial de la filosofia és aquesta explicació. Però si la realitat són les coses i d'aquestes n'hi ha moltes i totes estan subjectes al canvi, la investigació ha de partir d'aquest fet i, si de cas, s'ha de justificar la unitat i la immobilitat. Hegel parteix efectivament del moviment i la pluralitat. Herbert Marcuse ha estudiat curiosament aquest punt de partida i les seves conseqüències⁵². Aquest punt de partida no implica pas, tanmateix, que Hegel no conservi alguns dels trets característics de l'ésser eleàtic, com són la seva intel·ligibilitat i la concordança amb el pensament (Parmènides: 3,1; 8,34-8,36), així com la seva necessitat (Parmènides: 8,30; 8,31) o determinisme intern.

Respecte a la intel·ligibilitat, com que les nostres facultats cognoscitives poden, segons Hegel, copsar l'essència dels ens o les coses, el pensament especulatiu cobra força, i la lògica esdevé una ciència privilegiada. Això s'anomena l'essencialisme de Hegel i ha estat sovint criticat.

Pel que fa a la necessitat de les coses o substàncies, Hegel va afirmar que el concepte és substància: «[e]l concepte és la veritat de la substància i, admès que el mode determinat de relació de la substància és la necessitat, la llibertat es mostra com la veritat de la necessitat i com el mode de relació del concepte».⁵³ La necessitat presideix tant el desenvolupament de la idea absoluta, que «esdevé necessàriament en aquest món»,⁵⁴ com el moviment de formació de la consciència individual, que es produeix segons la «seva necessitat»⁵⁵ i en el qual «cada moment és necessari».⁵⁶ El determinisme ha estat menys criticat per la posteritat que l'essencialisme.

És Hegel un ontòleg? Vegem-ho.

L'ontologia sorgeix de seguir la via de la veritat de Parmènides. Però Hegel, com ja hem constatat, tria el camí de l'opinió i, aquest, com Parmènides clarament diu, ens porta a «totes les coses, *panta*» (8,60 i 9,1). Per tant, el saber que Hegel proposa no és l'ontologia, o estudi de l'ésser, sinó la *pantologia*, o estudi de «les coses versemblants, *eoikota panta*» (8,60). Si hom pensa que l'estudi de l'ésser és propi de la metafísica, i el de les coses versemblants ho és de la ciència positiva, resulta que Hegel és un defensor de la ciència contra la metafísica. Valgui aquest fet com a indiscutible, però poques vegades constatat, per fer avinent la complexitat del seu sistema.

És, doncs, Hegel, el *darrer filòsof clàssic*?

Segons aquest estudi és evident que, si més no des de la perspectiva arqueològica, Hegel no és un *filòsof clàssic*, sinó que pertany plenament a l'època crítica de la filosofia, que comença amb Kant i no acabarà fins als nostres dies. I no diem crítica en el sentit que es tracti d'una filosofia que s'ocupa de la teoria del coneixement, com se sol dir de la kantiana, sinó que signifiquem una filosofia que s'està transformant internament. Ja hem exposat dos moments culminants d'aquesta transformació o crisi: la discussió de l'ésser com a *arkhé* per Kant i Fichte, i la substitució hegeliana de l'ontologia per la pantologia. Ara ens toca estudiar el tercer moment o la conversió de l'ontologia en un estratagema epistemològic. Però aquest tercer moment, per no preponderar idees, el deixarem per als capítols propers. Ara, per concloure aquest, només voldriem assenyalar que l'atenció, postulada per Hegel, cap als ésser-hi, *les choses versemblants*, influirà en tota la filosofia posterior. La preocupació pel concret del marxisme, el positivisme, l'existencialisme, la fenomenologia, el vitalisme i altres moviments filosòfics, què és sinó una atenció a l'ésser-hi?

CAPÍTOL VII

L' *ARKHÉ* A LA FILOSOFIA ANTIMETAFÍSICA

1. Filosofia sense metafísica

Després de Hegel, i gairebé fins als nostres dies, apareix una filosofia antimetafísica. Una sèrie de moviments filosòfics (com ara els positivismes, els materialismes, el Cercle de Viena, etcètera) presenten com a signe emblemàtic precisament l'antimetafísica. És una paradoxa que, quan la branca fonamental de la filosofia ha estat històricament la metafísica, hi hagi filosofies no metafísiques. Si de cas, s'imposa esbrinar allò que s'amaga darrere d'aquesta paradoxa. Pel que es desprèn d'aquest estudi i d'acord amb Heidegger, que ho fa així, s'ha d'identificar la metafísica històrica amb l'ontologia.

En general, què és en el fons la metafísica? La metafísica pensa l'ens en tant que ens.¹

Convé, doncs, estudiar el tractament que les anomenades *filosofies antimetafísiques* fan de l'ésser. Per això, l'objectiu d'aquest capítol és l'anàlisi de la doctrina, aportada per aquestes filosofies sobre l'ésser com a principi metafísic.

2. Auguste Comte

Auguste Comte (1798-1857) va crear la filosofia positiva, caracteritzada per la seva oposició evident a la metafísica. Segons Comte, l'ascens de la filosofia positiva és correlatiu a «la decadència de la filosofia teològica i metafísica».²

Tots els historiadors senyalen la postura antimetafísica de Comte com un tret fonamental de la seva filosofia. Frederick Copleston subratlla que el desenvolupament de la ciència i la filosofia kantiana porten a «qüestionar a fons aquella pretensió de la metafísica tradicional de proporcionar quelcom que es pugui anomenar pròpiament coneixement de la realitat».³ Històricament, el procés de substitució de la metafísica per la ciència dels fets ja s'havia engegat feia segles, i Comte n'era conscient, i, per això, retreu a Aristòtil i Montesquieu no haver-se sabut alliberar de la metafísica,⁴ però ell és qui consuma el procés. José Gaos cita el *Discurs sobre l'esperit positiu* i posa de relleu que, aquest esperit, segons Comte, supera la metafísica en la coordinació de les ciències i la *disciplina mental*; la metafísica mantenia les ciències en un «vague i estèril aïllament», i els «enteniments, mal organitzats».⁵ El positivisme contraposa el mètode de les ciències naturals al de la metafísica, i el considera inviable.

La ciència és l'únic coneixement possible i el mètode de la ciència és l'únic vàlid; per tant, recórrer a causes o principis no accessibles al mètode de la ciència no originarà coneixements, i la metafísica, que precisament hi recorre, mancarà de tot valor.⁶

Bernadette Bensande remarca que, en l'obra de Comte, la ciència, especialment la biologia humana, «destrueix la concepció metafísica de l'home».⁷

La substitució de la metafísica per la ciència inspirà a Comte la conegudíssima llei dels tres estats o de l'evolució intel·lectual de la Humanitat, segons la qual aquesta passa, primer, per l'estat religiós o teològic; segon, per l'estat metafísic i, en tercer lloc, arriba a l'estat positiu. José Ferrater i Mora resumeix així el pas de l'estat metafísic al positiu: «[l]estat metafísic arranca del monoteisme a mans dels industrials».⁸

Comte, al *Curs de filosofia positiva*, considera la metafísica com un saber o estat de transició i el descriu com *antiteològic*: «el seu caràcter crític, protestant, revolucionari, destrueix el sobrenatural an-

terior». ⁹ Malgrat reconèixer la utilitat de la metafísica per destruir l'estat teològic, Comte li imputa no aconseguir explicar els fenòmens, ¹⁰ ser una «pretesa ciència», ¹¹ caracteritzada per l'esterilitat, responsable del «desordre actual de les intel·ligències» ¹² i de fer «del tot impossible establir cap classificació racional» de les ciències. ¹³ Les deshonries continuen al *Discurs sobre l'esperit positiu*: la metafísica és un «obstacle a la veritable filosofia». ¹⁴ No solament les seves proposicions són «il·lusions» ¹⁵ o «ficcions», ¹⁶ sinó també una «il·lusió fatal» ¹⁷ que impedeix el nou ordre social.

La proposició nuclear de la teoria dels tres estats és que el saber metafísic ha de ser substituït pel positiu. I com que la teoria dels tres estats, com José Gaos sosté, ¹⁸ és la més important del sistema filosòfic de Comte, resulta que el rebuig de la metafísica és el nucli teòric de tot el sistema.

Ara, després d'aquest rebuig de la metafísica, hom suposaria que l'ésser deixa de ser el primer principi filosòfic i deixa de coincidir amb la realitat. Nogensmenys, els textos de Comte no confirmen la suposició. És necessari, doncs, analitzar acuradament l'abast arqueològic de l'oposició en la metafísica. Llegim l'obra de Comte!

Comte no té inconvenient d'emprar mots pertanyents al camp semàntic de l'ontologia. Així, utilitza sovint l'adjectiu *essencial* i l'adverbi *essencialment*. ¹⁹ Aquest ús es pot considerar social o una forma de parlar. Tanmateix, també usa la paraula *éssers* i n'admet clarament llur existència, car invoca la «història efectiva dels diferents éssers existents, dues menes d'éssers» i «determinats éssers». ²⁰ El que succeeix és que rebutja la metafísica, ja que aquesta suposa, al seu parer, éssers o aspectes dels éssers irreals: «forces abstractes», afegides «als diversos éssers del món». ²¹ El pensament politeïsta crea «éssers ficticis» ²² i la metafísica, entitats abstractes. Però la filosofia positiva estudia els «fenòmens efectius dels éssers naturals». ²³

Fou la metafísica que «va suscitar, vint segles enrere, els dubtes insensats sobre l'existència dels cossos exteriors». ²⁴ La filosofia positiva no posa pas mai en dubte l'existència dels *éssers naturals*. Allò que es discuteix és l'accés cognoscitiu als éssers. Comte és explícit al respecte en molts indrets de la seva obra. N'adduïrem tres.

Primer. Quan comenta l'obra *Principes généraux d'anatomie comparée*, del senyor de Blainville, considera satisfactori el seu mètode i que *tot ésser* sigui estudiat des del punt de vista estàtic i dinàmic. El senyor de Blainville «va donar a la ciència dels fòssils el nom de Pa-

leontologia».²⁵ Si se'ns permet aquí una gota d'humor, direm que no solament l'ontologia, sinó fins i tot la paleontologia plauen a Comte, sempre que el mètode d'estudi dels éssers sigui l'adequat.

Segon. Quan explica d'on sorgeixen les «entitats o abstraccions personificades, els éssers metafísics»: resulta que són fruit de la imaginació que els afegeix als cossos o éssers corresponents, que, mitjançant l'observació, seran ben coneguts.²⁶ La deficiència de l'ontologia no rau, si ens atenem als textos del pare del positivisme, en la desincertesa interpretació de quelcom com a ésser, sinó en la manca d'observació del mateix.

Tercer. En valorar «el veritable esperit filosòfic», Comte no s'absté d'expressions com «profund coneixement real de l'ésser».²⁷ Aquesta expressió, i d'altres de sinònimes, deixa palès que assumeix, sense crítica, que els éssers poblen el món circumstancial.

Comte admet, doncs, l'existència dels éssers, com estem constatat. Però encara és més digne de remarcar que també l'accepta formalment, puix que, quan en la filosofia primera considera els fonaments del seu sistema, declara que hi ha éssers i que es desenvolupen d'acord amb un ordre inalterable. Efectivament, enuncia així el segon i tercer principi del primer grup dels principis sobre els quals reposa el dogma positiu.

Concebre com a immutables qualssevol lleis que regissin els éssers segons es desprenguin dels fets.

Qualssevol modificacions de l'ordre universal es troben limitades a la immensitat dels fenòmens, l'arranjament dels quals roman inalterable.²⁸

Comte afirma l'existència dels éssers i el seu comportament immutable, que s'ha d'inferir dels fets, així com l'ordre inalterable dels fenòmens. Ambdues afirmacions són innegablement una herència de la tradició parmenidiana, com també ho és la identificació de la realitat radical, aquella que substitueix Déu, o, en paraules de l'autor del *Catecisme positivista*, el «motor immediat de cada existència individual o col·lectiva», amb l'ésser per excel·lència. De fet és sabut que Comte, en exposar la seva religió positiva, «resumeix el conjunt d'aquesta filosofia», presenta la Humanitat, en lloc de Déu, com a objecte de veneració. Doncs bé, pel que a nosaltres ens interessa, anomena la «Humanitat, ésser immens i etern, Gran-Ésser i Ésser-Suprem».²⁹ L'existència, en l'obra de Comte, dels éssers corrents i del Gran-És-

ser és, sens dubte, homologable a la teoria ontològicoescolàstica dels *entes ab alio* i de l'*esse a se*.

Així, es pot entendre l'ontologia de dues maneres.

Per un costat, és concebuda com a ciència de l'ésser en si, de l'ésser últim o irreductible, d'un primer ens en què tots els altres consisteixen, açò és, del qual depenen tots els ens. En aquest cas, l'ontologia és veritablement metafísica, és a dir, ciència de la realitat o de l'existència en el sentit més propi del vocable. Per un altre costat, l'ontologia sembla tenir com a missió la determinació d'allò en què els ens consisteixen i, àdhuc, d'allò en què consisteix l'ésser en si. Llavors és una ciència de les essències i no de les existències; és, com s'ha precisat darrerament, teoria dels objectes.³⁰

Si apliquem a Comte aquesta divisió entre metafísica i ontologia, hem de concloure, segons allò que hem exposat, que no solament és ontòleg, sinó també un metafísic o, potser, més exactament, un metafísic ontòleg, puix que contempla l'ésser unitàriament.

A què es redueix, doncs, o quin sentit té l'actitud antimetafísica de Comte? Quan Comte es proclama antimetafísic no vol declarar-se pas contrari a l'ontologia i la metafísica pel que fa a la seva arqueologia, sinó solament pel que fa als seus mètodes especulatius. Comte entén, en aquest sentit, que l'ésser no és a l'abast de l'especulació intel·lectual, sinó a l'abast de l'observació dels fets, però no posa pas mai en dubte ni la seva realitat ni la necessitat de lleis que el regeixin. Comte estudia els éssers concrets i llurs lleis. Però estudiar els éssers concrets és el que ha proposat Hegel³¹ i no el considerem antimetafísic; i cercar lleis ho feren els pitagòrics i la tradició platònica, inclosos Newton, Heràclit i els estoics, així com també els epicurs, i aquestes escoles, tanmateix, no són pas necessàriament antimetafísiques ni neguen l'existència dels éssers. En definitiva, doncs, l'actitud antimetafísica de Comte es redueix a presentar una teoria del coneixement que propugna unes vies d'accés a l'ésser i en rebutja d'altres, però que no discuteix l'ésser com a primer principi de la realitat. L'essència del positivisme es formula així: «[t]ota proposició que no sigui estrictament reductible a la simple enunciació d'un fet, o bé particular o bé general, no pot oferir cap sentit real i intel·ligible».³² Aquesta és la *regla fonamental* del positivisme. I òbviament és una *regla* epistemològica i no metafísica.

L'essència del positivisme afecta la teoria del coneixement, però no pas la metafísica. Metafísicament Comte segueix la tradició platònica d'indagar l'ésser com a possibilitat³³ i la tradició aristotèlica, refermada pels moderns i per Hegel,³⁴ de concebre els éssers com a substàncies que es desenvolupen d'acord amb unes lleis. L'actitud antimetafísica de Comte no és, en definitiva, més que una postura epistemològica: la defensa de l'observació en lloc de l'especulació. La filosofia de Comte no és, doncs, antimetafísica en el sentit que rebutgi l'ésser com a primer principi metafísic, sinó en el sentit de no admetre determinades formes d'investigació com a vàlides per tal de conèixer veritablement l'ésser.

Aquesta explicació epistemològica de l'actitud antimetafísica de Comte permet també comprendre la seva negativa a acceptar un absolut metafísic. Efectivament, el positivisme renuncia a «les recerques absolutes». Vegem-ho.

[L]a intel·ligència humana renuncia per sempre a les recerques absolutes que només convenien a la seva infantesa, i circumscriu els seus esforços a l'àmbit, a partir d'aleshores ràpidament progressiu, de la veritable observació, única base possible dels coneixements veritablement accessibles, assenyadament adaptats a les necessitats reals.³⁵

F. Copleston,³⁶ d'acord amb allò que solen fer tots els historiadors de la filosofia, carrega el precedent fragment al compte de l'oposició a «les especulacions teològiques i metafísiques». Tanmateix, és obvi, segons la nostra interpretació, justificada pels textos adduïts, que la postura antiabsolutista de Comte va contra un absolut metafísic, com el que Fichte i Hegel havien concebut, i que estava més enllà de l'ésser, però no contra l'ésser, que, per cert, també té molt d'absolut. En resum, l'absolut, rebutjat per Comte, no és l'ésser.

La interpretació corrent de l'aparent contradicció comtiana entre el seu antimetafísicisme i l'admissió de l'ésser, consisteix en atribuir al pare del positivisme un canvi d'actitud filosòfica. Comte primer hauria estat antimetafísic i després hauria recaigut en la metafísica. Així, F. Copleston es pregunta «si quan parla de Gran Ésser no està recaient Comte en l'estat del pensament metafísic tal com ell el concebia»³⁷ i, J. P. Enthoven qualifica, en aquesta mateixa línia, de *paradoxa* el sistema comtià, puix que «comença per excloure totes les teologies» i acaba amb «el Gran Ésser (la Humanitat)».³⁸

En canvi, la nostra interpretació salva la coherència del pensament comtià i respecta l'esperit i la lletra dels seus textos. Comte no fou primer antimetafísic i després metafísic sinó que fou sempre antimetafísic, però només en el sentit epistemològic exposat. Això és el que palesa la lectura de la seva obra, duta a terme sense prejudicis.

Què aporta Comte a l'arqueologia metafísica? En un sentit estricte, res, però farà progressar, en un futur, la comprensió de l'ésser, no solament per la seva perspectiva metodològica referida, sinó també per la vinculació de tot el saber a les necessitats humanes. La filosofia de Comte no pretén la contemplació desinteressada de l'ésser, sinó «l'estudi propi de l'ordre humà, tant de l'individual com del col·lectiu».³⁹

[L'objectiu de la filosofia] veritablement positiva és concebre totes les nostres especulacions com a productes de la nostra intel·ligència, destinats a satisfer les nostres diverses necessitats essencials, i no allunyar-se de l'home si no és per tornar-hi en condicions més bones després d'haver estudiat els altres fenòmens, en la mesura que conèixer-los és indispensable, o bé per a desenvolupar les nostres forces, o bé per comprendre la nostra naturalesa i la nostra condició.⁴⁰

Els tractadistes solen recollir com una innovació comtiana la vinculació del saber a les necessitats humanes. Així, F. Copleston adverteix que Comte unifica les disciplines científiques «en termes de llurs diverses relacions amb les necessitats humanes».⁴¹ I, B. Bensaude constata que «l'home és l'únic centre del saber» i no ja del món, com a l'edat teològica.⁴² Però és Ortega qui ha descrit de forma emfàtica l'aportació de Comte. Heus aquí el seu text.

No vivim per a pensar, ans, pensem per a aconseguir de romandre o subsistir. Vegeu com el fet d'atribuir el pensament als homes com a qualitat ingènita —en principi sembla un homenatge, o encara millor, un afalac a la pròpia espècie—, és, en rigor, una injustícia. Perquè no n'hi ha cap, de do ni de present, senzillament es tracta d'una fabricació laboriosa d'una conquesta. I com tota conquesta —tant se val que es tracti d'una ciutat o d'una dona—, sempre resta inestable i fugissera.

Calia aquest advertiment sobre el pensament per tal d'ajudar a comprendre el meu enunciat anterior, on s'estableix que l'home és primàriament i fonamentalment acció. Cal retre homenatge al pri-

mer home que va pensar aquesta veritat amb tota claredat, el qual no va ser Kant ni Fichte, sinó August Comte, el boig genial.⁴³

Littre, Durkheim, Lévy-Brühl i Taine a França; Mill, Spencer, Darwin i Bentham a Anglaterra; Mach i Avenarius a Alemanya; Ardigó a Itàlia: una nòmina dels filòsofs que seguiren el positivisme de Comte. Aquesta nòmina constitueix un corrent filosòfic força influent en molts aspectes. Aquí, no obstant això, només ens interessa avaluar l'abast del seu antimetafísicisme. I, si bé pensem que per a aquest val el mateix comentari fet al de Comte, tanmateix creiem que convé matisar l'actitud, respecte a la metafísica, d'alguns dels positivistes esmentats.

E. Littré (1801-1881) s'aparta de Comte pel que fa al tema de Déu i la religió. No admet la religió de la Humanitat ni el seu culte, puix que pensa que el positivisme filosòfic requereix l'ateisme. La conseqüència filosòfica n'és que no reconeix l'existència del *Gran-Être* i que la seva filosofia s'acosta més a una ontologia descriptiva que no pas a una metafísica. Tot i això, Littré creu en les lleis naturals immutables i en la matèria i les seves forces immanents. La immutabilitat ens recorda l'ésser de Parmènides i la matèria és un concepte de la teoria metafísica d'Aristòtil.

J. S. Mill (1806-1873) es col·loca, en el tema de la realitat sobrenatural, entre Comte i Littré. No accepta el culte de la Humanitat, però deixa, en el seu sistema, una porta oberta a la transcendència, cosa criticada per Littré. L'actitud antimetafísica de Mill es manifesta en els seus dubtes sobre l'existència del món exterior, que ell redueix a un conjunt de sensacions, i en la concepció de la causa com a connexió de fenòmens i no com a donació d'ésser. Malgrat tot, l'admissió de la natura d'estructura estable i de la matèria permanent acrediten les arrels ontològiques de l'empirisme de Mill.

H. Spencer (1820-1903) es declara partidari de la metafísica. Recolza la seva proposta en el fet que la persistència o constància dels fenòmens confirma l'existència d'una realitat no relativa. Segons ell, hi ha d'haver un incognoscible, del qual l'evolució és una manifestació. Per descomptat també hi ha la matèria indestructible. Tanmateix, Spencer no construeix pas cap sistema metafísic i el seu sistema evolucionista es desenvolupa a la manera positiva. Podríem dir que Spencer abriga bones intencions enfront la metafísica, però que el seu sistema positivista és un més d'entre tants, i un dels quals més ha contribuït històricament, per la seva concepció evolucionista, a desplaçar l'ontologia tradicional.

H. Taine (1828-1899) també defensa la necessitat d'un sistema metafísic. Creu en l'existència d'un absolut i en «la trama infinita i contínua de l'ésser».⁴⁴ I vol conjuminar les filosofies de Hegel i Mill. Però això no li impedeix rebutjar les entitats abstractes, com la substància, puix que, si s'admetessin, seria deixar-se enganyar pel llenguatge. Així, a pesar dels seus propòsits, Taine elabora una obra clarament positivista. Fins i tot alguna de les seves idees, com la que tenia sobre el poder enganyador del llenguatge, passarà al futur com una tesi típica del positivisme.

Finalment, matisarem l'actitud antimetafísica d'E. Mach i R. Avenarius.

R. Avenarius (1843-1896) fou un científic interessat en la filosofia. Això explica que dirigís, juntament amb Wundt i d'altres, la *Revista Trimestral de Filosofia Científica*, des de 1877 fins a la seva mort. La seva actitud davant de la metafísica és, com en els casos anteriors, ambivalent. En primer lloc, pretén construir una filosofia rigorosa amb exclusió de la metafísica; vol purificar la física, en el sentit de netejar-la d'elements metafísics; va contra el dualisme del subjecte i l'objecte, el psíquic i el físic, ja que li sembla la base de la metafísica, i propugna una experiència pura sense premisses metafísiques. Però, en segon lloc, reconeix ensems la realitat; un arbre, posem per cas, és quelcom real i la matèria és la base de la realitat. Per això, J. Vélez pot considerar la seva obra com la base d'*un materialisme*,⁴⁵ i la seva filosofia, a més a més d'empíriccriticisme o filosofia de l'experiència pura, ha estat anomenada materialista. I, com a tal, s'ha de reputar una metafísica. Així, doncs, Avenarius, com els altres positivistes, es proclama antimetafísic, però realment no ho acaba de ser.

E. Mach (1838-1916) es declara contrari als assaigs metafísics. Elabora una teoria del coneixement explícitament antimetafísica. No admet l'existència real dels cossos i substitueix, d'acord amb la tradició de l'empirisme anglès, la substància per una suma de qualitats, i la causa, per una funció matemàtica: la realitat és allò donat, el purament donat. Mach, doncs, es nega a pronunciar-se sobre la naturalesa de la realitat més enllà de l'experiència: només els fets són reals i el coneixement només té valor si resulta efectiu segons l'experiència vital. Per tant, la ciència no és pas manifestació de l'infinit, i no té pas validesa absoluta.

Encara que podem afirmar que Mach, com altres positivistes, no critica la teoria de l'ésser sinó que elabora una teoria del seu coneixement, hem d'admetre que sí critica conceptes com ara els de substàn-

cia i causa, fonamentals en l'ontologia, així com que pretén estudiar el món prescindint de la seva interpretació ontològica. Aquesta pretensió va motivar que Lenin l'acusés d'immanentista, i ha permès qualificar la seva doctrina filosòfica de *segon positivisme*.⁴⁶ Mach evoca la filosofia del segle xx i no només el Cercle de Viena. Algunes de les seves afirmacions ens recorden la filosofia d'Ortega.

3. El materialisme francès del segle XVIII

D'igual manera que el positivisme, el materialisme també es proclama antimetafísic, sobretot en algunes de les seves manifestacions. I puix que ens interessa saber la influència d'aquest antimetafísicisme sobre l'ésser com a principi arqueològic, cal examinar-ne l'abast. Podem distingir el materialisme francès del segle XVIII dels materialismes alemanys del segle XIX, tant del dialèctic com del no dialèctic. Quina actitud adopten aquests materialismes davant l'ésser com a *arkhé*?

El materialisme francès, representat primordialment per La Mettrie (1709-1751) i Holbach (1725-1789), no s'oposa especialment a la filosofia i a la metafísica, ans parlen dels metafísics i dels filòsofs amb respecte.⁴⁷ El que fan és reduir tots els éssers i llurs moviments a la matèria. Segons La Mettrie, «la matèria es mou per ella mateixa»⁴⁸ i té «la facultat de pensar».⁴⁹ En conseqüència, al seu parer, no hi ha les dues substàncies, la *res cogitans* i la *res extensa*, que descrivia Descartes, sinó solament aquesta darrera, o sigui, la matèria: «[l]’home és una màquina, i no hi ha en tot l’univers sinó una sola substància diversament modificada».⁵⁰

Aquesta és la tesi central de La Mettrie i del materialisme francès. I així, Miquel Morey resumeix encertadament la metafísica materialista quan escriu: «[e]n lloc de la línia estricta amb la qual Descartes delimita dues entitats irreductibles, cos i ànima, La Mettrie suposa una sola substància, la matèria, però sotmesa a mutacions en virtut de la seva progressiva complexitat».⁵¹

Si la reducció de la realitat a una sola substància, la matèria, és el primer tret essencial del materialisme, el segon és el fet d’haver de recórrer a l’experiència com a única font de coneixement. En aquest sentit, la sentència de La Mettrie és contundent: «[p]renem el bastó de l’experiència i deixem enllà la història de totes les vanes opinions dels filòsofs».⁵²

El materialisme francès del segle XVIII no nega la realitat de l'ésser com a *arkhé*. El que nega és l'existència substancial de l'ànima o d'altres éssers espirituals. Si li apliquem la distinció, abans definida,⁵³ entre metafísica i ontologia, resulta que constitueix una ontologia, però no pas una metafísica. Tanmateix, malgrat poder-lo considerar, en l'esmentat sentit, una ontologia i no una metafísica, no es qüestiona, ni de lluny, la tesi central de Parmènides: hi ha ésser (versos 2,3; 6,1; 8,2). Que l'ésser sigui material o espiritual, un intel·ligible o un sensible, és un altre tema. Sabut és que la doctrina de Parmènides concebia l'ésser com un intel·ligible. Però això no significa pas que el materialisme s'aparti de la seva tesi central, sinó que en fa una altra interpretació.

4. El materialisme dialèctic

«El materialisme dialèctic —expressió encunyada per Plekhanov i abreujada *Diamat*— és una de les espècies de materialisme», ens explica José Ferrater i Mora.⁵⁴ Aquest materialisme pertany al marxisme, però no s'identifica amb el materialisme de Marx, que és un materialisme històric. Tanmateix, fou Engels, tot pensant que no feia més que explicitar el pensament de Marx, qui va formular el materialisme dialèctic de forma més completa. Per això, nosaltres, aquí, cercarem la doctrina del materialisme dialèctic sobre l'ésser a la *Dialèctica de la Natura* de Engels.

Engels pensa que, donat el progrés de les ciències i de la filosofia mateixa, ja no és vàlida la vella metafísica: «[e]l propi desenvolupament de les ciències naturals fa que sigui ja impossible llur concepció metafísica.⁵⁵ El vell mètode discursiu metafísic no serveix ja per a aquesta fase de la concepció de la natura».⁵⁶ Hi ha una *vella metafísica*⁵⁷ que pot servir per a l'*ús diari*, però no per al comerç científic. És menester, doncs, una nova filosofia i aquesta és la dialèctica.

El pensament dialèctic [...] només pot donar-se en l'home i, encara en aquest, solament en arribar a una fase relativament alta del seu desenvolupament.⁵⁸ [La dialèctica] veu sempre les coses en llur connexió i no pas aïllades unes d'altres.⁵⁹

Així com la metafísica tradicional empra «unes categories fixes», la dialèctica (especialment Aristòtil i Hegel) les empra «fluïdes».⁶⁰ La

dialèctica, «com a ciència de les concatenacions» s'oposa a la metafísica.⁶¹ És necessari un pensament teòric que relacioni «entre si dos fets naturals» o penetri aquesta relació,⁶² i com que «la filosofia avui en curs, [o sigui] el materialisme vulgar, no ofereix absolutament cap sortida, [cal passar] del pensament metafísic al pensament dialèctic».⁶³

La dialèctica és, precisament, la forma més completa i cabdal del pensament per a les modernes ciències naturals perquè és l'única que ens aporta l'analogia, val a dir, el mètode per a explicar els processos de desenvolupament de la natura, per a comprendre'n els nexes i el bescanvi d'un camp d'investigació a un altre en els seus trets generals.⁶⁴

Malgrat això, Engels rebutja «el materialisme vulgar»; la seva doctrina és materialista, si bé és adjectivada de «dialèctica».

A part que l'expressió *materialisme dialèctic* sigui de Plekhanov i no d'Engels, el cas és que aquesta expressió tradueix força bé la seva filosofia, on el *materialisme* representa l'arqueologia metafísica i la «dialèctica l'aspecte metodològic». Engels mateix qualifica la dialèctica de «mètode discursiu»⁶⁵ que es pot desvincular de l'arqueologia; així succeeix amb Hegel, de qui s'admet el primer adjectiu, però no el segon. Per aquest motiu, nosaltres no ens ocuparem pas aquí de la dialèctica però sí del materialisme.

Engels considera el materialisme com la culminació de tota la història de «la filosofia. Efectivament, ja a la introducció se'l presenta com el resultat de la moderna investigació de la natura» i de tot el saber del «Renaixement i de l'Antiguitat grega».⁶⁶

La matèria és l'absolut a partir del qual s'explica tot: de la natura a l'esperit. Vegem-ho.

La vella teologia se n'ha anat en orris. Ara mateix existeix el convenciment que la matèria, en el seu cicle etern, es mou d'acord amb unes lleis que, en assolir una fase determinada –unes vegades aquí, les altres més enllà–, produeixen necessàriament en els éssers orgànics l'esperit pensant.⁶⁷

Engels ha transferit la llei eterna agustiniana de la voluntat de Déu a la matèria.

S'exalta el valor del «coneixement materialista»⁶⁸ fins parificar-lo amb el coneixement científic de la natura.

Engels assumeix que la filosofia grega era materialista i identifica, sense cap mena de dubte crític, la circumstància amb la matèria. Així escriu:

Concebre d'una manera materialista la natura no és altra cosa que concebre-la, purament i simple, tal com se'ns presenta, sense afegitons estranys, la qual cosa va fer que els filòsofs grecs la comprenguessin, originàriament, per si mateixa.⁶⁹

Per a Engels no solament són materialistes Leucip, Demòcrit i Epicur a Grècia, sinó també el mateix Aristòtil, en qui troba un «originari i tosc materialisme».⁷⁰ No podem entrar ara a discutir si Aristòtil era materialista o no. Sembla força clar que no, puix que aquesta és la interpretació tradicional i que ell mateix diu que els que redueixen l'univers a la causa material *s'equivoquen de moltes maneres*.⁷¹ Interpretar la filosofia aristotèlica com a materialista prova el seu entusiasme per aquesta doctrina i, en tot cas, en la mesura en què es manté dins de la tradició aristotèlica, que la seva arqueologia és ontològica i, per tant, en aquest sentit, la seva filosofia prekantiana.

Els filòsofs moderns, des de Descartes fins a Hegel, han reflexionat llargament sobre els motius racionals d'atorgar la qualitat d'*arkhé* a l'ésser o a una altra realitat. El problema de l'absolut, com hem exposat, ha ocupat gran part de llur activitat filosòfica. En canvi, el materialisme dialèctic assumeix, sense cap mena de crítica, la matèria i el seu moviment com el primer "*donat*" real i cognoscitiu, sobre l'existència del qual no es planteja pas cap mena de dubte.

La matèria apareix davant nostre com quelcom donat, com quelcom que ni ha estat creat ni pot ser destruït. Això vol dir que també el moviment és increat i també indestructible.⁷²

La matèria i el seu moviment, com l'ésser intel·ligible de Parmènides, són, segons el saber d'Engels, increats: «[s]abem per experiència i teòricament que tant la matèria com la seva modalitat, el moviment, s'escapen de tota possibilitat de creació i són, per tant, la seva pròpia causa final».⁷³ (La frase «sabem per experiència i teòricament» no es glossa pas en cap indret de l'obra. Resta, doncs, com una afirmació no fonamentada).

La matèria i els seus moviments són, en coherència amb la seva increativitat, i també com l'ésser de Parmènides, eterns, necessaris i idèntics a si mateixos.

La matèria es mou en un cicle perenne que, probablement, descriu la seva òrbita en uns períodes de temps prou llargs perquè el nostre any terrestre no representi cap pauta de mesura suficient, en el qual el temps del més desenvolupat, el de la vida orgànica, i encara més, el de la vida conscient de si mateixa i de la natura, resulta mesurat tan breument com l'espai on es fan valer la vida i l'autoconsciència; en el qual tota modalitat finita d'existència de la matèria, tant se val que sigui sol o nebulosa, animal concret o espècie animal, combinació o dissociació química, és efimera i on no-res hi ha d'etern, tret de la matèria amb el seu moviment perdurable i de les lleis que defineixen els moviments i canvis. Ara bé, encara que moltes vegades i molt implacablement operi aquest cicle també en el temps i l'espai; encara que molts milions de sols i de terres puguin néixer i fondre's; encara que pugui transcórrer molt de temps fins que s'assoleixin les condicions per a la vida orgànica en un sol planeta dintre d'un sistema solar; encara que siguin innombrables els éssers orgànics que hagin de precedir i de desaparèixer abans, perquè puguin desenvolupar-se animals dotats d'un cervell capaç de pensar i trobar les condicions necessàries per a la seva vida en un període breu de temps, per a veure's al seu torn, indefugiblement esborrats, tenim la certesa que la matèria es mantindrà eternament ella mateixa malgrat totes les mutacions, que cap dels seus atributs no es perdrà del tot i que, d'aquesta manera, per causa de l'enèrgica necessitat amb què un dia desapareixerà de la terra la seva floració més elevada, l'esperit pensador, tornarà a brollar en un altre lloc i en un altre temps.⁷⁴

El paràgraf precedent col·loca com a origen la matèria i el seu moviment: «[l]'únic absolutament universal que roman és el moviment».⁷⁵ Engels imputa la teoria de l'etern retorn a Hegel: «[p]er a Hegel, el progrés infinit és una àrida monotonia, puix que solament es presenta com l'eterna repetició del mateix: 1+1+1, etcètera».⁷⁶ Engels critica la monòtona repetició hegeliana i afirma que sempre hi ha «desenvolupament, progrés o retrocés».⁷⁷ Engels no coincideix amb Parmènides. La diferència rau en què l'ésser de Parmènides era intel·ligible i immòbil i el d'Engels és sensible i mòbil (l'existència d'un ésser sensible i alhora cognoscible teòricament, així com etern i necessari, i ensems mòbil, és una paradoxa que reclama una explicació que, tanmateix, aquí hem d'ometre, ja que ens apartaria del nostre estudi). Allò que ara ens interessa és que la tesi materialista és plenament ontològica.

Per altra banda, Engels sí coincideix amb Parmènides en afirmar que l'ésser i, concretament, la matèria coincideixen amb el pensament. Parmènides digué: *el mateix és el pensar i l'ésser* (vers, 3.1).

I Engels diu: «[l]es lleis del pensament i les lleis naturals coincideixen necessàriament entre si quan se les coneix de manera destra». ⁷⁸ Segons el materialisme dialèctic, la matèria i els seus moviments existeixen, doncs, com a primer principi metafísic que pot ser objecte de coneixement científic.

Des de la perspectiva de l'arqueologia metafísica, el materialisme dialèctic no aporta cap innovació al materialisme tradicional (no discutim aquí l'aportació del marxisme al progrés de la teoria general de la ciència, ja que cau fora de l'àmbit del nostre estudi; es pot veure sobre aquest tema J. Zeleny), ⁷⁹ ans aquest és un tipus de vella doctrina ontològica, descrita en tots els tractats d'aquesta assignatura. ⁸⁰ El materialisme dialèctic, arqueològicament, és una neoscolàstica. Igual que hi ha una neoscolàstica aristotelicatomista, el materialisme n'és una de La Mettrie, per no dir lucreciana o leucipiana.

5. El materialisme alemany no dialèctic

També el materialisme alemany no dialèctic admet, malgrat la seva aparent oposició a la filosofia i a la metafísica, l'ésser com a *arkhé*. Efectivament, si considerem que Karl Vogt (1817-1895), Jacob Moleschott (1822-1893), Ludwig Büchner (1824-1899) i Ernst Haeckel (1834-1919) són els autors materialistes no dialèctics més engregis, resultarà evident la nostra afirmació. Vegem-ho.

K. Vogt, J. Moleschott i L. Büchner han estat criticats per Engels pels seus «insults contra la filosofia» ⁸¹ i també Haeckel ho ha estat per no conèixer la filosofia de Hegel. ⁸²

K. Vogt, conegut per la seva afirmació que el cervell segrega el pensament de la mateixa manera que el fetege la bilis i per haver atacat la fe en la creació divina en nom de la ciència, nega, com tots els materialistes mecanicistes, l'existència dels éssers espirituals com ara l'ànima o Déu.

Ferrater i Mora afirma en relació a J. Moleschott:

Defensà no només el materialisme, sinó també el mecanicisme. Jutjà que solament hi ha una realitat —la matèria—, que posseeix per si mateixa la força o l'energia. La força o l'energia no són, sinó,

propietats de la matèria: l'energia no pot existir sense la matèria, el mateix que la matèria no pot existir sense l'energia. Moleschott negà l'existència de Déu o afirmà que la ciència moderna no solament acabarà per provar que Déu no existeix, sinó també per destruir totes les idees més o menys antropomòrfiques amagades en els sistemes no materialistes.⁸³

L. Büchner escriví l'obra més llegida del materialisme alemany no dialèctic, *Força i matèria* (1855). El títol de l'obra ja indica que els principis suficients per explicar l'univers són la força i la matèria. Büchner s'oposa a parlar de Déu i de l'ànima. Per ell la realitat radical és el moviment material i, aquest, ve determinat per unes lleis *eternes*.

E. Haeckel rebutja explícitament «tota consideració metafísica i qual-sevol especulació sobre els problemes de Déu, la llibertat o la immortalitat».⁸⁴ Nogensmenys, construeix el seu sistema filosòfic sobre un concepte tan ontològic com el de *substància*, de la qual la matèria i la força són atributs.⁸⁵

La conclusió és, doncs, patent: els materialistes no dialèctics, si bé no admeten els éssers espirituals, sí accepten l'ésser material, i, per tant, pertanyen plenament, igual que els materialistes francesos del segle XVIII i els dialèctics, a la tradició parmenidiana.

6. R. Carnap

Probablement cap escola filosòfica s'ha mostrat tan antimetafísica i desdenyosa amb l'ésser com el positivisme o l'empirisme lògic. I, dins d'aquesta escola, és possible que tampoc cap filòsof hagi destacat més per les seves crítiques a la metafísica que Rudolf Carnap (1891-1970). Això justifica l'atenció que li dedicarem tot seguit.

Rudolf Carnap estudià matemàtiques i física, i va dedicar tota la seva tasca intel·lectual a la metodologia. L'objectiu general del seu treball fou la fonamentació lògica de la ciència. Si tot pensador té un tema central a la seva vida, aquest fou el seu. Així, ja en la seva primera obra de 1922, perquirí un tema epistemològic. El títol de l'obra, *L'espai. Contribució a la teoria de la ciència*, és prou explícit. Aquesta es manté dins del criticisme de Kant, la filosofia del qual Carnap havia estudiat. D'aquesta manera, el rebuig que farà de la metafísica no desdiu dels seus orígens kantians. Històricament, Kant, com ja hem constatat, abandonà la metafísica i oferí una nova temàtica filosòfica:

la investigació sobre les possibilitats i els límits del coneixement científic; Carnap, recolzant-s'hi, desqualificarà definitivament la metafísica. A les seves obres posteriors, i al llarg de tota la seva vida, es manté fidel al tema de la metodologia. Després de l'aspecte criticofilosòfic tracta la *constitució*. S'entén, aquí, per *constitució*, l'ordenament sistemàtic dels objectes o conceptes sobre els quals es poden formular proposicions científiques. La constitució, en aquest sentit, és una noció filosòfica introduïda per Kant que anomena *constitutius* els conceptes purs de l'enteniment o categories. L'anàlisi de les proposicions científiques el porta a l'estudi de la sintaxi lògica i les dificultats d'aquesta el porta a l'estudi de la semàntica. Per fi, els darrers anys de la seva vida elabora una teoria del mètode inductiu.⁸⁶

Les tesis fonamentals de l'epistemologia de Carnap són les tres següents.

Primera. No és admissible la divisió entre la filosofia i les ciències particulars. La ciència és una. Aquesta unitat és formal i concerneix «les relacions entre els termes i les lleis de les diferents branques de la ciència».⁸⁷

Segona. La filosofia tradicional o metafísica és un conjunt de pseudoproposicions (una expressió emocional del sentit de la vida com l'art), però mancades de valor científic. La filosofia, per ser vàlida, s'ha de reduir a l'anàlisi del llenguatge. Fora d'aquest no hi ha referència possible.

Tercera. La ciència es caracteritza perquè les seves afirmacions es poden verificar experimentalment o es poden deduir lògicament d'altres establertes, i així pertanyen a un llenguatge intersubjectiu i universal. Aquesta postura s'anomena «materialisme metòdic».⁸⁸

Considerant la temàtica i les tesis de Carnap, hom s'adona immediatament que no hi ha lloc en el seu pensament per al nostre problema, el de l'arqueologia metafísica. En veritat, Carnap no el tocà si no fou, precisament, per presentar-lo com a exemple de pseudoproblema. De fet, se n'ocupà formalment en el seu treball de 1932, intítulat significativament *La superació de la metafísica a través de l'anàlisi lògica del llenguatge*.⁸⁹

Aquest rètol ja ens assabenta que, al seu parer, la metafísica és una ciència o un saber obsolet, puix que mai ha estat una ciència. O encara més greu, la metafísica no té significat, ja que empra paraules o proposicions que no el tenen.

Carnap ofereix dos exemples de paraules utilitzades en filosofia que manquen de sentit per no referir-se a una realitat verificable; són les

paraules *principi* (*arkhé*) i *Déu*. *Principi* originàriament significava *començament* temporal. Però, a la metafísica, el seu contingut semàntic és una *prioritat metafísica* absolutament inverificable.⁹⁰ La paraula *Déu* també és assignificativa, ja que no designa éssers corporals de l'Olimp, del Cel o de l'Infern, ni éssers espirituals, les manifestacions dels quals resultin empíricament comprovables, sinó algun ésser que està més enllà de l'experiència. Carnap afegeix:

Tal com ho hem vist als exemples de *Principi* i de *Déu*, la major part dels altres termes específicament metafísics no posseeix significació; per exemple, la Idea, l'Absolut, l'Incondicionat, l'Infinit, l'Ésser-que-ho-està-Essent, el No-Ésser, la Cosa-en-si, l'Esperit Absolut, l'Esperit Objectiu, l'Essència, l'Ésser-en-si, l'Ésser-en-si-i-per-a-si, l'Emanació, la Manifestació, l'Articulació, l'Ego, el No-Ego, etcètera.⁹¹

Les proposicions de la metafísica que inclouin les paraules anteriors no tenen sentit i són meres pseudoproposicions. Però també ho són aquelles que, gramaticalment construïdes i correctes, amb paraules dotades de sentit, no formen una seqüència lògica acceptable. Això passa amb la proposició *Cèsar és un nombre primer*.⁹² Aquesta proposició sembla falsa, però no ho és, és pitjor, és un absurd, puix que seria falsa si *Cèsar* fos un nombre natural divisible per un altre distint d'ell i per u; però no es pot dir de *Cèsar* que sigui un nombre natural.

Carnap exemplifica les pseudoproposicions de la metafísica tot analitzant les frases següents extretes de Heidegger.

¿Què passa amb el no-res?

Busquem el no-res. Trobem el no-res. Coneixem el no-res.

El no-res anorrea.

El no-res existeix només perquè...⁹³

Segons Carnap, les quatre construccions sintàctiques precedents manquen de sentit⁹⁴ perquè s'hi substantiva indegudament el terme *no-res*.⁹⁵ A la tercera proposició s'inclou la paraula assignificativa *anorrear*. A voltes, la metafísica usa metafòricament sense significat paraules que, en el seu sentit literal, el tenen, però aquí s'ha introduït una paraula sense significat. La quarta frase, per fi, s'ha de rebutjar perquè, a més a més de substantivar el *no-res*, és una contradicció, puix que la definició nega allò definit. En resum, les quatre frases són

pseudoproposicions, un paradigma de la manca de sentit de tota la metafísica.

La metafísica no és una *teoria*⁹⁶ ni és lògica. Carnap cita els fragments següents de Heidegger.

Si en el camp de la qüestió envers el no-res i envers l'ésser, s'ha incrementat el poder de l'enteniment, llavors també s'ha decidit el fat [*Schicksal*] de l'hegemonia de la lògica a l'interior de la filosofia. La idea mateixa de la lògica es dissol en el vòrtex d'un qüestionar més originari.⁹⁷

La suposada sobrietat i superioritat de la ciència esdevé ridícula si no es pren seriosament el no-res.⁹⁸

Aquests fragments, i altres anàlegs, permeten concloure a Carnap que la metafísica és incompatible amb la lògica i la ciència, i que un metafísic així ho ha de reconèixer.

«La metafísica, al parer de Carnap, sorgí del mite».⁹⁹ És el resultat de la tendència de l'home primitiu a personificar els fenòmens naturals i s'ha convertit en «sucedani de la teologia».¹⁰⁰ És només una manifestació dels sentiments humans. Els metafísics, com els poetes i altres artistes, expressen una actitud emotiva, però, com que no tenen dots artístics, construeixen sistemes metafísics: «[e]ls metafísics són músics sense capacitat musical».¹⁰¹

La crítica de Carnap a la metafísica és tan exagerada que es contradiu a si mateixa. Certament, Carnap considera sense sentit la recerca d'una *arkhé*, però, no obstant això, admet l'ésser, encara que només sigui l'ésser material, com a *arkhé*. En què quedem, doncs? Per altra banda, no és intel·lectualment temerari declarar sense sentit una forma de saber que s'ha mantingut, vigent i fecunda, vint-i-cinc segles? Vint-i-cinc segles de la història de la filosofia són un absurd?

Els historiadors del pensament jutgen per unanimitat l'aparició de la filosofia com la superació del *mite*. Resulta lluit que ara ella mateixa sigui un *mite*...

I és que si l'anàlisi lògica que Carnap practica amb la metafísica s'apliqués als seus escrits, segurament hi descobriríem també algunes contradiccions. Val a dir, però, que això no disminueix el valor de la seva perspectiva, de l'anàlisi lògica del llenguatge que, en justícia, s'hauria d'incorporar definitivament a la metodologia filosòfica.

En quina mesura Carnap modifica l'estat de la nostra qüestió? Carnap, en no reconèixer sentit al vocable *arkhé*, dóna una solució galdon-

sa al problema de l'arqueologia metafísica: senzillament el declara inexistent o un pseudoproblema. Així hi renuncia i abandona, almenys si ens atenem a les seves afirmacions explícites, el plantejament dels presocràtics.

L'anàlisi carnapiana no nega pas l'existència d'éssers corporals, o fins i tot espirituals, si hi ha manifestacions sensibles, «empíricament comprovables»,¹⁰² de llur realitat; nega l'existència d'éssers espirituals sense referència perceptible, i nega igualment la realitat substantiva de l'ésser i del no-res quan no són determinats. Aquestes negacions no són noves. Ja hem exposat que els materialistes no accepten els éssers espirituals. I tan Hegel com el materialisme dialèctic¹⁰³ refuten l'existència real de l'ésser no determinat o del no-res que no sigui negació de quelcom determinat. Allò que caracteritza les tesis de Carnap és que les argumenta mitjançant l'anàlisi lògica del llenguatge i, així, les pot presentar com a científiques. Però, en definitiva, la seva postura davant de l'ontologia és la dels materialistes: admetre la realitat de l'ésser com a *arkhé*, mes reduir-lo a l'ésser material.

Finalment, i ja per tancar aquest capítol, és curiós constatar que les filosofies autoproclamades «antimetafísiques» no són pas antiontològiques, i que admeten, encara que sigui implícitament, l'ésser com a *arkhé*. El que succeeix és que són antiespiritualistes o antiteològiques. Carnap expressament confessa que ataca la metafísica perquè s'ha convertit en un «sucedani de la teologia».

CAPÍTOL VIII

L'ARQUEOLOGIA POSTHEGELIANA

1. La definició d'una nova *arkhé*

Hem exposat, al capítol anterior, el moviment antimetafísic que hi ha des que Hegel desapareix de l'escena fins als nostres dies. Però cal dir que, en aquest lapse de temps, és produït també un moviment metafísic paral·lel. Aquest moviment metafísic comprèn els filòsofs neoscolàstics que professen, amb més o menys innovacions, l'ontologia com abans de Kant; però també inclou altres filòsofs que s'aparten de la tradició ontològica. Potser els més destacats d'aquests darrers són Schopenhauer, Marx, Dilthey, Nietzsche, Bergson i Husserl.

Què diuen aquests filòsofs de l'ésser com a *arkhé*? Cap d'aquests filòsofs es planteja explícitament aquest problema però tots, encara que de manera indirecta, hi incideixen. Tots, fins i tot aquells que renuncien a l'ontologia tradicional en cercar nous fonaments filosòfics, desplacen, d'una manera o altra, l'ésser com a *arkhé* i contribueixen a definir-ne una de nova. Paradoxalment, contribueixen més els metafísics que els antimetafísics al canvi de l'*arkhé*.

2. Schopenhauer

Arthur Schopenhauer és un d'aquells filòsofs que dedica una atenció prioritària a l'arqueologia. El tema central de la seva filosofia és

justament trobar-li un nou fonament, una realitat única,¹ que sigui el punt de suport de totes les altres i li doni sentit global. Schopenhauer és conscient del tema arqueològic i s'hi refereix explícitament.² El text és citat més endavant pel que fa al *punt ferm de suport*.³ En aquest sentit segueix la tradició idealista, segons la qual la tasca primordial del filòsof és definir l'absolut on es pugui recolzar l'univers i des del qual resulti esbrinable.

Encara que el problema que tracta Schopenhauer sigui el mateix que tracten els idealistes, la resposta que li dona és ben diferent. Els idealistes, i primordialment Hegel, amb qui competeix, creuen descobrir l'absolut en el jo, o en alguna de les seves funcions, o en una abstracció lògica com la idea; en canvi, ell pensa trobar la realitat fonamental en la força originària de la natura. De bell antuvi, així, l'*arkhé* de Schopenhauer és una realitat i no un mer concepte o principi, i està més enllà del subjecte i de l'objecte. Schopenhauer es burla de l'arqueologia hegeliana. Ortega en recull la plasenteria.

Geist... Wer ist denn der Bursche?

L'esperit... qui és aquest xicot?⁴

Schopenhauer anomena el seu principi *voluntat*. Aquesta voluntat no és pas primordialment una facultat subjectiva, sinó una pulsio primigènia de l'univers. M. Maceiras l'ha descrita breument en els termes següents.

La voluntat es manifesta en tots els fenòmens de la natura: és l'electricitat, la gravetat, el magnetisme, les propietats químiques i físiques, etcètera.

És la causa de la regularitat de l'excitabilitat del món de les plantes.

És l'instint animal, els seus actes reflexos.

És la voluntat mateixa de l'home, que, com a tal, és igualment irracional i cega.

Encara que com a fenomen es manifesti en la persona subjecta al principi de la raó⁵.

La voluntat és la *cosa en si* de Kant, una mena de substància absoluta, o *noümen*, mentre que la resta són fenòmens o representacions. Schopenhauer és explícit i clar al respecte.

El fenomen és representació i res més; tota representació, de qualsevol espècie que sigui, tot objecte, és un fenomen. La cosa en si, en canvi, és solament la voluntat; aquesta, com a tal, no és representació, sinó quelcom *toto genere diverso*. Tota representació, tot objecte, és un fenomen, una exteriorització visible o objectivació de la voluntat. Ella és allò íntim de l'ésser, el nucli de cada individu i igualment del tot. Es manifesta en tota força cega natural i també en la conducta meditada de l'home. La diferència que separa la força cega del procedir reflexiu prové del distint grau de manifestació, i no de l'essència de la voluntat que es manifesta.⁶

El precedent text de Schopenhauer ens presenta un món filosòficament simplificat on només trobem, primer, la voluntat, «la cosa en si, allò íntim de l'ésser», i, segon, la representació, que sempre és un *fenomen* de la voluntat. Des d'un punt de vista arqueològic, cal comentar l'ontologicitat i idealitat de la solució schopenhaueriana.

Schopenhauer no pretén pas, com abans Fichte amb el seu *jo*, substituir l'ésser per la voluntat. Més aviat la voluntat és «allò íntim de l'ésser», però l'ésser, interpretat d'una o altra manera, és, en definitiva, el gran principi metafísic. Ja en la seva tesi doctoral, *Sobre la quàdruple arrel del principi de raó suficient*, havia donat per suposada l'existència de l'ésser com a principi metafísic.⁷ Els historiadors expliquen que l'ésser de Schopenhauer «es redueix a ser percebut».⁸ Val a dir que els trets de l'ésser parmenidià no hi són, a l'ésser schopenhaurià, car l'essència del primer era la immobilitat i l'autosuficiència, i la del segon són l'acció i l'autodeficiència. Tot plegat es podria resumir dient que Schopenhauer transforma força profundament l'arqueologia filosòfica tradicional i que, si bé hom segueix parlant d'ésser, aquest ja no és «allò que és», com Parmènides pensava, sinó pulsio i tendència; si de cas, és «allò que serà».

Un altre tret de l'ésser schopenhaurià és la seva idealitat. L'obra principal del nostre filòsof, *El món com a voluntat i representació*, comença amb les paraules següents.

El món és la meva representació: aquesta veritat és aplicable a tot ésser que viu i coneix, encara que només l'home en pugui tenir consciència; arribar a conèixer-la és posseir el sentit filosòfic.

I afegeix unes línies més avall:

Tot allò que constitueix una part del món té forçosament com a condició un subjecte i només existeix pel subjecte. El món és representació.⁹

Ortega exposa la reducció de la realitat a la idealitat amb les paraules següents.

El món exterior és dins de nosaltres, en el nostre ideari. El món és la meua representació –com diu Schopenhauer. La realitat és idealitat. Per ser exactes i dir la pura veritat, només existeix el que idea, el que pensa, el conscient: jo –jo mateix– *me ipsum*.¹⁰

És una paradoxa que Schopenhauer, tot i partir d'una realitat universal i externa, arribi a l'idealisme pur. Ortega refuta aquest idealisme.

El món no és la meua representació per la simplíssima advertència que en aquesta frase de Schopenhauer, com en quasi tot l'idealisme, s'usen les paraules de sentit doble i equívoc. Jo em represento el món. El que és meu ací és l'acte de representar i aquest és un sentit clar de la paraula *representació*. Però el món que em represento no és el meu representar-lo, sinó allò representat. El que és meu és el representar, no allò representat. Schopenhauer confon elementalment en la sola paraula *representació* els dos termes la relació dels quals es tracta precisament de discutir, el pensar i allò pensat.¹¹

Schopenhauer ha fet, segons els historiadors, dues aportacions filosòfiques importants: la valoració de l'inconscient i considerar la vida com a realitat radical. No oblidem que empra *voluntat* i *voluntat de viure* com a termes sinònims:¹² «[v]oluntat de viure i voluntat segons Schopenhauer són el mateix».

Manuel Maceiras assenyala la importància de l'inconscient al pensament actual. Subratlla que «M. Foucault fixa el naixement de la contemporaneïtat precisament quan accedeix a l'àmbit del saber allò que no és la raó», i recorda que «és Schopenhauer qui formula una vera metafísica de l'inconscient».¹³

El sistema de Schopenhauer es pot considerar, segons Copleston, com «una transició des del moviment idealista a les posteriors filosofies de la vida».¹⁴

Aquestes filosofies culminaran amb Ortega, qui s'adonà, des de la seva teoria del raciovitalisme, que l'ésser és una invenció humana, i que l'autèntica realitat radical és la vida com ell la concep. Schopenhauer hauria inaugurat, així, un camí nou i fecund.

3. Marx

La filosofia de Marx presenta una doble cara. Per una banda, és una ontologia materialista però, per un altre cantó, és una dialèctica històrica, una mena de vitalisme o intent de descriure la vida real. Marx es declara en principi materialista, si bé adverteix que el seu materialisme és *nou*.¹⁵ Tanmateix, en desenvolupar el seu sistema descobreix aspectes i fenòmens que no es deriven pas de cap materialisme, encara que sigui *nou*, i en canvi recorden els paisatges orteguians, que són, per la seva arqueologia filosòfica, a les antípodes del materialisme. Els historiadors de la filosofia assenyalen la contradicció entre el *materialisme* i el *vitalisme* de Marx. Segons Ortega, «el presumpte materialisme de Marx i Engels no era sinó economisme». ¹⁶ I Copleston escriu que «l'associació de la dialèctica al materialisme [presenta molta] dificultat de comprensió». ¹⁷

Del *materialisme*, ens n'hem ocupat al capítol anterior. Ara direm quelcom del seu *vitalisme*.

Marx no estudia pas formalment quina és la realitat radical de l'univers. El seu capteniment intel·lectual no li ho requereix, car els seus interessos teòrics són polítics, sociològics i econòmics, però no pas filosòfics. Vol transformar la societat¹⁸ i no creu pas que, per aconseguir-ho, sigui útil la filosofia: «[e]l meu materialisme no és una filosofia, sinó una concepció del món. La filosofia és, doncs, aquí [en el seu sistema] superada». ¹⁹ Nogensmenys, el problema de l'arqueologia filosòfica se li presenta quan ha de fixar les premisses del seu sistema i quan el desenvolupa.

Marx troba la realitat radical o bé en la base filosòfica del seu sistema, abstractament, en el materialisme, o bé concretament, en la praxi socioeconòmica revolucionària, promoguda per la variació de les forces productives. ²⁰

Marx no matisa la seva proposta arqueològica ni es dedica a justificar-la; però, a nosaltres, ens sembla que cal fer-ne dos comentaris.

Primer. És una proposta contradictòria: la *matèria* i la *revolució* són coses massa allunyades entre si per formar part de la mateixa

realitat radical. Veritablement, Marx no cercava una veritat radical: sorgeix per raons polèmiques i retòriques, però no pas com a resultat d'una meditació específica. Això explicaria la seva insuficiència teòrica.

Segon. Malgrat la contradicció anterior, la proposta obre nous horitzons a l'arqueologia filosòfica. I aquests horitzons encara s'amplien quan Marx construeix la seva obra. Els conceptes de *praxis*, *estructura*, etcètera, de l'arqueologia marxiana, són innovadors. I també ho són molts d'altres que apareixen arreu de la seva obra. Sobre la vida i l'individu real hom llegeix: «[n]o és la consciència allò que determina la vida, sinó la vida que determina la consciència». Ara es parteix de l'*individu real*, mentre que abans es partia de la *consciència*.²¹

Podriem transcriure altres textos de caràcter innovador sobre la primacia de l'acció, la postulació de realitats en lloc d'abstraccions, la teoria i la filosofia en funció de la pràctica i dels interessos, la importància de la societat, etcètera.

Alguns ingredients de l'arqueologia orteguiana es troben en l'obra de Marx. Així, la frase de Marx: «[i] què és la vida sinó activitat?»²² coincideix amb la vida com a quefer d'Ortega. També hi ha textos de Marx i Engels que preludien el «[j]o sóc jo i la meua circumstància», com el que considera la relació entre l'home i la natura,²³ la tesi sobre Feuerbach²⁴ i l'estudi sobre la ideologia alemanya. Transcrivim un fragment d'aquest darrer: «[l]es circumstàncies fan els homes en la mesura que els homes fan les circumstàncies».²⁵

Gràcies a les coincidències de referència, Julio Bayón²⁶ ha pogut equiparar la raó vital amb la dialèctica. Tots sabem que aquesta equiparació no és justificada, però prova que algunes intuïcions de Marx eren prou avançades.

En definitiva, no es pot pas negar que Marx hagi influït en la transformació o crisi de la filosofia, i el fet que un defensor del materialisme hagi contribuït a passar de l'ontologia al *raciovitalisme* és una paradoxa. Nogensmenys, qui ha dit que la història de la filosofia no és paradoxal?

4. Dilthey

G. Dilthey no només és gremialment un filòsof, car va ocupar la càtedra d'història de la filosofia de la Universitat de Berlín, sinó que també és, segons Ortega, «el filòsof més important de la segona meitat

del segle XIX». ²⁷ Però, a pesar d'això, ni el propi Dilthey creia en la filosofia ni la seva obra és aparentment filosòfica. Ens diu el mateix Ortega que «Dilthey representava la convicció que no es podia tenir una filosofia». ²⁸ També Ferrater ²⁹ ens explica l'oposició de Dilthey a la metafísica. Endemés la faiso de les seves aportacions és més historiològica i psicològica que filosòfica. Tanmateix, contribueix primordialment a l'abandó de l'ésser i a la descoberta i definició d'una nova realitat que pogués servir de fonament a la filosofia.

El propòsit de Dilthey no era pas cercar cap *arkhé* filosòfica, sinó que, com manifesta el títol d'una de les seves obres, *Una cimentació per a l'estudi de la societat i de la història*, volia elaborar una «Crítica de la raó històrica» que fes per a les ciències de l'esperit la mateixa funció que la *Crítica de la raó pura* de Kant havia fet per a les ciències de la natura. La seva teoria de les concepcions del món sorgeix en el si d'aquests propòsits i treballs. Nogensmenys, té una notable transcendència filosòfica, ja que les successives concepcions, imatges o visions del món substitueixen una concepció única i ontològica de l'univers. La immutabilitat ontològica és reemplaçada, així, per la successivitat històrica. Hom prescindeix del *cosmos* i, en el seu lloc, hi col·loca una *cosmovisió*. Allò que era objectiu i en si es relativitza com a *visió* del subjecte. Certament no parlem d'un *subjecte* individual sinó sociohistòric, però això ara és irrellevant. Allò que és significatiu és que la filosofia deixa de ser un saber absolut, supratemporal, i passa a ser un saber històric. La conseqüència és que una *arkhé* absoluta no té sentit.

Si els estudis aparentment historiològics de Dilthey posseeixen un valor filosòfic, també el tenen els seus estudis psicològics. De bell antuvi, els fets espirituals, objecte de les ciències de l'esperit, no són coneguts mitjançant un bastiment conceptual, sinó d'una manera real, immediata i completa. Dilthey denomina aquesta forma de coneixement *autognosi*, i en dona la definició següent.

Autognosi és el coneixement de les condicions de la consciència, en les quals s'efectua l'elevació de l'esperit a la seva autonomia mitjançant determinacions de validesa universal; és a dir, mitjançant un coneixement de validesa universal i normes d'obrar segons fins de validesa universal. ³⁰

L'autognosi se'ns presenta, doncs, per començar, com el mètode d'introspecció psicològica. Però ben aviat ens adonem que la ultrapas-

sa de molt. A la consciència, la instrospecció hi considera els fets psíquics, mentre que l'autognosi, en canvi, pretén trobar-hi una experiència total de l'univers. Gosariem afirmar que l'autognosi no es limita a contemplar els fets de la consciència, sinó que n'hi porta de fora, o no psíquics, per tal de tenir-ne un coneixement complet. La consciència de l'autognosi no és només l'òrgan d'autoconeixement, sinó també el lloc on s'il·luminen tots els fets del món. Així, el mètode de l'autognosi es substreu de la psicologia i esdevé clarament filosòfic, i Dilthey, a través d'ell, descobreix un nou àmbit de la realitat: la consciència com a lloc on es troba l'experiència total que el subjecte té de si mateix i del món que l'envolta. Segons Ortega, aquest terreny anomenat *vida anímica* és nou.

Dilthey va descobrir així l'originalitat i la profunditat de la vida humana.

Les dades de la vida humana són donades i no inferides. La vida és profunda i es caracteritza per la seva historicitat, la forma estructural i la qualitat. Ferrater observa que Dilthey en recull aquests trets. Des de la perspectiva de la vida, la realitat s'ordena i la filosofia es concep com un quefer històric explicable. Com Ortega diu, la vida mateixa és inintercanviable.

Ortega assenyalava les tres limitacions següents a l'aportació arqueològica de Dilthey.

1. Dilthey no va saber dir pas mai plenament allò que veia.³¹
2. Va romandre en la idea de raó històrica, i no va arribar a la de raó vital.³²
3. Va recaure en el naturalisme.³³

Nogensmenys, Ortega li valora força positivament l'obra, i, si bé afirma que la idea de vida no li ha vingut d'enlloc,³⁴ reconeix «el pas decisiu de Dilthey»³⁵ en concebre la filosofia com «una funció constant de la nostra consciència vivent»,³⁶ i en haver arribat a una «realitat ferma: els fets immediats de la consciència».³⁷ Ortega considera Dilthey «com el pensador més profund i veraç que ha existit des de Kant»³⁸ i el declara el seu «admirable i venerable precursor».³⁹

5. Nietzsche

Quina és l'aportació de Nietzsche en la transformació de l'arqueologia filosòfica? Segurament es tracta d'una aportació important, si bé no és fàcil definir-la. Nietzsche, com el títol de l'obra de Jules de Gaultier

indica, ha contribuït a la *reforma* de la filosofia. Però aquesta contribució no és fàcil preuar-la.

Hi ha dues maneres de concórrer a la crisi, reforma o transformació de la filosofia: ajudar al bandeig de l'ontologia, per una banda, i, per una altra banda, col·laborar a bastir la teoria de la nova realitat radical. Nietzsche, d'alguna manera, col·labora en ambdues tasques. Vegem-ho.

Respecte a l'ontologia, sembla que Nietzsche l'hagi superada. Així ho dona a entendre⁴⁰ Juan Luis Vermal, qui confirma el bandeig de l'ontologia per Nietzsche. Els textos que addueix són indiscutibles.

Parlem com si hi hagués *coses-ens* (*seiende Dinge*) i la nostra ciència només parla d'aitals coses. Però una cosa-ens només hi és segons la nostra òptica humana: d'ella no ens en podem desprendre. Una cosa que s'esdevingui, un moviment en si ens és totalment incomprendible. Només movem coses-ens; en això consisteix la nostra imatge del món a l'espill.⁴¹

Tot el que anomenem la nostra consciència (és) un comentari més o menys fantàstic sobre un text desconegut, potser impossible de conèixer, però sentit.⁴²

La més gran falla és la del coneixement. Es voldria saber quina és la constitució de les coses en si; però, heus ací que no hi ha pas cap cosa en si! Tanmateix, fins i tot en el supòsit que hi hagués un ens en si, un incondicionat, per això mateix no podria ser conegut: altrament no seria en termes precisos incondicionat. [...] Conèixer [...] vol dir, així, en totes les circumstàncies, fixar, designar, fer conscients les condicions (no indagar essències, coses en si).⁴³

Nogensmenys, la superació de l'ontologia per Nietzsche no ha estat clara fins aquesta segona meitat del segle xx, com aquell qui diu fins avui; l'obra de J. L. Vermal és de 1987. Els lectors de Nietzsche anteriors no s'adonen que l'ésser ja no és la realitat radical. Aquest és el cas d'Ortega, qui no declara l'ésser una invenció humana fins la dècada dels quaranta. S'ha de pensar que en Ortega concorren dos fets: primer, que coneix força bé les obres de Nietzsche, un dels autors més citats per ell. Segon, que el tema filosòfic central d'Ortega és justament la recerca de la realitat radical. Si Ortega, com és el cas, no va descobrir que Nietzsche no havia superat l'ontologia, vol dir que no ho devia haver de fer... Val a dir que, a Ortega, li pogué parèixer massa agosarada o poc fonamentada la tesi nietzschiana i, per altra banda, els

textos de Nietzsche no es poden considerar autèntics fins a l'edició de G. Colli i M. Montinari, publicada d'ençà 1967. J. L. Vermal⁴⁴ insinua que, en aquesta edició crítica, pot haver-hi algun nou pensament.⁴⁵ S'ha de convenir també que una lectura ingènua dels textos nietzschians ens col·loca davant del capgirament dels valors, la vida, la voluntat de poder, l'etern retorn, el superhome, etcètera, però no davant de l'ontologia. S'ha d'escorcollar darrere aquests termes per trobar el tema ontològic. D'altra banda, l'estil literari, brillant i captivador amaga les proposicions filosòfiques que hi ha al darrere.

A nosaltres, ens interessa la influència real de Nietzsche en el bandeig de l'ésser com a realitat radical. I aquesta influència, sense dubte, ha existit de manera difusa: l'obra de Nietzsche ha tingut uns efectes reals en la transformació de la filosofia. Tanmateix, de forma directa, no hi ha pesat massa. Tècnicament ha estat a l'inrevés: ens vàrem adonar que Nietzsche havia cooperat a superar la metafísica durant els anys 70 i 80, quan els estudis formals d'arqueologia filosòfica ja havien bandejat l'ésser com a realitat filosòfica radical. Ara hem constatat que les reflexions generals sobre la cultura de Nietzsche implicaven ja la proscripció de l'ontologia. Podem concloure, doncs, que les reflexions generals de Nietzsche sobre la cultura van actuar poc en els estudis formals sobre el canvi d'*arkhé* filosòfica, però van afavorir el clima cultural en què aquelles reflexions es van produir. Ara, a partir de les conclusions dels estudis formals, s'ha evidenciat la postura antiontològica de Nietzsche. I aquesta postura coadjuva a aclarir l'abast del canvi arqueològic, sobretot donada la forta vigència de Nietzsche en les darreres dècades. Sobre aquesta vigència Andrés Sánchez Pascual escriu:

Juntament amb Marx i Freud, Nietzsche constitueix el tercer dels ressorts que manté en tensió el pensament dels nostres dies.⁴⁶

Quant a la construcció de la nova arqueologia filosòfica, la contribució de Nietzsche tampoc és formal, però és indubtable que, en col·locar la vida com un valor màxim, en promou l'interès filosòfic.

Ortega no reconeix en Nietzsche un precursor del raciovitalisme. És més, el compara amb Dilthey i no admet ni que sàpiga què és filosofia. Ortega afirma que el seu perspectivisme *no té res a veure* amb el de Nietzsche.⁴⁷

Ortega escriu sobre Nietzsche i Dilthey el fragment següent.

Nietzsche no va arribar pas mai a saber [...] el que era la filosofia. [...] Mentre ell gesticulava [...] Dilthey mirava i [...] veia.⁴⁸

I és que el sentit de l'obra d'Ortega i el de les de Nietzsche és força diferent. Nietzsche es proposa de capgirar la cultura occidental, inclosa la filosofia, i Ortega vol fonamentar millor la filosofia tradicional. Això explica que els dos parlin de *vida* en sentits diferents. Nietzsche es refereix abstractament al fenomen natural de la vida. Ortega parla de la dada immediata de la consciència de cadascú. Nietzsche considera la vida terrenal com a màxim valor en funció del qual s'han d'establir els altres.⁴⁹ Ortega estaria d'acord amb Nietzsche en aquest punt, però també es fixa en la vida com a fonament de l'evidència gnoseològica. L'observació d'Ortega s'origina històricament en el si de la filosofia i, concretament, en el problema proposat per Descartes de fonamentar el saber filosòfic en el *propi pensament*, en lloc de fer-ho en l'*ésser*.

La vida de què parla Ortega és la consciència individual, quant al fet que reconeix que el contingut originari de la mateixa és la relació entre el *propi jo* i la circumstància.

En definitiva, la *vida* de Nietzsche és la vida humana com a valor, mentre que la *vida* d'Ortega és el fet que, en la consciència humana, originàriament s'hi trobi la circumstància juntament amb el *jo*, o, tant se val, el *jo* amb la circumstància.

Les doctrines *vitalistes* de Nietzsche i d'Ortega són, doncs, dues coses absolutament diferents. El vitalisme de Nietzsche és una actitud cultural d'ordre axiològic i el d'Ortega una teoria d'arqueologia filosòfica. Això explica que Ortega no reconegui en Nietzsche el seu precursor com sí ho fa amb Dilthey. Però també explica, car en definitiva tot és *vitalisme*, que la teoria arqueològica orteguiana s'hagi desenvolupat en un marc favorable i que, d'alguna manera, Nietzsche hagi participat indirectament en la creació de la nova teoria arqueològica. No cal dir que aquesta, al seu torn, també ha fomentat la vigència de Nietzsche. Això és patent quan ens adonem que Luis Jiménez Moreno adjectiva, o més exactament adverbialitza, el quefer intel·lectual de Nietzsche amb el mot *raciovitalisme*.⁵⁰ Que lluny és el vitalisme nietzschian del raciovitalisme orteguian! I no obstant això, Luis Jiménez Moreno pot posar-los sota un mateix rètol. És evident la influència de Nietzsche sobre Ortega, i d'aquest sobre la vigència històrica de Nietzsche.

Per acabar de contestar la pregunta sobre l'aportació de Nietzsche a la transformació de l'arqueologia filosòfica, podem concloure, en virtut de tot allò exposat fins ara, que hi ha una clara aportació tant directa com indirecta pel que fa al bandeig de l'ésser, si bé ens hem adonat d'aquesta a posteriori. Pel que es refereix al bastiment de la nova arqueologia, l'aportació només ha estat indirecta.

6. Bergson

De la colla de filòsofs que estem estudiant, Bergson és un dels que més ha contribuït a modificar l'arqueologia parmenidiana. Val a dir que el seu projecte filosòfic no era indagar sobre la realitat radical, sinó subvenir a minvar les deficiències del saber filosòfic i científic del seu propi temps; car Bergson, per una banda, s'adona que la tradició filosòfica de Parmènides ençà, sempre ha buscat la vera realitat en allò que no canvia,⁵¹ i que *Crítica de la raó pura* de Kant ha convertit la metafísica en una paròdia.⁵² I, per una altra banda, observa que les noves ciències, anomenades «de la vida» (com ara l'evolucionisme de Darwin, la psicologia de Fechner i Wundt, i la sociologia de Comte i Spencer) no compaginen amb la tradició antiga, i menys amb el mecanicisme de la modernitat. Llavors Bergson es proposa de construir una filosofia que superi el mecanicisme i respongui a la nova concepció científica. Creiem que Jaume Casals assenyala encertadament les autèntiques *arrels* de la filosofia bergsoniana.

La insuficiència essencial del discurs científic per explicar els fenòmens de la vida, els tics i les confusions de la intel·ligència espacialitzadora i quantificadora, les apories de l'espai, la noció de duració i l'alliberament d'un problema de gran tonatge –la llibertat– dels ídols mal formats, tant en la història del pensament modern com en el sentit comú.⁵³

Per tal de superar la insuficiència del saber pretèrit i de comprendre la nova realitat biològica i psíquica, Bergson elabora una concepció filosòfica de la qual podem subratllar les nocions del moviment i el temps, i de la intuïció interior de la duració.

Bergson adverteix que el moviment i el temps que ens presenten les ciències, les matemàtiques, la mecànica i la física, no són reals. El temps i el moviment de la ciència són ficticis, car són homogenis, divi-

sibles i comptables, mentre que realment no hi ha unitats homogènies o idèntiques entre si. Això significa, segons Bergson, que la primera gronxada d'un balanci no és igual a la segona i que el temps de la segona gronxada tampoc és qualitativament igual al de la primera.⁵⁴

El temps de Bergson és doncs quelcom que s'insereix en la realitat i la converteix en un esdeveniment imprevisible; en altres termes, la converteix en una cosa que realment es transforma. La realitat bergsoniana és pulsio, força, moviment, etc. Per això, és incompatible amb el determinisme de Laplace i modifica pregonament la teoria física.

Paradoxalment, el moviment i el temps real, sempre segons Bergson, no es descobreixen exteriorment amb la contemplació de la natura, sinó interiorment, mitjançant la intuïció de la duració de la pròpia consciència.

La intuïció de la pròpia consciència és tan important que Bergson la identifica amb el mètode propi de la filosofia, mentre que el de la ciència seria l'anàlisi.⁵⁵

Bergson, a partir de la intuïció de la pròpia consciència, distingeix dos *jos* o consciències: un *jo substantiu*, producte de l'anàlisi i la concepció espacialitzadora del temps, i un altre *jo duratiu*. El *jo substantiu* és sempre idèntic a si mateix. En canvi, el *duratiu* és irrepertible en cada un dels seus instants. Cal dir solemnement que el *jo* real, el veritable, no és pas el *substantiu*, sinó el *duratiu*.⁵⁶

Si bé la transformació de l'arqueologia filosòfica no era un propòsit conscient de Bergson i, va de callada, ell no rebutja mai explícitament l'ontologia, la seva concepció evolucionista de la realitat física no deixa pas cap espai lliure a les categories parmenidianes i, si pensem en aquestes, podem dir, sense exagerar, que la física de Bergson n'és la negació.

Si la física de Bergson és contrària a l'ontologia, el seu *jo duratiu* és inconciliable amb qualsevol consciència que allotgi essències. En aquest sentit, l'objecció que Ortega li fa a Husserl s'inspira, sens dubte, en Bergson.⁵⁷

I, com veurem, l'objecció d'Ortega a Husserl desallotja les essències i l'ésser de la consciència real.

7. Husserl

Edmund Husserl s'ocupa expressament de l'arqueologia, precisament el seu tema filosòfic. Per això, Eusebio Colomer l'ha pogut ca-

racteritzar com el filòsof de l'*arqueologia*, preocupat tota la seva vida pel començament o *arkhé*.⁵⁸

Husserl coincideix amb els pressupòsits d'aquest treball, car planteja la crisi de la filosofia com una qüestió arqueològica, però en difereix en alguns aspectes.

Primer. Husserl identifica la crisi de la filosofia, consistent en una deficient arqueologia, amb la crisi d'Europa. La crisi de la filosofia explicaria la de la política, la moral i la cultura en general.

Compartim la idea que la filosofia és un pilar imprescindible i bàsic de la tradició europea. Però no tenim consciència clara que un problema epistemològic pugui ser causa de la crisi d'Europa; més aviat creiem, a l'inrevés, que la crisi d'Europa va alterar l'evolució de la filosofia.

No podem tractar aquí el tema de la relació entre la filosofia i la cultura general. Més endavant hi incidirem breument. De moment ens limitem a apuntar l'estudi monogràfic de Josep M. Esquirol sobre el tema.⁵⁹

Segon. Husserl, d'entrada, valora negativament la crisi filosòfica. Nosaltres, en canvi, no la qualifiquem a priori i, si de cas, esperem que signifiqui un perfeccionament intern de la seva estructura teòrica.

Aquí es planteja l'opció de la perspectiva conservadora o progressista, que en cada cas s'ha de decidir. És obvi que no és oportú justificar aquí la nostra decisió.

Husserl reacciona contra el positivisme i les filosofies antimetafísiques del segle XIX. Segons ell, la valoració de la ciència i el menyspreu de la filosofia acaba perjudicant la mateixa ciència que resta sense base. La ciència tracta els objectes i el subjecte com un objecte més, però no contempla el subjecte com a tal. Tanmateix és el subjecte el que fa la ciència, i només a partir d'aquell pot arribar a ser explicada des de les arrels.

Husserl cerca, doncs, l'*arkhé* a l'interior de la consciència del subjecte, i així continua i porta la tradició cartesiana a les darreres conseqüències. D'una banda distingeix el *jo natural* i la consciència natural del *jo pur* i de la consciència pura o transcendental. El *jo* i la consciència natural es posen en relació amb allò que existeix al seu voltant, mentre que el *jo* i la consciència transcendental copsen els objectes intencionals de la consciència, desvinculats del flux vital d'aquesta última. La transformació del *jo* i de la consciència natural es fa mitjançant l'*epokhé*. L'*epokhé* és una suspensió voluntària de les actituds naturals del *jo* i de la consciència.⁶⁰

Al parer de Husserl, inspirat per Brentano, *ego cogito cogitatum*, (jo penso allò pensat). Això ens dóna l'evidència del *jo* i del *penso*, però també d'*allò pensat*, car no és concebible *pensar sense pensar quelcom*.

D'una altra banda, el *jo* i la consciència transcendental permeten, a coneguda de Husserl, accedir a l'essència del *quelcom* o *noema*. Així, les *essències* i, per tant, l'ésser són també evidents. Husserl re-troba, d'aquesta manera, l'ésser. Val a dir que, en darrera instància, l'*arkhé* de Husserl és la subjectivitat transcendental, però aquesta implica no només el *jo*, sinó també els éssers coneguts. Per aquesta via Husserl torna a l'ontologia tradicional.

A la consciència transcendental, hom hi troba doncs, segons ell, mitjançant l'*epokhé*, el *jo pur* i les essències. El subjecte substantiu i els éssers, objecte de coneixement de la filosofia clàssica, ens són donats directament, en persona i, en conseqüència, no en podem discutir la realitat. El *jo* i l'ésser són realitats apodíctiques.

Husserl s'adhereix així a la filosofia tradicional, però no sense abans haver-la fonamentada de nou en la reducció fenomenològica o *epokhé*.

Podríem dir de bell antuvi que Husserl no ha fet progressar l'arqueologia filosòfica, car torna a la filosofia prekantiana. Però aquesta afirmació no és pas certa. Husserl ha aprofundit en l'estudi de la consciència i és per aquest camí que s'ha arribat a la concepció arqueològica actual. Els treballs de Husserl han contribuït, sens dubte, a dilucidar allò que realment es troba en la consciència. El fet que ell hi hagi vist més, o altra cosa de la que hi ha, no treu mèrit al seu ingent treball, ni fa menys valuosos els resultats aportats.

El proper capítol, dedicat a l'arqueologia orteguiana, conté una objecció a Husserl, cosa que prova que aquest autor ha promogut la reflexió sobre la nova arqueologia.

CAPÍTOL IX

UNA NOVA ARKHÉ

1. Conclusió de la crisi

Ortega és un autor clau en la crisi de la filosofia contemporània. Tracta específicament i conscient el tema arqueològic, que planteja com un problema de superació històrica; descobreix una nova *arkhé* o realitat radical, presenta l'ésser des d'una òptica històrica; ofereix una nova concepció filosòfica, idònia per substituir la filosofia pretèrita i, en definitiva, conclou la crisi.

2. L'arqueologia metafísica orteguiana

Tot escriptor té un tema fonamental i en el decurs de la seva vida el desenvolupa. El tema bàsic d'Ortega és la realitat radical. El 1932, als seus quaranta-nou anys, deia que havia descobert «dues veritats: que la vida –en el sentit de la vida humana i no de fenomen biològic– és el fet radical i que la vida és circumstància».¹ No cal aclarir que el *fet radical* és l'*arkhé* i que les *dues veritats* són arqueològiques.

Ja hem vist com la investigació filosòfica pot tenir per objecte el món i els seus problemes, o bé la seva pròpia estructura epistemològica, allò que nosaltres hem anomenat la filosofia com a eina.² I, dels aspectes de la filosofia com a eina, aquell a què Ortega dedica més atenció és l'arqueologia. Val a dir que Ortega no es limita a

l'arqueologia filosòfica. Les seves aportacions a l'ètica i la política, a la sociologia, al dret, a la filosofia del llenguatge i a la teoria del coneixement són prou importants com per merèixer tractaments monogràfics.³

Endemés, la seva tasca cultural fou ingent.⁴ Una i altres han estat més considerades que la seva contribució arqueològica. Tanmateix, des del punt de vista de la història de la filosofia aquesta és, sens dubte, la més valuosa i aquella que dóna la mida filosòfica d'Ortega.

De fet, la història de la metafísica és la recerca de l'autèntic ésser a partir del supòsit parmenidià, segons el qual tota la realitat és ésser. Plató dirà que l'autèntic ésser són les idees. Aristòtil que ho són les substàncies, etcètera. La confusió probablement s'origina en la mateixa resposta de Parmènides. Efectivament, els contemporanis d'aquest es preguntaven per una *arkhé* física i ell va proposar una *arkhé* lingüística. Avui, com Emilio Lledó⁵ ha explicat, és evident que l'ésser és un universal lingüístic, però a través dels segles se l'ha considerada com a realitat, i no com un nom.⁶ Tanmateix, com que veritablement només era un mot, s'ha hagut de cercar l'autèntic ésser, l'*arkhé*, entre els altres éssers.

Ortega també cerca la seva realitat o *arkhé* com si fos un ésser més entre els altres éssers. Certament, alguna vegada descriu la vida humana, o realitat radical per ell descoberta, com un ésser més. Però la troballa d'Ortega, la vida en sentit filosòfic que ell li dóna, va més enllà de tot ésser primicer i es converteix en una nova *arkhé*, substituïda de l'ésser, que passa a ser només una interpretació de la realitat. Aquesta descoberta d'Ortega ens ha permès partir, en aquest treball, de la hipòtesi arqueològica, segons la qual l'ésser no és l'última realitat, sinó una suposició teòrica sobre la mateixa, una *arkhé* teòrica entre altres.

3. Superació del pretèrit filosòfic

A *Tema del nostre temps*, l'any 1923, Ortega escrivia:

El tema del nostre temps consisteix en sotmetre la raó a la vitalitat, localitzar-la dins d'allò que és biològic, supeditar-la a allò que és espontani.

D'aquí a pocs anys semblarà absurd que se li hagi exigit a la vida posar-se al servei de la cultura. La missió del nou temps és

precisament convertir la relació i mostrar que és la cultura, la raó, l'art, l'ètica que han de servir la vida.

[...] La raó pura ha de cedir el seu imperi a la raó vital.⁷

I a *Què és filosofia?*, l'any 1929, explicava:

Dir, doncs, que la nostra època necessita, desitja, superar la modernitat i l'idealisme no és, sinó, formular amb paraules humils i d'aire pecador allò que en vocables més nobles i greus seria dir que la superació de l'idealisme és la gran tasca intel·lectual, l'alta missió històrica de la nostra època, el tema del nostre temps.⁸

De bell antuvi, l'objectiu del projecte filosòfic d'Ortega és la superació de l'idealisme. Val a dir que es tracta d'un projecte d'ampli abast a què dedicarà el bo i millor de la seva investigació filosòfica. S'ha d'entendre que la *superació* de l'idealisme suposa heretar-lo i integrar-lo en el propi patrimoni filosòfic.

El text orteguian és explícit:

Anem més enllà de l'idealisme, per tant, el deixem a l'espatlla com una etapa del camí ja fet, com una ciutat en la qual ja hem viscut i que ens enduem per sempre ajocada a l'ànima. Ens emportem l'idealisme, és a dir, el conservem. Era un graó a la pujada intel·lectual: ara posem el peu sobre un altre que és damunt de l'idealisme i no pas sota d'ell.⁹

Si de cas, *superar l'idealisme* no és declarar-lo erroni, ans al contrari: se'l considera ver, però s'estima que és una veritat parcial que s'ha d'integrar en una altra més general. La teoria del coneixement d'Ortega no considera cap afirmació filosòfica errònia, sinó solament una perspectiva limitada, pròpia de la natura mateixa del coneixement humà. Ortega no pretén, doncs, rebutjar l'idealisme, sinó anar més enllà. La raó, la cultura massa geomètrica, és una adquisició eterna.¹⁰

Segons la doctrina perspectivista del mateix autor, l'idealisme s'ha d'articular amb la teoria posterior que el superi.¹¹

Ortega entén per *idealisme* la filosofia moderna, que va de Descartes fins a Husserl, i en què l'estructura de l'ésser és un resultat de les formes del pensament.¹² Pels idealistes la realitat radical és el pensament. Però Ortega objecta que el viure és abans que el pensar i que aquest últim només és una de tantes activitats de la vida.

L'home comença per trobar-se una realitat, després la pensa.¹³

La meua vida és anterior al meu pensament.¹⁴

Intenti qualsevol de parlar d'una altra realitat com si fos més indubtable i primicera que aquesta (la nostra vida) i veurà que és impossible. Ni tan sols el pensar és anterior al viure.¹⁵

A la llum d'aquesta última proposició es planteja el problema d'anar més enllà de l'idealisme.

El mètode per progressar en el seu afany és doble. En primer lloc, l'establiment i estudi de la nova realitat radical: la vida; en segon lloc, donar-hi voltes al tema, o el que ell anomenava el *mètode de Jericó*.¹⁶ Hom ha d'entendre per *donar-hi voltes* no només rumiar-ho des de la pròpia consciència filosòfica, sinó també llegir els principals filòsofs contemporanis i històrics, i endemés assajar l'aplicació de la nova filosofia de la vida als temes més diversos. Rumiar el tema implica la introspecció d'allò que passa a l'interior de la consciència i la reflexió, o processament mental, de totes les dades que se'n tinguin. Sembla que Ortega es recolza, en alguns casos, en la introspecció de la pròpia consciència per defensar la seva tesi d'arqueologia metafísica. Però aquesta tesi rep el suport principal d'una anàlisi acurada de tota la història de la filosofia. Mirant els índexs de noms i llegint les obres d'Ortega, hom s'adona que ha estudiat sol·licitament tots els filòsofs rellevants. Finalment, ha experimentat la seva filosofia davant múltiples temes (alguns dels quals, fins i tot, mai n'havien estat objecte), entre els quals es compten, i això quasi sense sortir dels títols de les seves mateixes obres: la política, l'art, la societat, la ciència física, la teoria deductiva o logicomatemàtica, la universitat, la novel·la, les biblioteques, l'amor, la història, el teatre, la caça i els braus, etcètera. L'aplicació sempre ha estat reeixida. El mètode d'Ortega és *«el fenomenològic en tant, i només en tant, que significa un pensar sintètic o intuïtiu i no merament conceptual-abstracte com és el pensar lògic tradicional»*.

Però és precís integrar el mètode fenomenològic proporcionant-li una dimensió de pensar sistemàtic, que, com és sabut, no posseeix; i [...] perquè sigui possible un pensar fenomenològic sistemàtic s'ha de partir d'un fenomen que sigui per si mateix sistema. Aquest fenomen sistemàtic és la vida humana i de la seva intuïció i anàlisi ha de partir.¹⁷

Així doncs, Ortega ofereix unes conclusions filosòficament sòlides i, per altra banda, aconsegueix amb escreix el seu projecte. No supera només l'idealisme, o la filosofia inaugurada per Descartes, sinó també tota la filosofia, des de Parmènides fins avui; altrament dit, deixa endarrerar l'ontologia o dos mil cinc-cents anys de metafísica.

El darrer pensament d'Ortega albira la superació de tota la filosofia en bloc. Potser «és menester inaugurar una altra manera d'afrontar intel·lectualment l'univers que no sigui pas ni una de les anteriors a la filosofia ni sigui aquesta mateixa»,¹⁸ i, el curs 1949-1950, havia gosat de dir: «[n]osaltres, doncs, en partir de la vida humana com a realitat radical, saltam més enllà de la mil·lenària disputa entre idealistes i realistes».¹⁹

La història de la filosofia és un procés de contínua superació d'unes escoles per les posteriors. La filosofia és una eina que s'ha anat perfeccionant des dels presocràtics fins avui. Ortega resumeix la història de la filosofia anterior a ell en dos grans sistemes: el realisme, des de Parmènides fins a Descartes, i l'idealisme, inaugurat per Descartes i portat al seu màxim esplendor per Husserl.

La primera tesi radical que comprèn Grècia i la seva seqüela medieval —exceptuada la idea teològica de Déu— posa com a realitat radical el món o la natura. O, dit d'una altra forma: segons ella, allò que vertaderament hi ha és el món. El món, la natura, és una gran cosa que es compon de moltes altres més petites. Però, gran o petita, és sempre la cosa, la res, i, en darrera instància, és la cosa corporal, el prototipus de l'ésser segons aquesta manera de pensar.²⁰

[...] L'altra gran tesi [és] la que inaugura Descartes i en la qual nosaltres hem estat tota la vida educats, aquella que afirma com a realitat radical el pensament, la idea: l'idealisme.²¹

Segons el realisme, l'autèntica realitat són les coses, les substàncies o els éssers, es dona per suposat que l'ésser es realitza en les substàncies i mentre que per l'idealisme, la realitat és el *jo* o la consciència. La metafísica realista o substancialista ha estat construïda per Aristòtil a partir de la teoria parmenidiana i platònica.

La filosofia progressa quan algun filòsof l'amplia o la millora mitjançant la refutació de les doctrines dels seus antecessors i la presentació d'una altra més avançada. Així, dins del període realista, és famosa la refutació de la teoria platònica de les idees per Aristòtil.²² Però el

moment històric culminant és la refutació que, del realisme, en fa Descartes, i la presentació de la seva nova doctrina: l'idealisme.

Ara bé, antiguitat i modernitat coincideixen en cercar sota el nom de filosofia el coneixement de l'univers o de tot el que hi ha. Però en donar el primer pas, en buscar la primera veritat sobre l'univers, ja comencen a discrepar. L'antic parteix, sens dubte, a la recerca d'una realitat primera, tot i entenent per primera la més important en l'estructura de l'univers. Si és teïsta, dirà que la realitat més important que explica les altres és Déu; si és materialista, dirà la matèria; si és panteïsta dirà que és una entitat indiferent, ensems matèria i Déu –*natura sive Deus*. Però el modern aturarà aquesta perquisició i disputa dient: és possible que, en efecte, sigui aquesta o l'altra la realitat més important de l'univers, però després d'haver-ho demostrat no hauríem pas fet cap anadura, ja que vostès han oblidat preguntar-se si hi ha amb tota evidència aqueixa realitat que explica les altres, més encara, si aqueixes altres realitats explicades per ella existeixen indubtablement.²³

No cal dir que la filosofia, tant el realisme, des de Parmènides fins a Suárez, com l'idealisme, des de Descartes fins a Husserl, sempre ha sofert successives refutacions i transformacions, i també ha passat per crisis. Però Ortega considera, i sens dubte justificadament, que la transformació més radical es produeix quan Descartes refuta el realisme. Amb l'actitud de Descartes «la realitat ha mudat el seu centre de gravitació».²⁴

Ortega, com tots els grans filòsofs creadors, rep la doctrina dels seus antecessors i en presenta una de pròpia.

En primer lloc, contradiu Husserl. Husserl admet l'existència d'una consciència intencional on es troben les essències. En canvi, Ortega observa que no existeix aquesta consciència on hom pretén trobar les essències, i que el que hi ha és primàriament el bregar de la vida, un quefer entre el *jo* i la seva circumstància. La consciència intencional ja és una creació intel·lectual secundària.²⁵

En segon lloc, dissenteix de Descartes. Descartes recolzava la filosofia en el dubte i el pensament. Ortega assenyalava que la vida és abans que el pensament i, per tant, més radical i primària.

Cregué Descartes que vivim o existim ja que pensem i en tant que pensem, no advertint que el pensar es presenta sens dubte

com un esforç reactiu a què ens obliga la nostra existència preintel·lectual. La veritat és que no existeixo ja que penso, sinó al contrari, penso ja que existeixo, ja que la vida ens planteja problemes crus i inexorables.²⁶

Impugnades les concepcions arqueològiques de Husserl i Descartes, Ortega dóna per superat lògicament l'idealisme. Però les seves objeccions van més enrere. S'adona que Descartes, i l'idealisme en general, havia conservat el substancialisme propi del realisme, i això també és objecte de crítica ja que no hi ha primàriament substàncies, essències o éssers en si, sinó *pragmata*.

La idea que el que hi ha al voltant nostre, i a l'esfera del qual estem submergits, es compon principalment de coses, en el sentit de substàncies, és una de les creences de funcionament més automàtic que es troben instal·lades en el si profund de la nostra ment. Les coses no són originàriament coses, sinó quelcom que procuro aprofitar o evitar a fi de viure el millor possible.²⁷

Així, criticat també el realisme, com ho ha estat l'idealisme, esdevé criticada tota la història de la filosofia. D'aquesta manera Ortega, que havia començat postulant la substitució de la raó pura per la raó vital, acaba per demanar la substitució de tota la tradició filosòfica per una nova filosofia. Cal fer constar que la «substitució» es relativa perquè Ortega insisteix que s'ha de conservar la tradició.

Sempre que he dit que ens veiem forçats a transposar els límits de l'antiguitat i de la modernitat, he procurat afegir que només les superàvem en la mesura en què les conservàvem. Superar és heretar i afegir. Si nosaltres descobrim un nou concepte d'ésser més fonamental, és evident que necessitem un nou concepte d'ésser, desconegut abans –però, al seu torn, aquest concepte novíssim té l'obligació d'explicar els antics, demostrar la porció de veritat que els correspon.²⁸

Avui, la gran transformació de la filosofia no és la que es va produir en Descartes, sinó la que s'ha produït en Ortega. La seva obra és la culminació i l'assumpció de la crisi contemporània de la filosofia, que, ensems, és la més pregonera de la seva història.

4. La vida com una nova *arkhé*

La vida és, doncs, la nova *arkhé* o realitat radical. Què entén Ortega per *la vida com a realitat radical*? Ortega arriba a la seva concepció a partir de l'anàlisi de la postura cartesiana. Descartes va cercar una proposició que fos segura, en el sentit que no se'n pogués dubtar, i una proposició que els escèptics no poguéssim pas destruir. La troballa de Descartes és força coneguda, i totes les històries de la filosofia l'exposen: *cogito ergo sum*. Jo penso, per tant, jo sóc. Aquesta afirmació li sembla a Descartes irrefutable: «[t]an ferma i segura que les més extravagants suposicions dels escèptics no són capaces de com-moure-la».²⁹ De passada fem constar que Descartes aconseguí aquesta proposició, base de la seva filosofia, gràcies a què es podia «lliurar amb tota la tranquil·litat necessària [als seus] pensaments».³⁰ El mètode de Descartes per trobar el fonament filosòfic consisteix en una anàlisi dels seus propis pensaments. Ortega segueix aquest mètode i, amb ell, estableix la pròpia tesi, superació de la cartesiana.

La vida de què parla el filòsof madrileny és un fenomen o dada de la consciència, un fet interior. Això ens permet destriar-la de la vida de què parlen els biòlegs. Els biòlegs es refereixen a un estat de la matèria del qual descriuen l'adaptació al medi, l'evolució i la reproducció. La vida de l'arqueologia metafísica és un fet previ a les descripcions de la biologia. La vida de l'arqueologia filosòfica és el fet conscient de trobar-se cada u a si mateix en una circumstància. Aquest fet és anterior a la biologia com a ciència i als conceptes de matèria, adaptació, medi, evolució, reproducció, etcètera. Tots aquests conceptes sorgeixen del pensament científic, mentre que la vida, segons la interpretació de l'arqueologia filosòfica, és el quefer de tota persona, en la mesura en què a cada instant ha de decidir el seu esdevenidor.

La vida de cada u és anterior a tota ciència i a tot pensament. La vida, en el sentit arqueològic, la rep tota persona pel fet de ser-ne conscient i no solament pel fet de néixer. Si reflexionem sobre allò que fem, ens adonem –sempre d'acord amb la descoberta d'Ortega, de la qual lògicament no podem pas escapolir-nos– que la nostra vida, la meua i la de totes les persones, consisteix en trobar-nos en unes circumstàncies enfront de les quals hem de reaccionar, ja que elles accionen sobre nosaltres. La vida arqueològica consisteix en una constant interacció entre el *jo* i allò que el rodeja. Ortega ho explica amb la seva famosa frase: «[j]o sóc jo i la meua circumstància».³¹

Descartes va dir: «[j]o sóc una cosa, o una substància, que pensa».

La comparança entre ambdues proposicions aclarirà la noció orteguiana de vida.

Segons Descartes, jo sóc una substància, un subjecte, jo sóc *une chose qui pense d'autres choses*, si bé dotat de la facultat de pensar.³² Aquesta és, en el fons, la doctrina tradicional aristotèlica i escolàstica: l'home és una substància racional o que pensa. L'esforç de Descartes no supera la filosofia antiga, ans la referma millor. En no poder dubtar del pensament, ell infereix –legítimament?– que tampoc pot dubtar de la substància o ésser del *jo*, i, per tant, la substància i l'ésser resten confirmats.

Segons Ortega, en canvi, «[é]s fals el principi fonamental del cartesianisme»: ³³ jo no sóc pas una substància ni res que s'hi assembli. «Ens hem deslliurat de la interpretació substancialista i hem trobat en el seu lloc la idea de realitat com a executivitat. La realitat consisteix en la pura actuació de la circumstància sobre mi i de jo sobre la circumstància».³⁴ Jo sóc un *esdeveniment*, una aventura, l'aventura que viuen el *jo* i la circumstància en trobar-se. I val a dir que s'han de trobar per força. No tenen existència independent. No batega pas mai l'un sense l'altra i a l'inrevés. «Jo i el món som l'un per a l'altre».³⁵

Jo consisteixo en ocupar-me d'allò que hi ha en el món i el món consisteix en tot allò de què m'ocupo i en res més.³⁶

L'ésser en si i per si del món, a part de nosaltres, sense relació amb el cada qual que hom és, significa ja un ésser secundari, derivat, interpretatiu i hipotètic. El sentit primordial de l'ésser és ser-nos.³⁷

Món i home són mútuament.³⁸

No cal subratllar la diferència que existeix entre el fet que la realitat radical sigui una substància, encara que aquesta es dedueixi del pensament, i que ho sigui un esdeveniment. Si tenim en compte que la realitat radical és, d'alguna manera, exemplar per interpretar totes les altres, comprendrem l'abast de la diferència. La vida és, d'alguna manera, prototípica.

La meua vida és l'ens i aquest ens és únic, [...] i si dic de quelcom que no sigui la meua vida ens, s'ha d'entendre que ho és en sentit segon i derivat.³⁹

Donada una realitat radical, tot allò de què puguem parlar «no podrà mai contradir els atributs que constitueixen amb tota evidència aquella realitat radical».⁴⁰

Tanmateix, la nova realitat radical posseeix amb escreix tots els trets que Descartes postulava per al primer principi filosòfic: generalitat, evidència, indubtabilitat, etc. La vida és un fenomen universal; tothom viu la seva vida i n'és conscient. La vida és transparent a si mateixa. Es pot discutir el seu valor i, fins i tot, voler perdre-la, però de la meua vida, del fet que la visc, com cadascú de la seva, no en puc dubtar; és un «esdeveniment absolut».⁴¹ Si Descartes no podia dubtar del pensament, menys nosaltres ens podem malfiar del viure, ja que aquest és abans que el pensar. El pensament és una funció de la vida i no a l'inrevés. Podem viure sense pensar, però no pensar sense viure: *[p]rimun vivere, deinde philosophare*. La meua vida, com la de tothom, és un fet immediat. En canvi, la meua substancialitat és una proposició filosòfica a la qual va arribar un dia Aristòtil, i que jo admeto en acceptar el seu magisteri.

Endemés dels trets epistemològics –generalitat, evidència, indubtabilitat, etcètera– la meua vida, la de cadascú, en presenta d'altres intrínsecs que la fan molt diferent de l'ésser o la substància.

La vida no és pas pròpiament una substància o un ésser: «en la realitat la vida, ni ella, ni res que s'hi trobi, té caràcter substancial ni accidental».⁴² La vida, en efecte, se'ns aparegué com a quelcom que no es pot pas qualificar com a substància, ni corporal ni espiritual».⁴³ Per dir-ho en termes aristotèlics, és un accident, una relació entre el *jo* i la circumstància. Nogensmenys cal que ens desprenguem dels termes aristotèlics, ja que si diem que és la *relació entre el jo i la circumstància*, són substàncies. I, en la doctrina d'Ortega, això no és pas així. El *jo* i la circumstància no són substàncies, sinó, respectivament, un *projecte* i *unes possibilitats*. El meu voler i el que jo faig és el que em permet la circumstància, i aquesta queda configurada per allò que jo vull i faig. Jo no sóc res sense la circumstància ni aquesta ho és sense el *jo*: «*[j]o* i el món són abstraccions que només existeixen veritablement en una unitat de coexistència».⁴⁴ Hi ha, entre ells, una «implicació mútua»⁴⁵: «*[j]o* i el món som l'un per a l'altre».⁴⁶

La vida és allò que s'ha de fer; és futurició, és faedora. «La nostra vida és abans que tot topar-se amb el futur [...]. La vida és futurició, és allò que encara no és».⁴⁷ Així, no se'ns dona pas feta. Nosaltres hem de decidir en cada moment allò que volem fer. Vaja, no nosaltres, jo

haig de decidir allò que vull fer! Puc fer el que fan els altres, però això ja és una decisió meva.

La vida és quelcom imposat o rebut; jo em trobo en unes circumstàncies concretes i en aquesta situació, inexorablement, haig d'actuar, no me'n puc escapar. La vida és una situació concreta i única.

Viure és allò que ningú pot fer per mi –la vida és intransferible, no és un concepte abstracte, és el meu ésser individualíssim. Per primera vegada, la filosofia parteix de quelcom que no és una abstracció. Per a l'home existir és trobar-se havent de ser ací i ara. Ací i ara, al seu torn, són meres abreviatures simbòliques que designen el món en què vivim, el qual no és qualsevol, ni se'n dóna el poder elegir-lo, sinó que és precisament aquest d'ací i d'ara.⁴⁸

La vida consta de tres elements: el *jo*, la *circumstància* i la relació entre els dos. «Vida és estar jo a l'univers; per tant, aquestes tres coses: jo, estar a i univers».⁴⁹ I no és que tots els *jos* siguin iguals entre si, totes les *circumstàncies* idèntiques i les *relacions* sempre les mateixes; no, cada *jo* és únic; cada *circumstància* és irrepètible i cada *relació* és diferent. Si en català diem que «cada casa és un món», segons la doctrina orteguiana, ho és cada vida, un món, i, sens dubte, imbescanviable. La meua vida no la puc canviar per la d'altri. El temps que m'ha tocat viure és un temps determinat; és meu i no d'altri. L'espai, o paisatge en què visc, o que visito, és definit; em pertany en exclusiva. «Els nostres instants són comptats i, per tant, cada un és irremplaçable».⁵⁰

La meua sortida natural vers l'univers s'obre pels ports del Guadarrama o el camp d'Ontígola. Aquest sector de la realitat circumstant forma l'altra meitat de la meua persona: només a través d'ell puc integrar-me i ser jo mateix.⁵¹

Les coses, primordialment els béns de què gaudeixo, les eines de què dispo, els aliments que ingereixo són també peculiars. Però, endemés, el meu cos i la meua herència genètica, no són singulars també? I, després d'això, resta el medi social: la família, l'escola, el treball, les tradicions culturals pròpies de cada nació, els mitjans de comunicació, etcètera; cada u hi rep una educació idiosincràtica.

Tanmateix, la singularitat de la meua vida, com la de tothom, resulta encara més patent si hom pensa que és un projecte personal intrans-

ferible: allò que jo vull fer brollar del meu lliure albir i no és escrit enlloc. Val a dir que no sóc absolutament lliure, ja que em trobo en unes circumstàncies que no puc eludir; però, dins d'aquestes, sóc lliure. La vida, segons Ortega, és fatalitat i llibertat. És fatalitat inexorable, ja que imposa unes úniques possibilitats, i és llibertat també inexorable, ja que haig d'actuar, decidir el quefer, triar una de les possibilitats.

El meu ésser com a projecte és irremeiable, [...] no puc modificar-lo segons albir, [...] [ja que] existeix més enllà de l'esfera en què la meua voluntat opera.⁵²

Jo no em trobo en un ara, sinó que em trobo en un àmbit més ampli que és el meu futur i el meu passat.

La llibertat de l'home es basa en la capacitat d'elecció. L'home «només es va fer lliure perquè es va veure obligat a elegir».⁵³

La vida és dinàmica. En ser faedora no descansa en el present, sinó que és abocada al futur. Aquest mou el present; allò que faig ara, ho faig pensant en el futur. Per altra banda, el pretèrit només és una dada circumstancial, matèria que empra la vida per determinar el present i bastir el futur: «[e]l meu futur, doncs, em fa descobrir el meu passat per tal de realitzar-se. El passat és ara real ja que el revisc, i quan trobo en el meu passat els mitjans per realitzar el meu futur és quan descobreixo el meu present».⁵⁴

I, per això, aquest és, vitalment, el temps primordial. La vida és tensió i moviment constant envers l'esdevenidor. No existeix pas res immòbil i segur, i, per tant, la raó vital, que és real, no la pura i abstracta que és una ficció, ha d'estar sempre pendent de donar resposta a successius problemes, problemes que en tot cas són nous. Per aquest motiu, Ortega considera la *perplexitat* com «la vera substància de la nostra vida».⁵⁵

L'originalitat d'Ortega consisteix en haver trobat un fet, la vida, que és cognoscitivament abans (i més indubtable) que el *jo* o la *circumstància*, i en haver descobert que aquest fet implica sempre, però, aquesta dualitat. Aquestes dues troballes ens posen davant d'una nova arqueologia metafísica, ja que l'*arkhé* no és ara una *substància* o un *ésser*, sinó una acció o, millor, una interacció entre el *jo* i la *circumstància*. Els éssers són ara els que es pengen a les accions i no a l'inrevés. L'ésser és un *accident* de l'acció i no l'acció un *accident* de l'ésser.

Això que anomenem vida i que se'ns apareix com la realitat primària no té res a veure amb un mode d'ésser ni substancial ni accidental.⁵⁶

La clau de l'originalitat roman en la forma com Ortega empra la llengua. De bell antuvi usa la llengua quotidiana i no el vocabulari tècnic de la tradició filosòfica. No parla de *subjecte*, sinó de *jo*, ni tampoc d'*objecte*, *cosa*, *substància*, *ésser* o *món*, mots carregats d'herència metafísica, sinó de *circumstància*, paraula corrent del carrer que expressa vivament allò en què es troba el *jo*.⁵⁷ A vegades, evitar la paraula filosòfica vigent no és fàcil; així hom diu sovint *realitat radical* en lloc de *fet radical* com s'hauria de dir. El recurs als termes diaris i comuns li permet primer d'abordar els temes, o problemes, directament, sense veure's condicionat per les solucions històriques. Alhora, nogensmenys, després d'haver tractat i resolt els problemes mitjançant la llengua quotidiana, torna a plantejar-los amb els termes tècnics i n'assenyala les deficiències teòriques. Així, i per il·lustrar el que diem, després d'haver declarat la *circumstància* com allò que *és* respecte al *jo*, pot descartar la teoria de la *substància* com a realitat en si: «[n]i jo ni ella –la circumstància– tenim un ésser a punt, ni jo i ni ella som substàncies».⁵⁸

Cal remarcar aquí la importància que té el llenguatge en la filosofia d'Ortega. Aquesta àdhuc es podria definir com una «anàlisi del llenguatge». Aquest és considerat l'eix de la vida humana, fins al punt que s'explica l'home com un *animal etimològic*.⁵⁹ Al cap i a la fi, l'objecte de la filosofia orteguiana és la vida humana i el llenguatge, que és el seu instrument. L'enraonar és el «do essencial de l'home».⁶⁰

5. L'ésser com una hipòtesi

Una anàlisi de la consciència espontània evidencia que l'ésser no hi és; no hi ha res amb els trets que Parmènides predica de l'ésser: «[l]a consciència és un fer quelcom amb quelcom».⁶¹ En contradicció amb allò que la fenomenologia sosté, no hi ha una consciència substantiva de res i menys, per tant, n'hi haurà de l'ésser. Els paisatges i les circumstàncies que vivim en el nostre interior, ja siguin diürns o nocturns, naturals o urbans, físics o socials, sempre es presenten fugissers i no pas mai com a éssers permanents. Per posseir l'ésser permanent, cal que la ment prescindeixi dels seus continguts interiors, espontanis o

naturals, i que reclosa en si, ella mateixa el produeixi. Això és el que Parmènides va fer.

Si l'ésser no és una dada natural de la consciència humana és lògic que no es trobi en totes les cultures i llengües i, de fet, segons les investigacions antropològiques, hi ha llengües que no compten amb l'ésser o el seu concepte correlatiu, la *substància*.

L'ésser és quelcom procedent de l'home. No admetem, de bell antuvi, l'existència de quelcom que mereixi dir-se ésser ni presumim, de bell antuvi, saber de què es tracta sota aquest nom.⁶²

La lingüística també ens fa sospitar de l'ésser com a realitat.

Ja el vocable mateix *ésser* comença d'inquietar els filòsofs moderns tan aviat com entra en el seu horitzó la lingüística, ja que en tots els idiomes els vocables que designen l'ésser es caracteritzen per ser recents; i és destorbador que creient els filòsofs tradicionals [com creien] –incloent-hi els moderns i contemporanis– que la filosofia consisteix per força en ocupar-se d'una o altra manera però, al cap i a la fi, de l'ésser, [un] concepte tan fonamental no hagués trobat fins etapes relativament properes al desenvolupament humà la seva dicció *ad hoc*. Extrema la seva modernitat el fet que a quasi tots els idiomes el verb *ser* és format per arrels i temes d'origen d'allò més divers, fins el punt que la convoluta de les seves formes és un sargit que va escridassant la seva ocasionalitat i accidentalitat.⁶³

Per provar aquest fet, Ortega analitza la cultura dels Dobu. Aquesta no posseeix ni la paraula ni la idea de substància o cosa.

Resulta que en el món dels Dobu res és pròpiament una cosa; què és llavors? Donades les doctrines avui generalitzades sobre el pensar primitiu en què impera la idea de participació mística, formulada per Lévy-Bruhl, es dirà que no són coses, sinó participants, una categoria irreductible en la nostra ontologia.⁶⁴

Els Dobu no conceben pas que res existeixi en si; tot està vinculat a la família. Així, posem per cas, les batates no s'entenen com a quelcom que existeixi en si mateix, sinó com l'aliment i la llavor de la nova sembra.

La realitat de la batata és inseparable de la realitat de la família i viceversa. La raó d'això és que el que fa ser els individus humans és la família.⁶⁵

La vida orteguiana és antinòmia de l'ésser. Els seus trets de mòbil, insegura, problemàtica, plural, etcètera, són justament els contraris de l'ésser parmenidià. La vida i l'ésser són conceptes diferents.

Hi ha [...] una diferència radical entre la realitat, la meua vida i l'ésser de la filosofia emprada.⁶⁶

Quina postura pren Ortega davant d'aquesta contradicció? En realitat n'adopta successivament tres que, si fem una terminologia política, es poden denominar, respectivament, conservadora, reformista i revolucionària.

Primer. En la fase conservadora, parteix de la tradició ontològica, segons la qual la realitat és ésser i la filosofia n'és la seva investigació. Tanmateix, el concepte d'ésser era, aleshores, un concepte fosc que s'havia d'explicar i fonamentar epistemològicament. Aquesta era una tasca generacional a la qual Ortega es va lliurar amb passió. Cercava una via idònia per conèixer millor l'ésser i el resultat en fou el descobriment de la vida que, originàriament, se li va aparèixer com un nou terreny ontològic.⁶⁷ Si en algun moment Ortega fou un ontòleg, ho fou en aquesta primera època, en què pretenia d'entrada, i d'acord amb tota la tradició filosòfica, saber en què consistia l'ésser (el qual redueix a *pures relacions*,⁶⁸ però de la realitat del qual no dubtava).

Segon. En la fase reformista, analitza els trets de la vida i s'adona que els seus atributs no són els de l'ésser parmenidià. La vida com a realitat radical, la més evident i incontrastable, i, per tant, la realitat en general, és força diferent d'allò que descrivia l'ontologia.

Hem trobat una realitat radical nova [...], quelcom per al qual els conceptes de realitat i d'ésser tradicionals no serveixen. Si malgrat tot els usem és com a conseqüència que abans de descobrir-lo i en descobrir-lo no en tenim d'altres. Per formar-nos un concepte nou necessitem abans tenir i veure quelcom novíssim, d'on resulta que la troballa és, a més a més d'una realitat nova, la iniciació d'una nova idea d'ésser, d'una nova ontologia, d'una nova filosofia –i, en la mesura en què aquesta influeix en la vida, de tota una nova vida–, d'una *vita nuova*.

Es tracta, doncs, ni més ni menys, d'invalidar el sentit tradicional del concepte ésser, i com que és aquest l'arrel mateixa de la filosofia, una reforma de la idea de l'ésser significa una reforma radical de la filosofia.⁶⁹

Així, doncs, el concepte d'ésser s'haurà de reformar o modificar pregonament per tal d'adaptar-lo a la nova visió de la realitat. Ortega n'estudia múltiples facetes amb l'aparell descobert de bell nou, i presenta una nova interpretació de l'univers. El concepte d'ésser cada vegada apareix menys com a sinònim de la circumstància o realitat i, quan l'empra, és com un usatge lingüístic. Essencialment l'ésser és només això: una paraula. «L'únic que de l'ésser posseïm [és] la paraula ésser».⁷⁰

Tercer. En l'època revolucionària, declara superada l'ontologia, ja que l'ésser no és pas la *realitat* o la *circumstància*, sinó que n'és una interpretació.

La cosa, tal i com ella es troba a la meua vida, abans de pensar-hi no manifesta el seu ésser o, el que és igual, està a la meua vida, hi actua, però no té ésser. La idea d'ésser no ha estat extreta de les coses, sinó que hi ha estat introduïda per l'home. [...] És prèvia a l'ésser de cadascuna, i les fa possibles. [...] L'ésser és certament l'ésser de les coses; però resulta que això, allò que els hi és més propi ja que és la seva identitat, elles no ho tenen com a coses que són, sinó que els hi és suposat per l'home. L'ens, en efecte, seria una hipòtesi humana.⁷¹

L'ésser, doncs, no existeix; és una creació cultural, una ficció, un supòsit, o, per dir-ho en termes epistemològics, una hipòtesi. La filosofia raciovitalista substituirà l'ontològica. L'ontologia haurà estat una forma de pensament, inaugurada per Parmènides, i que ha arribat a la seva fi. El raciovitalisme trenca i abandona la forma parmenidiana del pensament occidental que ha estat vigent durant dos mil·lenis i mig.⁷¹

Avui veiem clarament que, encara que fecund, fou un error el de Sòcrates i el dels segles posteriors. La raó pura no pot suplantar la vida: la cultura de l'intel·lecte abstracte no és, enfront de l'espontània, una altra vida que es basti a si mateixa i pugui desallotjar aquella. És tan sols una breu illa flotant damunt de la mar de la vitalitat primària. Lluny de poder substituir aquesta, s'hi ha de

recolzar, se n'ha de nodrir com cada un dels membres vius de l'organisme sencer.⁷²

Em permeto d'insinuar la possibilitat que allò que ara comencem a fer sota el pavelló tradicional de la filosofia no és una nova filosofia, sinó quelcom nou i diferent pel que fa a tota la història de la filosofia.⁷³

Però arriba un punt en què per aquest camí –el de la filosofia tradicional– no es pot arribar a més. És forçós d'assajar-ne un altre de distint.⁷⁴

Pretén Ortega substituir l'*ésser* per la *vida* com a *arkhé*? Ortega no proposa pas mai tal substitució; el que suggereix és reemplaçar tot el sistema de pensament ontològic pel pensament raciovitalista. I és que l'*arkhé* filosòfica no és pas una peça qualsevol d'un sistema, sinó l'element fonamental que el determina tot. Fóra inexacte, doncs, afirmar que Ortega pretengui posar la *vida* en lloc de l'*ésser*, però sí sosté que el raciovitalisme rellevarà l'ontologia en el futur, i això és una conseqüència del fet que l'*arkhé*, o realitat radical, és la *vida* i no pas l'*ésser*. Nosaltres podem, així, asseverar que hi ha una innovació, una substitució arqueològica. Per altra banda, ningú, i menys Ortega, nega els valors epistemològics de l'ontologia. L'ontologia senzillament és superada, amb tot allò que això comporta de conservació i allunyament.

Ortega conclou, de tot el que hem exposat, que la realitat no és ésser, sinó que aquest és una *hipòtesi* per interpretar-la.

Les coses no tenen per si un ésser. L'ésser sorgeix com una necessitat que l'home sent enfront de les coses. L'ésser és simplement un supòsit i una construcció.⁷⁵

Sens dubte, explicar l'ésser com una hipòtesi és un encert, però cal recordar que el mètode hipoteticodeductiu sorgí amb la modernitat, i que la seva teorització és quasi dels nostres dies. L'ésser no es va tenir històricament pas mai com una hipòtesi, sinó com la mateixa realitat. Ara veiem que era una hipòtesi però durant segles l'hem cregut com a realitat. Podríem dir que fou una hipòtesi confosa amb una veritat evident. De fet, fou una trama del pensament que va mostrar que si no és la realitat, aquesta es deixa, d'alguna manera, aprehendre per ella. Tanmateix, però, entrar en aquest tema fóra avaluar l'ontologia i això excedeix els límits d'aquest treball.

6. La nova concepció filosòfica

La nova concepció filosòfica d'Ortega no només implica una nova arqueologia filosòfica, sinó també una nova visió del món.

Ortega planteja a partir de la seva *arkhé* una nova concepció del món i la realitat. Els principis bàsics d'aquesta concepció són els següents.

Primer. El canvi o moviment, i no el repòs o la immutabilitat, és la qualitat pròpia de l'última, o vera, realitat. L'ésser no existeix; és una invenció. El que hi ha és el fluir i no pas l'ésser.

[La realitat és] pur esdevenir. La vella idea de l'ésser, que fou primer interpretada com a substància i després com a activitat – força i esperit–, s'ha d'enrarrir, de desmaterialitzar encara més i restar reduïda a pur esdevenir.⁷⁶

Segon. No havent-hi ésser tampoc hi ha essències, ja que per essència s'entén allò que quelcom és. El que hi ha són circumstàncies o coses que existeixen. Aquestes són primícies i no les essències, que en són resultat de l'abstracció i epistemològicament inferiors.

L'ésser, les essències de les coses, no són al davant, immediatament, sinó que pel que es veu són darrere les coses, latents, més enllà d'elles, a ultrança d'elles.⁷⁷

Per més voltes que donem a allò què és, a l'essència, no arribarem a una determinació positiva.⁷⁸

La llum és una cosa que, sense més, tinc davant meu, que és aquí. Veure-la jo no és pas conèixer-la, sinó que és el seu estar davant meu. En canvi, conèixer la llum és saber el seu ésser o essència, i aquest ésser o essència no és aquí sense més ni més; per tant, no està a la cosa, simplement no hi consisteix.⁷⁹

A Grècia, la ciència no era el maneig intel·lectual de la realitat com per nosaltres, sinó la seva revelació, *alétheia*. Pels grecs, fer ciència era buscar l'ésser ocult sota la realitat. Per això, els grecs anomenaven a la troballa de l'ésser *a-letheuein*, ço és, descobrirment, desocultació, i *alétheia* ha estat traduïda per la paraula *veritat*.⁸⁰

Tercer. No hi ha coses o substàncies, sinó *pragmata*, circumstàncies que ens faciliten o dificulten unes o altres activitats: «[l]es

coses, en la seva relació primària amb l'home, no tenen *ésser* sinó que consisteixen en pures practicitats». ⁸¹ Les substàncies són una elaboració de la teoria ontològica i no pas una realitat donada a la natura.

Les anomenades coses circumdants, o món, no tenen un *ésser* per si, substant, independent de mi. Jo no sóc sinó el que actua sobre la circumstància i la circumstància allò que actua sobre mi. Ni jo ni ella tenim *ésser* a part, ni jo ni ella som substàncies. ⁸²

Quart. La perspectiva fecunda és la de l'instant i no la de l'eternitat. S'ha d'evitar la ucronia i la utopia. De la mateixa manera que l'espai valuós és el que contemplo, el paisatge on em desenvolupo, el temps valuós és el dels dies comptats de la meua vida, de la vida de cada u: «[l]a nostra vida està allotjada, ancorada, a l'instant present». ⁸³

Cinquè. L'autèntica realitat és plural i no única. La vida de cada u és concreta, singular i única, però n'hi ha moltes, de vides, i, per tant, la realitat és plural. Per això, una veritat que s'aproximaria a l'absoluta seria la suma de totes les perspectives individuals. La unicitat de l'*ésser* i de la veritat ontològics resta enrere.

La veritat integral només s'obté si s'articula allò que el proïsme veu amb allò que veig jo, i així successivament. Cada individu és un punt de vista essencial. Juxtaposant les visions parcials de tots s'assoliria teixir la veritat omnimoda i absoluta. ⁸⁴

Sisè. La vida, i en conseqüència també la realitat, no és segura ni necessària; és insegura i contingent. No consta de res que sigui necessari i que, com l'*ésser* de Parmènides, es mantingui sempre dins d'uns límits.

Setè. El pensament no és un do superflu i desinteressat per poder contemplar les essències de les coses, sinó un instrument al servei de la vida que la vivència del quefer i la necessitat d'orientació vitals originen.

No vivim per pensar, sinó que pensem per aconseguir subsistir o perviure. ⁸⁵

El seu fi és aprehendre les circumstàncies, però no consta enlloc que un i altres siguin idèntics. El raciovitalisme s'aparta de la teoria aristotèlica d'una activitat contemplativa, aliena al quefer vital.

El coneixement no té un origen frívol. No és un simple exercici dels mecanismes intel·lectuals, ni arrenca mogut per la curiositat o pruija de mirar, segons Aristòtil sembla suposar.⁸⁶

També el raciovitalisme bandreja la hipòtesi parmenidiana, segons la qual l'ésser, o realitat, i el pensament s'identifiquen.

Deixem de banda totes les definicions del conèixer que, d'una o altra forma, ens vinguin a dir: coneixement és aquell estat mental de l'home que coincideix amb el que les coses són. Qui ens assegura que aquest estat existeixi?⁸⁷

7. Ortega, filòsof de la crisi

Ortega finalitza el procés de transformació de la filosofia que havia iniciat Kant. Val a dir que la filosofia, com qualsevol altra realitat, sempre és en procés de transformació, però hi ha períodes en què aquesta és tan decisiva i accelerada que esdevé una mutació o innovació radical; i això és el que passa de Kant fins Ortega. Kant va començar l'abandó de l'ontologia i va obrir la crisi contemporània de la filosofia. Ortega supera l'ontologia, presenta la filosofia del futur i tanca la crisi.

El tema fonamental d'Ortega és l'arqueologia metafísica, si entenem per aquesta l'estudi de l'*arkhé* o realitat radical. La tasca primordial de la filosofia se li apareix com la necessitat de buscar una darrera base del coneixement, immediata i evident. Aquesta, per altra banda, ha estat sempre la comesa dels filòsofs i ell sent l'orgull de ser-ne.

Ortega recull la torxa de la filosofia dels seus mestres i coetanis, al qui tracta de superar. Sempre hi ha un corrent historicofilosòfic, neoscolàstic o conservador, i un altre viu i progressista. Ell s'inscriu en aquest darrer. Així comença, primer, per criticar el racionalisme modern i per posar serioses i fonamentades objeccions, després, a la doctrina arqueològica de Husserl, filòsof que tenia vint-i-quatre anys més que ell i representava la filosofia més avançada. I acaba, finalment, per superar tota l'ontologia, des de Parmènides fins avui.

Hem exposat com es discuteix des de Kant que l'ésser sigui el primer principi, i com es promou el corresponent debat arqueològic. Fichte arriba a dir que el *jo* és abans que l'*ésser*. Però com que l'*ésser* és, per definició, la realitat externa, i el *jo* també és ésser, l'afirmació de Fichte significa, almenys dins d'una tradició ontològica difícil de trencar, que el *jo*, el subjecte, és més ésser que l'objecte, la realitat externa.

QUARTA PART

LA FILOSOFIA NOVA O POSTCRÍTICA

CAPÍTOL X

L'ARQUEOLOGIA DESPRÉS DE LA CRISI

1. La filosofia després d'Ortega

Ortega preveu, a la primera meitat d'aquest segle, que s'abandoni l'ontologia definitivament. S'acompleix aquesta previsió? Què li ha passat a la filosofia des de la mort d'Ortega fins ara? Segueix sent la filosofia arqueològica? Quina és la realitat radical? Per tal de respondre aquestes preguntes, aquest capítol analitza algunes de les escoles, o filòsofs, més importants d'aquests darrers quaranta anys. Són els anys en què s'han produït canvis evidents i en què ha aparegut l'anomenada «filosofia postmoderna».

2. Ontologia moderna i filosofia postanalítica

Hem vist passar l'ontologia per un període agònic de cent setanta-quatre anys: des de la publicació de *Crítica de la raó pura* de Kant, que la va desplaçar del primer lloc com a saber filosòfic, fins a la mort d'Ortega,¹ qui la declarà històricament superada. Semblava així, doncs, que l'ésser i l'ontologia pertanyien ja al pretèrit. Tanmateix, precisament a la segona meitat del segle XX, es desenvolupà l'anomenada «ontologia moderna». Vol dir això que la vella ontologia ha ressuscitat? En quina mesura l'ontologia de filòsofs contemporanis, com ara Ferrater, Quine o Bunge, és continuació de la de Christian Wolff (1679-1754)?

L'ontologia apareguda en aquelles darreres dècades ha estat qualificada de «moderna» per Michael J. Loux, i de «científica» per Mario Bunge, mentre que Ferrater l'adjectiva com a «no metafísica» i així la distingeix de «l'ontologia tradicional». ² A vegades se l'anomena «descriptiva», ja que fa referència a les realitats patents i no pas a allò que hi pugui haver darrere. ³

Segons Ferrater, l'ontologia científica és tota investigació —composta primàriament d'anàlisi conceptual, crítica i proposta o elaboració de marcs conceptuals— relativa als modes més generals d'entendre el món, ço és, les realitats d'aquest món. Al seu entendre, cal que les investigacions ontològiques estiguin estretament relacionades amb els treballs científics, no havent-hi una línia divisòria entre les hipòtesis científiques d'un cert grau de generalitat i les hipòtesis ontològiques. ⁴

Gustava Bergant concep l'ontologia moderna com «un inventari —categoria de tots els existents» ⁵ i sosté que es poden construir sintàcticament càlculs que, interpretats convenientment, poden servir com a llenguatges ideals de llurs móns o de les ontologies proposades. Així, l'ontologia és una semàntica que refereix una construcció sintàctica a la realitat.

D'aquesta manera l'entén també Marro Ponce. Segons aquest últim, la realitat es compon de coses o objectes físics i construccions o objectes conceptuals. L'existència d'aquests darrers no és ideal (platonisme), ni material (nominalisme), ni psíquica (psicologisme), sinó fïn-gida.

Els objectes conceptuals són pensables i tenen el mateix status ontològic que els personatges mitològics: existeixen de la mateixa manera que existeix Minerva, Quetzalcóatl o l'Ànec Donald. ⁶

En resum, l'ontologia moderna no és una metafísica de la realitat immediata, sinó una teoria semàntica de la seva descripció o representació lògica. En mots parmenidians, la metafísica o ontologia tradicional, s'ocupava de l'ésser, *einai*, que hom suposava que hi havia rere les coses quotidianes, les *eikóta panta*. La transformació no pot ser més pregona: allò que en Parmènides era la via de la veritat, ara manca de sentit, ja que no es creu pas que rere seu hi hagi res; i allò que era la via de l'opinió, ara ho és de la més estricta ciència. Com s'ha produït aquest canvi radical? Sens dubte, respon a un complex i llarg procés històric de transformació. Es deu fonamentalment a la crisi interna que ha sofert la filosofia des de Kant fins a Ortega i que hem estudiat en

els capítols precedents, però també a la tradició del realisme aristotèlic i a l'aparició de la lògica matemàtica.

Aristòtil va situar l'ésser sota o darrere les aparences sensibles de les quals era inferit per l'enteniment mitjançant l'abstracció intel·lectual. L'ontologia descriptiva identifica senzillament les aparences sensibles amb l'ésser. Aquest cessa de ser allò que rere hi ha i passa a ser allò que es mostra als sentits. Del procés d'abstracció, se'n pot prescindir, ja que no és pas necessari. La veritat no és *alétheia* o descobriment del que es troba ocult, sinó una exposició o explicació d'allò que es manifesta.

És força significatiu que l'estudi *Sobre les bases de l'ontologia* (1930), s'entén de la moderna, sigui obra d'un lògic, d'un interessat en la fonamentació de la matemàtica com és Stanislaw Lesniewsky. Segons aquest autor, «l'ontologia és una lògica de noms, de verbs i de functors d'expressions nominals i verbals». De passada diguem que S. Lesniewsky volia fer «una síntesi de l'ontologia aristotèlica i de la lògica matemàtica».⁷

Un autor rellevant en l'elaboració de la nova ontologia és W. V. O. Quine, segons el qual, «l'ésser és el valor d'una variable».

Quine diferencia allò que hi ha d'allò que una teoria o un discurs diu que hi ha. Les entitats, al parer de Quine, són el resultat d'un compromís teòric o discursiu. No hi ha, doncs, de forma absoluta tal i tal entitat, sinó que hi ha les entitats que un filòsof es compromet a reconèixer en el si de la seva teoria. Quine no es fa problema de cercar una teoria vertadera i, en canvi, sí cerca la conformitat d'una doctrina donada amb un model ontològic previ. Això determina que investigui sobre els pressupòsits ontològics dels llenguatges donats i no sobre qüestions ontològiques. Les qüestions ontològiques no interessen, ja que allò que hi ha no depèn de l'ús del llenguatge sinó que el que depèn de l'ús del llenguatge és allò que *es diu* que hi ha.

Per mitjà de la formalització del llenguatge, i, concretament, per mitjà de la quantificació, un filòsof es pot comprometre a admetre entitats abstractes (platonisme) o concretes (nominalisme). Quine i Goodman han treballat en la construcció d'un llenguatge que redueixi tot enunciat sobre entitats abstractes a un enunciat sobre entitats concretes.

L'ontologia, en el sentit de Quine, és un capítol de la semàntica. Efectivament aquesta es divideix en teoria del significat, o semàntica en sentit restringit, i la teoria de la referència. El valor de les variables és un dels conceptes dels quals tracta la teoria de la referència. Les

entitats o éssers de Quine s'originen per «un compromís ontològic», i aquest pertany a la teoria de la referència. Quine diferencia l'ontologia de la *ideologia*. Si l'ontologia són les entitats que s'admeten en una teoria, la ideologia són les idees que s'hi expressen. El fet que dues teories tinguin la mateixa ontologia no implica necessàriament que tinguin també idèntica ideologia.

Segons Quine, l'ús dels noms no és pas un criteri per saber allò que hi ha. El que ens permet saber si en el si d'una teoria hi ha tal o tal altra entitat és el criteri del «compromís ontològic».

En general, es pot dir que una teoria assumeix una entitat si i només si aquesta entitat s'ha d'incloure entre els valors de les variables perquè els enunciatos afirmats a la teoria siguin vers.⁸

La fórmula $V_x(F_x)$ es pot llegir «per a alguns x , x és F », i si el valor d' F «és un gos», vol dir que «hi ha gossos». Però que «hi ha gossos» no implica que hi hagi gossos a la realitat, sinó que els gossos han de comptar entre els valors de les variables perquè els enunciatos afirmats a la mateixa teoria siguin vers.

L'ontologia descriptiva és un «mite» en paraules de W. V. O. Quine.⁹ Vol dir això que es torna al mite prelògic? Ni molt menys. S'infereix del context que aquí s'entén per mite una forma de dir, un punt de vista epistemològic o, en definitiva lògic, suggerit per una necessitat científica entre varies. Això significa que l'ontologia no descriu la realitat sinó les interpretacions interessades que nosaltres en fem.

José Ferrater i Mora probablement no es consideraria a si mateix un ontòleg, ja que es proclama empirista dialèctic.¹⁰ Però la seva obra en general, i, particularment, *L'ésser i el sentit* (1967), presenta un tipus d'ontologia moderna i una sèrie de raonaments força estimables sobre qualsevol ontologia. Ell està especialment capacitat per fer-ho gràcies al seu coneixement profund de tota la filosofia, des de les «tenebres existencialistes» fins a «la claredat de la filosofia analítica», com l'anomena Mario Bunge.¹¹

Ferrater construeix una ontologia prou especial, car no és un estudi de l'ésser com a realitat, sinó que aquest és emprat com a concepte-límit. Així, com Mario Bunge diria, és més una conceptologia que una ontologia. L'ésser —i el sentit— no denoten realitats i, en canvi, «permeten expressar com estan constituïdes les realitats en una orientació ontològica bipolar».¹² L'ésser és un concepte-límit i també, d'alguna manera, les realitats que denota almenys com a tal concepte. Així sor-

geix una certa contradicció entre l'ésser–realitat, herència de la filosofia analítica i de la filosofia del materialisme dialèctic i, per una altra banda, l'ésser–concepte–límit, inspirat en Hegel i en Ortega. Segons la teoria de Ferrater, l'ésser és un concepte–límit però, en desenvolupar la seva teoria, tendeix a ser sinònim d'algunes realitats. Això fa que, encara que no combregui amb les postures ontològiques corrents, vulgui consagrar-se a «l'edificació d'una ontologia».¹³

L'ésser no s'identifica amb la realitat ni la seva introducció en constitueix pas cap de nova.¹⁴ «L'ésser és una invenció humana», com Ortega deia i a qui Ferrater cita. L'ésser com a concepte–límit no denota les realitats, sinó que les situa ontològicament: «[e]l primicer són, si de cas, les realitats; l'anomenat ésser és únicament l'expressió del fet que qualsevol realitat sigui».¹⁵

L'ésser no és pas, doncs, el primer principi, o la realitat radical, però tampoc hi ha pas cap altra realitat que ho sigui. Segons Ferrater, no hi ha pas cap *arkhé*, realitat radical o principi absolut. En això discrepa expressament d'Ortega i s'adhereix a Wittgenstein que «promulgà la multiplicitat de llenguatges, la diversitat de jocs lingüístics, la varietat quasi infinita d'usatges».¹⁶

Ferrater afirma, referint-se a la realitat manifesta, que ella «i només ella és tot el que hi ha». Encara que els filòsofs sempre han cercat una supereialitat o metareialitat que expliqués allò que aparentment hi ha, el propòsit de l'obra *L'ésser i el sentit* és deixar clar que la realitat és això que hi ha i no pas el que hi pugui haver rere seu.¹⁷ El que hi ha, no obstant això, segons Ferrater, es pot categoritzar, que no pas classificar, en grups ontològics. Aquests grups són els següents.

Les entitats físiques (incloent-hi organismes i processos mentals), persones (o agents) i objectivacions (o, en general, productes culturals). No es tracta de grups d'entitats, ja que una entitat donada pot pertànyer a, o ser categoritzada per, més d'un grup. Dins d'aquests grups ontològics, el grup de les entitats físiques té un caràcter bàsic.¹⁸

Sembla que aquest «caràcter bàsic» dona al seu sistema una mena de regust materialista.

L'ontologia de Ferrater té, doncs, poc a veure amb l'ontologia tradicional. L'ésser de Ferrater no és pas la realitat que *hi ha rere* i que es descobreix mitjançant l'*alétheia*, sinó una construcció lògica que serveix per descriure la realitat que hi ha. L'ésser de Ferrater és una

arkhé teòrica, mai una *arkhé* real. Si bé Ferrater parla de *la realitat com a ésser*, ho fa entre cometes i aclareix a continuació que, en rigor, no hi ha éssers.¹⁹ Ortega havia descobert que l'ésser no era la realitat, sinó una forma d'interpretar-la. Ferrater parteix d'aquesta constatació i empra l'ésser com a instrument teòric de forma àmplia i filosòficament fecunda sense fer-lo coincidir amb la realitat.

L'any 1974 Ferrater publicà la seva obra *Canvi de marxa a la filosofia*. Aquesta obra descriu la nova orientació de la filosofia anglosaxona, que es desvia de l'anàlisi del llenguatge cap a la metafísica i la problemàtica social. A meitat dels anys vuitanta hom reconeix que la filosofia analítica és històrica i que la filosofia d'avui ja és postanalítica. Jesús Mosterín escriu: «[l]a filosofia analítica ha mort»²⁰ i la Universitat Columbia de Nova York publica un llibre, intítulat *Filosofia postanalítica*, on s'afirma que «les realitzacions de la filosofia analítica són negatives»²¹ i on es presenten una sèrie d'estudis que van força més enllà de la filosofia analítica. Hi ha una nova filosofia, la postanalítica, i a nosaltres ens correspon, doncs, indagar com tracta aquesta nova filosofia la realitat radical i quina funció li assigna.

Quan Ferrater parla de la desviació vers la metafísica i l'ontologia, es refereix a l'ontologia moderna de la qual ja ens hem ocupat en el punt anterior i, per tant, podem asseverar que no hi ha l'intent de retornar a la hipòtesi de l'ésser com a realitat latent darrere de les aparences. El mateix Ferrater ens posa en guàrdia contra aquesta possibilitat.²² Creiem, doncs, que la *desviació* metafísica o ontològica l'hem considerada ja prou.

La filosofia postanalítica deixa d'estar reclosa al tema del llenguatge i s'obre a tots els problemes, especialment a alguns ja tradicionals de la filosofia, als sociològics, als d'història de la ciència i als de la teoria moral. Diversos autors tracten, a la *Filosofia postanalítica*, de temes com l'oposició entre els punts de vista subjectius i objectius; de la llibertat i la democràcia; de la filosofia vista com a literatura; dels esquemes conceptuals de la ciència; dels estils del raonament científic; de la tradició matemàtica *versus* l'experimental en el desenvolupament de la ciència física; del contractualisme i l'utilitarisme, i de l'acció revolucionària avui. A pesar d'aquest ampli mostrar, no s'hi tracta ni s'hi esmenta el tema de la realitat radical, malgrat que es recorre tota la història de la filosofia i s'hi citen autors com Hegel.

Wittgenstein està relacionat amb la filosofia analítica i postanalítica; sens dubte, amb *Tractatus*, va contribuir a l'aparició de la primera i, amb *Les investigacions filosòfiques*, a l'aparició de la segona. Ter-

ricabras ha subratllat aquests dos *talls* fets en la història del pensament per Wittgenstein.²³ Què diu aquest sobre la realitat radical? D'entrada, sincerament no sembla que n'admeti pas cap, de realitat radical. Ans, al contrari, recordem que Ferrater ha invocat el darrer Wittgenstein per rebutjar-ne l'existència. La realitat radical no apareix en el seu sistema. També els seus seguidors en neguen l'existència. Aquest és el cas, per exemple, de Josep Maria Terricabras, de qui són les dues afirmacions següents.

La filosofia no és una ciència ni té cap fonament últim i definitiu, tot i que investiga els fonaments últims de les proposicions.²⁴

Tot i que sempre hi ha d'haver un lloc del qual es parteixi, no hi ha pas d'haver cap lloc que sigui sempre el lloc de partença. I amb paraules de Bambrough:²⁵ encara que tot coneixement necessiti fonaments, no hi ha cap fonament que tot coneixement necessiti.²⁶

Hans Reichenbach, vinculat al Cercle de Viena i afí a la filosofia analítica, sosté la tesi que la filosofia tradicional s'ha convertit en científica. Cal no confondre aquesta filosofia «científica» amb l'intent de portar la filosofia al *camí segur de la ciència* de Kant, o convertir-la en la *ciència estricta* de Husserl. Kant i Husserl postulaven la filosofia com a ciència fonamental, mentre que Reichenbach no la reconeix ni com a ciència, i proposa substituir-la per aquesta última.

La filosofia científica de Reichenbach és la mateixa ciència positiva, en la mesura que resol els problemes tradicionals de la filosofia que aquesta no va resoldre per mancances metodològiques. Segons Reichenbach, hi ha una continuïtat entre la filosofia tradicional i la ciència actual. El que succeeix és que l'especulació emprada no era el mètode adequat i, en canvi, ara «l'anàlisi de la ciència moderna i l'ús de la lògica simbòlica»²⁷ permeten d'obtenir *resultats filosòfics* i no només meres *conjectures*. Així, i valgui de cas il·lustratiu, la filosofia científica aclareix i determina la noció de substància. Aquesta, com a conseqüència de les experiències dels *fenòmens atòmics*, es presenta com una «dualitat d'ones i de partícules» i no, com un cos.²⁸

Del que acabem de transcriure s'infereix, doncs, que Reichenbach, com els ontòlegs moderns, no entén pas la substància segons la tradició aristotèlica com allò en què es realitza l'ésser, sinó com la realitat a l'abast dels sentits i de l'experimentació. En altres mots, Reichenbach no veu la substància com *einai*, sinó com *eikóta pánta*. Aquí no hi cap ni hi fa falta pas cap *arkhé*.

3. Neoscolàstica i existencialisme

Ortega havia previst la desaparició de l'ontologia i, en canvi, paradoxalment i irònicament, l'ontologia es va instal·lar, un cop ell fou jubilat, en la seva pròpia càtedra de metafísica de la Universitat Complutense de Madrid. Efectivament, el successor d'Ortega fou Ángel González Álvarez, un filòsof neotomista. I el neotomisme no solament s'establí a Madrid, sinó també a totes les universitats espanyoles. Així també, a la Facultat de Filosofia de Barcelona, on Jaume Bofill ensenyà el neotomisme, si bé subratllant-ne la idea de l'amor. Vol dir això que Ortega es va equivocar en la seva predicció?

Evidentment Ortega no es va equivocar pas: Ortega es referia a la filosofia *viva*, pròpia de cada nova generació històrica, i no pas a les neoscolàstiques que exposen filosofies del pretèrit, més o menys actualitzades. En aquest sentit, hem de reconèixer que la *filosofia viva* posterior a Ortega no ha estat pas ontològica en l'accepció parmenidiana o clàssica, i que el seu vaticini s'ha acomplert. Nosaltres estudiem aquí la crisi de la *filosofia viva* i així hauriem de prescindir temàticament de les neoscolàstiques. Tampoc, vist el seu ampli volum, les podríem tractar. Tanmateix creiem que una breu informació puntual sobre el neotomisme, desenvolupat actualment a la Universitat de Barcelona, contribuirà a fer més entenedora l'arqueologia filosòfica actual.

No cal fer constar que, al neotomisme barceloní, l'*arkhé* és l'*ipsum esse* o Déu. No obstant això, el seu interès per a la persona humana l'apropa a les filosofies més innovadores d'aquesta segona meitat del segle xx i li dóna actualitat. Així Francesc Canals Vidal, professor de la Universitat de Barcelona, defensa la dignitat de la vida personal i de la contemplació reflexiva enfront del «mite de l'acció sense fi»: ²⁹ la seva tesi es basa en «la dignitat entitativa» de la persona. Aquesta «dignitat entitativa» s'explica a partir de la interpretació de la metafísica tomista. Sant Tomàs hauria col·locat la persona en el pla *transcendental* i no en la *categoria*. Eudald Forment, professor de la mateixa universitat i de la mateixa escola neotomista, ha dedicat un estudi monogràfic al tema, que presenta en els següents termes.

En aquest estudi —així comença l'obra— s'intenta mostrar que la doctrina de Joan Capreolus (1388-1444), anomenat *Princeps Thomistarum*, el primer dels tomistes, assenyala el caràcter transcendental de la persona en sostenir que l'ésser, *esse*, és el constitutiu fonamental de la mateixa. S'intenta, a més a més, de provar que

amb això Capreolus expressa fidelment el pensament de Sant Tomàs sobre la persona, malgrat que la majoria dels tomistes han sostingut que la seva interpretació no és encertada i han seguit la de Gaietà (1469-1534) que col·loca el constitutiu personificar en una categoria.³⁰

Dues pàgines més endavant, Eudald Forment hi afegeix:

[D]iu Sant Tomàs que la persona és *perfectissimum in tota natura*, és allò més perfecte que hi ha a tota la natura, és la més gran participació de l'*esse*, allò que està més a prop de l'*ipsum esse*.³¹

El que l'existencialisme tracti expressament el tema del fonament filosòfic ens obliga a considerar-lo ací.

Potser hauríem de parlar d'existencialismes en plural, com fa Pere Fontán Jubero,³² i no d'existencialisme. Tanmateix, de fet, no ens ocuparem de l'existencialisme en general, ni de tots els filòsofs existencialistes, sinó només de Heidegger, Sartre i Marcel, ja que creiem que l'aportació arqueològica d'aquests tres és la més significativa.

Hem constatat com l'ontologia parmenidiana des de Kant ja no és la primera disciplina filosòfica, i també hem constatat com és definitivament superada per Ortega. Donada la marxa històrica del pensament filosòfic, l'ontologia s'ha quedat en el pretèrit. No obstant això, i per això mateix, sempre hi podem tornar. Si no trobem nous camins filosòfics, podem tornar als plantejaments ja experimentats; és el que fan totes les escolàstiques i neoscolàstiques. Heidegger ha pres aquest camí de regressió al pretèrit o a la neoscolàstica i, així, ha volgut revisar l'ontologia. Val a dir que la seva assumpció de l'ontologia tradicional és crítica, i que no es redueix a ser una repetició del passat, però, al cap i a la fi, la seva filosofia és una ontologia i estudia l'ésser com a fonament o *arkhé*. Les principals de les seves obres se centren en el tema de l'ésser.

L'ésser i el temps és una investigació sobre l'ésser-hi. Només cal mirar l'índex per constatar-ho. La recerca de Plató i Aristòtil sobre l'ésser ha emmudit, i Heidegger pensa que se n'ha de parlar de nou i s'ha de continuar.³³ Heidegger expressament declara que «el present tractat [...] té com a meta el portar a terme un desenvolupament fonamental de la pregunta que interroga per l'ésser».³⁴ L'ésser dels ens o el sentit de l'ésser en general és «l'objecte temàtic de la investigació».³⁵

Segons *Kant i el problema de la metafísica*, l'home té «la necessitat fonamental d'entendre l'ésser».³⁶

Heidegger entén, a *Què es metafísica?*, que l'ésser és la realitat radical i no és pas una hipòtesi o una invenció humana: «[l]'ésser no és pas res que el pensament hagi engendrat».³⁷ No s'accedeix a l'ésser conceptualment, sinó a través del no-res.

Només sobre la base de l'originària palesabilitat del no-res, l'ésser-hi de l'home pot accedir a l'ens i ingressar-hi.³⁸

Heidegger identifica «l'essència de la veritat», aristotèlicament, amb la «revelació de l'ens. La veritat no és cap tret de la proposició justa que s'enuncia a través d'un subjecte humà respecte a un objecte, el qual llavors val hom no sap ben bé en quin camp, sinó que la veritat és la revelació de l'ens, a través de la qual una patència s'essencia».³⁹

A la *Carta sobre l'humanisme*, l'ésser també és el tema central. Les afirmacions que s'hi fan són totes ontològiques. L'objectiu de la mateixa és «un intent de dir simplement la veritat de l'ésser».⁴⁰ La postura de Heidegger és parmenidiana: «[a]llò que és abans que tot és l'ésser».⁴¹ No identifica l'ésser i el pensar com Parmènides, però sí afirma que el pensament és «dir la veritat de l'ésser».⁴² En definitiva, l'esperit és parmenidià. Heidegger parteix del supòsit que «l'essència de l'home pertany a la veritat de l'ésser»⁴³ i sosté el següent:

Tot humanisme es fonamenta o en una metafísica o es fa ell mateix fonament d'una metafísica. Tota determinació de l'essència de l'home que, tant si ho sap com si no ho sap, pressuposa ja la interpretació de l'ens sense posar la qüestió de la veritat de l'ésser, és metafísica.⁴⁴

A *Què significa pensar?*, Heidegger insisteix que l'objecte del pensar és «l'ésser de l'ens»⁴⁵ i, a *Sobre la qüestió de l'ésser*, s'ocupa d'aquest i del seu oblit⁴⁶ i formula la pregunta: «[p]er què hi ha en definitiva ens i no més aviat no-res».⁴⁷

Heidegger aporta, en el decurs de la seva vida intel·lectual, un continuat estudi sobre l'ésser i el no-res. Per altra banda, segons ell, l'ésser «és originàriament el mateix que el no-res».⁴⁸ Per això, l'escriu i després el ratlla amb una creu.⁴⁹

Heidegger creu que *la història de l'ontologia* ha estat errada com a conseqüència que s'ha ocupat dels ens o de les coses, i no de l'ésser

mateix. Així proposa la seva *destrucció*,⁵⁰ ja que les idees que s'hi han desenvolupat són un destorb per descobrir-lo i per a la construcció, en el seu lloc, d'una autèntica teoria de l'ésser.

Quin ha estat el resultat de la tasca ontològica de Heidegger? Heidegger no ha aconseguit esbrinar la naturalesa de l'ésser. De fet, n'ha elaborat una nova concepció relacional. El seu esforç intel·lectual, com E. Colomer assenyala, «s'orienta a la destrucció final de tota consideració substancialista, tant de l'ésser com de l'home, per substituir-la per una concepció estrictament relacional».⁵¹ Així, doncs, no ha destruït *la història de l'ontologia* sinó que hi ha afegit una baula més.

Heidegger s'adona que no ha resolt el problema de l'ésser, i el declara un misteri.⁵² En reconèixer l'ésser com un misteri, l'ontologia es converteix en una mena de mística. Segons E. Colomer, el propi Heidegger admet que «el seu pensament s'acosta a l'experiència mística» i que hi ha «una semblança entre una certa mística cristiana i el pensament de l'ésser en Heidegger».⁵³

J. P. Sartre és un dels darrers filòsofs que s'ha ocupat de l'arqueologia filosòfica, ço és, de cercar un principi que fonamenti tot el saber humà, inclòs el científic. Discuteix formalment quina és la dada bàsica de la qual s'ha de partir, i pensa que aquesta fonamenta tota investigació, i que per la seva virtut és la filosofia, i no pas la ciència, l'última instància del saber.⁵⁴

Si bé en tota l'obra de Sartre hom troba el tema arqueològic, és a *L'ésser i el no-res* on aquest es tracta explícitament. La lectura del subtítol d'aquesta obra, *Assaig d'ontologia fenomenològica*, ens dóna a conèixer que la seva filosofia és justament això: una *ontologia fenomenològica*, cosa que vol dir que Sartre retorna a l'ontologia i que ho fa seguint les petjades de Husserl, o sigui que la seva és una ontologia clàssica, d'alguna manera prekantiana. Sartre cita freqüentment Husserl i, fins i tot, li dedica una atenció monogràfica.⁵⁵ És cert que Sartre critica alguns punts de la filosofia de Husserl; així, posem per cas, no considera essencial l'*epokhé*, o posta entre parèntesi de l'existència.⁵⁶ Però, en conjunt, admet la seva pretesa via d'accés a l'ontologia a través de la consciència. I, en aquest sentit, és un idealista.

Segons Sartre, «l'aparença no amaga pas l'essència, la revela: ella és l'essència».⁵⁷ Sartre dóna la raó a Nietzsche quan aquest considera que els *arrière mondes* són una il·lusió. Per Sartre no hi ha cap realitat oculta: l'ésser és allò que apareix i l'aparició té el seu propi ésser. Sartre té una concepció fenomenalista o apariencial de l'ésser. L'ésser sartrià no és el que hi ha sota les aparences, sinó que s'identifica amb

aquestes aparences. Sartre, amb aquesta posició, culmina i representa el final d'un procés històric mitjançant el qual l'ésser ha cessat d'encobrir-se sota les aparences i s'ha identificat amb aquestes. Així, hem arribat a una paradoxa: l'ésser és allò mateix que havia d'explicar. Sartre, en aquest aspecte, coincideix, malgrat la seva filiació clàssica, amb l'ontologia científica, l'objecte de la qual són les *eikóta pánta*.

L'ontologia de Sartre presenta tres conceptes clau: l'ésser per a si, l'ésser en si i l'ésser per a un altre. L'ésser per a si és la consciència humana quant que és l'anul·lació o el no-res de l'objecte, o sigui, de l'ésser en si.⁵⁸ L'ésser en si ens fa pensar, com Copleston⁵⁹ diu, en l'ésser parmenidià. És opac, massís: és simplement, i no pot cessar de ser allò que és. L'ésser per a un altre és el mateix ésser per a si, quant que necessita conviure amb altres. Aurèlia Capmany explica la natura i la relació entre els tres tipus d'éssers.

La consciència es descobreix com a ser-per-a-si. Al terme de la intencionalitat de la consciència hi ha l'en-si, compacte, buit, sempre idèntic a ell mateix. La consciència no és mai en-si, però de la mateixa manera que és per-a-si, és també per-a-un-altre. D'aquí la tendència de la consciència a objectivar l'altre, a reduir-lo a ésser-en-si, a fixar-lo, gràcies a la mirada, a l'amor, a l'odi. Cap consciència pot assolir-se en una altra, com a ésser-per-a-si, tal com ella mateixa verifica. D'aquí que a la consciència no li toca altre remei que elegir; com diu Sartre, estem condemnats a la llibertat.⁶⁰

Sartre parteix, doncs, de la consciència, a la qual concep com «l'ésser transfenomenal del subjecte i no pas com un mode de coneixement de si mateixa».⁶¹ La consciència, d'acord amb la doctrina de Sartre exposada per Ferrater i Mora, «no és una entitat espiritual, sinó una intencionalitat que no és en si mateixa, que ha d'heure-se-les amb el món i que s'expressa en un cos, ço és, en una facticitat. L'ésser en el món no és l'estar d'una cosa en una altra, sinó un caràcter constitutiu de l'existència humana».⁶² «La determinació de la consciència» és un dels «dos punts bàsics» (l'altre punt seria «la definició de la condició humana com a condemna a la llibertat»)⁶³ del discurs filosòfic de Sartre. Aquesta prioritat de la consciència fa de Sartre un filòsof modern, o, en darrera instància, cartesà.

Segons Sartre, la consciència és l'absolut metafísic. Si bé, com J. A. Arias Muñoz comenta, «és una consciència que no és substància, sinó una *pure apparence*, en el sentit que no existeix, sinó *dans le*

mesure où elle s'apparaît, i d'aquí el seu caràcter absolut». ⁶⁴ Precisament la identitat entre l'aparença i l'existència li dona el caràcter absolut. Aquesta consciència-absolut és «un buit total, puix que el món enter està fora d'ella». ⁶⁵ La consciència com a absolut «no és aquí pas el resultat d'una construcció lògica feta al terreny del coneixement, sinó el subjecte de la més concreta de les experiències. I aquest subjecte no és pas relatiu a aquesta experiència, sinó que és aquesta experiència». ⁶⁶ Aquesta consciència, o dada bàsica, és la prereflexiva, aquella que encara no ha estat convertida en objecte intencional per la reflexió. ⁶⁷

La consciència troba l'ésser, tant l'ésser per-a-si com l'ésser en-si. Àdhuc ambdós formen, a la consciència, una totalitat difícil de desvincular, ja que «jo sóc a la vegada consciència de l'ésser i consciència de mi mateix». ⁶⁸ Sartre introdueix, doncs, l'ésser com a objecte de la consciència sense discutir-lo o justificar-lo. Ja al començament de l'obra *L'ésser i el no-res*, raona si l'ésser és la realitat amagada sota l'aparença o és aquesta mateixa; però no dubta que hi hagi ésser. ⁶⁹ Clar que aquest és una construcció del per-a-si ⁷⁰ i nosaltres lliurement escollim el nostre ésser. ⁷¹ Així la consciència és «totalment responsable del seu ésser». Tanmateix, el per-a-si és una degradació de l'en-si: l'en-si no pot existir sense «degradar-se en per-a-si». ⁷² L'ésser de Sartre és, doncs, la realitat, encara que aquesta hagi de passar per la consciència.

L'ontologia de Sartre és contradictòria, un absurd. L'ésser en-si només es fonamenta en el per-a-si i aquest no és sòlid, és fugisser, no és. L'ésser de l'en-si depèn de l'ésser del per-a-si i aquest no és res. «El per-a-si és l'ésser que és, pel que fa a si mateix, la seva pròpia manca d'ésser». ⁷³ La consciència, l'home, és una aspiració de ser l'en-si, però per realitzar aquesta aspiració l'ha de negar o anorrear-lo, i així es converteix en no-res. L'ésser en-si és el perfecte però per existir necessita d'una consciència que és imperfecta, o, fins i tot, el mateix no-res. «L'en-si ve al món mitjançant el per-a-si». ⁷⁴ La consciència és l'origen de l'ésser i la seva negació; és ésser i no és ésser. A l'ésser en-si li cal el per-a-si, però ambdós són incompatibles entre si, i un no pot existir sense l'altre.

Segons la tradició, l'ésser s'amagava sota les aparences i els fenòmens (no ésser); la veritat era *alétheia* o descobriment d'allò amagat. Segons Sartre, l'ésser són les aparences i els fenòmens mateixos i la veritat n'és la descripció. Però ell vol conjuminar els dos conceptes, el d'ésser noümènic i el d'ésser fenomènic, en el seu sistema. I això,

definir el concepte d'ésser de dues maneres, el porta a la contradicció i a l'absurd. Perquè el concepte ésser sigui teòricament fecund cal que se'l defineixi inequívocament i no es pot, per una raó lògica elemental, emprar simultàniament en sentit parmenidià i en sentit fenomenalista.

Sartre afirma que el marxisme és «la filosofia del nostre temps» i que «és insuperable, ja que encara no han estat superades les circumstàncies que l'engendraren». ⁷⁵ Així es proclama marxista i considera el marxisme la filosofia vera del seu temps. Però, arqueològicament, en canvi, defensa una ontologia on preval la consciència i no pas l'ésser material. El 1936 Sartre escriu el següent.

Sempre m'ha semblat que una hipòtesi de treball tan fecunda com el materialisme històric bé no hauria d'exigir com a fonament l'absurd que és el materialisme metafísic. ⁷⁶

El 1960, quan propugna i teoritza el marxisme, a *Crítica de la raó dialèctica*, Sartre segueix reivindicant la consciència com a factor del canvi social i de la història.

L'arqueologia de Sartre coincideix en alguns trets amb la d'Ortega. Si bé la concepció de l'ésser d'un i altre filòsofs és completament divergent, el concepte de consciència prereflexiva de Sartre ens recorda el de vida, el de la vida de cada u, d'Ortega. La consciència prereflexiva, com la vida del raciovitalisme, no és una substància; ⁷⁷ és el lloc on ens trobem amb el món: l'home es troba «entre la gentada, cosa entre les coses, home entre els homes». ⁷⁸ És també el lloc on no hi ha el *jo*, contra el que la tradició moderna establia. ⁷⁹ Si descomptem les exageracions que Sartre hi posa i matisem la seva terminologia, li hem de donar la raó quan assevera que «[t]ota veritat i tota acció impliquen un mitjà i una subjectivitat humana». ⁸⁰ Potser hauria estat millor dir que tota veritat i tota acció impliquen una vida humana i un medi social, ja que la paraula *subjectivitat* comporta una semàntica filosòfica avui inacceptable, però la intencionalitat de la frase és bona i manifesta la valuosa aportació arqueològica de l'autor de *Crítica de la raó dialèctica*.

Si Heidegger i Sartre són dos representants prou significats de l'existencialisme *ateu*, Gabriel Marcel ho és de l'existencialisme religiós o teista. ⁸¹ Aquest filòsof defensa la necessitat del *sentit ontològic* per a l'home, ja que la manca d'aquest sentit produeix *efectes mòrbids*. ⁸² Segons G. Marcel, l'ésser no és un problema, sinó un misteri. ⁸³ Però hi ha una «exigència ontològica; cal que hi hagi —o caldria que hi

hagués— ésser». ⁸⁴ Segons G. Marcel, no només el coneixement és intrínsec a l'ésser, sinó que l'esperança i la fidelitat humana tenen el seu arrelament en l'ésser i la joia humana «és l'aspiració d'un ésser inferior en un ésser superior». ⁸⁵ En el context, l'*ésser superior* és Déu.

L'arqueologia de G. Marcel és, doncs, clarament ontoteològica i clàssica, o prekantiana. De fet, la filosofia de G. Marcel té un sabor agustinianà. I, encara que recull aportacions de l'existencialisme, primordialment de Heidegger, és una escolàstica catòlica, si bé actualitzada. Tot i que revalorat l'ésser com un bé per a l'home i que és explicable que així ho faci, si considerem que identifica l'ésser amb Déu, no aporta nous aclariments pel que fa a l'ésser com a *arkhé*.

Val la pena, donada l'originalitat i profunditat de la filosofia de Xavier Zubiri, conèixer la seva teoria arqueologicofilosòfica.

El fet que alguns autors, com Vicente Fatone ⁸⁶ i Pere Fontán Jubero, ⁸⁷ hagin qualificat Zubiri d'existencialista ens suggereix incloure'l aquí. Aquesta ubicació pràctica no indica el nostre acord amb la qualificació d'existencialista. La filosofia de Zubiri ens sembla per la seva originalitat irreductible a qualsevol altra. Si de cas, la de Zubiri és una filosofia orteguiana.

Quin tractament fa Zubiri de la realitat radical i de l'ésser com a *arkhé*?

Zubiri no es planteja pas el tema de la realitat radical. I potser no se'l planteja perquè no li fa falta, ja que, per ell, tota realitat ho és, de radical. Efectivament, segons la teoria de la intel·ligència de Zubiri, l'home posseeix una intel·ligència *sensitiva* i aquesta intel·ligència connecta vitalment amb tota la realitat. «El sentit humà és un sentit intel·lectiu». ⁸⁸ L'home es diferencia de l'animal per aquesta relació amb la realitat. Zubiri no concep la intel·ligència com la facultat que capeix l'ésser, amagat sota els estímuls, sinó com la facultat que percep directament la realitat. Segons Zubiri, «l'home és una intel·ligència sensitiva». ⁸⁹ Això significa que no hi ha un coneixement intel·lectual i un altre de sensible. L'home té un sol tipus de coneixement ensems intel·lectual i sensible; tradicionalment, el coneixement intel·lectual era propi de l'home i el sensible propi de l'animal. *Apud* Zubiri, la diferència entre l'home i l'animal rau en què el primer cossa realitats i el segon rep estímuls. El tret més característic i innovador de l'espècie humana és poder *intel·ligir* les realitats. Vegem el text de Zubiri.

Estructuralment, l'essència oberta, l'home, posseeix una nota que és la intel·ligència com a capacitat d'aprehendre les coses en

tant que realitats. Naturalment, això és una estructura absolutament nova. Per moltes voltes i complicacions que es donessin a l'ordre estimulativa, mai aconseguiríem que un estímul fos una realitat. De la mateixa manera que per moltes de voltes que es donin a un so mai s'aconsegueix que es presenti com un color, això no pot succeir. Hi ha, doncs, una essencial diferència entre l'essència humana, que posseeix intel·ligència, i les essències animals que, per molt riques que siguin, tanmateix, no la posseeixen.⁹⁰

D'acord amb Zubiri, la intel·ligència és sensitiva o perceptiva, i la percepció és intel·lectiva. La percepció sensible humana és tal que no solament hom percep «allò que és real, sinó que és real».⁹¹

Hi ha una inextricable relació entre la intel·ligència i la realitat. Per això Zubiri, en explicar com l'home està en el temps, afirma «que la intel·ligència veu precisament la seva pròpia realitat fluent i compta amb la realitat sencera com a tal i, per consegüent, s'obre a la totalitat del camp d'allò que és real en el seu aspecte de fluent».⁹²

L'home no ha d'arribar a la realitat, ja que ja s'hi troba dins. «L'home, a pesar d'estar col·locat entre coses, on està col·locat i a l'encop instal·lat és a la realitat».⁹³ Aquesta, per altra banda, se la imposa. «L'home està determinat pel poder d'allò que és real».⁹⁴ La conclusió de Zubiri és que «l'home és un animal de realitats».⁹⁵

Amb la teoria de «l'home com a animal de realitats», el problema de la realitat radical desapareix perquè la realitat, o circumstància, ja és per si mateixa radical. El problema de la realitat radical consistia en trobar quelcom darrere les aparences que fos indubtable i origen d'aquestes mateixes. Però els filòsofs actuals, i Zubiri no és una excepció, consideren que no hi ha res darrere les aparences i que aquestes ja són indubtables i originàries. No cal fer constar que les *realitats* de Zubiri són les *aparences* de Parmènides.

Al parer de Zubiri, no és que l'ésser no sigui la primera realitat o *arkhé*, és que no és pas cap realitat.

És un complet error parlar d'*esse reale*, per la qual cosa, la realitat, lluny de ser un moment de l'ésser —el més important si es vol, això no fa pas al cas— comença per no ser un moment de l'ésser, sinó per ser quelcom previ a l'ésser.⁹⁶

L'ésser només és l'*actualitat* d'una cosa en la seva *respectivitat* enfront les altres. Per exemple, l'ésser del ferro seria la seva actualitat

en el món. Zubiri es queixa que se li hagi atribuït l'afirmació que l'ésser és la *respectivitat*.

Jo no he dit pas mai (encara que se m'ha atribuït a mi, a pler, aquesta afirmació) que l'ésser sigui la *respectivitat*: no ho he dit pas mai de la vida. El que jo he dit és que l'ésser és l'actualitat de la realitat en aquesta *respectivitat*, que és una cosa distinta.⁹⁷

No podem entrar ara en la possible discussió sobre si l'ésser de la teoria filosòfica de Zubiri és reduïble o no a la *respectivitat*; però el que sí és cert és que el seu ésser no és l'ésser tradicional: aquest, en el sistema de Zubiri, ha desaparegut. No hi ha cap realitat que sigui ésser, sinó que l'ésser deriva de la realitat; l'ésser és una mena d'*acte segon* o *ulterior*. «L'ésser, s'agafi com s'agafi, està més o menys muntat sobre la realitat».⁹⁸

El fet que el món real es redueixi a les aparences i que no hi hagi éssers, determina que no es pugui estudiar l'ésser quant a ésser, i que no hi hagi metafísica general. Zubiri és taxatiu sobre la inexistència de la metafísica general: «[l]avors hom preguntarà on roman la metafísica general. Jo contestaria que en cap lloc, ja que la metafísica general no existeix».⁹⁹

Malgrat tot, per Zubiri, l'ésser no és una pura ficció humana i n'hi hauria encara que l'home no existís: «[e]ncara que no hi hagués homes, la realitat tindria justament ésser com a acte segon».¹⁰⁰

4. L'estructuralisme

L'existencialisme sartrià fou desplaçat, i no sense polèmica, a França, per l'estructuralisme. Segons l'estructuralisme, la darrera instància del saber no és pas la *consciència*, sinó una *estructura inconscient*,¹⁰¹ o conjunt de creences que hi ha en tota societat. Michel Foucault¹⁰² sosté explícitament que la darrera instància del coneixement és l'*inconscient*.

Es pot comparar la *consciència* amb l'*estructura inconscient*? És comparable l'absolut metafísic dels moderns amb les vigències inconscients de les societats estudiades pels etnòlegs? Michel Foucault parla d'arqueologia,¹⁰³ però no es refereix a l'*arkhé* com una realitat indubtable, sinó a l'origen psicològic de les normes de comportament de les societats.

L'arqueologia de Foucault és etnològica, pròpia, doncs, d'una ciència particular, i no filosòfica o general; és temàtica i, així, no romanecnyida, com la nostra, a la filosofia—eina. En resum, l'arqueologia estructural i la metafísica tenen un contingut semàntic prou diferent.

L'*arkhé* etnològica és plural i no pas singular, com la metafísica, ja que cada societat té la seva estructura inconscient. Això introdueix la diferència en el saber etnològic, o sigui, en el saber de cada societat. Consti aquí que no contradiu, aquesta diferència, l'*existència universal* d'alguna llei, com la de *la prohibició de l'incest*,¹⁰⁴ perquè aquesta llei sola no constitueix cap estructura social, en aquest cas, parental.

L'estructura de les societats, o el que Ortega anomenava *lo social* o realitat *desalmada*, inconscient, ha estat descoberta en aquest segle xx. En el fons, l'objecte d'estudi de l'estructuralisme és aquesta nova realitat.

És xocant que, l'estructuralisme que proclama l'estudi de l'*arqueologia* del saber, es limiti a l'*arqueologia sociològica* o *etnològica* i no entri en l'*arqueologia metafísica* del saber. A *L'home i la gent* d'Ortega ja resta clar que les normes socials són inconscients, però aquest fet no contradiu que el saber es basi en algun tipus de consciència. Admetre que la base del saber és una estructura social *inconscient* fóra com acceptar que el fonament del saber és el no saber... I això és veritat, però en un altre sentit. Aquí és un absurd. En conclusió, l'estructuralisme no aporta gaire llum a l'*arqueologia metafísica*, ja que ni tan sols se la planteja.

5. La filosofia alemanya

Mentre a França es va desenvolupar l'estructuralisme, a Alemanya es desenrotlla una filosofia que també és una teoria de la societat. Representants egregis d'aquesta filosofia alemanya del segle xx són H. G. Gadamer i J. Habermas. Quina és la seva arqueologia filosòfica? Breument podem dir que, en aquest cas, l'última instància del saber és el diàleg lliure, conscient i crític.

Gadamer aporta llargues reflexions sobre el *procés del diàleg*. Segons ell, aquest procés es desplega conforme a allò que Wittgenstein anomenava *jocs del llenguatge*, però sempre que el llenguatge inclogui una experiència del món i una consciència històrica. L'expressió lingüística del diàleg té, d'acord amb el pensament de Gadamer, una dimensió ontològica. Això ens podria fer pensar que la filosofia de Ga-

damer parteix d'una arqueologia ontològica, però no és així. Gadamer es limita a tenir present el sentit sociolingüístic de l'ésser, sense considerar-lo mai una *arkhé*. J. Ferrater i Mora ha explicat encertadament aquesta postura de Gadamer.

[Encara que] Gadamer desenrotllà els seus problemes dins d'un horitzó ontològic més aviat que epistemològic o metodològic, les seves idees no se centren pas, com succeeix amb Heidegger, en la investigació del sentit de l'ésser, sinó, si de cas, en l'exploració hermenèutica de l'ésser històric, especialment tal com es manifesta en la tradició del llenguatge.¹⁰⁵

L'*arkhé* de Gadamer no és pas l'ésser, sinó els *esdeveniments hermenèutics* que es produeixen en cada moment històric. Per altra banda, Gadamer no teoritza ni es preocupa expressament de l'arqueologia filosòfica, ja que, per ell, no hi ha una realitat definitiva, sinó successives interpretacions fetes a partir de la tradició del llenguatge i enfront de les circumstàncies històriques. No és ara pas el moment de discutir si, com Ortega defensaria, la consciència vital en què les successives interpretacions s'originen és absoluta.

La filosofia de Habermas és una filosofia postcrítica. Supera l'ontologia i, fins i tot, la filosofia de la consciència, que substitueix per la filosofia de la comunicació. Xavier Muguerza explica breument aquest viratge.

Amb Habermas la teoria crítica trencarà el paradigma de la filosofia de la consciència i, per tant, el model teòric i pràctic de la *relació subjecte-objecte* que passarà a ser substituït –dins ara del paradigma de la filosofia del llenguatge– per un model en què les relacions de coneixement i d'acció són concebudes com a *relacions entre subjectes*; i això, acabarà ocasionant una transformació del pensament utòpic que el portarà a interessar-se per la *utopia de la comunicació*.¹⁰⁶

El canvi de paradigma suposa centrar l'estudi filosòfic en l'*homo loquens* en lloc de fer-ho en l'*homo laborans*. Aquest canvi suposa que Habermas s'aparta del marxisme; el marxisme contemplava la relació entre el subjecte i l'objecte del seu treball, mentre que la teoria de la comunicació de Habermas estudia la comunicació entre els subjectes. Aquesta comunicació es produeix, explica Habermas, mitjançant

un procés cooperatiu en el món de la vida, i aquest món es compon d'una sèrie d'elements:

En primer lloc, dels subjectes que participen en la comunicació. Aquests aporten el seu món subjectiu.

En segon lloc, del món objectiu, la realitat a què es refereixen i el món que els envolta.

En tercer lloc, del món social que es materialitza en un conjunt de normes.

En quart lloc, d'una cultura, en el si de la qual es desenvolupa sempre la comunicació humana.

Finalment del llenguatge que s'emptra en la comunicació.¹⁰⁷

L'arqueologia del saber habermasià és el diàleg i aquest ens pot conduir, segons la interpretació palesament encertada de Javier Muguerza,¹⁰⁸ tant a l'avenença com al dissentiment. Aquí la darrera instància del saber és l'acord social i aquest ha de ser conscient. En aquest sentit, Habermas¹⁰⁹ supera, i així ho expressa explícitament, Foucault i l'estructuralisme. Les arqueologies habermasiana i estructuralista són més politicosocials que filosòfiques. Però la habermasiana, en analitzar l'origen conscient de la veritat, s'acosta més a l'arqueologia filosòfica. L'arqueologia filosòfica vol explicar el fonament de la veritat, mentre que l'arqueologia politicosocial ens explica la seva vigència. Són temes diferents, si bé entrecreuats, la relació entre els quals no podem ara tractar. La veritat filosòfica prové d'una meditació solitària, allunyada dels diàlegs socials pragmàtics, i encara que aquesta meditació *solitària* no es produeixi sense el rerefons d'un diàleg, aquest diàleg *filosòfic* no és precisament el diàleg *social* corrent. La veritat *social* prové de la internalització de la cultura i no de la meditació solitària. Si bé les nostres veritats *filosòfica* i *social*, i les raons *desinteressada* i *funcionalista* de Habermas no coincideixen pas absolutament, és patent que hi ha un cert paral·lelisme entre elles. D'altra banda, ambdues són homologables també, respectivament, a la visió ontològica i a la visió tecnicocientífica del món. Això ens mostra que Habermas pot defensar una raó desinteressada sense ontologia.

Habermas empra les paraules *ésser*, *ontologia* i *ontològic* com un llegat historicolingüístic, però en cap moment reputa la realitat originària òntica. Habermas probablement no tindria inconvenient en considerar l'ésser com un *universal pragmàtic*.¹¹⁰ Jesús Rodríguez Marín assenyala la importància de les *ficcions* i dels *universals pragmàtics* en la teoria del coneixement de Habermas.¹¹¹

6. La responsabilitat personal

En resum, la filosofia del segle xx, coetània i posterior a Ortega, no tracta temàticament el problema arqueològic de la filosofia. El que fou el problema primordial de tota la tradició filosòfica, i també d'Ortega, no apareix en moviments filosòfics o autors tan importants com l'ontologia moderna, la filosofia analítica i postanalítica, Zubiri, Gadamer o Habermas. La manca de tractament temàtic no significa que, en aquests moviments o autors, hom no hi pugui trobar una arqueologia filosòfica. Potser, de fet, tota autèntica filosofia la té explícitament o implícitament formulada. I, sens dubte, els moviments o els filòsofs esmentats la inclouen.

Així l'ontologia moderna dona caràcter arqueològic a les aparences; la filosofia analítica, al llenguatge; Zubiri, a la mateixa realitat, en definitiva, a les aparences; Gadamer fonamenta la veritat filosòfica en el diàleg lliure, conscient i crític que es produeix en els esdeveniments hermenèutics, i, finalment, Habermas, en la comunicació, el diàleg i l'acord social.

Els moviments o els filòsofs que disserten formalment sobre el problema arqueològic, ho fan per revivificar doctrines del passat, negar que hi hagi una *arkhé* o plantejar un problema no filosòfic. La neoscolàstica tomista i l'existencialisme volen reviure la fonamentació ontològica. Wittgenstein i Ferrater refusen l'existència d'una realitat radical. I l'estructuralisme cerca la fonamentació positiva de les creences etnològiques o socials, però no s'interessa per la darrera instància radical o filosòfica de les mateixes.

Després d'Ortega no hi ha pas aportacions innovadores notables en arqueologia filosòfica. L'ontologia moderna, per ser ontologia, ja no és una innovació. El fet que identifiqui l'ésser amb les aparences és una herència del positivisme del segle passat. Ferrater, pel que fa a l'ontologia, en convertir-la en una conceptologia, consuma la idea d'Ortega segons la qual l'ésser és una invenció humana. Pel que fa a la negació d'una realitat radical, defensada per Ortega, ens ha semblat que es tracta d'un malentès. Quan Ferrater sosté que no hi ha cap realitat radical esmenta allò que tradicionalment s'anomena *realitats*, ço és, allò que hi ha al món circumstancial. En canvi, quan Ortega parla de la vida com a realitat radical, menciona un procés, la vida, que determina un *subjecte* (millor seria dir un *jo*) i el seu món circumstancial. En aquest sentit, el món i el *jo* s'arrelen a la vida, i, per això, aquesta és la realitat *radical*. Tampoc en el sistema d'Ortega hi ha una realitat

radical en el món circumstancial. El mateix argument podríem fer respecte a la negació de la realitat radical per part de Wittgenstein. I, encara podríem afegir-hi el següent: segons Wittgenstein no hi ha un principi o realitat radical, ni tan sols hi ha un llenguatge, sinó molts *jocs de llenguatge* diferents, que corresponen a *formes de vida* també diferents. Però no és cert, si ens atensem a les seves mateixes paraules, que les *formes de vida* tenen la *vida* com a principi comú? Així, doncs, no només no és incompatible el pensament de Wittgenstein amb l'arqueologia d'Ortega, sinó que la confirma: la *vida* s'organitza en diverses *formes*, que originen els corresponents *jocs de llenguatge*.

La neoscolàstica i l'existencialisme assenyalen el valor d'una consciència que, si bé no és la consciència vital d'Ortega, poc li falta. Zubiri, en negar l'existència de l'ésser real i posar la realitat abans que els éssers, voreja la filosofia d'Ortega. L'estructuralisme, en subratllar la importància social de l'inconscient, no fa res més que trobar-se amb allò que Ortega anomenà la realitat *desalmada*. Per fi, la tesi sociolingüística de Gadamer o la teoria de la comunicació de Habermas no són pas incompatibles amb l'arqueologia orteguiana.

Potser no hi ha cap filòsof, o escola filosòfica d'aquest segle, des de la filosofia analítica fins a l'escolàstica, que no assenyali la importància del llenguatge, del diàleg i de la consciència personal. Julián Marías acaba de presentar, en el marc de l'escola orteguiana, la filosofia com una visió personal i responsable. Segons Julián Marías, «[l]a filosofia és sempre un assumpte personal»¹¹² i aquesta es pot definir com «una visió responsable».¹¹³ Podem dir, doncs, que, en darrera instància, d'acord amb l'arqueologia actual, el fonament de les proposicions filosòfiques rau en la responsabilitat personal de qui les formula.

CAPÍTOL XI

LA INTERPRETACIÓ DE LA CRISI

1. Una nova visió de la crisi

Aquest capítol es beneficia dels precedents en què hom ha estudiat històricament l'arqueologia filosòfica i la seva transformació. Aquí en traiem els fruits: podem definir la crisi, medir-ne l'abast en les dimensions temporal i epistemològica, i valorar-ne els efectes; comprendre la transformació de la filosofia en aquests darrers temps i marcar les diferències entre la filosofia precrítica i la postcrítica; podem fer una descripció real d'allò que li ha passat històricament, de com era i de com és i serà, i, podem, també, penetrar en el significat i en la transcendència de la nova arqueologia.

Aquests aprofundiments ens permeten tenir una visió clara de la crisi i poder-hi fer tota mena de consideracions; tractar el tema de l'equilibri entre la tradició i la creació, a fi i efecte de determinar què és obsolet i pretèrit, i què és innovador i fornit de futuritat; prendre consciència d'on *som avui* en filosofia, i veure'n el futur immediat. Aquestes posicions teòriques ens confereixen, al seu torn, el dret d'avaluar les crítiques fetes a la filosofia, i de contrastar la nostra interpretació de la crisi amb d'altres.

2. Descripció de la crisi

L'estudi hermenèutic que hem fet a través de tota la història de la filosofia mostra que la crisi contemporània d'aquesta disciplina consis-

teix en un canvi d'*arkhé* i, concretament, en la col·locació, en el lloc de l'ésser, de la vida humana com a *arkhé*.

La substitució del fonament ontològic pel raciovital és el més pregon que li ha passat, des dels seus orígens fins avui, a la metafísica. Fou Parmènides amb la seva doctrina de l'ésser qui creà la metafísica.¹ La doctrina de l'ésser s'ha identificat amb la filosofia vint-i-tres segles, fins a Kant, i encara podríem dir durant vint-i-cinc segles, ja que, si des de Kant l'ésser no fonamenta la filosofia, no ha estat fins al nostre segle que se li ha trobat una alternativa. Des de 1781, data de la publicació de *Crítica de la raó pura*, els filòsofs avantguardistes han cercat una nova *arkhé* i, encara que sovint buscaven una millor fonamentació o accés teòric a l'ésser, la conseqüència pràctica de llur investigació ha estat el descobriment d'una realitat que explica el mateix ésser i el converteix en fonament, en quelcom epistemològicament derivat o secundari.

La realitat en qüestió és la vida humana. Si hom ho analitza des d'ella, s'adona que l'ésser no és pas allò que hi ha, o la realitat, sinó una interpretació posterior.

L'ésser és només una interpretació de la realitat, d'allò que hi ha, justament quan em situo en l'actitud que consisteix a preguntar-me què són les coses, des de la creença prèvia que tenen un ésser.²

Aquesta tesi, formulada pel darrer Ortega, de l'ésser com a interpretació i de la vida personal com a *arkhé* o realitat radical, trenca la tradició ontològica multisecular de Parmènides i, històricament, se'n surt.

La gesta intel·lectual d'Ortega, duta a terme en el decurs de la seva vida i, primordialment, en les darreres dècades d'aquesta, és una breu inflexió³ respecte als dos mil cinc-cents anys d'història de la filosofia. Fins i tot, si hom compta des de Kant, que fou el primer en dubtar de l'arqueologia de l'ésser, la transformació de la filosofia es produeix en menys de dos segles: poc temps si es compara amb els vint-i-cinc de la seva existència. Però aquesta brevetat no significa que la transformació no sigui històricament profunda. La crisi de la filosofia no sembla la crisi de la modernitat ni el futur sembla que hagi de ser només la *postmodernitat*. La crisi de la filosofia contemporània respon més a la crisi que descriu P. Teilhard de Chardin que a la que descriuen els teòrics de la *postmodernitat*. No sortim de la racionalitat moderna, que més aviat

és un precedent nostre, sortim de la tradició presocràtica. Potser sortim del *neolític*, com P. Teilhard de Chardin diu.⁴ Si de cas, la crisi contemporània de la filosofia és singular i única. Probablement la filosofia que ha sorgit de la crisi és un signe de la nova *era* de què parla Teilhard. Durant vint-i-cinc segles, la idea d'ésser ha canviat i en el si de l'ontologia hi ha hagut moltes crisis, però mai s'havia superat la idea d'ésser, ni mai, en conseqüència, havia entrat en crisi l'ontologia mateixa.

Si l'abast temporal de la crisi és el màxim, no ho és menys el seu abast epistemològic. Abans filosofar era copsar essències; ara és explicar, justificar i valorar les realitats que apareixen a la vida. L'ésser era quelcom ocult sota les aparences que s'havia d'investigar, mentre que la vida és una dada evident i immediata. Conèixer consistia en descobrir un *incognitum*, i ara consisteix en integrar els fets en el sistema de la vida. Conèixer era passar una essència d'un objecte a un subjecte i ara no hi ha ni essència, ni objecte ni subjecte: essència és l'ésser i aquest no és real. I l'objecte i el subjecte són ja interpretacions abstractes, respectivament, de la circumstància i del *jo*, elements de la vida, previs (aquests sí) a tota interpretació. La vida, en l'accepció que Ortega li dona, no és ni una realitat subjectiva o ideal, interna o mental, ni una realitat objectiva, externa o circumstancial, sinó, precisament, una realitat que comprèn originàriament el *jo* i la circumstància, elements que, per un acte d'abstracció, es convertiran en subjecte i objecte.

La nova filosofia canvia els supòsits tradicionals tant de la teoria del coneixement com de l'ontologia.

Pel que fa a la teoria del coneixement, d'acord amb la nova filosofia, la separació entre el coneixement, la consciència i les coses que estan dins meu i les coses que estan fora, s'anul·la, ja que la vida inclou la consciència i la realitat. El saber no és pas la captació de l'ésser. En no haver-hi essències, la distinció entre el coneixement intel·lectual, suposadament d'aquestes, i el sensitiu, o de les imatges, no és vàlida. No és necessari un procés d'abstracció per explicar el coneixement intel·lectual, ni els enteniments agent i passiu d'Aristòtil. No havent-hi enteniment ni essència, la veritat no pot ser la seva coincidència. El tema de la veritat s'ha de plantejar altrament. L'evidència i la certesa es recolzen, en darrera instància, en la consciència vital i no pas en la consciència intel·lectual. La defensa del món exterior, feta per la criteriologia tradicional, sobra, ja que, en la nova filosofia, la circumstància o el món exterior és una dada primària i evident. També la defensa de

l'objectivitat del món ideal perd la seva raó de ser perquè les *idees* són eines vitals, etcètera.

L'ontologia, per la seva banda, en no ser la realitat ésser, deixa de tenir contingut i esdevé una mena de ciència-ficció. El procés d'abstracció no es pot explicar com recerca de l'ésser, sinó com una generalització a partir de la realitat, feta gràcies a l'existència d'un llenguatge *ad hoc*. L'home, només en un lloc geogràfic i durant uns segles determinats, ha estat preocupat per l'ésser. L'ésser, contra allò que tradicionalment es deia, no es pot intuir o experimentar. L'acte i la potència, l'existència i l'essència són conceptes obsolets. Els principis de no-contradició, identitat i exclusió d'un tercer terme resten mancats de fonamentació ontològica. Els modes de l'ésser esdevenen usatges verbals, privats de la teoria ontològica que els va engendrar; això també ocorre en la divisió dels éssers, en actuals, possibles i mentals; en la distinció entre l'ésser necessari i el contingent, i en la flexió entre l'ésser substancial i l'accidental. També els capítols de la metafísica relatius a la relació, l'analogia i les propietats de l'ésser es converteixen en runes de l'edifici ontològic enderrocat. Per fi, la causalitat com a donació d'ésser es torna força problemàtica.

A més a més de l'històric i l'epistemològic, al cap i a la fi esotèrics, altres aspectes més exotèrics i pràctics, que canvien la visió del món i els esquemes d'Europa, caracteritzen la nova filosofia sorgida de la crisi. Ens referim a la seva humanització, en sentit ecològic i històric, respecte a les altres cultures.

En virtut de la crisi hom subratlla el vincle entre la raó i la vida humana. Julián Marías assenyala que sense la raó «és impossible la vida humana»; que la raó és «la vida mateixa en la seva funció de comprendre»; que «l'exercici de la raó és sempre personal» i, també, ja que s'origina «en la convivència, primer interindividual, però, a més a més, inexorablement social», i que «la raó consisteix en l'exercici de la vida mateixa».⁵ La filosofia ara és, doncs, un exercici de la raó vital, un quefer de tothom i no pas d'uns pocs privilegiats. La filosofia ha baixat del cel a la terra; s'ha humanitzat i democratitzat.

El sentit ecològic de la filosofia postcrítica és evident. Ja Ortega deia que no es pot salvar el *jo* sense salvar la seva circumstància.⁶ La traducció, generalitzada, d'aquesta proposició filosòfica al llenguatge quotidià és que l'espècie humana no es pot salvar sense salvar la natura que l'envolta, tesi, aquesta, amb què es formula el principi general de l'ecologia.

La consciència històrica suposa admetre el canvi real de tots els aspectes de la vida humana pel sol fet del pas del temps, o en altres mots, introduir el temps com una dimensió real de la realitat humana, igual que ho és de la realitat física. La consciència històrica deixa enrere qualsevol filosofia, cosmovisió o model explicatiu, *intemporal*, vàlid per a distintes èpoques.

El respecte a les altres cultures és també conseqüència de la crisi. No hi ha a la filosofia postcrítica, a diferència del que passa a la tradicional, un sistema de vida perfecte, civilitzat o europeu, enfront d'altres sistemes deficients, propis dels salvatges. Tot sistema vital té el mateix valor. Així, segons Ortega «[e]n lloc de tenir per bàrbars les cultures no europees, començarem a respectar-les com a estils d'afrontar el cosmos equivalents al nostre».⁷

La nova arqueologia es contraposa a la tradicional.

L'ésser parmenidià i la vida orteguiana són antònims. Parmènides descriu l'ésser com a ingènit, imperible, complet, impertorbable, sense fi, immutable per necessitat, acabat o perfecte i no mancat de res. En canvi, la vida d'Ortega ens ve donada i cada u hi és perquè fou engendrat i infantat. La vida de cada u és perible i efimera, indigent i mancada de tot; impressionable i determinable per les circumstàncies. La vida de cada u té fi i es troba sempre limitada per uns horitzons; no és un principi o origen, sinó únicament l'arrel del propi saber. És mòbil. No està subjecta a la necessitat i és variable segons les contingències i eventualitats.

Tan diferent és la nova *arkhé* que alguns filòsofs han pensat que ja no n'hi havia pas cap, d'*arkhé* o principi absolut en filosofia. Tanmateix convé recordar que aquest principi existeix i que és la vida, en el sentit filosòfic que Ortega confereix a aquest vocable. Ortega ha dedicat moltes pàgines a justificar, polèmicament, contra Descartes i Husserl, primordialment, que la vida és la realitat radical⁸ i, fins i tot, ha defensat el seu caràcter absolut.

[D]iré que el terme filosòfic absolut té dues significacions: [en primer lloc,] absolut és allò que existeix amb independència de tota altra cosa; [i, en segon lloc,] absolut és allò que ho comprèn tot en si mateix. Ara bé, el fet de la meua vida amb el qual i dins del qual em trobo no apareix pas condicionat per cap altre. La meua vida no existeix condicionalment, sinó que existeix absolutament. Fins al punt que tot altre fet o realitat suposa ja el fet de la meua vida en el qual se m'apareixen o em són notificats. I no es digui com a

objecció a aquesta independència de la seva realitat, que la meua vida té una causa, ja que això, el reconèixer que té alguna causa, el cercar-la i tal volta trobar-la, són operacions de la meua vida, impliquen l'existència, *implicitement*, d'aquesta. Consti, doncs: el fet o realitat de la meua vida és anterior i supòsit de tot altre fet. Tot altre fet, sigui el que sigui, és relatiu a la meua vida; és, en efecte, no més que un fet particular de la meua vida. És, doncs, aquesta, absoluta en els dos sentits de la paraula.⁹

A través de la crisi, la filosofia s'ha transformat pregonament, però no tant que no segueixi sent un saber arqueològicament fonamentat, fruit de la reflexió personal i desinteressada.

No cal afegir res sobre la fonamentació arqueològica, però sobre la reflexió personal és oportú recordar que aquesta és el mètode filosòfic des de Parmènides fins a Ortega passant per Descartes. Parmènides practicà *el silenci* pitagònic, *l'assossec de la contemplació*.¹⁰ Descartes cultivà *la meditació com a forma del pensament metafísic*.¹¹ I el *mètode de Jericó* d'Ortega a què es redueix, sinó a la meditació? Respecte a la filosofia com a saber *desinteressat*, cal fer constar que aquest saber no és pas necessàriament sinònim d'ontològic. Marías propugna un pensament desinteressat i no defensa pas una ontologia;¹² tampoc Habermas, ni molts altres la defensen.¹³ La teoria ontològica és *desinteressada* per ser teoria i no per ser ontològica.¹⁴

La crisi és el resultat de l'evolució interna del propi pensament; un procés de maduració històrica, conseqüència del treball d'investigació filosòfica; un progrés, i no és pas una esllavissada, una fallida o una baixamar intel·lectual. La filosofia postcrítica ensenya el valor de totes les escoles i, àdhuc, de tots els sistemes de vida. I, així, no suposa pas fer de bell nou una filosofia i llençar ara tot el que s'ha fet en molts segles, ans significa enriquir la tradició i explicar-la més acuradament. La filosofia postcrítica es construeix a partir de tota la tradició i no pas contra ella; és una posta a punt de la filosofia tradicional. Cert és que deixem endarrere l'ontologia, però és perquè ja ha acomplert la seva comesa: crear la ciència¹⁵ i, si de cas, hom pot emprar l'ésser com a concepte definit i construir una ontologia, com Ferrater i els ontòlegs moderns fan.¹⁶ No cal dir que també es pot professar l'ontologia escolàsticament. Per altra banda, si l'ontologia va engendrar les ciències de la natura, la nova filosofia pot aportar nous horitzons a les ciències humanes, que estudien realitats inaccessibles per les categories ontològiques.

Segons tot això, la crisi s'ha de considerar com un procés de desenvolupament, creixement i perfecció natural de la filosofia, i, per tant, se n'ha de fer una avaluació positiva. Les qualificacions negatives no tenen pas cap fonament. La crisi, epistemològicament i culturalment, ha de ser motiu de joia, ja que representa una millora de les possibilitats teòriques de la humanitat.

3. On és avui la filosofia?

L'estudi de la crisi arqueològica dut a terme ens permet emetre algunes reflexions sobre la filosofia actual i aquella que s'haurà de fer en un futur immediat.

Sembla indiscutible que la filosofia més fecunda és aquella que manté l'equilibri degut entre tradició i innovació, i aquest és el cas del raciovitalisme, sorgit de la crisi arqueològica. Ortega defensa la tesi que la seva teoria sobre la realitat radical ingurgita la precedent teoria idealista, i que es recolza en el passat històric. Marías arriba a sostenir que la *memòria històrica* és «la vera pàtria de l'home». ¹⁷ Però també filòsofs d'altres escoles i que professen filosofies diferents del raciovitalisme, com ara Emilio Lledó, Eugenio Trias i Emanuele Severino, assenyalen el valor de la tradició històrica. Segons Lledó, «la dimensió real del pensament és aquella en què s'expressa plenament la veu de la història» ¹⁸ i l'estudi d'aquesta pot proporcionar «sentit i orientacions per al futur». ¹⁹ E. Trias entén la filosofia com una *creació*, ²⁰ però que sempre és resposta a *les mateixes interrogacions radicals*; el tema de la filosofia és un tema històric, però «sempre el mateix». ²¹ Sens dubte, aquesta doctrina de Trias, anomenada per ell *principi de variació*, ressalta massa el paper de la tradició i poc el de la innovació, però això ara no fa al cas, i aquí en tenim prou amb dir que subratlla els dos factors. Severino emfasitza la dimensió del futur i nega la possibilitat de «retorn» a la tradició. ²²

Probablement tota innovació arqueològica s'ha de produir a partir de la tradició, i tal volta, àdhuc, algun altre tipus d'innovació. Tanmateix es poden fer aportacions originals i valuoses a la filosofia sense conèixer la seva història. Hi ha reformes de la filosofia, tan transcendents com la de Descartes i Wittgenstein, que no procedeixen d'una meditació sobre el passat filosòfic, sinó de la recerca feta per resoldre problemes vius. I és que no és pas el mateix la filosofia—eina que la filosofia—problema. Una investigació metafilosòfica sobre la filosofia

com a eina no pot prescindir de la història, mentre que l'estudi d'un problema filosòfic, tal vegada aparegut de bell nou, potser no la necessita. S'han d'admetre, doncs, els dos modes de fer filosofia, el que es basa en una hermenèutica dels textos històrics i el que es fonamenta en la creació de noves perspectives o temàtiques. Si de cas, la raó vital pot explicar tot allò que hom fa i integrar en el corpus filosòfic qualsevol nova aportació.

Estudiada la qüestió segons l'evolució epistemològica interna de la filosofia com a conseqüència de la crisi, resulta clar que l'ontologia parmenidiana és avui obsoleta. Val a dir, això no obstant, que l'ontologia es pot emprar per fer la seva història o com un usatge lingüístic. La història de l'ontologia pot tenir un caràcter escolàstic o hermenèutic. L'escolàstica reviu l'ontologia com una doctrina, si bé pretèrita, encara vigent, mentre que l'hermenèutica pretén conèixer el passat històric com a tal. No hi ha pas cap dubte de la legitimitat teoricometodològica de l'usatge lingüístic i de l'hermenèutica i, pel que fa a l'escolàstica, potser també és admissible si assumeix prèviament tot allò que avui se sap de l'ontologia.

Tal volta no tots els filòsofs estarien d'acord amb l'apreciació que acabem de fer, però els que s'ocupen de la filosofia actual i de la futura no s'allunyen pas massa de la mateixa. Marías té consciència del fet que el raciovitalisme és «una nova forma de pensament»²³ i no pas continuació de l'ontologia. Severino, per la seva part, constata «la destrucció de l'*episteme*».²⁴ Lledó empra la terminologia ontològica com a usatge i hermenèuticament²⁵. I el mateix fa Trías, que fins i tot l'usa en un sentit de neoscolàstica heideggeriana.²⁶ No cal dir que cap filòsof en rebutja l'usatge lingüístic ni l'hermenèutic.

Quina és la filosofia més innovadora avui, i més fornida de futur?

Aquesta pregunta és contestada de diferent manera segons els autors. Eugenio Trías veu la filosofia futura com una superació del nihilisme, al qual s'ha de combatre dins dels esquemes ontològics.²⁷ Emanuele Severino pensa que el nihilisme serà superat després de la culminació de la seva coherència i el pas anterior a la seva superació és allò que anomenem la *previsió científica*.²⁸ Lledó defensa com a filosofia futura la del llenguatge.²⁹ Finalment, Julián Marías recorda que «viure – i no pas ésser – és el sentit radical de la realitat»³⁰ i propugna com a única filosofia viable, avui i per al proper futur, el raciovitalisme. Podem dir que aquests autors representen les quatre tesis més destacades sobre la qüestió: continuar l'ontologia; dissoldre-la en la ciència; fer filosofia del llenguatge o practicar el raciovitalisme.

Segons aquesta investigació, arqueològicament, la filosofia amb futur parteix, explícitament o implícita, de la vida com a realitat radical. En canvi no té futur dissoldre la filosofia en la ciència o seguir practicant l'ontologia. La filosofia del llenguatge és un altre tema. Que l'ontologia ha estat superada pel raciovitalisme és el tema central d'aquest treball i no hi insistirem. Pel que fa a la filosofia, no es pot pas reduir a ciència perquè aquesta última sempre és, per definició, una dada circumstancial, i la filosofia, en canvi, i també per definició, és un judici de la consciència, elaborat amb les dades circumstancials però també amb les subjectives; sense un *jo* no hi ha filosofia. Respecte a la filosofia del llenguatge, aquesta no s'identifica amb la realitat radical. Es pot fer filosofia del llenguatge des de la raó vital, com és el cas d'Ortega, o des d'una altra posició arqueològica, com és el cas de molts filòsofs. El llenguatge és un problema de la filosofia, però mai una possible realitat radical. Hom pot suposar que aquest problema es resoldrà millor si l'arqueologia és encertada; però això són figures d'un altre paner.

La filosofia d'avui es caracteritza per la consciència de crisi i la desorientació³¹ i, també, per una desconfiança i un pessimisme pel que fa a la raó. En aquest sentit és significatiu el pensament de Javier Muguerza. Ja els títols de les seves obres, *La raó sense esperança* i *Des de la perplexitat*³², suggereixen una manca de confiança en la filosofia. Nosaltres pensem que si bé la raó il·lustrada, o, millor dit, ontològica, ha fet fallida, disposem de la raó vital per substituir-la. L'home creia fruit d'una raó ontològica poderosa, en darrera instància divina. Però aquesta creença era més aviat una falsa il·lusió que un haver efectiu. Ara, en canvi, estem, teòricament i culturalment, en millor situació perquè també coneixem millor els nostres havers racionals. Potser el pessimisme s'origina més per la nostàlgia de la raó ontològica que per les deficiències de la raó vital. D'altra banda, no tenim motius per maliciar-nos-en. Així, doncs, hem de posseir el coratge d'afrontar els problemes amb ella, que és de la qual realment gaudim.

4. Les crítiques a la filosofia

Hom fa tot un seguit de blasmes a la filosofia³³ que ara, en aquest nivell de l'estudi, estem en condicions de comentar. Efectivament, hom diu, a vegades, que la filosofia no és un producte racional sinó emotiu; que és un saber fosc i inaccessible; que és un aplec de generalitats

trivals; que és una ciència obsoleta, substituïda per la ciència experimental, o positiva; que és pròpia d'una altra època i d'una altra societat, o, per fi, que els continguts de les diferents escoles són diversos i, fins i tot, incompatibles.

Que la filosofia sigui emotiva i no racional no és pas cert. La raó humana, la raó vital, implica emotivitat, però no és solament emotivitat. La raó vital suposa comptar amb tots els elements circumstancials i amb tots els elements subjectius i, com que un d'aquests és l'emotivitat, és clar que la raó la inclou, però això no significa que la raó es redueixi a l'emotivitat. Una proposició filosòfica requereix una fonamentació arqueològica i aquesta es produeix en el si de la consciència vital, que contempla tots els aspectes del món i del jo. Un producte purament emotiu és poesia lírica, però mai filosofia. No obstant això, aquesta necessita, entre la totalitat de factors subjectius i circumstancials, de l'emotivitat, per no ser una raó *freda* que, per altra banda, és, sens dubte, una de les deficiències de la raó pura.

Sobre la pretesa foscor i inaccessibilitat de la filosofia, cal fer constatar que l'ontologia, per la seva pròpia naturalesa de saber *cercat* i no positiu, oferia una certa dificultat, però això no permet afirmar que els textos dels ontòlegs clàssics, des de Parmènides fins a Wolf, siguin obscurs; no ho són pas. De fet, l'obscuritat només ha planat sobre l'ontologia quan autors com Heidegger han volgut ressuscitar, el nostre segle, aquesta disciplina ja superada. Per la seva banda, la filosofia nova, o el raciovitalisme, proposa i assumeix com un dels seus lemes la claredat. L'autèntica filosofia no és pas, doncs, ni enrevessada ni incomprendible.

Del fet que les proposicions filosòfiques versin sobre generalitats no es desprèn que siguin trivals. Són generals precisament perquè expressen les idees mitjançant les quals concebem el món; però, per això mateix, són bàsiques i força importants, i no són pas mai trivialitats. Fins i tot, quan s'empra popularment³⁴ el mot filosofia com a sinònim d'idea general, es tracta d'una idea que fonamenta les altres sobre l'assumepte en qüestió.

Ja ha quedat patent al punt anterior que la filosofia és irreductible a ciència i que aquesta, per definició, no la pot substituir. Això és veritat pel que fa al raciovitalisme. Nogensmenys pel que fa a l'ontologia, s'ha de reconèixer que aquesta s'ha convertit, d'alguna manera, en ciència positiva com H. Reichenbach assenyala. També Julián Marías explica que la ciència, i la tècnica que se'n deriva, provenen «de les preguntes teòriques [sobre allò que les coses] són. Aquestes preguntes per l'ésser

de les coses són l'origen de la ciència».³⁵ Per altra banda, ens agradaria afegir que l'ontologia general, per diferents viarany, tendeix a esdevenir lògica; no és així en Leibniz i en Wolf? En resum, si la filosofia parmenidiana s'ha transformat d'alguna manera en ciència, aquesta transformació no afecta la filosofia nova o raciovitalisme.

La tesi positivista, segons la qual la filosofia seria pròpia d'una societat de guerrers ja pretèrita, no és vàlida ni per a l'ontologia ni, molt menys encara, per al raciovitalisme. Tal volta l'ontologia, donats els trets de l'ésser parmenidià, ha pogut afavorir, en algun sentit, l'imperialisme i l'immobilisme polític; però la nova filosofia, en respectar tots els sistemes de vida i en assumir el canvi històric, és absolutament incompatible amb la societat de guerrers, o feudal. De fet, com Franco Rella³⁶ sosté, la filosofia va néixer *unida* a la democràcia i el raciovitalisme estreny aquesta unió en posar l'origen de la veritat en la consciència personal. Podem afirmar, doncs, que democràcia i filosofia són fenòmens correlatius. Respecte al possible anacronisme en la nostra disciplina, si creiem que la humanitat camina cap a la democràcia, llavors hem d'admetre que la filosofia és una dimensió cultural més pròpia del futur que del pretèrit; a l'inrevés de la tesi positivista.

La pluralitat d'escoles i de continguts doctrinals és innegable, però es pot explicar en el si del que és la filosofia mateixa. Així, si posem per cas el tomisme, el marxisme, la filosofia analítica i l'orteguisme, apareixen d'entrada com a incompatibles, no ho són pas si hom distingeix els sistemes tradicionals dels innovadors, i la filosofia-eina de la filosofia-problema. Efectivament, mentre el tomisme i el marxisme són filosofies tradicionals, medievals i del segle passat, respectivament, la filosofia analítica i l'orteguisme són innovadores. Per un altre cantó, mentre el tema primordial de l'orteguisme és la filosofia-eina, i particularment l'arqueologia, les altres escoles tracten, en canvi, la filosofia-problema: el tomisme, la interpretació teoontològica de l'univers; el marxisme, els problemes socioeconòmics i polítics; i la filosofia analítica, els del llenguatge. Segons Ferrater, hi ha diferents modes de filosofar i, al parer d'Ortega, totes les perspectives autèntiques són vàlides. Altra cosa és el valor intrínsec de cada mode de filosofar i l'autenticitat de cada perspectiva, però això ja és una altra qüestió: en principi, tots els modes i perspectives són legítims.

El precedent comentari a les crítiques que hom sol fer a la filosofia, té només en compte l'estat epistemològic de la mateixa, però no el seu desplegament social. Malauradament alguns filòsofs són, en la realitat social i acadèmica, exponents d'allò que s'assenyala en les crítiques.

Això és degut al fet que hi ha, com Julián Marías observa, «una manca de sentit del que és filosofia en una majoria dels conreadors professionals d'aquesta disciplina».³⁷ Potser Julián Marías exagera en parlar de *majoria*. Però no es pot preterir el fenomen dels filòsofs mancats d'una comprensió profunda, mínima, de la seva especialitat.

5. Teories sobre la crisi

La nostra teoria de la crisi serà més clara si la comparem amb algunes altres. Per això, la confrontem tot seguit amb la de Ramon Xirau, la de Martin Heidegger, la d'Émile Cioran, la d'Eduardo Nicol³⁸ i la de la postmodernitat.

Xirau concep la crisi contemporània com una manca de qualitat professional dels filòsofs; n'hi ha uns que aconsegueixen l'harmonia entre la raó, l'amor i el mite, i n'hi ha d'altres que no: i en aquesta consecució de l'harmonia consisteix la crisi. Així la crisi de l'antiguitat és imputable a Zenó, Epicur i Pirró; la medieval, a Guillem d'Ockham i la contemporània, a alguns filòsofs d'avui. Nosaltres, per altra banda, la concebem com una innovació del fonament arqueològic, atribuïble al normal desenvolupament cultural i filosòfic.

La crisi, per nosaltres, afecta *l'eina*, l'ésser i l'ontologia mateixa. En canvi, per Xirau, l'ontologia és vàlida i la crisi modifica l'*activitat* i el *producte* filosòfic. La crisi, per Xirau, és un procés que es repeteix cíclicament, i així l'actual reproduceix l'antiga i la medieval. Per nosaltres, altrament, és un fenomen únic en tota la història de la filosofia.

Xirau valora negativament la crisi i se la mira com una fallida, decadència o deterioració del pensament filosòfic. Nosaltres, d'acord amb la nostra investigació, la veiem com una forma de progrés i perfeccionament. La conseqüència és que mentre Xirau en rebutja els resultats, nosaltres els acceptem.

Heidegger identifica, com nosaltres, la filosofia històrica amb l'ontologia i també, igual que nosaltres, pensa que l'ontologia està esgotada. Però, a partir d'aquí, diferim perquè la crisi, segons hem exposat abans, no és solament l'esgotament de l'ontologia, com Heidegger defensa, sinó també el descobriment d'una nova fonamentació. A més a més, l'actitud de Heidegger és pessimista davant del pretès nihilisme que comporta l'oblit de l'ésser, i l'actitud nostra és optimista davant d'una nova *arkhé* que explica l'ontologia històrica i obre nous horitzons al pensament.

Cioran identifica la crisi amb l'extinció de la filosofia i aquesta extinció li sembla un bé per a la humanitat. Nosaltres no compartim cap d'aquestes dues tesis, i aquest estudi n'és una prova. Però no podem argumentar contra elles: a part que aniríem més enllà de les nostres fites temàtiques perquè Cioran no es basa en cap discurs lògic, sinó en el seu menyspreu de l'activitat intel·lectual que considera perniciosa per a la vida, es tracta d'una actitud personal, purament subjectiva i que, evidentment, no fa pas justícia a la realitat.

Nicol, com Heidegger, identifica la filosofia amb l'ontologia i defensa l'existència de dues raons: l'ontològica, dialèctica o de l'amor, pròpia de la condició humana, i la utilitària, tecnològica o deshumanitzada, desvinculada de l'ésser. La crisi, que té un caràcter negatiu, consisteix, segons Nicol, en el perill de perdre la raó ontològica, i la solució de la crisi és defugir aquest malguany i tornar a trobar l'ésser. Nicol lliga la possibilitat d'assolir la veritat i de dialogar a l'ésser.

Nosaltres, segons la concepció de la crisi exposada, i al contrari de Nicol, precisament vinculem la raó utilitària a l'ésser, i la raó dialèctica a l'abandó de l'ésser. La deficiència de la teoria de Nicol rau en el fet que aquest autor no ha contemplat la substitució de l'ésser per una altra *arkhé* nova. Justament aquesta substitució explica, o millor encara... és la mateixa crisi.

Segons Jean-François Lyotard, *postmoderna* és «la condició del saber a les societats més desenvolupades»,³⁹ i, com el mateix vocable indica, es tractaria del saber actual, posterior a la *modernitat*. Nogensmenys, el mateix J. F. Lyotard presenta el «postmodernisme com un estat constant» i com una categoria històrica aplicable a l'assaig. Així escriu: «[e]l postmodernisme [...] no és pas la fi del modernisme, sinó el seu estat naixent, i aquest estat és constant»;⁴⁰ unes pàgines més enllà afegeix: «[p]enso que l'assaig (Montaigne) és postmodern».⁴¹ Per altra banda, la postmodernitat és un fenomen cultural que excedeix l'àmbit filosòfic i que, per la seva realitat social i la corresponent explicació teòrica, és complex. Malgrat tot, sembla legítim considerar el discurs sobre la postmodernitat com un esforç per saber què li passa avui a la filosofia, és a dir, per cercar el sentit de la crisi filosòfica contemporània. Considerada la teoria sobre la postmodernitat com una interpretació de la crisi, aquesta interpretació difereix de la nostra en diferents aspectes.

En primer lloc, nosaltres no veiem la crisi com la sortida de la modernitat, sinó com l'eixida de tota la tradició filosòfica europea. Segons el nostre estudi, no sortim de la modernitat, sinó de l'*occidentalitat*.

En segon lloc, nosaltres no valorem el pensament postcrític com a feble. Ara ens hem adonat que la darrera instància del saber és la consciència del filòsof i que no hi ha un saber essencial inexorable i ineluctable. Però el fet que ens hàgim adonat de la naturalesa del nostre saber, no el fa més *feble*, sinó més *fort*.

Finalment, la nostra interpretació contempla un saber postcrític radical o arqueològicament fonamentat, i no així la teoria sobre la postmodernitat. Jean François Lyotard postula⁴² la unitat del saber, però ni ell ni cap altre elabora una arqueologia filosòfica capaç d'unificar el saber sense tornar a l'antipluralisme parmenidià.

CINQUENA PART

LA FILOSOFIA I L'EDUCACIÓ

CAPÍTOL XII

L'ESCOLARITZACIÓ DE LA FILOSOFIA

1. La filosofia, dimensió humana

Vam sortir, al primer capítol, a la recerca de saber si incloure, vista la seva crisi i descrèdit, la filosofia en el currículum escolar, era, o no, convenient. Ara estem en disposició de respondre. Així, aquest capítol estudia els lligams entre l'educació i la filosofia, l'escolarització d'aquesta i els arguments que la justifiquen. Podem afirmar d'entrada, i aquí intentarem de provar-ho, que l'estudi de la crisi no indica que la força educadora d'aquesta disciplina hagi resultat desvirtuada; ans el contrari: avui veiem més clarament que abans que cal conrear la filosofia com una dimensió, que és, de tota persona humana.

2. Lligams entre la filosofia i l'educació

Vinculació històrica

És obvi que hi ha un fort lligam entre la filosofia i l'educació. Una no té sentit sense l'altra, ja que l'instrument de la filosofia és l'educació i aquesta és el procediment de realització de qualsevol filosofia. De fet, el projecte filosòfic de Sòcrates és un programa educatiu. La natura de la filosofia i la de l'educació essencialment coincideixen, i la història mostra un paral·lelisme entre filosofia i educació.

Per tant, podem afirmar que la filosofia i l'educació són les dues cares d'un mateix fenomen. El fenomen consisteix en fonamentar els principis i directrius de la conducta humana en la raó. Quan s'indaguen aquests principis parlem de filosofia i quan s'ensenyen parlem d'educació. No obstant això, s'ha de tenir present que l'autèntic ensenyament de la filosofia ja suposa una recerca filosòfica i tota recerca filosòfica té com a objectiu trobar uns punts d'orientació que puguin donar lloc a una doctrina.

La filosofia és educació i a l'inrevés. El principi socràtic *coneix-te tu mateix* ho és de la filosofia i de l'educació. Què és la vera educació si no és l'autoconeixement i la capacitat de reaccionar enfront dels problemes del món, i, concretament, de la circumstància social?

Es pot dir que l'educació és anterior a la filosofia i que cultures com la xinesa o l'egípcia, on encara no hi havia filosofia, ja tenien educació. Però, quina educació? De fet, sense filosofia no es pot parlar d'educació, s'ha de parlar només d'instrucció o ensenyament. Realment abans de l'aparició històrica de la filosofia i després de la seva aparició a part d'ella, no hi ha educació, sinó ensinistrament o adoctrinament, o sigui, l'adquisició d'unes capacitats executives o l'aprenentatge d'unes ideologies dogmàtiques. En canvi, la vera educació ha de dotar de la capacitat de ser lliure i d'elegir el bé a partir de la pròpia reflexió interior i del diàleg interpersonal. Els éssers humans es poden considerar educats si disposen de la capacitat de resoldre, sense recórrer a la violència, llurs problemes mitjançant el diàleg i el pacte. I només la filosofia dota d'una tal capacitat. No cal fer constar que ens referim aquí a la filosofia actual tal com l'hem descrita en els darrers capítols de la part històrica d'aquest treball. És clar que el que diem no val per a algunes filosofies històriques o, per ser més exactes, diguem per a algunes ideologies històriques *vestides* de filosofia. La natura de la filosofia i de l'educació coincideixen en ser un esforç per millorar la persona humana com a tal: són procediments de cercar i desenvolupar la *humanitas*, el fi de l'educació grecoromana.

La vinculació històrica entre filosofia i educació és un fet comprovable a través de l'anàlisi dels períodes il·lustrats de la història i si es compara la història de la filosofia amb la de la pedagogia.

Tant la Il·lustració grega com l'europea ens presenten l'educació unida a la filosofia. El moviment il·lustrat grec reclamava l'educació del ciutadà,¹ cosa que pels grecs era el mateix que demanar l'estudi de la filosofia. De fet, els *sofistes* han estat considerats com els primers educadors professionals. Hom els ha criticat per haver estat també els

primers en exigir remuneració a canvi d'aquest ofici d'ensenyant. En tot cas, el fet de cobrar per l'educació del ciutadà en l'art de l'oratòria no seria pas quelcom qüestionable, ans el fet que aquest ensenyament practicat pels sofistes tenia com a fi procurar als atenesos adinerats (emparant-se en l'afirmació de Parmènides que el no-ésser no es pot concebre) tècniques de dominació política mitjançant la paraula, sense parar esment en la veritat subjacent a l'argumentació, tot afavorint la demagògia i el desenvolupament de les ambicions particulars.

Malgrat els sofistes (i potser per combatre la seva indubtable habilitat oratòria) devem a l'art de la dialèctica i a la formació retòrica desenvolupades aleshores a Grècia, la fe en la paraula humana com a instrument resolutiu dels conflictes polítics i socials (d'on prové la importància del diàleg), la fe en l'educabilitat humana i la fe en la raó i en la filosofia mateixa. Clar que aquesta fe es va perdre sota els règims absolutistes del període hel·lènic, puix que l'educació filosòfica, que fomenta la llibertat, només té sentit i adquireix la seva màxima utilitat i *dignitat* en els règims democràtics.²

La Il·lustració europea igualment promou l'educació. El segle XVIII, de les Llums, de la raó i de la filosofia, ho és també de l'educació. No solament pertany a aquest segle el gran pedagog Rousseau, sinó que Kant, el màxim exponent de la Il·lustració, té una gran confiança en l'educació. Segons Abbagnano i Visalberghi, «[l]'autonomia moral teoritzada per Kant es pot considerar com la més madura formulació d'aquella dignitat que els humanistes havien reivindicat per a l'home».³

El camí per assolir aquesta dignitat moral és l'educació. Per això, Kant afirma: «[l]'home no es pot convertir en veritable home, sinó és mitjançant l'educació».⁴

Avui, com al segle XVIII, necessitem que la societat estigui formada per *veritables homes*, o per expressar-ho en termes més actuals, per persones raonables, i, com Allan Bloom diu, «la Il·lustració era, i segueix sent, l'únic projecte plausible per aconseguir-ho».⁵

Si comparem una història de la pedagogia amb una història de la filosofia, es pot constatar que els protagonistes d'una i altra són els mateixos; trobem els mateixos noms a ambdues històries. D'aquí inferim que la filosofia i l'educació són dues vessants d'un mateix fenomen: una forma de recerca del saber i d'orientació de la conducta humana. La vessant teòrica del fenomen s'anomena filosofia i la pràctica, educació. Les doctrines pedagògiques brollen del pensament filosòfic. L'educació no tindria sentit sense el model de persona i els projectes socials que volem desenvolupar, proporcionats per la filosofia.

Educació filosòfica informal. Filosofia de l'educació. Didàctica de la filosofia

L'educació filosòfica informal de la població, la filosofia de l'educació i la didàctica de la filosofia són manifestacions concretes de la confluència de la filosofia i l'educació. L'educació filosòfica informal és la que tots els membres d'una societat occidental reben pel sol fet de pertànyer-hi. No cal que els membres en qüestió siguin filòsofs: la filosofia s'entoma inconscientment a través del llenguatge. La filosofia de l'educació, segons Víctor García Hoz, s'ocupa del fi i dels valors d'aquesta. La didàctica de la filosofia, al parer del mateix autor, i com a didàctica especial, estudia els mètodes per estudiar la filosofia.⁶

La filosofia de l'educació i la didàctica de la filosofia són sabers formalitzats, cosa que determina la seva constitució en assignatura i l'existència d'una bibliografia específica.⁷ La filosofia de l'educació compta, fins i tot, amb càtedres universitàries. En canvi, l'educació filosòfica informal no està fitada acadèmicament i no ha estat estudiada sistemàticament.

La filosofia d'Ortega, en distingir les idees de les creences i en estudiar els usatges socials, ens facilita la comprensió de l'educació filosòfica informal. Aquesta és molt important perquè els humans ens comportem segons la tradició. Vivim en un món mediatitzat per la filosofia. Si hi hem d'estar orientats, s'imposa conèixer-ne el llegat filosòfic. D'aquí ja es pot inferir una raó a favor de l'ensenyament escolar de la nostra disciplina.

Realment, la filosofia de l'educació estableix no només els fins i valors de l'educació, sinó també els fonaments bàsics de qualsevol teoria educativa. Si comparem una història de la filosofia amb una de la pedagogia, comprovem que els protagonistes d'ambdues són els mateixos.⁸ Si volem provar la nostra afirmació amb un autor dels nostres dies, podem analitzar l'aportació a la teoria de l'educació d'Alexandre Sanvicens. Aquest autor és el creador, a casa nostra, de la pedagogia cibernetica. Antoni J. Colom Cañellas ha assenyalat el caràcter *innovador i original*⁹ d'aquesta. No és ara el moment que nosaltres l'exposem, però sí que en podem fer constar les seves arrels filosòfiques. Efectivament, Alexandre Sanvicens va tenir, durant la dècada dels 50, llavors professor de filosofia, l'encert de considerar els efectes que les màquines electròniques produeixen sobre la circumstància humana. No hi ha pas cap dubte que la seva *Cibernetica de l'humà*, dels anys 80, és el fruit madur de les seves inquietuds filosòfiques,

expressades ja trenta anys abans. Així, una teoria pedagògica tan allunyada aparentment de la filosofia com és la cibernetica, en prové clarament.

Les preocupacions didàctiques dels autors actuals gairebé no s'aparten de la temàtica metodològica. Així, César Tejedor Campomanes, malgrat postular, arran d'un text d'Antonio Gramsci, la necessitat de popularitzar la filosofia, s'ocupa de la filosofia i el filosofar, de l'ensenyament de la filosofia, de la programació, de la metodologia i de l'avaluació, sense abordar la qüestió de l'escolarització universal de la filosofia.¹⁰ Igualment, Ignasi Izuzquiza explica la seva experiència de professor sobre com conduir una classe de filosofia, com emprar la biblioteca, com fer treballs, etcètera, però no tracta l'escolarització.¹¹

D'altra banda, si algun autor s'ocupa d'aquesta és per declarar que la població escolar abans dels quinze anys no ha assolit la maduresa intel·lectual per estudiar filosofia.¹²

Va de callada que els didàctics no estudien formalment la possibilitat d'introduir la filosofia postcrítica al currículum escolar. Nogensmenys, aquesta és una qüestió prèvia lògicament necessària.

3. Un fet insòlit: la filosofia a l'escola

La filosofia ha estat un saber reservat al batxillerat o als estudis superiors fins els nostres dies; concretament fins el curs 1970-1971. Durant aquell curs es va produir un fet insòlit: un professor universitari impartí un curs de filosofia a una classe de nenes i nens de deu i onze anys. El professor es diu Matthew Lipman, i havia estat abans, des de 1954, exercint a la Universitat de Colúmbia, Nova York. L'experiència tingué lloc a l'Escola Pública Rand, de Montclair, Nova Jersey.

La decisió de Matthew Lipman d'ensenyar filosofia als nens fou motivada per la dificultat que tenien els estudiants universitaris per entendre i seguir les lleis del raonament.¹³

Li va semblar que els estudiants ja havien d'arribar a la universitat amb la seva capacitat de raonament ja desenvolupada. Per aconseguir fer «filosofar» als nens va escriure una mena de novel·la en què es presenta un model de classe on els alumnes i els mestres dialoguen sobre filosofia. Matthew Lipman emprà aquesta mena de novel·la, intitulada *Harry Stottlemeier's Discovery*, com a instrument didàctic de la seva experiència.

D'ençà d'aquesta primera experiència, la introducció de la filosofia a l'escola creix tant pel que fa al material didàctic com pel que fa a l'expansió social.

Des de llavors s'han elaborat fins a mitja dotzena de novel·les com *Harry*. Aquesta, pensada per a nens de deu a onze anys, proporciona els instruments bàsics del raonament –les tècniques del pensament crític i de la lògica formal i informal– que els infants hauran d'aplicar a la ciència, als estudis socials i al llenguatge en llurs posteriors estudis.¹⁴ La primera edició de *Harry* és de 1974. Ara hi ha una edició revisada de 1982.

L'any 1976 aparegué *Lisa*, destinada a nens de dotze i tretze, encara que pot servir també per a adolescents de més anys. Hi ha una edició revisada de 1985. Els nens protagonistes d'aquesta novel·la discuteixen fonamentalment la problemàtica ètica. Parlen dels seus conceptes bàsics (bé, dret, justícia, etcètera) i dels requisits bàsics del raonament (consistència, veritat, relacions lògiques) que es necessiten per assolir un pensament independent sobre els problemes ètics.¹⁵

L'any 1978, es publicà *Suki*, dirigida a una població escolar de catorze i quinze anys, però que pot ser útil des dels tretze fins als setze o disset. Els seus personatges discuteixen sobre el llenguatge i especialment de la composició en poesia o en prosa, real o fictícia; també tracten els problemes del llenguatge, l'estètica i la teoria del coneixement.

Mark, una novel·la en què els seus personatges s'ocupen de la investigació social i sociològica, veié la llum l'any 1979. *Mark* està destinada a un alumnat de setze o disset anys, encara que es pot utilitzar amb alumnat d'edats inferiors. En aquesta obra els protagonistes es troben davant els problemes de la llei, el delictes, la tradició, la burocràcia, l'autoritat, la responsabilitat i el poder. Però, sobretot, consideren la democràcia, la llibertat i la justícia.¹⁶

Pixie es publicà l'any 1981. Està pensada per a nens de vuit a nou anys. Aquest fullet prepara els nens i nenes per poder seguir el *Harry*. Pretén enfortir la consciència de les relacions (lògiques, socials, familiars, estètiques, causals, part-tot, matemàtiques, etcètera) i la capacitat de judicar.

Pixie també pertany al gènere de la novel·la, els personatges de la qual són nens i nenes que parlen, a partir de llurs circumstàncies vitals, dels temes esmentats.

L'extensió d'aquestes narracions ronda les cent pàgines. *Harry* té noranta pàgines; *Lisa*, noranta-sis; *Suki*, cent quaranta-vuit; *Mark*, vuitanta-sis; *Pixie*, noranta-vuit, i *Kio* i *Gus*, setanta-set. El contingut de les mateixes guarda una certa seqüència interna. Cada novel·la pro-

porciona, degudament explotada amb l'ajut del manual del mestre, material didàctic per a dos cursos.

Així, si ho transferim al nostre sistema educatiu, la correlació aproximada entre els cursos i les novel·les seria la següent.

Kio i *Gus* per a primer i segon de primària; *Pixie*, per a tercer i quart; *Harry*, per a cinquè i sisè; *Lisa*, per a primer i segon de secundària obligatòria (ESO); *Suki*, per a tercer i quart, i *Mark*, per a primer i segon de batxillerat.

Des de 1975 fins avui també han anat apareixent els manuals d'instruccions o llibres del mestre corresponents a cada novel·la. També Lipman n'és l'autor, tot i que sempre amb la col·laboració d'Ann M. Sharp i eventualment d'altres persones. En els manuals, doncs, han treballat equips que van de tres a set persones.

Els manuals tenen una mitjana de 426 pàgines; el més curt en té 390 i el més llarg, 499. En tot cas, proporcionen exercicis i idees, plans de discussió o de conversa que li serveixen al mestre no per trencar el procediment dialèctic de les novel·les, sinó per enfortir-lo.

En total són més de tres mil pàgines de material didàctic.

Respecte a l'expansió social, segons dades de 1986, el programa de Lipman afecta cinc-cents professors de filosofia que estan preparats per formar mestres d'aquesta assignatura; cinc mil mestres que poden ensenyar-la; cent vint mil alumnes d'Estat Units que n'han seguit cursos, xifra que s'eleva a cent cinquanta mil si tenim en compte tot el món; cinc mil escoles dels Estats Units en què s'ha emprat; quinze llengües a les quals s'ha traduït i vint estats en què té alguna implantació (com ara a set estats d'Estat Units i a set estats estrangers, on hi ha filials de l'IAPC, Institute for the Advancement of Philosophy for Children).¹⁷

D'ençà 1986 fins avui, el programa de Lipman ha seguit i segueix creixent. Així, a Catalunya, on en aquella data no estava encara implantat, compta avui amb un institut, l'IREF (Institut de Recerca per l'Ensenyament de la Filosofia) i amb set mil cinc-cents estudiants i uns dos-cents vint ensenyants.¹⁸

4. La Justificació de la introducció de la filosofia a l'escola

Rendiment escolar

Un fet com el que acabem d'exposar demana una justificació, i realment hom n'ha donades tres: la millora del rendiment escolar, les pre-

sents circumstàncies culturals i una nova concepció de la infància. No saltres hi afegim que la filosofia postcrítica és més idònia per a ser ensenyada que la tradicional.

El primer argument a favor de la filosofia per a les nenes i els nens fou que millora el seu rendiment escolar. Es comprova que les alumnes i els alumnes que segueixen el programa de Lipman guanyen en capacitats abstractes, en rendiment escolar i en actituds socials. La maduresa mental, el raonament lògic, el pensament crític, inclosa la capacitat d'escoltar, el raonament creatiu i el formal, són desenvolupats per la filosofia; la capacitat per llegir, la comprensió lectora i l'aprenentatge de les matemàtiques també ho són. Les relacions personals entre els escolars que tenen classe de filosofia són millors que entre els que no en tenen. Tot això es verifica mitjançant els procediments psicomètrics més avançats de la pedagogia experimental.

La primera experiència de Lipman ja fou objecte d'investigació. Martí L. Dierman, director dels Serveis Públics per a les escoles públiques de Montclair, dirigí l'avaluació de l'experiment. L'avaluació es va fer mitjançant el test de Califòrnia per mesurar la maduresa mental, aplicat al grup experimental i al grup testimoni. El resultat fou que la *impartició* d'un total de divuit sessions de filosofia de quaranta minuts, durant nou setmanes i utilitzant el *Harry*, donava com a resultat que els alumnes de cinquè grau, alumnes entre deu i onze anys, avançaven en vint-i-set mesos la seva capacitat de raonament. I, a més a més, també milloraven definitivament la seva capacitat lectora.

L'any 1975, Ms. Hope Haas, de l'Institut per a Estudis Cognoscitius de la Universitat de Rutgers, va dissenyar i avaluar un experiment a la ciutat de Newark, Nova Jersey, per tal d'analitzar els resultats del programa de Lipman. Les conclusions de l'experiment s'exposen breument en el paràgraf següent.

Els alumnes de sisè grau van fer substancials progressos en lectura, en pensament crític, incloent-hi la capacitat d'escoltar; així mateix van millorar en una proporció significativament alta llur capacitat de relacionar-se interpersonalment. Els alumnes de cinquè grau mostraren una millora significativa en llurs actituds respecte a la llibertat intel·lectual. Reunits els alumnes de cinquè i sisè grau van mostrar una millora significativa en la lectura; els alumnes de les classes experimentals van guanyar una mitjana de vuit mesos en llur habilitat lectora, que contrasten amb els cinc mesos del grup de control. Algunes de les classes experimentals

encara aconseguiren guanys escolars més espectaculars. Una classe va saltar cap a endavant dos anys i mig i una altra un any i quatre mesos.¹⁹

Els cursos 1976-1977 i 1977-1978, el Servei d'Experimentació Educativa de Princeton, Nova Jersey, va dissenyar, controlar i avaluar un experiment fet a Pompton Lakes i Newark, també de Nova Jersey, per tal de determinar els aspectes que el programa de Lipman millorava. Es va demostrar una millora en les activitats de lectura i matemàtiques, en raonament creatiu i formal, així com en les actituds acadèmiques.²⁰

El curs 1977-1978 es va fer un estudi experimental, anàleg a l'anterior, a la ciutat de Scottsdale, Arizona, amb una població escolar amb deficiències afectives. Les conclusions també són homologables a les de Pompton Lakes i Newark.²¹

El curs 1980-1981, el servei d'Experimentació Educatiu de l'Estat de Nova Jersey va experimentar el referit programa amb dos mil estudiants. La millora de l'habilitat de raonament del grup experimental, respecte al de control, va resultar ser d'un vuitanta per cent superior.²²

En aquesta línia, l'any 1986, Matthew Lipman i Ann Gazzard presenten catorze investigacions psicomètriques realitzades des de l'any 1970 fins a l'any 1985. Onze d'aquestes investigacions estudien el raonament com a variable depenent i en tots els casos hom troba millores acadèmiques significatives. Les tres investigacions restants van examinar l'efecte del programa sobre la comprensió lectora i els guanys en aquest rendiment acadèmic foren evidents.²³

Les circumstàncies històriques

Les circumstàncies històriques actuals, adés com a exigències, adés com a causes, poden explicar la filosofia per als nens. Efectivament, hom pot pensar que la filosofia proporcionarà als nens allò que necessitaran per viure: capacitat crítica per cercar els rerefons de l'allau d'informació; un pensament àgil per assumir les noves situacions pròpies del canvi permanent; maduresa ciutadana, intel·lectual i ètica, per estintolar la democràcia; possibilitat de dedicar-se, alliberat de tasques mecàniques pels robots, a un oci creatiu i humà; hàbits de diàleg per substituir la violència i la guerra; criteris per elegir en un món plural i lliure, etcètera. També, com David Kennedy²⁴ diu, les circumstàncies demogràfiques, econòmiques, socials, tecnològiques, mèdiques, i fins i tot, nutricionals, fan que es dediqui molta atenció a la infància i que

aquesta adquireixi una importància que mai abans havia tingut. Fets nous com la disminució de la mortalitat infantil, el control de natalitat, l'abundància econòmica, l'educació obligatòria universal, que els pares tinguin pocs fills, que hi hagi professionals o *experts* que construeixen la personalitat dels fills al marge de llurs pares, determinen que la infància sigui una mena de poder.

La nova concepció de la infància

Tanmateix, com David Kennedy sosté, el que explica l'existència de la filosofia a l'escola obligatòria potser és més una nova concepció de la infància que les circumstàncies històriques actuals. Cada època i cada filòsof té la seva concepció de la infància.

«Per què, llavors, filosofia per a nens ara?» es pregunta David Kennedy; i es contesta: «[p]erquè els nens, amb l'ajut de tot un seguit de forces socioeconòmiques, finalment, s'han deslliurat de llur baix status en la cadena de l'ésser i han estat inventats com a individus i pensadors».²⁵

Realment l'*inventor* dels nens *com a individus i pensadors* és Lipman, qui fa el seu *invent* a partir d'un coneixement profund de la filosofia, d'una llarga experiència com a professor universitari, d'una preocupació pels problemes de l'home actual, d'una atenció molt específica a l'educació general, d'un especial interès per l'estètica i d'una concepció de la filosofia com a activitat dialèctica.²⁶

Igual que hem constatat que la pedagogia cibernetica d'Alexandre Sanvicens té els seus orígens més autèntics en una concepció filosòfica, també podem dir el mateix del programa de Matthew Lipman. Què és la nova interpretació i valoració de la infància, l'*invent* de Lipman, sinó una concepció filosòfica?

La nova concepció de la filosofia

La nova arqueologia filosòfica mostra que aquest saber no prové pas d'un interès superflu ni, més o menys, luxós. Tampoc és un saber privatiu d'alguns. Ni tampoc és la recerca de quelcom amagat, ans la filosofia és un saber necessari, inseparable de la vida humana, propi de tots els individus humans i que ha d'assumir la circumstància immediata i evident tant com l'horitzó més llunyà i fosc. La vida humana és un projecte, i la realització d'aquest projecte requereix inexcusablement assumir, per la via de la interpretació i la valoració, la circumstància i el

propi ésser personal. Cal no oblidar que quan al·ludim a la vida humana ens hi referim des de la perspectiva de l'interior de cadascú. Això significa que la filosofia sempre emana de la consciència d'una persona i que tota persona ha de crear la seva filosofia per viure. No té, no hi ha pas, cap altra alternativa.

Els instints, els impulsos genètics i els estímuls circumstancials, dirigeixen la vida dels animals. En canvi, els humans han de crear el seu projecte de vida; han d'autodirigir la pròpia conducta. La filosofia tradicional imputava aquesta autodirecció a unes facultats superiors respecte a aquelles que tenen els animals: l'intel·lecte i la raó. La nova filosofia no predica dels humans unes facultats inferiors, comunes amb els animals, i unes altres superiors, privatives dels humans, ans entén que les facultats humanes són totes diferents. Els humans no estan al món com els animals. Aquests hi són lligats, i els humans hi són lliures; val a dir, però, lligats amb una corda molt més llarga, i això els obliga a l'autoconeixement i al coneixement del món que els envolta.

La filosofia nova no inclou la teoria aristotèlica de les facultats; no la inclou ja que les facultats són potències i les potències són una forma d'ésser, i la filosofia nova no parteix de l'ésser com a realitat. No hi ha facultats i, per tant, no podem parlar de facultats sensibles i intel·lectuals. Hi ha la vida i la seva necessitat d'autoorientació. I la vida té uns mitjans per autoorientar-se, que Aristòtil va anomenar facultats i va classificar en sensibles, pròpies dels humans i de les bèsties, i intel·lectives, pròpies exclusivament dels humans. La nova filosofia no fa aquesta distinció, sinó que fins i tot, expressament, la rebutja. Així ho fa Zubiri, qui parla d'una intel·ligència perceptiva o d'una percepció intel·ligent.²⁷ Però aquesta intel·ligència perceptiva de Zubiri no capta la circumstància com un conjunt d'estímuls, sinó com una realitat, o sigui, es tracta d'una percepció interpretativa i, per tant, originàriament metafísica. La vida humana és, doncs, essencialment metafísica perquè els individus humans no són inserits en la natura o en la societat, sinó que s'hi han d'adaptar constantment. La filosofia no neix per resoldre qüestions escatològiques com hom freqüentment insinua,²⁸ sinó per una raó força més immediata i senzilla: per poder viure. Històricament l'ontologia neix per explicar la natura. Els problemes escatològics són un de tants problemes humans i per tant metafísica, però no únics ni exclusius.

Tothom ha de tenir una metafísica: basada en la creença dogmàtica, social o en el discurs filosòfic, però metafísica al cap i a la fi.

Si l'escola hi és per millorar tots els aspectes de la vida humana, també ha de millorar el seu aspecte essencial: la seva metafísica. La

crisi contemporània de la filosofia no ha invalidat aquest saber, sinó que ha mostrat que s'arrelava a la mateixa vida humana, al nucli originari del seu comportament vital. D'aquest, de la filosofia, deriva el capteniment social, polític, productiu, ètic, etcètera.

En conclusió, encara que no hi hagués altres arguments, el fet d'incloure la filosofia al currículum escolar està plenament justificat, en funció del valor epistemològic de la metafísica. Els qui han cregut que l'entrellum que envolta la filosofia és un crepuscle s'equivoquen, és una aurora. Per això, la generalització de la filosofia com a matèria curricular a l'escola és desitjable i és previsible que es produirà.

NOTES

CAPÍTOL I

- 1.- Així ho vam poder escoltar a l'emissió de TV3, del diumenge 8 de desembre de 1985, a les 19 hores.
- 2.- Pears, D. F. *et. al.*, p. 21
- 3.- Campillo, A., p. 103
- 4.- Kant, I. (1984), p. 644
- 5.- Comte, A. (1982), p. 143
- 6.- *Ibidem*, p. 165, 169 i *passim*
- 7.- *Ibidem*, 169
- 8.- Reichenbach, H., p. 18
- 9.- *Ibidem*, p. 20
- 10.- *Ibidem*, p. 21
- 11.- Piaget, J., p. 232
- 12.- *Ibidem*, p. 133
- 13.- *Ibidem*, p. 25
- 14.- *Ibidem*, p. 76
- 15.- *Ibidem*, p. 159
- 16.- *Ibidem*, p. 204
- 17.- *Ibidem*, p. 141
- 18.- Havemann, R., p. 16
- 19.- *Ibidem*, p. 19
- 20.- Henrich, D. (1987)
- 21.- Ayer, A. J. *et. al.* (1958)
- 22.- Terricabras, J. M., p. 23 i *passim*
- 23.- Ferrater i Mora, J. (1976), *vide* Crisis
- 24.- Xirau, R., p. 8-9
- 25.- *Ibidem*, p. 11
- 26.- *Ibidem*, p. 162
- 27.- *Ibidem*, p. 162-163
- 28.- *Ibidem*, p. 16
- 29.- *Ibidem*, p. 192 *in fine*
- 30.- *Ibidem*, p. 193
- 31.- *Ibidem*, p. 194
- 32.- Rodríguez García, R., p. 164
- 33.- *Ibidem*
- 34.- *Ibidem*, p. 164-165

- 35.- *Ibidem*, p. 182
- 36.- *Ibidem*, p. 164-165
- 37.- *Ibidem*, p. 181
- 38.- *Ibidem*, p. 182
- 39.- Cioran, E. (1980)
- 40.- Ferrater i Mora, J. (1976), *vide* Cioran
- 41.- Cioran, E., p. 40
- 42.- *Ibidem*, p. 1.052
- 43.- *Ibidem*, p. 503
- 44.- *Ibidem*, p. 46
- 45.- *Ibidem*, p. 106
- 46.- *Ibidem*, p. 39
- 47.- *Ibidem*, p. 107
- 48.- *Ibidem*, p. 51
- 49.- *Ibidem*, p. 22
- 50.- *Ibidem*, p. 23
- 51.- *Ibidem*, p. 37, 40, 46, 105 *ipassim*
- 52.- *Ibidem*, p. 40
- 53.- *Ibidem*, p. 42
- 54.- *Ibidem*, p. 100
- 55.- *Ibidem*, p. 106
- 56.- *Ibidem*
- 57.- *Ibidem*, p. 28
- 58.- *Ibidem*, p. 106
- 59.- Nicol, E. (1972), p. 10
- 60.- *Ibidem*, p. 351
- 61.- *Ibidem*, p. 350
- 62.- *Ibidem*, p. 351
- 63.- *Ibidem*, p. 7
- 64.- *Ibidem*
- 65.- *Ibidem*, p. 8
- 66.- *Ibidem*, p. 8-9
- 67.- *Ibidem*, p. 10
- 68.- *Ibidem*, p. 11
- 69.- Nicol, E. (1980), p. 157
- 70.- *Ibidem*, p. 190
- 71.- *Ibidem*, p. 217
- 72.- *Ibidem*, p. 242
- 73.- Nicol, E. (1982), p. 72
- 74.- *Ibidem*, p. 116
- 75.- *Ibidem*, p. 277
- 76.- Adorno, T. W., p. 9
- 77.- Sacristán, M. (1968)

CAPÍTOL II

- 1.- Nicol, E. (1982), p. 116
- 2.- Bailly, A., *vide* Logos
- 3.- Ferrater i Mora, J. (1976), *vide* Filosofia

- 4.- *Ibidem*
- 5.- *Ibidem*
- 6.- *Ibidem*
- 7.- Ayer, A. J., p. 13
- 8.- Ortega y Gasset, J. (1958e), p. 110
- 9.- *Ibidem*, p. 121
- 10.- *Ibidem*, p. 113
- 11.- *Ibidem*, p. 114
- 12.- *Ibidem*, p. 112
- 13.- *Ibidem*, p. 213-214
- 14.- *Ibidem*, p. 114
- 15.- Ferrater i Mora, J. (1976), *vide* Filosofia
- 16.- *Ibidem*, *vide* Perifilosofia
- 17.- *Ibidem*, *vide* Metafilosofia
- 18.- *Ibidem*, *vide* Protofilosofia
- 19.- Ferrater i Mora, J. (1985), p. 32
- 20.- Hom cita com a mecanicistes Demòcrit, Galileu, Descartes, Hobbes, Berkeley i Hume
- 21.- Lefébre, H. (1965), *Métaphilosophie*, p. 76, citat per Ferrater i Mora, J. (1976), *vide* Metafilosofia
- 22.- Ferrater i Mora, J. (1976), *vide* Protofilosofia
- 23.- *Ibidem*, *vide* Principio
- 24.- Aristòtil, *Metafisica* 1, 1012b 32-1013a 20, citat per Ferrater i Mora, J. (1976), *vide* Principio
- 25.- Ferrater i Mora, J. ,*vide* Principio
- 26.- *Enciclopedia filosòfica*, Vol. vi, *vide* Arkhé
- 27.- Kirk. G S. i Raven J.E., p. 154
- 28.- *Ibidem*, p. 156
- 29.- Coreth, E. (1964), p. 18
- 30.- Cornford, F. M., respectivament les dues cites p. 105 i 90
- 31.- Hegel (1981), Vol. i, p. 235
- 32.- Vers 3,1 dels fragments del poema de Parmènides.
- 33.- Coreth, E. (1972), p. 95

CAPÍTOL III

- 1.- Capek, M., p. 27, 28 i 124
- 2.- *Ibidem*, p. 134
- 3.- Brun, J., p. 49-50
- 4.- Abbagnano, N. (1963), *vide* Platón
- 5.- Hirschberger, J. (1964), Vol. i, p. 92
- 6.- Plató, *República* v, 480a
- 7.- Hirschberger, J. (1964), Vol. i, p. 93
- 8.- Les cites de Plató fetes per Abbagnano es deixen al text tal com ell les exposa.
- 9.- Abbagnano, N. (1963), *vide* Ser
- 10.- *Ibidem*

- 11.- Aristòtil, *Met.*, I, 9 991a 20-22 i 991b 1-3; XIII, 5 1079b 24-26
- 12.- Aristòtil, *Met.*, XI, 1 1059b 8-9
- 13.- Aristòtil, *Met.*, IV, 2 1003a 33
- 14.- Aristòtil, *Met.*, VII, 1 1028b 3
- 15.- Aristòtil, *Met.*, IX, 6 1048a 37
- 16.- Aristòtil, *Met.*, V, 12 1019a 15; IX, 1 1046a 4
- 17.- *Fis.*, II, 1 193b 28
- 18.- Aristòtil, *Met.*, VIII, 1 1042a 27
- 19.- Aristòtil, *Met.*, V, 8, 1017b 10-25; VII, 1-17, 1028a 10-1041b 35; XII, 1 1068a 13
i *passim*
- 20.- *Cat.*, 5, 2a 11 i *passim*
- 21.- *Top.*, I, 5, 102b 4 i *passim*; *Met.* V, 30, 1025a, 13-15 i *passim*
- 22.- *Cat.*, 5, 2a 11 i *passim*
- 23.- Copleston I, p. 313
- 24.- Marías, J. (1957), p. 103-104
- 25.- Abbagnano, N. (1964), Vol. I, p. 187
- 26.- Copleston I, p. 25 i *passim*
- 27.- Ortega y Gasset, J. (1958e), p. 192
- 28.- Gilson, E. (1949), p. 1 i *passim*
- 29.- Aristòtil, *Ètica a Eudem*, 289b
- 30.- Copleston II, p. 52
- 31.- *De civitate Dei*, XI, 26; t. 41, col. 339-340, p. 55, citat per Gilson, E. (1958)
- 32.- *De immortalitate animae*, XII, 19; t. 32 col. 1031, p. 71, citat per Gilson, E. (1958)
- 33.- *De Trinitate*, IX, 12, 18; t. 42, col. 970, p. 93, citat per Gilson, E. (1958)
- 34.- Copleston II, p. 70
- 35.- Marías, J. (1957), p. 113-114
- 36.- Gilson, E. (1949), p. 27
- 37.- *Ibidem*, p. 59 i 63
- 38.- Manser, G. M., p. 75
- 39.- *Ibidem*, p. 76
- 40.- *Ibidem*, p. 120
- 41.- *Ibidem*, p. 78
- 42.- *Ibidem*, p. 82
- 43.- *Ibidem*, p. 267
- 44.- *Ibidem*, p. 192 i *passim*
- 45.- *Ibidem*, p. 243
- 46.- *Ibidem*, p. 664 i *passim*
- 47.- *Ibidem*, p. 617
- 48.- Rábade, S., p. 94
- 49.- *Ibidem*, p. 129
- 50.- Copleston II, p. 51
- 51.- Copleston II, p. 83
- 52.- Rábade, S., p. 131
- 53.- Copleston II, p. 84
- 54.- Rábade, S., p. 94 i *passim*
- 55.- Copleston II, p. 80
- 56.- Rábade, S., p. 137
- 57.- *Ibidem*, p. 132
- 58.- Copleston IV, p. 13 i *passim*

- 59.- Ortega y Gasset, J. (1957) p. 44; Copleston iv, p. 113 i 131
- 60.- Copleston iv, p. 73, 86 i *passim*
- 61.- *Ibidem*, p. 83 i *passim*
- 62.- *Ibidem*, p. 114
- 63.- *Ibidem*, p. 31 i 114
- 64.- Marías, J. (1957), p. 234
- 65.- Copleston iv, p. 249
- 66.- *Ibidem*, p. 253
- 67.- Leibniz, *Theod.*, Vol. II, §222, citat per Abbagnano, N. (1963), *vide Ser*
- 68.- Copleston iv, p. 34, 300 i *passim*
- 69.- *Ibidem*, p. 251
- 70.- *Ibidem*, p. 293
- 71.- Marías, J. (1957), p. 235
- 72.- Ferrater i Mora, J. (1976), *vide Ontologia*
- 73.- Copleston iv, p. 48
- 74.- *Ibidem*, p. 40
- 75.- Ortega y Gasset, J. (1958b), p. 245
- 76.- Manser, G M., p. 74
- 77.- Mosterín, J. (1984), *vide Cap. 8*

CAPÍTOL IV

- 1.- Kant, I. (1961), *vide el prefaci*, p. 132 i 135
- 2.- Abbagnano, N. (1963), *vide Racionalismo*, p. 976
- 3.- Fischer, K., p. 83
- 4.- *Ibidem*, p. 107 i 109
- 5.- Kant, I. (1961), *vide el prefaci*, p. 145 i 146
- 6.- *Ibidem*, p. 122
- 7.- Lacroix, J., p. 9
- 8.- Kant, I. (1984), p. 301, b356
- 9.- Abbagnano, N. (1963), *vide Razón*
- 10.- Colomer i, Vol. I, p. 291
- 11.- Kant, I. (1984), p. 447 i 448, a507, b535
- 12.- *Ibidem*, p. 504, a598, b626
- 13.- Parmènides. *Fragments del Poema 6*, 1
- 14.- Kant, I. (1984), p. 29, b304
- 15.- *Ibidem*, p. 27, b300
- 16.- *Ibidem*, p. 517, a620, b648
- 17.- *Ibidem*, p. 492-493, a580, b608; p. 643, a826, b854
- 18.- *Ibidem*, p. 500, a592, b620
- 19.- *Ibidem*, p. 525, a632, b660
- 20.- Copleston vi, p. 362
- 21.- Kant, I. (1984), p. 310, b370, a314
- 22.- *Ibidem*, p. 314, b377
- 23.- *Ibidem*, p. 318, a327
- 24.- *Ibidem*, p. 323, a334
- 25.- Kant, I. (1982), §56, p. 183
- 26.- *Ibidem*, p. 185
- 27.- Kant, I. (1984), p. 449, a509, b537

- 28.- *Ibidem*, p.314 i 315, b378
- 29.- *Ibidem*, p. 324, a336
- 30.- Kant, I. (1982), p. 152
- 31.- Kant, I. (1984), p. 113, a80, b106
- 32.- *Ibidem*, p. 274, a258
- 33.- Ortega y Gasset, J. (1957); (1960), p. 84 *i passim*
- 34.- Kant, I. (1984), p. 221, a189
- 35.- *Ibidem*, p. 217, a184
- 36.- *Ibidem*, p. 218, a186
- 37.- *Ibidem*, p. 45, b6
- 38.- *Ibidem*
- 39.- *Ibidem*, p. 165, b149
- 40.- *Ibidem*, p. 231, a205
- 41.- *Ibidem*, p. 216, b225
- 42.- *Ibidem*, p. 217, b227, a184
- 43.- Kant, I. (1982), §25, p. 129 i 130
- 44.- Kant, I. (1984), p. 186, a144
- 45.- *Ibidem*, p. 220, a189
- 46.- *Ibidem*, p. 232, a206
- 47.- *Ibidem*, p. 188, b185
- 48.- *Ibidem*, p. 262, b300, a241
- 49.- *Ibidem*, p. 647, a832, b860
- 50.- *Ibidem*, p. 116, b111 *i passim*
- 51.- Kant, *De mundi sensibilis et intelligibilis forma et ratione*, §4, citat per Abbagnano, N. (1963), *vide* Forma
- 52.- Abbagnano, N. (1963), *vide* Forma
- 53.- Kant, «*Logik, Elementarlehre*», §2, citat per Abbagnano, N. (1963), *vide* Materia
- 54.- Kant, I. (1984), p. 92, a50, b74
- 55.- Tetens (1777), *Philosophische Versuche über die menschliche Natur* (Assajos filosòfics sobre la natura humana), Vol. I, p. 336, citat per Abbagnano, N. (1963), *vide* Forma
- 56.- Abbagnano, N. (1963), *vide* Forma
- 57.- *Ibidem*, *vide* Materia
- 58.- Kant, I. (1984), p. 280, b322
- 59.- Kant, I. (1982), §29, p. 136
- 60.- *Ibidem*, §22, p. 125-126
- 61.- Kant, I. (1984), p. 221, b233-234
- 62.- Kant, I. (1974), Vol. II, p. 695
- 63.- Kant, I. (1984), p. 15, b8
- 64.- Rorty, R. *et. al.*, p. 69 *i passim*
- 65.- Marías, J. (1957), p. 294
- 66.- Martínez Marzoa, F. (1989a), Vol. II, p. 168
- 67.- Ferrater i Mora, J. (1976), *vide* Kant
- 68.- Muguerza, J. *et al.* (1989)
- 69.- Martínez Marzoa, F. (1989b)
- 70.- Rorty, R. *et. al.* (1990), p. 74
- 71.- *Ibidem*
- 72.- Ferrater i Mora, J. (1976), *vide* Kant

- 73.- Montero Moliner, F., p. 286
- 74.- *Ibidem*, p. 295
- 75.- Kant, I. (1984), p. 25, b26

CAPÍTOL V

- 1.- Kant, I. (1984), p. 647, A 832, B 860
- 2.- Vila Creus, P., p. 141
- 3.- Catell, R. B., p. 15
- 4.- Cencillo Ramírez, L. i Rodríguez Navarro, E., p. 245 i *passim*
- 5.- Marías, J. (1960), p. 408 i 409
- 6.- *Ibidem*, p. 8
- 7.- Marías, J. (1957), p. 442
- 8.- Maréchal, J. (1959a), p. 451
- 9.- Fichte, J. G. (1934b), pròleg, p. 9
- 10.- Phylonenko, A. (1985a), p. 315
- 11.- *Ibidem*, p. 334 i 335
- 12.- *The New Encyclopaedia Britannica* (1989), Vol. iv, p. 760, 2a columna, darrer paràgraf.
- 13.- Phylonenko, A. (1985a), p. 316
- 14.- *Ibidem*, p. 323
- 15.- Ortega y Gasset, J., Vol. iv, p. 47
- 16.- Marías, J. (1957), p. 304
- 17.- Ortega y Gasset, J., Vol. ix, p. 632
- 18.- I.H. Fichte, p. 440; F. Medicus, III, p. 24; citats per Copleston VII, p. 44
- 19.- Copleston VII, p. 29
- 20.- Fichte, J. G. (1987), p. 29
- 21.- Grimblot, P., *Preface du Traducteur a Fichte*, J.G. (1843), p. 6
- 22.- Fichte, J. G., *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (Fonamentació de tota la Doctrina de la Ciència)
- 23.- Colomer II, p. 36 i 38
- 24.- Grimblot, P., *Preface du Traducteur a Fichte*, J.G. (1843) p. 1 i *passim*
- 25.- Fichte, J. G. (1987), p. 32
- 26.- *Ibidem*, p. 132 i *passim*
- 27.- Copleston VII, p. 46
- 28.- *Ibidem*, p. 49
- 29.- *Ibidem*, p. 41
- 30.- *Ibidem*, p. 42
- 31.- Colomer II, p. 40
- 32.- Fichte, J. G. (1987), p. 4
- 33.- Maréchal, J. (1959a), p. 417
- 34.- Copleston VII, p. 46
- 35.- Fichte, J. G. (1987), p. 25
- 36.- Maréchal, J. (1959a), p. 398
- 37.- *Ibidem*, p. 405
- 38.- *Ibidem*, p. 411, 417, 439, 441 i *passim*
- 39.- Copleston VII, p. 50
- 40.- Fichte, J. G. (1987), p. 199

- 41.- Copleston VII, p. 79
- 42.- *Ibidem*, p. 54
- 43.- Fichte, J. G. (1987), p. 209
- 44.- *Ibidem*, p. 83
- 45.- *Ibidem*, p. 81
- 46.- Copleston VII, p. 46
- 47.- Fichte, J. G. (1987), p. 167
- 48.- *Ibidem*
- 49.- Colomer II, p. 53. També Copleston VII, p. 63
- 50.- Phylonenko, A. (1985a), p. 311
- 51.- Fichte, J. G. (1987), p. 216
- 52.- Colomer II, p. 34
- 53.- Fichte, J. G. (1987), p. 40
- 54.- Colomer II, p. 36-38
- 55.- Grimblot, P., *Preface du Traducteur* a Fichte, J.G. (1843), p. 393-394
- 56.- Fichte, J. G. (1987), p. 197
- 57.- *Ibidem*, p. 258-263
- 58.- Copleston VII, p. 49
- 59.- Grimblot, P., *Preface du Traducteur* a Fichte, J.G. (1843), p. 4 *ipassim*
- 60.- Fichte, J. G. (1987), p. 32
- 61.- *Ibidem*, p. 23 i 24
- 62.- *Ibidem*, p. 4
- 63.- Fichte, J. G. (1934b), p. 41 i 42
- 64.- Fichte, J. G. (1987), p. 235
- 65.- *Ibidem*, p. 41 (El parèntesi «El jo pur» l'hem posat nosaltres per aclarir el text de Fichte)
- 66.- *Ibidem*, p. 24
- 67.- Gaos, José, *vide* Fichte, J. G. (1934b), p. 14 i 15
- 68.- Fichte, J. G. (1987), p. 226
- 69.- *Ibidem*
- 70.- *Ibidem*, p. 227
- 71.- Fichte, J. G. (1934b), p. 11
- 72.- *Ibidem*, p. 12
- 73.- Copleston VII, p. 53 i 54
- 74.- Ferrater i Mora, J. (1976), *vide* Fichte
- 75.- Grimblot, P., *Preface du Traducteur* a Fichte, J.G. (1843), p. 1
- 76.- *Ibidem*, p. 35
- 77.- *Ibidem*, p. 6
- 78.- Fichte, J. G. (1987), p. 238
- 79.- *Ibidem*, p. 223
- 80.- *Ibidem*, p. 83
- 81.- Grimblot, P., *Preface du Traducteur* a Fichte, J.G. (1843), p. 11 *ipassim*
- 82.- Fichte, J. G. (1987), p. 126
- 83.- *Ibidem*, p. 23
- 84.- *Ibidem*, p. 102, 103 i 108
- 85.- *Ibidem*, p. 41
- 86.- *Ibidem*, p. 153
- 87.- Kant, I. (1984), p. 58, A12
- 88.- Copleston VII, p. 29

- 89.- Fichte, J. G. (1987), p. 11, 258 i 262
- 90.- *Ibidem*, p. 188
- 91.- *Ibidem*, p. 11
- 92.- Copleston VII, p. 45
- 93.- Fichte, J. G. (1987), p. 152
- 94.- Colomer II, p. 38 i Copleston VII, p. 48 i 50
- 95.- Grimblot, P., *Preface du Traducteur* a Fichte, J.G. (1843), p. 11
- 96.- Fichte, J. G. (1987), p. 48
- 97.- *Ibidem*, p. 83
- 98.- Copleston VII, p. 54
- 99.- Fichte, J. G. (1987), p. 154
- 100.- *Ibidem*, p. 270, nota a la p. 235
- 101.- Grimblot, P., *Preface du Traducteur* a Fichte, J.G. (1843), p. 1
- 102.- Tilliette, X., p. 352 i 411
- 103.- Colomer II, p. 80
- 104.- Tilliette, X., p. 387
- 105.- *Ibidem*, p. 395
- 106.- Colomer II, p. 103
- 107.- Copleston VII, p. 114
- 108.- *Ibidem*, p. 115
- 109.- Tilliette, X., p. 396
- 110.- Colomer II, p. 105
- 111.- *Ibidem*, p. 80
- 112.- Tilliette, X., p. 366
- 113.- Colomer II, p. 81
- 114.- Copleston VII, p. 113
- 115.- Fichte, J. G., *Vom Ich als Prinzip der Philosophie* (Sobre el jo com a principi de la filosofia)
- 116.- Colomer II, p. 79
- 117.- Tilliette, X., p. 373 i Colomer II, p. 81
- 118.- *Ibidem*, p. 378
- 119.- Schelling, p. 429
- 120.- *Ibidem*, p. 408
- 121.- Colomer II, p. 80
- 122.- Copleston VII, p. 83
- 123.- *Ibidem*, p. 32
- 124.- Colomer II, p. 75
- 125.- Tilliette, X., p. 384 i Cencillo *et. al.*, p. 183 i *passim*
- 126.- Copleston VII, p. 89
- 127.- Tilliette, X., p. 368
- 128.- *Ibidem*, p. 368
- 129.- Copleston VII, p. 105
- 130.- *Ibidem*, p. 104
- 131.- *Ibidem*, p. 105
- 132.- Colomer II, p. 90, Copleston VII, p. 103, i Tilliette, X., p. 397
- 133.- Copleston VII, p. 106
- 134.- Tilliette, X., p. 397
- 135.- *Ibidem*, p. 376
- 136.- *Ibidem*, p. 374

- 137.- Schelling, *Bruno oder über das Gottliche und natürliche Prinzip der Dinge* (Bruno o del principi diví i natural del món)
- 138.- Colomer II, p. 91
- 139.- Copleston VII, p. 96
- 140.- Tilliette, X., p. 384
- 141.- Copleston VII, p. 102
- 142.- *Ibidem*, p. 112
- 143.- *Ibidem*, p. 93
- 144.- Colomer II, p. 96
- 145.- *Ibidem*, p. 105
- 146.- Copleston VII, p. 109
- 147.- *Ibidem*, p. 114, i Colomer II, p. 104 i 105
- 148.- Copleston VII, p. 100
- 149.- *Ibidem*, p. 115
- 150.- Colomer II, p. 105
- 151.- *Ibidem*, p. 104
- 152.- Copleston VII, p. 106
- 153.- *Ibidem*, p. 43 i Colomer II, p. 33 i 34
- 154.- Tilliette, X., p. 394 i 395
- 155.- Colomer II, p. 82
- 156.- *Ibidem*, p. 78
- 157.- Tilliette, X., p. 364
- 158.- Copleston VII, p. 92
- 159.- *Ibidem*, p. 99
- 160.- *Ibidem*, p. 103 i Tilliette, X., p. 139
- 161.- Copleston VII, p. 97
- 162.- Tilliette, X., p. 406 i Colomer II, p. 93
- 163.- *Ibidem*, p. 393
- 164.- *Ibidem*, p. 388
- 165.- Colomer II, p. 105
- 166.- Copleston VII, p. 86
- 167.- Colomer II, p. 90
- 168.- Copleston VII, p. 88
- 169.- *Ibidem*, p. 104
- 170.- *Ibidem*, p. 88
- 171.- Colomer II, p. 89
- 172.- Copleston VII, p. 109, 110 i 117
- 173.- Colomer II, p. 103 i Copleston VII, p. 113 i 116
- 174.- Copleston VII, p. 113
- 175.- Colomer II, p. 102
- 176.- *Ibidem*, p. 105 i Copleston VII, p. 87
- 177.- *Ibidem*, p. 107
- 178.- *Ibidem*, p. 81
- 179.- *Ibidem*, p. 107
- 180.- *Ibidem*, p. 104 i 105, Copleston VII, p. 110, 113 i 115, i Tilliette, X., p. 364 i 365
- 181.- Ferrater i Mora, J. (1976), *vide* Schelling

CAPÍTOL VI

- 1.- Zubiri, X. (1933)
- 2.- Paredes, M. C., *Estudio Preliminar a Hegel* (1990), p. 13-14
- 3.- Ortega y Gasset, J. (1958a), p. 106
- 4.- Abbagnano, N. (1963), *vide* Espiritu
- 5.- Regnier, M., p. 281
- 6.- Copleston VII, p. 143
- 7.- *Ibidem*, p. 144
- 8.- *Ibidem*, p. 156
- 9.- Hegel, G. W. F. (1981), p. 513
- 10.- Colomer II, p. 151
- 11.- Copleston VII, p. 161
- 12.- Hegel, G. W. F. (1985), p. 107
- 13.- *Ibidem*, p. 68
- 14.- Hegel, G. W. F. (1990), p. 138 i *passim*
- 15.- *Ibidem*, p. 38
- 16.- *Ibidem*, p. 139 i *passim*
- 17.- Regnier, M., p. 250
- 18.- Hegel, G. W. F. (1985), p. 92
- 19.- Valls Plana, R. (1979)
- 20.- Polo, L. (1964)
- 21.- Marcuse, H. (1970)
- 22.- Hegel, G. W. F. (1975), Vol. I, p. 66 i 67
- 23.- Kaufmann, W., p. 202
- 24.- Si ens mantinguéssim estrictament dins la terminologia de Hegel, no podríem parlar de conceptes, ja que el concepte, en la seva doctrina, és l'essència necessària de la realitat (Abbagnano, N. (1963), *vide* Concepto).
- 25.- Abbagnano, N. (1963), *vide* Concepto
- 26.- Colomer II, p. 306
- 27.- *Ibidem*, p. 305
- 28.- Copleston VII, p. 157
- 29.- Hegel, G. W. F., *Encyclop.* I §19 p. 66. (O, I p. 45), citat per Colomer II, p. 305
- 30.- Hegel, G. W. F. (1975), p. 45, p. 31, citat per Colomer II, p. 305
- 31.- Abbagnano, N. (1964), Vol. II, p. 505
- 32.- Copleston VII, p. 152
- 33.- Garaudy, R., p. 101
- 34.- Hirschberger, J. (1964), p. 268
- 35.- Kaufmann, W., p. 190
- 36.- Copleston VII, p. 152
- 37.- *Ibidem*
- 38.- *Ibidem*
- 39.- En alemany: *Darstellung Gottes*
- 40.- Colomer II, p. 306
- 41.- *Ibidem*, p. 306
- 42.- Hegel G. W. F., *Encyclop* I §24, p. 83. (O.I. p. 58), citat per Colomer II, p. 306

- 43.- Bloch, E., citat per Colomer II, p. 306
- 44.- Colomer II, p. 309 i 310
- 45.- *Ibidem*
- 46.- Gaos, J., p. 15 i 16
- 47.- Diògenes Laerci, Vol. II, p. 156; Kirk G. S. i Raven, J. E., p. 373 i Montero Moliner, F. p. 65 *i passim*
- 48.- *Ibidem*, versos 1,29 del Poema
- 49.- *Ibidem*, versos 1,30
- 50.- Aubenque, P., p. 407 *i passim*
- 51.- Hegel, G. W. F. (1985), Vol. I, p. 83
- 52.- Marcuse, H., p. 52, 53 *i passim*
- 53.- Hegel, G. W. F., *Wissenschaft der logik*, Ed. Blockner, Vol. II, p. 7, cf. Enc. §150 i 152, citat per Abbagnano, N. (1963), *vide Substancia*
- 54.- Colomer II, p. 306
- 55.- Hegel G. W. F. (1985), Vol. I, p. 70
- 56.- *Ibidem*

CAPÍTOL VII

- 1.- Heidegger, M. (1989b), p. 41 i 42
- 2.- Comte, A. (1982), *vide* les dues primeres lliçons del curs *et vide* Discurs sobre l'esperit positiu, p. 59
- 3.- Copleston IX, p. 85
- 4.- *Ibidem*, p. 99
- 5.- *Ibidem*, p. 187 i 188
- 6.- Abbagnano, N. (1963), *vide* Positivismo
- 7.- Bensaude, B., p. 234-254
- 8.- Ferrater i Mora, J. (1976), *vide* Comte, A.
- 9.- Comte, A. (1982), *vide* Discurs sobre l'esperit positiu, p. 56
- 10.- *Ibidem*, p. 57
- 11.- *Ibidem*, p. 69
- 12.- *Ibidem*, p. 80
- 13.- *Ibidem*, p. 87
- 14.- *Ibidem*, p. 144
- 15.- *Ibidem*, p. 150
- 16.- *Ibidem*, p. 155
- 17.- *Ibidem*, p. 183
- 18.- *Ibidem*, i Gaos (1962), p. 188
- 19.- Comte, A. (1982), *vide* les dues primeres lliçons del curs, p. 75, 79, 114, 116, 118 i 120; *vide* Discurs sobre l'esperit positiu, p. 135, 137, 140, 182, 185 *i passim*
- 20.- Comte, A. (1982), *vide* les dues primeres lliçons del curs, p. 94, 96, 106 i 107
- 21.- *Ibidem*, p. 49
- 22.- Comte, A. (1982), *vide* Discurs sobre l'esperit positiu, p. 136
- 23.- *Ibidem*, p. 171
- 24.- *Ibidem*, p. 143
- 25.- Comte, A. (1982), *vide* les dues primeres lliçons del curs, p. 68

- 26.- Comte, A. (1982), *vide* Discurs sobre l'esperit positiu, p. 141
- 27.- *Ibidem*, p. 167
- 28.- Comte, A. (1968-1971), Vol. xii, p. 388
- 29.- *Ibidem*, *vide* Catéchisme positiviste, p. 56 i 57
- 30.- Ferrater i Mora, J. (1976), *vide* Ontologia
- 31.- *Supra* Cap. vi, §4
- 32.- Comte, A. (1982), *vide* Discurs sobre l'esperit positiu, p. 144
- 33.- *Supra* Cap. iii, §1
- 34.- Marcuse, H. (1970), *vide* L'èsser de la realitat (com a substancialitat), segons Hegel, p. 120
- 35.- Comte, A. (1982), *vide* Discurs sobre l'esperit positiu, p. 144
- 36.- Copleston ix, p. 90
- 37.- *Ibidem*, p. 105
- 38.- Belaval, Y. ed., Vol. viii, *La filosofia del siglo xix*, p. 261
- 39.- Comte, A. (1968-1971), Vol. xii, p. 56
- 40.- Comte, A. (1982), *vide* Discurs sobre l'esperit positiu, p. 157
- 41.- Copleston ix, p. 97
- 42.- Belaval, Y. ed., Vol. viii, *La filosofia del siglo xix*, p. 254
- 43.- Ortega y Gasset, J. (1957), p. 92
- 44.- Bréhier, É., *vide* Vol. iii, p. 522
- 45.- Vélez Correa, J., p. 394
- 46.- Jeu, B., p. 270
- 47.- Offroy de la Mettrie, J., p. 41, 78, 79, 87, 89, 91 i *passim*
- 48.- *Ibidem*, p. 91
- 49.- *Ibidem*, p. 90 i 99
- 50.- *Ibidem*, p. 100
- 51.- *Ibidem*, *vide* Introducció, p. 16 i 17
- 52.- *Ibidem*, p. 45. *Vide* també p. 68
- 53.- *Supra* Cap. vii, §2
- 54.- Ferrater i Mora, J. (1976), *vide* Materialismo dialéctico
- 55.- Engels, F. (1974), p. 1
- 56.- *Ibidem*, p. 213
- 57.- *Ibidem*, p. 263
- 58.- *Ibidem*, p. 225
- 59.- *Ibidem*, p. 275
- 60.- *Ibidem*, p. 201
- 61.- *Ibidem*, p. 49
- 62.- *Ibidem*, p. 47
- 63.- *Ibidem*, p. 31
- 64.- *Ibidem*, p. 29
- 65.- *Ibidem*, p. 214
- 66.- *Ibidem*, p. 6 i 7
- 67.- *Ibidem*, p. 193
- 68.- *Ibidem*, p. 194
- 69.- *Ibidem*, p. 196
- 70.- *Ibidem*, p. 181
- 71.- Aristòtil, *Met.*, I, 8, al començament

- 72.- Sobre “la matèria indestructible i imperible”, *vide* Engels, F. (1974), p. 57, 313 *ipassim*
- 73.- *Ibidem*, p. 263
- 74.- *Ibidem*, p. 24 i 25
- 75.- *Ibidem*, p. 244
- 76.- *Ibidem*, p. 242
- 77.- *Ibidem*
- 78.- *Ibidem*, p. 288, *vide* també p. 276
- 79.- Zeleny, J., p. 47, nota 6 i *passim*
- 80.- González Álvarez, Á. (1967), p. 246-250 *ipassim*. Hom pot veure, també, sobre el materialisme Gredt, J.A., Vol. I, p. 225-226, 365-367, 378-380 *ipassim*
- 81.- Engels, F. (1974), p. 200
- 82.- *Ibidem*, p. 229, 263, 282 *ipassim*
- 83.- Ferrater i Mora, J. (1976), *vide* Moleschott, Jacob
- 84.- *Ibidem*, *vide* Haeckel, Ernest
- 85.- Copleston VII, p. 281
- 86.- Ferrater i Mora, J. (1976), *vide* Constitución i Carnap, Rudolf
- 87.- (1938) *International Encyclopedia of Unified Science*, Vol. I, p. 49, citat per Abbagnano, N. (1964), Vol. III, p. 410
- 88.- Abbagnano, N. (1964), Vol. III, p. 401 i 402
- 89.- *Ibidem*
- 90.- Carnap, R., p. 71
- 91.- *Ibidem*, p. 73
- 92.- *Ibidem*, p. 74
- 93.- *Ibidem*, p. 76 (Aquestes frases provenen de l'obra de Heidegger, M. (1989a), *vide* respectivament per a cada frase: 1a cita, p. 71 i 78; 2a cita, p. 73; 3a cita, p. 80 i 82; i 4a cita, p. 72)
- 94.- *Ibidem*
- 95.- *Ibidem*, p. 77
- 96.- *Ibidem*, p. 86
- 97.- *Ibidem*, p. 83
- 98.- *Ibidem*, p. 88
- 99.- *Ibidem*, p. 85
- 100.- *Ibidem*
- 101.- *Ibidem*, p. 86
- 102.- *Ibidem*, p. 72
- 103.- Pel que fa al no-res, *vide* Engels, F. (1974), p. 223, 224 i 271

CAPÍTOL VIII

- 1.- Maceiras, F. M. i Ferrater i Mora, J. parlen de *la realitat única de Schopenhauer*; *vide* Maceiras, F. M., p. 49 i Ferrater i Mora, J. (1976), *vide* Schopenhauer
- 2.- A. Schopenhauer es refereix al “*sentit filosòfic*” al començament de l'obra *El mundo como voluntad y representación*; *vide* nota 6.
- 3.- Sobre el “*punt ferm de suport*”, *vide* Schopenhauer, A. (1987), p. 103
- 4.- Ortega y Gasset, J., Vol. VII, p. 15 i també Vol. VI, p. 25

- 5.- Maceiras, M. (1988)
- 6.- Schopenhauer, A. (1927), Vol. I, §21, citat per Abbagnano, N. (1964), Vol. III, p. 28
- 7.- Schopenhauer, A. (1987), p. 210 *i passim*
- 8.- Maceiras, M., p. 57; *vide* també, sobre l'ontologia de Schopenhauer, p. 59, 71, 77 *i passim*
- 9.- Schopenhauer, A. (1927), p. 27
- 10.- Ortega y Gasset, J., Vol. VII, p. 377
- 11.- *Ibidem*, p. 401
- 12.- Ferrater i Mora, J. (1976), *vide* Schopenhauer
- 13.- Maceiras, M., p. 37
- 14.- Copleston VII, p. 227
- 15.- Engels, F., *Anti-Dühring*, OME/35, p. 141
- 16.- Ortega y Gasset, J., Vol. V, p. 499
- 17.- Copleston VII, p. 260
- 18.- És conegudíssima la tesi 11 de Marx sobre Feuerbach: *els filòsofs només han interpretat el món de formes diferents; però es tracta de transformar-lo*". *Vide* Marx, K. i Engels, F., Vol. II, p. 444
- 19.- Engels, F., *Anti-Dühring*, OME/35, p. 141-142
- 20.- La *praxi* revolucionària i les forces productives són citades a diferents indrets de les seves obres, però, concretament, la *praxi* revolucionària ho és en la polèmica contra Feuerbach (*vide* Marx, K. i Engels, F., Vol. II, p. 441) i les forces productives en la *Crítica de Dühring* (*vide* OME/35 p. 276-280 *i passim*).
- 21.- Marx, K. i Engels, F., Vol. I, p. 54
- 22.- Marx, K. (1978), p. 353
- 23.- *Ibidem*
- 24.- Marx, K. i Engels, F., Vol. II, p. 452
- 25.- *Ibidem*, Vol. I, p. 79
- 26.- Bayón, J. (1972)
- 27.- Ortega y Gasset, J., Vol. VIII, p. 31 i Vol. VI, p. 165
- 28.- *Ibidem*, p. 46
- 29.- Ferrater i Mora, J. (1976), *vide* Dilthey
- 30.- *Ges. Schriften* VIII, 192-193, citat per Ferrater i Mora, J. (1976), *vide* Dilthey
- 31.- Ortega y Gasset, J., Vol. IX, p. 636
- 32.- Ortega y Gasset, J., Vol. VI, p. 175
- 33.- Ortega y Gasset, J., Vol. VIII, p. 286
- 34.- Ortega y Gasset, J., Vol. VI, p. 167
- 35.- *Ibidem*, p. 192
- 36.- *Ibidem*, p. 202
- 37.- *Ibidem*, p. 210
- 38.- Ortega y Gasset, J., Vol. IX, p. 603
- 39.- *Ibidem*, p. 26
- 40.- Trotignon, P. (1973), p. 188-206
- 41.- Vermal, J. L., p. 74
- 42.- *Ibidem*, p. 80
- 43.- *Ibidem*, p. 152 i 153
- 44.- *Ibidem*, p. 20 i 21
- 45.- *Ibidem*

- 46.- Sánchez Pascual, A., p. 137
- 47.- Ortega y Gasset, J., Vol. II, p. 19
- 48.- Ortega y Gasset, J., Vol. VIII, p. 7
- 49.- Jiménez Moreno, L., p. 66, 67, 89, 92 *ipassim*
- 50.- *Ibidem*, p. 152
- 51.- Bergson, H. (1963a), p. 1059
- 52.- Bergson, H. (1963b), p. 1113
- 53.- Casals, Jaume, *vide* Bergson, H. (1991), p. 45-46
- 54.- *Vide* l'exemple del balanç a Casals, J., *vide* Bergson, H. (1991), p. 41-42.
L'exposició del problema del temps en Bergson es troba a qualsevol manual d'història de la filosofia. *Vide*, concretament, la *Monografia de Chacon Fuertes*, p. 54 *ipassim*
- 55.- Bergson, H. (1963b)
- 56.- Casals, J., *vide* Bergson, H. (1991), p. 159 *ipassim*
- 57.- Els següents passatges de Bergson ens recorden certament l'argument d'Ortega contra Husserl; *vide* Bergson, H. (1963b), p. 1081, 1085, i també Casals, J., *vide* Bergson, H. (1991), p. 160
- 58.- Colomer III, p. 365-366
- 59.- Esquirol, J. M. (1992)
- 60.- Sobre la nova concepció de la consciència, hom pot veure qualsevol història de la filosofia i, concretament, Schérer, R., p. 57 *ipassim*

CAPÍTOL IX

- 1.- Ortega y Gasset, J., Vol. VI, pròleg, p. 348
- 2.- *Ibidem*, Cap II, 1, b
- 3.- Referent a l'ètica, la política, la sociologia o el dret, *vide*: López Frías, F. (1985), Hernández-Rubio Cisneros, J. (1956) i Hierro S. Pescador, J. (1966).
Quant a la lingüística, Ortega n'era tan afeccionat que va pensar en dedicar-s'hi professionalment; *vide* Chamizo Domínguez, P. J. p. 63
Sobre la teoria del coneixement hom pot veure: Rodríguez Huéscar, A. (1966); també s'ocupa de la metafísica: *vide* Rodríguez Huéscar, A. (1982)
Un altre tema rellevant d'Ortega és la pedagogia, tractat per Manuel García Morente, per Juan Zaragüeta i per altres; *vide* Rukser, U., p. 198 i 210
- 4.- L'activitat cultural d'Ortega no se cenyeix a la docència, a la publicació de llibres, o a la divulgació filosòfica: funda la "Liga de Educación Política Española"; publica articles als diaris; cofunda el diari *El Sol*; funda i dirigeix la *Revista de Occidente*; dona cursos de filosofia en llocs públics; funda, junt amb R. Pérez de Ayala i G. Marañón, la *Agrupación al servicio de la República*; i, finalment, junt amb Julián Marías, l'*Instituto de Humanidades*. Per això el títol d'*Ortega y la Cultura Española* de l'obra de P. J. Domínguez és encertat.
- 5.- Lledó, E. (1971), p. 71
- 6.- Els nominalistes històrics no foren desenvolupats teòricament.
- 7.- Ortega y Gasset, J., Vol. III, p. 178
- 8.- Ortega y Gasset, J., Vol. VII, p. 392
- 9.- Ortega y Gasset, J., (1958e) i Vol. VII, p. 389

- 10.- Ortega y Gasset, J., (1958f), p. 57
- 11.- Per a la doctrina perspectivista, *vide* Ortega y Gasset, J. (1958f) i Vol. III, p. 201 i *passim*
- 12.- Per a la definició d'idealisme, *vide* Ortega y Gasset, J. (1958e) i Vol. VII, p. 325, 389 i *passim*
- 13.- Ortega y Gasset, J. (1984), p. 117
- 14.- *Ibidem*, p. 134
- 15.- Ortega y Gasset, J. (1958e), p. 244
- 16.- L'anomena "el mètode de Jericó" ja que s'hi donen "voltes", com feren els hebreus per prendre Jericó. *Vide* Ortega y Gasset, J. (1958b), p. 349
- 17.- Ortega y Gasset, J. (1958b), p. 332
- 18.- *Ibidem*, p. 325
- 19.- Ortega y Gasset, J. (1957), p. 86. Hom troba un text concordant a Ortega y Gasset, J. (1958e), p. 220
- 20.- Ortega y Gasset, J. (1979), p. 42
- 21.- *Ibidem*, p. 45
- 22.- Aristòtil, *Met.*, I, 9, 990a-990b
- 23.- Ortega y Gasset, J. (1958e), p. 242
- 24.- Ortega y Gasset, J., (1982), p. 77
- 25.- Es poden consultar les obres següents: Ortega y Gasset, J. (1984), p. 58, 60 i *passim*; (1970), p. 105, 109, 200, 205, 210, 194, 198 i *passim*; (1958d), p. 67 i *passim*; (1958b), p. 332, nota 2 i (1957), p. 152 i *passim*
- 26.- Ortega y Gasset, J. (1984), p. 149 i 150. Es poden consultar, entre d'altres textos concordants: Ortega y Gasset, J. (1958e), p. 221; (1970), p. 222 i (1957), p. 48
- 27.- Ortega y Gasset, J. (1962), p. 239 i (1957), p. 76
- 28.- Ortega y Gasset, J. (1984), p. 110, 113, 116 i 143; (1958e), p. 242-247 i 220; (1958b), p. 325 i (1962), p. 245
- 29.- Descartes, R., *Discurso del Método. Meditaciones metafísicas*
- 30.- *Ibidem*, p. 49
- 31.- Ortega y Gasset, J. (1958c), p. 18 i (1970), p. 78 i *passim*
- 32.- Ortega y Gasset, J. (1984), p. 149 i (1957), p. 44
- 33.- Ortega y Gasset, J. (1984), p. 126
- 34.- *Ibidem*, p. 127
- 35.- *Ibidem*, p. 140, 128 i 158
- 36.- Ortega y Gasset, J. (1958e), p. 250
- 37.- Ortega y Gasset, J. (1962), p. 226
- 38.- *Ibidem*, p. 249. *Vide* també (1970), tota la lliçó v, p. 99-120
- 39.- Ortega y Gasset, J. (1984), p. 61
- 40.- Ortega y Gasset, J. (1958e), p. 243
- 41.- Ortega y Gasset, J. (1984), p. 61. Sobre els trets de la vida hom pot veure (1958e), p. 245, 249 i *passim*, així com també (1970), p. 72, 125 i *passim*
- 42.- Ortega y Gasset, J. (1984), p. 113
- 43.- *Ibidem*, p. 140
- 44.- *Ibidem*, p. 59
- 45.- *Ibidem*, p. 128
- 46.- *Ibidem*, p. 140
- 47.- Ortega y Gasset, J. (1958e), p. 237. El mateix tema es troba també a les pàgines 259 i *passim*, i a les obres següents: Ortega y Gasset, J. (1984), p. 129, 130, 155 i *passim*; (1970), p. 55 i (1996), p. 136-137

- 48.- Ortega y Gasset, J. (1958e), p. 214; (1962), p. 226 i 244. Per a més aportacions, *vide* els textos concordants següents: Ortega y Gasset, J. (1958e), p. 254 i 260, i (1984), p. 62, 102, 130, 137 i 128
- 49.- Ortega y Gasset, J. (1984), p. 116. Hi ha textos concordants a la mateixa obra, p. 105, 113, 116, 135 i 138, i a Ortega y Gasset, J. (1970), p. 75 i 77-84. En aquestes darreres pàgines Ortega explica els tres elements de la vida.
- 50.- Ortega y Gasset, J. (1984), p. 151
- 51.- Ortega y Gasset, J. (1958c), p. 18
- 52.- Ortega y Gasset, J. (1984), p. 136 i (1962), p. 28
- 53.- Ortega y Gasset, J. (1962), p. 28
- 54.- Ortega y Gasset, J. (1958e), p. 256. Trobem textos concordants en la mateixa obra, p. 259, 260; a Ortega y Gasset, J. (1984), p. 61 i 152; i, finalment, a (1959), p. 34
- 55.- Ortega y Gasset, J. (1970), p. 125
- 56.- Ortega y Gasset, J. (1984), p. 111
- 57.- Sobre la importància d'emprar la paraula *circumstància* i no una altra, *vide* Ortega y Gasset, J. (1984), p. 116
- 58.- *Ibidem*, p. 113
- 59.- Ortega y Gasset, J. (1957), p. 242 i *passim*
- 60.- Ortega y Gasset, J. (1984), p. 101
- 61.- *Ibidem*, p. 60
- 62.- *Ibidem*, p. 71 i 143
- 63.- Ortega y Gasset, J. (1947), p. 335
- 64.- Ortega y Gasset, J. (1962), p. 243
- 65.- *Ibidem*, p. 242
- 66.- Ortega y Gasset, J. (1958e), p. 220
- 67.- Sobre l'interès primerenc d'Ortega per l'ésser, hom pot veure (1947), p. 332, incloses les notes.
- 68.- *Adán en el paraíso*, a Ortega y Gasset, J., Vol. I, p. 481
- 69.- Ortega y Gasset, J. (1958e), p. 198
- 70.- Ortega y Gasset, J. (1984), p. 148
- 71.- Ortega y Gasset, J. (1970), p. 131; (1958b), p. 268 (he traduït la paraula castellana "simismidad", neologisme creat per Ortega, per "identitat". No m'ha semblat apropiat ni necessari de traduir literalment i d'introduir el neologisme català: "si-mateixitat")
- 72.- Ortega y Gasset, J. (1958f), p. 57
- 73.- Ortega y Gasset, J. (1960), p. 81
- 74.- *Ibidem*, p. 27
- 75.- Ortega y Gasset, J. (1984), p. 154 / *Ibidem*, p. 120
- 76.- Ortega y Gasset, J. (1958d), p. 73
- 77.- Ortega y Gasset, J. (1984), p. 74
- 78.- *Ibidem*, p. 78
- 79.- *Ibidem*, p. 143
- 80.- *Ibidem*, p. 68; Ortega y Gasset, J. (1959), p. 28
- 81.- Ortega y Gasset, J. (1958b), p. 266
- 82.- Ortega y Gasset, J. (1984), p. 112 i 113 respectivament
- 83.- Ortega y Gasset, J. (1958e), p. 256
- 84.- Ortega y Gasset, J. (1958f), p. 100
- 85.- Ortega y Gasset, J. (1957), pg.; *vide* també p. 43

- 86.- Respectivament: Ortega y Gasset, J. (1984), p. 153; *vide* també p. 75, 149, 156 i 157, i (1958c), p. 116-117; (1958e), p. 252; (1970), p. 73
- 87.- Ortega y Gasset, J. (1984), p. 100-101, *vide* també *Ni vitalismo ni racionalismo*, a Ortega y Gasset, J., Vol. III, p. 278-279

CAPÍTOL X

- 1.- Ortega morí el 1955, i la *Crítica de la Raó Pura* s'havia publicat el 1781
- 2.- Loux, M. J., p. 227-278; Quintanilla, M. A., p. 315-320 i Ferrater i Mora, J. (1976), *vide* Ontologia
- 3.- Fou P. F. Strawson qui la denominà "metafísica descriptiva". *Vide* Ferrater i Mora, J. (1976), *vide* Strawson, Pieter Frederick
- 4.- Ferrater i Mora, J. (1976), *vide* Ontologia
- 5.- Bergmann, G (1978), p. 100
- 6.- Bunge, M., p. 201-202
- 7.- Ferrater i Mora, J. (1976), *vide* Lesniewsky, Stanislaw
- 8.- Quine, W. O. (1967), p. 154
- 9.- Quine, W. O. (1948), p. 47
- 10.- Ferrater i Mora, J. (1976), *vide* Empirismo, i també (1967), p. 312 i 315
- 11.- Bunge, M., p. 201 i 202
- 12.- Ferrater i Mora, J. (1976), *vide* Haberes
- 13.- Ferrater i Mora, J. (1967): contrasteu la pàgina 91 amb les pàgines 46 i 59-60. El mateix títol de l'article de Bunge, M. en homenatge a Ferrater també reflecteix la contradicció aquí apuntada.
- 14.- Ferrater i Mora, J. (1976), *vide* Situar
- 15.- Ferrater i Mora, J. (1967), p. 111
- 16.- *Ibidem*, p. 56; *vide* també p. 39, 41, 56, 62, 83, 312 i *passim*. Hi ha textos concordants a Ferrater i Mora, J. (1976), *vide* Integracionismo, Intrascendencia i Presencia
- 17.- Ferrater i Mora, J. (1967), p. 315 i 41
- 18.- Ferrater i Mora, J. (1976), *vide* Grupos ontológicos. *Vide* també (1967), p. 221 i *passim*.
- 19.- Ferrater i Mora, J. (1967), p. 250
- 20.- Mosterín, J., *Pròleg* a Acero Fernández, J.J., p. 13
- 21.- Rajchman, J. i West, C., p. 10
- 22.- Ferrater i Mora, J. (1967), p. 133. Aquí Ferrater rebutjà la crítica que fa Merleau-Ponty de la ciència a partir de l'Ésser.
- 23.- Terricabras, J. M., *Introducció* a Wittgenstein, L. (1983), p. 17
- 24.- Terricabras, J. M., p. 14
- 25.- *Ibidem*, p. 49
- 26.- Bambrough, R., *Foundations*, a *Analysis*, 30 (1969-70), p. 197, citat per Terricabras, J. M., p. 49
- 27.- Reichenbach, H., *Pròleg*, p. 7. Hi ha un text concordant a la pàgina 199 on s'esmenta "la filosofia científica, guiada pels experiments científics i l'anàlisi matemàtica".
- 28.- *Ibidem*, p. 198-199 i 315
- 29.- Canals Vidal, F., p. 112

- 30.- Fontán Jubero, P. (1985)
- 31.- *Ibidem*, p. 3
- 32.- Forment, E., p. 1
- 33.- Heidegger, M. (1927), p. 11
- 34.- *Ibidem*, p. 33
- 35.- *Ibidem*, p. 37
- 36.- Heidegger, M. (1954), p. 204
- 37.- Heidegger, M. (1989b), p. 97 a (1989a). *Vide* text concordant a Heidegger, M. (1989c), p. 134; *vide* també Colomer, E. (1990), p. 642
- 38.- *Ibidem*, p. 80
- 39.- Heidegger, M. (1989c), p. 123
- 40.- Això es llegeix en una nota a la 1a edició de 1949. *Vide*: Heidegger, M., *Carta sobre l'humanisme*, a Heidegger, M. (1989a), p. 137
- 41.- *Ibidem*, p. 139
- 42.- *Ibidem*, p. 140, 143, 145, 146 *i passim*
- 43.- *Ibidem*, p. 149
- 44.- *Ibidem*, p. 148
- 45.- Heidegger, M. (1964), p. 234
- 46.- Heidegger, M. (1958), p. 59, 60, 62, 70, 71, 72 *i passim*
- 47.- *Ibidem*, p. 67
- 48.- *Ibidem*, p. 69
- 49.- *Ibidem*, p. 52, 53, 54 *i passim*
- 50.- Heidegger, M. (1927), p. 33 *i passim*
- 51.- Colomer III, p. 647 *i passim*
- 52.- Sobre l'ésser com misteri, hom pot veure *Carta sobre l'humanisme*, edició citada p. 145, i Colomer III, p. 640, 641, 644
- 53.- Colomer III, p. 644 i 647
- 54.- Sobre el tema de la dada bàsica i de si la darrera instància del saber és la ciència o la filosofia, hom pot veure, respectivament, Copleston IX, p. 328, 331, 332, 343 *i passim*; i Geymonat, L., p. 181, 190 i 418
- 55.- Husserl i *Una idea fonamental de la fenomenologia de Husserl: la intencionalitat* dins de Sartre, J. P. (1982)
- 56.- Sobre la crítica de Sartre a Husserl, *vide* Copleston IX, p. 328-329 i 331
- 57.- Sartre, J. P. (1943), p. 12
- 58.- *Ibidem*, p. 115 *i passim*. Aquesta obra de Sartre és, de fet, un estudi dels tres conceptes esmentats en el text; primordialment la segona i la tercera part.
- 59.- Copleston IX, p. 333
- 60.- Capmany, Maria Aurèlia, *Introducció a Sartre*, J. P. (1982), p. 21
- 61.- Sartre, J. P. (1943), p. 12
- 62.- Ferrater i Mora, J. (1976), *vide* Sartre
- 63.- Capmany, M. A., *Introducció a Sartre*, J. P. (1982), p. 21
- 64.- Arias Muñoz, J. A., p. 80
- 65.- Sartre, J. P. (1943), p. 23
- 66.- *Ibidem*
- 67.- Copleston tracta la consciència prereflexiva i alguns dels seus problemes; *vide* Copleston IX, p. 328, 331, 332, i 343
- 68.- Sartre, J. P. (1943), p. 719
- 69.- *Ibidem*, p. 11 *i passim*

- 70.- *Ibidem*, p. 123
- 71.- Sartre, J. P. (1982), p. 57
- 72.- Sartre, J. P. (1943), p. 127
- 73.- *Ibidem*, p. 652
- 74.- *Ibidem*, p. 124
- 75.- Sartre, J. P. (1963), p. 36
- 76.- *La Transcendència de l'ego. Esbós d'una descripció fenomenològica* a Sartre, J. P. (1982), p. 183
- 77.- Sartre, J. P. (1943), p. 23
- 78.- *Una idea fonamental de la fenomenologia de Husserl: la intencionalitat*, a Sartre, J. P. (1982), p. 126
- 79.- *La Transcendència de l'ego. Esbós d'una descripció fenomenològica* a Sartre, J. P. (1982), p. 149 i *passim*
- 80.- *L'existencialisme és un humanisme* a Sartre, J. P. (1982), p. 42
- 81.- Els estudiosos solen distingir aquestes dues menes d'existencialisme: l'ateu i el religiós, *vide* Fontán Jubero P. (1985), p. 38 i 116 i *passim*; i Geymonat, L., p. 156
- 82.- Marcel, G. (1989a), p. 46
- 83.- *Ibidem*, p. 49, 56, 58 59 i *passim*
- 84.- *Ibidem*, p. 50 i 51
- 85.- Marcel, G. (1989b), p. 224
- 86.- Fatone, V., Cap. 4
- 87.- Fontán Jubero, P. (1985), p. 125
- 88.- Zubiri, X. (1989), p. 83
- 89.- *Ibidem*. Zubiri parla d'intel·ligència "*sentiente*". He traduït al català "*sentiente*" per "*sensitiva*".
- 90.- *Ibidem*, p. 219
- 91.- *Ibidem*, p. 85
- 92.- *Ibidem*, p. 307
- 93.- *Ibidem*, p. 221
- 94.- *Ibidem*, p. 235
- 95.- *Ibidem*, p. 218
- 96.- *Ibidem*, p. 27
- 97.- *Ibidem*, p. 25
- 98.- *Ibidem*, p. 26
- 99.- *Ibidem*, p. 244
- 100.- *Ibidem*, p. 27
- 101.- Cerezo Galán, P., p. 20
- 102.- Foucault, M., p. 368 i *passim*
- 103.- El títol d'una obra de M. Foucault és "*L'arqueologia del saber*", (1969); i Foucault, M. (1966) es subtitulava "*Una arqueologia de les ciències humanes*".
- 104.- Tots els antropòlegs parlen de la llei de la prohibició de l'incest. *Vide*, per cas, Lévi-Strauss, C. (1968), p. 45 i *passim*
- 105.- Ferrater i Mora, J., (1976), *vide* Gadamer
- 106.- Muguerza, J. (1990), p. 10 i 11
- 107.- Habermas, J. (1987), p. 170-180
- 108.- *Ibidem*, p. 18
- 109.- Habermas, J. (1989), p. 355 i *passim*

- 110.- Habermas, J. (1968), p. 29
- 111.- Rodríguez Marín, Jesús, *Introducció a Habermas*, J. (1968)
- 112.- Marías, J. (1993), p. 13. La idea que la filosofia és quelcom personal es troba també a les pàgines 115, 117, 119, 120, 132, 142, 184, 243, 249 i 258.
- 113.- *Ibidem*, p. 37, 38 i *passim*

CAPÍTOL XI

- 1.- Sobre Parmènides com a primer filòsof, *vide supra* Cap. II, 2, a
- 2.- Marías, J. (1993), p. 104
- 3.- El terme “inflexió” l’agafo de Marías, J. (1993), *vide* p. 97 i *passim*. De fet, més que una “inflexió” es produeix un canvi radical de funció.
- 4.- Teilhard de Chardin, P., p. 258
- 5.- Marías, J. (1993), *vide* respectivament p. 109, 117, 126 i 151
- 6.- *Supra*, Cap. IX, 4
- 7.- Ortega y Gasset, J. (1958f), p. 179
- 8.- *Supra*, Cap. IX, 3
- 9.- Ortega y Gasset, J. (1984), p. 109
- 10.- *Vide* Diògenes Laerci, Volum II, p. 155 nota 20; llibre novè, 21.
- 11.- “*La meditació com a forma del pensament metafísic*” és el subtítol del llibre de Vicens, J.A. (1991). Aquest llibre és una obra cabdal sobre el tema.
- 12.- Marías, J. (1993), p. 119
- 13.- *Supra*, Cap. X, 5
- 14.- Hom pot distingir a Marías les interpretacions teòriques “desinteressades”, producte d’un pensament no merament pragmàtic, de les “vitals”, originades en descobrir les possibilitats, pel que fa a les accions de nosaltres mateixos, d’allò que ens envolta. *Vide* Marías, J. (1993), p. 214
- 15.- La ciència i la tècnica s’originen en l’ontologia segons Marías; *vide* Marías, J. (1993), p. 58
- 16.- *Supra*, Cap. X, 2
- 17.- Marías, J. (1993), p. 132
- 18.- Lledó, E. (1970), p. 11
- 19.- Lledó, E. (1978), p. 61
- 20.- Trías, E., p. 116 i *passim*
- 21.- Trías, E., p. 27, 41 i *passim*
- 22.- Severino, E. (1991), p. 156 i *passim*
- 23.- Marías, J. (1993), p. 147
- 24.- Severino, (1991), p. 27
- 25.- Lledó, E. (1970), p. 15, 17, 52, 71, 101, 102, 107, 109, 114 i *passim*
- 26.- Trías, E., p. 10, 11, 61, 62 i *passim*
- 27.- Trías, E., p. 62 i *passim*
- 28.- Severino, E. (1991), p. 33 i *passim*
- 29.- Lledó, E. (1970), p. 50 i *passim*. Totes les obres posteriors d’Emilio Lledó han insistit en aquest punt de vista i demostrat la seva fecunditat.
- 30.- Marías, J. (1993), p. 106 i *passim*
- 31.- Lledó, E. (1970), p. 49, 96, 135 i *passim*; Trías, E., p. 13; Marías, J. (1993), p. 253. La necessitat de cercar orientació és allò que ha originat aquesta tesi. Esperem que l’hagin aportada.

- 32.- Muguerza, J. (1977) i (1990)
- 33.- *Supra*, Cap. I, 1
- 34.- En escriure “popularment” pensem en expressions dels mitjans de comunicació com ara “filosofia de les retribucions laborals” i “del transport públic”, o en d’altres d’anàlogues. Ara bé, àdhuc en aquestes expressions, la paraula “filosofia” conserva el seu autèntic significat de premissa de la qual es deriven la resta de proposicions sobre el tema.
- 35.- Marías, J. (1993), p. 58
- 36.- Arroyo, F., p. 74
- 37.- Marías, J. (1993), p. 74
- 38.- *Vide* l’exposició d’aquestes teories *supra*, capítol I, 2
- 39.- Lyotard, J. F. (1984), p. 9
- 40.- Lyotard, J. F. (1986), p. 23
- 41.- *Ibidem*, p. 26
- 42.- A parer de J. F. Lyotard, cal filosofar quan s’ha perdut la unitat; *vide* Lyotard, J. F. (1984), p. 101

CAPÍTOL XII

- 1.- Quant a l’educació de la Grècia il·lustrada clàssica, *vide* Rodríguez Adrados, F., p. 239 *i passim*
- 2.- Respecte a la correlació entre règim polític i educació, *vide* Abbagnano, N. i Visalberchi, A., p. 122 *i passim*
- 3.- Abbagnano, N. i Visalberchi, A., p. 428
- 4.- *Ibidem*, p. 426
- 5.- Bloom, A. (1989), p. 303
- 6.- García Hoz, V. (1960), p. 53 i 60 pel que fa a la filosofia de l’educació com estudi del fi i dels valors d’aquest, i p. 179 pel que fa a la didàctica com a tractament “dels mètodes d’ensenyament propis de cada matèria”.
- 7.- A la “Bibliografia” hem pogut recollir algunes referències explícites a la filosofia de l’educació i a la didàctica de la filosofia. Per altra banda, no coneixem obres que s’ocupin temàticament de l’educació filosòfica informal. Tanmateix un estudi d’aquest tipus ens faria veure l’abast cultural de la filosofia.
- 8.- Fins i tot, a vegades, els historiadors de la pedagogia són els mateixos que ho són de la filosofia; aquest és el cas de Nicola Abbagnano.
- 9.- Colom Cañellas, A. J. (1984), p. 5
- 10.- Tejedor Campomanes, C.; pel que fa a la cita d’Antoni Gramsci, *vide* p. 115. Quant a la temàtica, *vide* el sumari del llibre.
- 11.- Izuzquiza, I. (1982) pretén, segons explica en la *Introducció*, p. 1, “narrar l’experiència d’un professor de filosofia de Batxillerat”. Exposar la forma d’organitzar una classe. Amb l’obra, *Guía para el estudio de la filosofía. Referencias y métodos*, Izuzquiza, I. (1986) insisteix en el mateix tema. El mètode d’Izuzquiza ensenya l’ús de les fonts als alumnes i, així, evita l’excessiva subjectivitat del discurs filosòfic desenvolupat a les classes.
- 12.- José Barrio Gutiérrez es preguntava, encara no fa pas trenta anys, si hom deu estendre la filosofia al Batxillerat Elemental i es contestava: “la resposta negativa no sembla oferir grans dificultats i això per les següents

- raons". Les raons invocades eren la tradició, la manca de maduresa intel·lectual dels alumnes, el fet que la majoria d'aquests no han d'anar a la Universitat i que no hi cap al currículum. *Vide* Barrio Gutiérrez, J., p. 51
- 13.- Johnson, T., p. 8 i 9
 - 14.- Institute for the Advancement of Philosophy for Children (1985-86), p. 8
 - 15.- *Ibidem*, p. 10 i 11
 - 16.- *Ibidem*
 - 17.- Totes les dades sobre el programa de Lipman les extraïem, o transcrivim, del nostre *Informe sobre Filosofia per a Infants* (*vide* Portavella i Cremades, R.).
 - 18.- Institut de Recerca per a l'Ensenyament de la Filosofia (1992), p. 1
 - 19.- Lipman, M., Sharp, A. M. i Oscanyan, F. S. (1991), p. 218
 - 20.- *Ibidem*, p. 224
 - 21.- Johnson, T., p. 30
 - 22.- Shurpman, V. C., p. 44-47
 - 23.- Lipman, M. i Gazzard, A., p. 18 *i passim*
 - 24.- Kenedy, D. (1993), p. 2
 - 25.- *Ibidem*, p. 6
 - 26.- Els trets personals de Lipman s'infereixen del seu currículum, com es mostra en l'*Informe* citat a la nota 17.
 - 27.- El raciovitalisme d'Ortega permet superar la teoria del coneixement d'Aristòtil. Però és Zubiri qui en presenta una de substitutiva. En aquest sentit té raó Jesús Conill, almenys pel que fa al tema present, quan diu que les qüestions plantejades per Ortega "han rebut un tractament molt significatiu a la filosofia zubiriana". *Vide* Conill, J., p. 218, nota 7
 - 28.- Preguntes com les que Kant considerava pròpies de la filosofia popular o anàlogues 1) *Què puc saber?* 2) *Què haig de fer?* 3) *Què puc esperar?* 4) *Què és l'home?*", *vide* Kant, I. (1800), *Lògica. Introducció*, p. 20) són ja derivades de la reflexió i abstractes. Abans de fer-nos aquestes preguntes, els humans hem d'assumir, a cada instant, la circumstància, ja que, com Zubiri afirma, estem col·locats dins d' "un sistema de realitats en tant que realitats" (*vide* Zubiri (1989), p. 221) i això implica que hem de filosofar.

BIBLIOGRAFIA

Nota dels editors: Hem respectat la manera de l'autor de fer les citacions i donar les referències perquè això forma part també del seu treball i testimonia a la vegada els mitjans dels quals disposava. Advertim, només que alguns autors clàssics citats no apareixen en la bibliografia – sobretot quan és el cas que, en la nota, ja hi ha els elements suficients per localitzar el text (v. Plató o Aristòtil).

ABBAGNANO, Nicola

(1963) *Diccionario de filosofía*, Fondo de Cultura Económica, Mèxic

(1964) *Historia de la filosofía*, Montaner i Simon, Barcelona

ABBAGNANO, Nicola i VISALBERCHI, Aldo

(1957) *Historia de la pedagogía*, Fondo de Cultura Económica, Mèxic

ABELLÁN, José Luís

(1993) *Historia crítica del pensamiento español*, Espasa-Calpe, Madrid

ACERO FERNÁNDEZ, Juan José

(1989) *Filosofía y análisis del lenguaje*, Cincel, Madrid

ADORNO, Theodor W.

(1972) *Filosofía y Superstición*, Alianza, Madrid

ALEXANDRE, Michel

(1961) *Lecture de Kant*, PUF, París

ALTAREJOS, Francisco

(1983) *Educación y felicidad*, Barañain, Eunsa, Universidad de Navarra, Pamplona

ÁLVAREZ, A. *et. al.*

(1984) *Estudios de filosofía moderna y contemporánea*, Universidad de León.

ARENDT, Hannah i FINKIELKRAUT, Alain

(1989) *La crisi de la cultura*, Pòrtic, Barcelona

ARIAS MUÑOZ, J. Adolfo

(1987) *Jean Paul Sartre y la dialéctica de la cosificación*, Cincel, Madrid

ARROYO, Francesc

(1993) Entrevista a *Babelia*, núm. 83, *El País*, 15 de maig de 1993

AUBENQUE, Pierre

(1962) *Le problème de l'être chez Aristote*, PUF, París

AYER, Alfred Julius

(1979) *Los problemas centrales de la filosofía*, Alianza, Madrid

AYER, A. J. *et. al.*

(1958) *La revolución en filosofía*, Revista de Occidente, Madrid

BAILLY, Anatole

(1950) *Dictionnaire Grec-Français*, Librairie Hachette, París

BANTOCK, Geoffrey Herman

(1980) *Studies in educational theory: artifice and nature*, 1350-1765, Allen & Unwin, Londres

(1984) *Studies in educational theory: the minds and the masses*, 1760-1980, Allen & Unwin, Londres

BARRIO GUTIÉRREZ, José

(1965) «El lugar que debe ocupar y el papel que debe desempeñar la filosofía en el conjunto del Bachillerato» a *Didáctica de la Filosofía*, Dirección General de Enseñanza Media, Ministerio de Educación Nacional, Madrid, p. 30-60

BAUMER, Franklin Le Van

(1985) *El pensamiento europeo moderno: continuidad y cambio en las ideas*, 1600-1950, Fondo de Cultura Económica, Mèxic

BAYÓN, Julio

(1972) *Razón vital y dialéctica en Ortega*, Revista de Occidente, Madrid

BELAVAL, Yvone (ed.)

(1985) *Historia de la filosofía*, Siglo XXI, Madrid

BENSAUDE, Bernadette

(1985) «La ciencia biológica» a BELAVAL, Y. ed., *Historia de la filosofía*, Vol. VIII, *La filosofía en el siglo XIX*, Siglo XXI, Madrid

BERGMAN, Gustav

(1978) «Esbozo de un inventario ontológico» a *Teorema*, Vol. VIII/2, Departamento de Lógica y Filosofía de la Ciencia de la Universidad de Valencia, València

BERGSON, Henri

(1963a) *La evolución Creadora* a *Obras escogidas*, Aguilar, Mèxic, p. 433-758

(1963b) *Introducción a la Metafísica* a *Obras escogidas*, Aguilar, Mèxic, p. 1076-1116

(1991) *Assaig sobre les dades immediates de la consciència. La intuïció filosòfica*, Edicions 62, Barcelona

BERMUDO ÁVILA, José Manuel

(1983) *La filosofía moderna y su proyección contemporánea: introducción a la cultura filosófica*, Barcanova, Barcelona

BERNARD, Michel

(1989) *Critique des fondements de l'éducation ou Généalogie du pouvoir et-ou de l'impouvoir d'un discours*, Chiron, París

BILBENY, Norbert

(1985) *Filosofia contemporània a Catalunya*, Edhasa, Barcelona

- BLOOM, Allan
(1989) *El cierre de la mente moderna*, Plaza & Janes, Barcelona
- BOLÍVAR BOTIA, Antonio
(1983) «Didáctica de la Filosofía. Información bibliográfica» a *Revista de Filosofía y de Didáctica Filosófica*, Sociedad Española de Profesores de Filosofía de Instituto, Madrid, p. 49-77
(1985) *El Estructuralismo: de Levi-Strauss a Derrida*, Cincel, Madrid
- BRAVO GARCÍA, Agustín
(1969) *Filosofía de la educación*, Escuela Española, Madrid
- BRÉHIER, Émile
(1962) *Historia de la filosofía*, Sudamericana, Buenos Aires
- BRUN, Jean
(1963) *Le stoïcisme, Que sais-je?*, núm. 170, PUF, París
- BRUNO, Antonio
(1988) *La crisi de soggetto nel pensiero contemporáneo*, Franco Angeli, Milà
- BUBNER, Rüdiger
(1984) *La filosofía alemana contemporánea*, Cátedra, Madrid
- BUNGE, Mario
(1976) «El ser no tiene sentido y el sentido no tiene ser. Notas para una conceptología» a *Teorema*, Vol. vi/2, Departamento de Lógica y Filosofía de la Ciencia de la Universidad de Valencia, València, p. 201-212
- BUSTOS, Eduardo
(1987) *Filosofía contemporánea del lenguaje I: semántica filosófica*, Universidad Nacional de Educación a Distancia
- CAMPILLO, Antonio
(1985) *Adiós al Progreso. Una meditación sobre la Historia*, Anagrama, Barcelona
- CAMPILLO, Joaquín
(1974) *Introducción a la filosofía de la educación*, Santiago de Rodríguez, Burgos
- CANALS VIDAL, Francisco
(1976) «Teoría y praxis en la perspectiva de la dignidad del ser personal», Vol. I de les Actas del Congreso Internacional Teoría y Praxis, Gènova-Barcelona, 8-15 de setembre de 1976, p. 109-116
- CAPEK, Milic
(1965) *El impacto filosófico de la física contemporánea*, Tecnos, Madrid
- CAPELLE, Wilhelm
(1958) *Historia de la filosofía griega*, Gredos, Madrid
- CARNAP, Rudolf
(1978) «La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje» a *El positivismo lógico*, compilat per A. J. Ayer, Fondo de Cultura Económica, Mèxic, p. 66-87

- CASTILLEJO BRULL, José Luís
(1987) *Educación tecnológica*, CEAC, Barcelona
- CASTRO CUBELLS, Carlo *et. al.*
(1974) *Doce ensayos sobre el lenguaje*, Fundación Juan March, Madrid
- CATTELL, Raymond Bernard
(1972) *El análisis científico de la personalidad*, Fontanella, Barcelona
- CENCILLO RAMÍREZ, Luís i RODRÍGUEZ NAVARRO, Eloy
(1968) *Tratado de realidades. Curso de filosofía Fundamental*, Vol. I, Seminario de Historia de los Sistemas Filosóficos, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central, Madrid
- CEREZO GALÁN, Pedro
(1984) *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*, Ariel, Barcelona
- CERVERA ESPINOSA, Antonio
(1982) *Filosofía de la educación*, Nau, València
- CHAMIZO DOMÍNGUEZ, Pedro José
(1985) *Ortega y la cultura española*, Cincel, Madrid
- CHURCHLAND, Paul
(1988) *M. Matter and conciousness introduction: a contemporany introduction to the philosophy of mind*, MIT Press, Cambridge
- CIORAN, Émile
(1980) *Adiós a la filosofía*, Alianza, Madrid
- COLOM CAÑELLAS, Antonio J.
(1984) *Presentación a Sanvincens i Marfull, A., Cibernética de lo humano*, Oikos-Tau, Vilassar de Mar, p. 9-22
(1990) *De filosofía y ciencias de la educación a Mayurca*, Vol. XIX, Universitat de Palma de Mallorca, Ciutat de Mallorca
- COLOMER, Eusebi
(1986-1990) *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, Herder, Barcelona
Vol. I, *La filosofía trascendental: Kant*
Vol. II, *El idealismo: Fichte, Schelling y Hegel*
Vol. III, *El postidealismo: Kierkegaard, Feuerbach, Marx, Nietzsche, Dilthey, Husserl, Scheler, Heidegger*
- COMTE, Auguste
(1968-1971) *Oeuvres d'Auguste Comte*, Anthropos, París
(1982) *Curs de filosofía positiva*, Laia, Barcelona
- CONGRESO INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA DE LA EDUCACIÓN HOY
(1990) *Actas del Congreso Internacional de filosofía de la educación hoy*, Universidad Nacional de educación Nacional a Distancia, Madrid
- CONILL, Jesús
(1988) *El crepúsculo de la metafísica*, Anthropos, Barcelona

COPLESTON, Frederick

(1983-1989) *Historia de la filosofía*, Ariel, Barcelona

Vol. I, *Grecia y Roma*

Vol. II, *De San Agustín a Escoto*

Vol. III, *De Ockham a Suárez*

Vol. IV, *De Descartes a Leibniz*

Vol. V, *De Wolff a Kant*

Vol. VI, *De Hobbes a Hume*

Vol. VII, *De Fichte a Nietzsche*

Vol. VIII, *De Bentham a Russell*

Vol. IX, *De Maine de Biran a Sartre*

CORETH, Emerich

(1964) *Metafísica*, Ariel, Barcelona

(1972) *Cuestiones fundamentales de hermenéutica*, Herder, Barcelona

CORNFORD, Francis Mac Donald

(1989) *Platón y Parménides*, Visor Distribuciones, Madrid

CORTELLA, Lucio

(1981) *Crisi e razionalità: da Nietzsche ad Habermas*, Guida, Nàpols

CORTINA, Adela

(1985) *Crítica y utopía: la escuela de Frankfurt*, Cincel, Madrid

COULOUBARITSIS, Lambros

(1990) «La métaphysique s'identifie-t-elle à l'ontologie?» a *Herméneutique et ontologie. Hommage a Pierre Aubenque*, p. 297-322

CRUZ, Manuel, GRANADA, Miguel A. i PAPIOL, Anna

(1989) *Historia, Lenguaje, Sociedad: homenaje a Emilio Lledó*, Crítica, Barcelona

CRUZ PRADOS, Alfredo

(1987) *Historia de la filosofía contemporánea*, Eunsa, Pamplona

DIELS, Hermann

(1922) *Die fragmente des Vorsokratiker griechisch und Deutsch*, Weidmansche Buchhandlung, Berlín

DIÒGENES LAERCI

Vides dels filòsofs, Laia, Barcelona

ENCICLOPEDIA FILOSOFICA

(1968-1969) Centro di Studi Filosofici di Gallarate, Florència

ENGELS, Friedrich

(1974) *Dialéctica de la naturaleza*, Crítica, Barcelona

(1978) *La subversión de la ciencia por el señor Eugen Dühring*, Crítica, Barcelona

ENSEÑANZA DE LA FILOSOFÍA

(1967) Dirección General de Enseñanza Media, Ministerio de Educación y Ciencia, Madrid

ESCOLANO, Ana *et. al.*

(1989) «Aspectos didácticos de filosofía 2», a *Educación abierta*, núm. 84, Instituto de Ciencias de la Educación, Universidad de Zaragoza, Saragossa

ESQUIROL, Josep Maria

(1992) *Responsabilitat i món de la vida. Estudi sobre la fenomenologia husserliana*, Anthropos, Barcelona

ESTEVE ZARAGOZA, José Manuel

(1979) *Lenguaje educativo y teorías pedagógicas*, Anaya, Madrid

FARRINGTON, Benjamin

(1947) *Ciencia griega*, Pingüino, Buenos Aires

FATONE, Vicente

(1953) *La existencia humana y sus filósofos*, Raigal, Buenos Aires

FEIBLEMAN, James Kern

(1980) *Education and civilitation*, Dordrecht, Nijhoff

FERMOSO ESTÉBANEZ, Paciano

(1972) *Filosofía de la educación*, Compañía Bibliografía Española, Madrid

(1982) *Teoría de la educación: una interpretación antropológica*, CEAC, Barcelona

FERRATER MORA, Josep

(1967) *El ser y el sentido*, Revista de Occidente, Madrid

(1974) *Cambio de marcha en filosofía*, Alianza, Madrid

(1976) *Diccionario de filosofía*, Alianza, Madrid

(1985) *Modos de hacer filosofía*, Crítica, Barcelona

FERRATER MORA, Josep, *et. al.*

(1973) *Filosofía y ciencia en el pensamiento español contemporáneo*, Tecnos, Madrid

FICHTE, Johann Gottlieb

(1843) *Doctrine de la Science. Principes fondamentaux de la Science de la Connaissance*, traduit de l'alemany per Grimbolt, P., Librairie Philosophique de Ladrange, París

(1934a) *Los Caracteres de la edad contemporánea*, Revista de Occidente, Madrid

(1934b) *Primera y segunda introducción a la Teoría de la Ciencia*, Revista de Occidente, Madrid

(1968) *Discursos a la nación alemana*, Taurus, Madrid

(1987) *Doctrina de la Ciencia. Nova methodus*, Natán, València

FILOSOFÍA DE LA EDUCACIÓN HOY

(1989) Dikynson, Madrid

FISCHER, Kuno

(1961) *Vida de Kant e Historia de los orígenes de la filosofía a Kant*, Crítica de la Razón Pura, Losada, Buenos Aires

FLOISTAD, Guttorm

(1986) *Contemporary philosophy: a new survey*, Martinus Mijhonff, Dordrecht

FONTÁN JUBERO, Pedro

(1985) *Los existencialismos: claves para su comprensión*, Cincel, Madrid

(1987) *Textos de psicología*, Vicens Vives, Barcelona

FORMENT GIRALT, Eudaldo

(1982) *Ser y persona*, Edicions de la Universitat de Barcelona, Barcelona

FOUCAULT, Michel

(1966) *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*,

Planeta-Agostini, Barcelona

FRAILE, Guillermo

(1965-1966) *Historia de la filosofía*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid

FULLAT, Octavi

(1983) *Filosofía de la educación*, CEAC, Barcelona

(1987a) *Eulalia: del buen hablar*, CEAC, Barcelona

(1987b) *La moral como problema: ejercicios*, Vicens Vives, Barcelona

(1987c) *El hombre, un animal ético: textos y ejercicios*, Vicens Vives, Barcelona

(1988) *Filosofía de la educación*, Vicens Vives, Barcelona

GAOS, José

(1962) *Filosofía contemporánea*, Ediciones de la Biblioteca, Caracas

GARAGORRI, Paulino

(1958) *Ortega, una reforma de la filosofía*, Revista de Occidente, Madrid

(1959) *La paradoja del filósofo*, Revista de Occidente, Madrid

GARCÍA GARCÍA, Emilio

(1988) *Epistemología de la psicología de la educación*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid

GARCÍA GARRIDO, José Luís

(1969) *Filosofía de la educación de Lucio Anneo Séneca*, Confederación Española de Cajas de Ahorros, Madrid

GARCÍA HOZ, Víctor

(1960) *Principios de Pedagogía Sistemática*, Rialp, Madrid

(1969) *Cuestiones de filosofía individual y social de la educación*, Rialp, Madrid

GEYMONAT, Ludovico

(1972) *Historia del pensamiento filosófico y científico*, Vol. 1, Ariel, Barcelona

GERVILLACASTILLO, Enrique

(1987a) *Humanismo marxista: filosofía y valores para su educación*, Madrid

(1987b) *Introducción a la filosofía de la educación*, Promolibro, València

GILSON, Etienne

(1949) *Introduction a l'étude de Saint Augustin*, Librairie Philosophique J. Vrin, París

(1958) *Historia de la filosofía en la Edad Media*, Gredos, Madrid

GÓMEZ CAFFARENA, José

(1969) *Metafísica Fundamental*, Revista de Occidente, Madrid

(1970) *Metafísica Trascendental*, Revista de Occidente, Madrid

GÓMEZ ROMERO, Isidro

(1986) *Husserl y la crisis de la razón*, Cincel, Madrid

GOMPERZ, Theodor

(1951) *Pensadores griegos. Historia de la filosofía de la Antigüedad*, Guarnía, Buenos Aires

GONZÁLEZ ÁLVAREZ, Ángel

(1967) *Tratado de Metafísica. Ontología*, Gredos, Madrid

(1981) *Filosofía y sociología de la educación*, Troquel, Buenos Aires

GOUHIER, Henri

(1962) *La pensée métaphysique de Descartes*, PUF, París

GRAMSCI, Antonio

(1985) *Introducción al estudio de la filosofía*, Crítica, Barcelona

GRANELL, Manuel

(1960) *Ortega y su filosofía*, Revista de Occidente, Madrid

GREDT, Joseph August

(1961) *Elementa Philosophiae aristotelico-thomisticae*, Herder, Barcelona

GUIL BLANES, Francisco

(1978) *Filosofía y sociología de la educación*, Magisterio Español, Madrid

HABERMAS, Jürgen

(1968) *La crítica nihilista del conocimiento en Nietzsche a Teorema*, Vol. XIII, Departamento de Lógica y Filosofía de la Ciencia de la Universidad de Valencia, València

(1973) «¿Para que aún filosofía?» a *Teorema*, Vol. v/2, Departamento de Lógica y Filosofía de la Ciencia de la Universidad de Valencia, València, p. 189-211

(1987) *Teoría de la acción comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalización social. Teoría de la acción comunicativa II. Crítica de la razón funcionalista*, Taurus, Madrid

(1989) *El discurso filosófico de la modernidad: doce lecciones*, Taurus, Madrid

HARE, William

(1985) *Controversies in teaching*, Wheatsheaf, Brighton

HAVEMANN, Robert

(1967) *Dialéctica sin dogma*, Ariel, Barcelona

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich

(1975) *Wissenschaft der Logik*, Felix Meiner, Hamburg

(1981) *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México

(1985) *Fenomenología de l'esperit*, Laia, Barcelona

(1990) *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, Tecnos, Madrid

HEIDEGGER, Martin

(1927) *El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, Mèxic

(1954) *Kant y el problema de la metafísica*, Fondo de Cultura Económica, Mèxic

(1958) *Sobre la cuestión del ser*, Revista de Occidente, Madrid

(1964) *¿Qué significa pensar?*, Editorial Nova, Buenos Aires

(1989b/1989c/1989a) *Què és metafísica? i L'essència de la veritat*, a *Fites*, Laia, Barcelona

HEIMSOETH, Heinz

(1966) *La Metafísica Moderna*, Revista de Occidente, Madrid

HEISENBERG, Werner

(1957) *La imagen de la naturaleza en la física actual*, Seix Barral, Barcelona

HENRICH, Dieter

(1987) *Konzepte. Essays zur Philosophie in der Zeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp

HERMÉNEUTIQUE ET ONTOLOGIE. HOMMAGE A PIERRE AUBENQUE

(1990) Presses Universitaires de France, Paris

HERNÁNDEZ MARÍN, Rafael

(1986) *Historia de la filosofía del derecho contemporáneo*, Tecnos, Madrid

HERNÁNDEZ-RUBIO CISNEROS, José María

(1956) *Sociología y política en Ortega y Gasset*, Bosch, Barcelona

HERNÁNDEZ SÁNCHEZ, Antonio

(1983) *Tres estudios sobre filosofía de la educación*, Conca

HIERRO S. PESCADOR, José

(1966) *El derecho en Ortega*, Revista de Occidente, Madrid

HIRSCHBERGER, Johannes

(1964) *Historia de la filosofía*, Herder, Barcelona

(1976) *Historia de la filosofía moderna y contemporánea*, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid

(1988) *Historia del pensamiento*, Axel Springer, Madrid

HOLZ, Hanz Heinz

(1970) *Leibniz*, Tecnos, Madrid

HUDSON, W. D.

(1974) *La filosofía moral contemporánea*, Alianza, Madrid

INSTITUTE FOR THE ADVANCEMENT OF PHILOSOPHY FOR CHILDREN

(1985-1986) *Philosophy for Children*, Montclair State College, Nova Jersey

INSTITUT DE RECERCA PERA L'ENSENYAMENT DE LA FILOSOFIA

(1992) *Butlletí Filosòfic*, núm. 9, febrer-març, Barcelona

IZUZQUIZA, Ignacio

(1982) *La clase de filosofía como simulación de la actividad filosófica*, Anaya, Madrid

(1986) *Guía para el estudio de la filosofía. Referencias y métodos*, Anthropos, Barcelona

- JAEGER, Werner
(1968) *Paideia*, Fondo de Cultura Económica, Mèxic
- JEREZ MIR, Rafael
(1990) *Marx y Engels: el marxismo genuino*, Cincel, Madrid
- JEU, Bernard, ed.
Historia de la filosofía, Vol. ix, *Las filosofías nacionales. Siglos XIX y XX*, Siglo XXI, Madrid
- JIMÉNEZ MORENO, Luís
(1989) *El pensamiento de Nietzsche*, Cincel, Madrid
- JOHNSON, Tony
(1984) *Philosophy for Children: an approach to Critical Thinking*, Phi Delta Kappa, Educational Foundation, Bloomington, Indiana
- KANT, Immanuel
(1961) *La Crítica de la Razón Pura*, precedida de *Vida de Kant e Historia de los Orígenes de la Filosofía Crítica*, de Kuno Fischer, Losada, Buenos Aires
(1974) *Kritik der reinen Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt
(1982) *Prolegòmens*, Laia, Barcelona
(1984) *Crítica de la Razón Pura*, pròleg, traducció i notes de Pedro Ribas, Alfaguara, Madrid
- KAUFMANN, W.
(1972) *Hegel*, Alianza, Madrid
- KEMP, John
(1968) *The Philosophy of Kant*, Oxford University Press, Londres
- KENEDY, David
(1990) «Hans-Georg Gadamer's Dialectic of Dialogue and the Epistemology of the Community of Inquiry» a *Analytic Teaching*, Vol. xi, núm. 1, Texas Wesleyan University, Fort Worth
(1993) «Why Philosophy for Children Now?» a *Thinking. The Journal of Philosophy for Children*, Vol. x, núm. 3, Texas Wesleyan University, Fort Worth, p. 2-6
- KIBLANSKY, Raymond
(1968) «Contemporary Philosophy» a *Survey*, La Nuova Italia, Florència
- KIRK, G. S.
(1973) *Mito: significado y funciones en las distintas culturas*, Barral, Barcelona
- KIRK, G. S. i RAVEN, J. E.
(1969) *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*, Gredos, Madrid
- LACROIX, Jean
(1968) *Kant et le kantisme*, PUF, París
- LERMA SIRVENT, Bernardo et. al.
(1988) *Crítica de la didáctica de la filosofía*, Gremi d'Editors Valencians, València

LÉVI-STRAUSS, Claude

(1968) *Antropología estructural*, Eudeba, Buenos Aires

LIPMAN, Matthew

(1978) *Suki*, IAPC (Institute for the Advancement of Philosophy for Children), Montclair, Nova Jersey

(1980a) *Mark*, IAPC, Montclair, Nova Jersey

(1980b) *Social Inquiry. Instructional Manual to Accompany Mark*, IAPC, Montclair, Nova Jersey

(1980c) *Writing: how and why*, IAPC, Montclair, Nova Jersey

(1981) *Pixie*, IAPC, Montclair, Nova Jersey

(1982) *Kio and Gus*, IAPC, Montclair, Nova Jersey

(1983) *Lisa*, IAPC, Montclair, Nova Jersey

(1985a) *Ethical Inquiry. Instructional Manual to Accompany LISA*, Lanham, Nova York

(1985b) *Harry Stottlemeier's Discovery*, First Mountain Foundation, Nova Jersey

(1987) *La descoberta d'Aristòtil Mas*, Eumo, Vic

(1991) *Thinking in education*, Cambridge University Press, Nova York

LIPMAN, Matthew i SHARP, Ann Margaret

(1984) *Looking for meaning: Instructional Manual to Accompany pixie*, IAPC, Lanham, University Press of America

(1982) *Wondering at the world. Instructional manual to accompany Kio and Gus*, IAPC, Lanham, University Press of America

LIPMAN, Matthew, SHARP, Ann Margaret i OSCANYAN, Frederick S.

(1984) *Philosophical inquiry. An Instructional Manual to Accompany Harry Stottlemeier's discovery*, Institute for Advancement of Philosophy for Children, Lanham, University Press of America

(1991) *Philosophy in the Classroom*, Temple University Press, Philadelphia

LIPMAN, Matthew i GAZZARD, Ann

(1986) «Philosophy for Children: where we are now» a *Thinking. The Journal of Philosophy for Children*, Vol. vi, núm.4, Texas Wesleyan University, Fort Worth

LLEDÓ, Emilio

(1970) *Filosofía y lenguaje*, Ariel, Barcelona

(1971) «Universales lingüísticos y sociedad» a *Doce ensayos sobre el lenguaje*, Fundación Juan March, Madrid

(1978) *Lenguaje e historia*, Ariel, Barcelona

LÓPEZ FRÍAS, Francisco

(1985) *Ética y política. Entorno al pensamiento de J. Ortega y Gasset*, PPU, Barcelona

LOUX, Michael J.

(1974) «Obras recientes de ontología moderna» a *Teorema*, Vol. iv/2, Departamento de Lógica y Filosofía de la Ciencia de la Universidad de Valencia, València, p. 227-278

LYOTARD, Jean-François

(1984) *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*, Cátedra, Madrid

(1986) *La postmodernidad (explicada a los niños)*, Gedisa, Barcelona

(1989) *¿Por qué filosofía? Cuatro conferencias*, Paidós, Barcelona

MACEIRAS, Fabián Manuel

(1988) *Schopenhauer y Kierkegaard: sentimientos y pasión*, Cincel, Madrid

MAGEE, Bryan

(1982) *Los hombres detrás de las ideas: algunos creadores de la filosofía contemporánea*, Fondo de Cultura Económica, Mèxic

MANSEER, G. M.

(1953) *La esencia del tomismo*, CSIC, Madrid

MARCEL, Gabriel

(1989a/1989b) El misteri ontològic i L'home problemàtic a *Textos filosòfics*, Laia, Barcelona

MARCUSE, Herbert

(1970) *Ontología de Hegel*, Martínez Roca, Barcelona

MARÉCHAL, Joseph

El punto de partida de la Metafísica, Gredos, Madrid

(1957) Vol. I: *Desde la antigüedad hasta el fin de la Edad Media: la crítica antigua del conocimiento*

(1958a) Vol. II: *El conflicto entre el racioalismo y el empirismo en la filosofía moderna anterior a Kant*

(1958b) Vol. III: *La crítica de Kant*

(1959a) Vol. IV: *El sistema idealista en Kant y en los postkantianos*

(1959b) Vol. V: *El tomismo ante la filosofía crítica*

MARGENAU, Henry

(1970) *La naturaleza de la realidad física. Una filosofía de la metafísica moderna*, Tecnos, Madrid

MARÍAS, Julián

(1954) *Biografía de la filosofía*, Revista de Occidente, Madrid

(1957) *Historia de la filosofía*, Revista de Occidente, Madrid

(1958) *El lugar del peligro. Una cuestión disputada en torno a Ortega*, Taurus, Madrid

(1960) *Ortega. I. Circunstancia y Vocación*, Revista de Occidente, Madrid

(1993) *Razón de la filosofía*, Alianza, Madrid

MARTÍNEZ MARZOA, Felipe

(1989a) *Historia de la filosofía*, Itsmo, Madrid

(1989b) *Releer a Kant*, Anthropos, Barcelona

MARX, Karl

(1978) *Manuscritos de París. Anuarios francoalemanes*, Crítica, Barcelona

MARX, Karl i ENGELS, Friedrich

(1987) *La ideologia alemanya*, Laia, Barcelona

MÈLICH, Joan Carles

(1987) *Pedagogia de la finitud*, Universitat Autònoma de Barcelona, Bellaterra

MONDOLFO, Rodolfo

(1945) *El pensamiento antiguo. Historia de la filosofía greco-romana*, Losada, Madrid

MONTANER, Pedro

(1984) *Teoría y práctica de la lógica proposicional*, Vicens Vives, Barcelona

MONTERO MOLINER, Fernando

(1973) *El Empirismo Kantiano*, Departamento de Historia de la Filosofía, Universidad de Valencia, València

MOREAU, Joseph

(1962) *Aristote et son école*, PUF, París

MOSTERÍN, Jesús

(1984) *Historia de la filosofía*, Vol. IV, *Aristóteles*, Alianza, Madrid

MUGUERZA, Javier

(1977) *La razón sin esperanza (siete trabajos y un problema de ética)*, Taurus, Madrid

(1990) *Desde la perplejidad (ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo)*, Fondo de Cultura Económica, México

MUGUERZA, Javier *et. al.*

(1989) *Kant después de Kant. En el bicentenario de la Crítica de la razón práctica*, Tecnos, Madrid

MUÑOZ, Jacobo

(1978) *Lecturas de filosofía contemporánea*, Materiales, Barcelona

NASR, Seyyed Hossein

(1982) *Hombre y naturaleza: la crisis espiritual del hombre moderno*, Kier, Buenos Aires

NEFF, Frederic C.

(1970) *Filosofía y educación*, Troquel, Buenos Aires

NICOL, Eduardo

(1972) *El porvenir de la filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México

(1980) *La reforma de la filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México

(1982) *Crítica de la razón simbólica: la revolución en la filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México

NIETO BLANCO, Carlos *et. al.*

(1981) *Lecturas de historia de la filosofía: guía didáctica para el comentario de texto*, Universidad de Cantabria, Instituto de Ciencias de la Educación, Santander

NIETZSCHE, Friedrich

(1983) *La genealogía de la moral*, Laia, Barcelona

(1984) *La Gaia ciència*, Laia, Barcelona

NOTAS Y ESTUDIOS DE CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN: FILOSOFÍA Y PSICOLOGÍA II

(1989) Universidad Nacional de Educación a Distancia, Pamplona

NOVAK, Josep D.

(1985) *Teoría y práctica de la educación*, Alianza, Madrid

O'CONNOR, D. J.

(1983) *Historia crítica de la filosofía occidental*, Paidós, Barcelona

(1986) *Introduction to philosophy: classical and contemporary readings*, Oxford University Press, Nova York

OFFROY DE LA METTRIE, Julien

(1983) *L'Home Màquina*, Laia, Barcelona

ORIO DE MIGUEL, Bernardino *et. al.*

(1985) «Aspectos didácticos de filosofía 1. Bachillerato», a *Educación abierta*, núm. 48, Instituto de Ciencias de la Educación, Universidad de Zaragoza, Saragossa

ORTEGA Y GASSET, José

Obras Completas, Revista de Occidente, Madrid

Vol. I, 5ena edició, 1961

Vol. II, 5ena edició, 1961

Vol. III, 4rta edició, 1957

Vol. IV, 4rta edició, 1957

Vol. V, 5ena edició, 1961

Vol. VI, 5ena edició, 1961

Vol. VII, 1era edició, 1962

Vol. VIII, 1era edició, 1962

Vol. IX, 2ona edició, 1966

Vol. X, 1era edició, 1969

Vol. XI, 1era edició, 1969

Vol. XII, 1era edició, 1983

(1947) *La Idea del Principio de Leibniz*, Revista de Occidente, Madrid

(1957) *El hombre y la gente*, Revista de Occidente, Madrid

(1958a) *Kant. Hegel. Dilthey*, Revista de Occidente, Madrid

(1958b) *La Idea de Principio en Leibniz*, Emecé, Buenos Aires

(1958c) *Meditaciones del Quijote*, Revista de Occidente, Madrid

(1958d) *Prólogo para alemanes*, Taurus, Madrid

(1958e) *¿Qué es filosofía?*, Revista de Occidente, Madrid

(1958f) *El tema de nuestro tiempo*, Revista de Occidente, Madrid

(1959) *Apuntes sobre el pensamiento*, Revista de Occidente, Madrid

(1960) *Origen y epílogo de la filosofía*, Fondo de Cultura Económica, Mèxic

(1962) *Pasado y porvenir para el hombre actual*, Revista de Occidente, Madrid

(1970) *Unas lecciones de metafísica*, Alianza, Madrid

(1979) *Sobre la razón histórica*, Alianza, Madrid

(1982) *Investigaciones Psicológicas*, Alianza, Madrid

(1984) *¿Qué es conocimiento?*, Alianza, Madrid

(1996) *Meditación de Europa*, Revista de Occidente, Madrid

PEARS, D. F, *et. al.*

(1966) *The Nature of Metaphysics*, St. Martin's Press, Nova York

PETERS, Richard

(1977) *Filosofía de la educación*, Fondo de Cultura Económica, México

(1982) *Filosofía de la educación personalista*, Depalma, Buenos Aires

PERRY, John

(1986) *Introduction to philosophy: classical and contemporary readings*, Oxford University Press, Nova York

PHYLONENKO, Alexis

(1985a) «Fichte» a BELAVAL, Y. ed. *Historia de la filosofía*, Vol. VII, *La filosofía alemana. De Leibniz a Hegel*, Siglo XXI, Madrid

(1985b) «Schopenhauer» a BELAVAL, Y. ed. *Historia de la filosofía*, Vol. VIII, *La filosofía en el siglo XIX*, Siglo XXI, Madrid

LA PHYLOSOPHIE ANALITYQUE

(1962) Cahiers de Royaumont, IV, Minuit, París

PIAGET, Jean

(1960) *Sabiduría e ilusiones de la filosofía*, Edicions 62, Barcelona

POLO, Leonardo

(1964) *El acceso al ser*, Universidad de Navarra, Pamplona

PORTAVELLA I CREMADES, Ramon

(1987) *Informe sobre la filosofía per a infants*, Barcelona (inèdit)

QUILES, Ismael

(1982) *Filosofía de la educación personalista*, Depalma, Buenos Aires

QUINE, Willard van Orman

(1948) «On what there is» a *Review of Metaphysics*, Vol. II, núm. 5 (setembre), a Quine, W.O., *Desde un punto de vista lógico*, Revista de Occidente, 1967, Madrid

QUINTANILLA, Miguel Ángel

(1978) «La ontología científica de Mario Bunge» a *Teorema*, Vol. VIII/3-4, Departamento de Lógica y Filosofía de la Ciencia de la Universidad de Valencia, València

RÁBADE ROMEO, Sergio

(1966) *Guillermo de Ockham y la filosofía del siglo XIV*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid

RAJCHMAN, John i WEST, Cornel

(1985) *Post-analytic philosophy*, Columbia University Press, Nova York

REBOUIL, Olivier

(1980) *Qu'est-ce qu'apprendre?: pour une philosophie de l'enseignement*, Presses Universitaires de France, París

REDDEN John D.

(1967) *Filosofía católica de la educación*, Morata, Madrid

REGNIER, Marcel

(1985) «Hegel» a BELAVAL, Y. ed., *Historia de la filosofía*, Vol. VII, *La filosofía alemana. De Leibniz a Hegel*, Siglo XXI, Madrid

REICHENBACH, Hans

(1967) *La filosofía científica*, Fondo de Cultura Económica, Mèxic

RIERA I MORÉ, Jordi

(1984) *L'Estructura de la Realitat*, Portaló i la Galladera, Barcelona

ROBIN, L.

(1923) *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, Renaissance du libre, París

RODRÍGUEZ ADRADOS, Francisco

(1966) *Ilustración política a la Grecia clásica*, Revista de Occidente, Madrid

RODRÍGUEZ GARCÍA, Ramón

(1987) *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Cincel, Madrid

RODRÍGUEZ HUÉSCAR, Antonio

(1966) *Perspectiva y verdad. El problema de la verdad en Ortega*, Revista de Occidente, Madrid

(1982) *La innovación metafísica de Ortega*, Ministerio de Educación y Ciencia, Madrid

RORTY, Richard, SCHNEEWIND, J. B. i SKINNER, Quentin

(1990) *La filosofía en la historia*, Paidós, Barcelona

RUKSER, Udo

(1971) *Bibliografía de Ortega*, Revista de Occidente, Madrid

SACRISTÁN, Manuel

(1968) *Sobre el lloc de la filosofia en els estudis superiors*, Nova Terra, Barcelona

SÁEZ CARRERAS, Juan

(1981) *Emmanuel Mounier: una filosofía de la educación*, Nau, València

SALCEDO SALCEDO, Eulogio

(1989) *Teoría y filosofía de la educación*, Editora Autonómica Andaluza, Albolote

SÁNCHEZ PASCUAL, Andrés

(1973) «Presentación de Nietzsche: estudios y textos inéditos en castellano» a *Revista de Occidente*, núm. 125-126 (agost/setembre)

SAN CRISTÓBAL SEBASTIÁN, Antonio

(1962) *Filosofía de la educación*, Rialp, Madrid

SANTIUSTE, Víctor

(1984) *Didáctica de la filosofía*, Narcea, Madrid

SANVISENS I MARFULL, Alexandre

(1984) *Cibernética de lo humano*, Oikos-Tau, Vilassar de Mar

SARRAMONA, Jaume

(1992) *La educación no formal*, CEAC, Barcelona

SARTRE, Jean Paul

(1943) *L'êtr e et le néant*, Librairie Gallimard, París

(1963) *Crítica de la razón dialéctica*, Losada, Buenos Aires

(1982) *Fenomenologia i existencialisme*, Laia, Barcelona

SCHÉRER, René

(1987) «Husserl» a BELAVAL, Y. ed., *Historia de la filosofía*, Vol. x, *La filosofía en el siglo xx*, Siglo XXI, Madrid, p. 53-84

SCHELLING, F. W. J.

(1988) *Sistema del idealismo transcendental*, Anthropos, Barcelona

SCHOPENHAUER, Arthur

(1927) *El mundo como voluntad y representación*, Aguilar, Madrid

(1987) *Sobre la quàdruple arrel del principi de raó suficient*, Laia, Barcelona

SCHULDENFREI, Richard

(1975) «Quine en perspectiva» a *Teorema*, Vol. v/1, Departamento de Lógica y Filosofía de la Ciencia de la Universidad de Valencia, València, p. 49-66

SEVERINO, Enmanuele

(1982) *Esencia del nihilismo*, Taurus, Madrid

(1986) *La filosofía moderna*, Ariel, Barcelona

(1987) *La filosofía contemporánea*, Ariel, Barcelona

(1991) *La filosofía futura*, Ariel, Barcelona

SHIRPMAN, Virginia C.

«Evaluation Replication of the Philosophy for Children: Program-Final Report» a *Thinking. The Journal of the Philosophy for Children*, Vol. v, núm. 1

SIERRA GONZÁLEZ, Ángela del Carmen

(1986) *El lugar de la utopía en el pensamiento filosófico contemporáneo: del Estado a la Comuna*, Universitat de Barcelona, Barcelona

SILVERMAN, Hugh J.

(1988) *Philosophy and non-philosophy since Merleau-Ponty*, Routledge, Nova York

SOLOMON, Robert C.

(1988) *Continental philosophy since 1750: the rise and fall of the self*, Oxford University Press, Oxford

STAATS, Arthur W.

(1983) *Psychology's crisis of disunity: philosophy and method for a unfied science*, Praeger, Nova York

STENHOUSE, David

(1985) *Active philosophy in education and science paradigms and language games*, Allen & Unwin, London

SUÁREZ EN EL CUARTO CENTENARIO DE SU NACIMIENTO (1558-1948)

(1948) Número extraordinari de *Pensamiento. Revista de Investigación e Información filosófica*, Vol. iv, Facultades de Filosofía de la Compañía de Jesús en España, Madrid

SUBIRATS RÜGGERBERG, Eduardo

(1979) *Figuras de la conciencia desdichada*, Taurus, Madrid

(1985) *La Crisis de las vanguardias y la cultura moderna*, Ediciones Libertarias, Madrid.

SIMPOSI INTERNACIONAL DE FILOSOFIA DE L'EDUCACIÓ: COMUNICACIONS

(1989) Barcelona

TEILHARD DE CHARDIN, Pierre

(1965) *El fenómeno humano*, Taurus, Madrid

TEJEDOR CAMPOMANES, César

(1984) *Didáctica de la filosofía. Perspectivas y materiales*, Ediciones S.M., Madrid

TERRICABRAS, Josep Maria

(1988) *Fer filosofia avui*, Edicions 62, Barcelona

THE NEW ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA

(1989) Encyclopaedia Britannica, Londres

TILLIETTE, Xavier

(1985) «Schelling» a BELAVAL, Y. ed., *Historia de la filosofía*, Vol. VII, *La filosofía alemana. De Leibniz a Hegel*, Madrid, Siglo XXI

TORRETTI, Roberto

(1980) *Kant*, Charcas, Buenos Aires

TORREVEJANO, Mercedes

(1982) *Razón y metafísica en Kant*, Narcea, Madrid

TRÍAS, Eugenio

(1983) *Filosofía del futuro*, Ariel, Barcelona

TROTIGNON, Pierre

(1973) "Circulus vitiosus: deus-circulus: vitiosus deus", a *Revista de Occidente*, núm. 125-126 (agost/setembre)

VALLS PLANA, Ramón

(1979) *Del yo al nosotros (Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel)*, Laia, Barcelona

VATTIMO, Gianni

(1989) *Que peut faire la philosophie de son histoire?*, Éditions du Seuil, París

VÉLEZ CORREA, Jaime

(1965) *Filosofía moderna y contemporánea*, Compañía Bibliográfica Española, Madrid

VERMAL, Juan Luís

(1987) *La crítica de la metafísica de Nietzsche*, Anthropos, Barcelona

VERNANT, Jean Pierre

(1965) *Los orígenes del pensamiento griego*, Eudeba, Buenos Aires

VERNEAUX, Roger

(1980) *Historia de la filosofía contemporánea*, Herder, Barcelona

VICENS, Joan Albert

(1991) *Meditació i metafísica en Descartes. La meditació com a forma del pensament metafísic*, Anthropos, Barcelona

VILA CREUS, Pedro

(1950) *Historia de la filosofía*, Lumen, Barcelona

VUILLEMIN, Jules

(1955) *Physique et métaphysique kantienne*, PUF, París

WILLMANN, Otto

(1947) *Teoría de la formación humana*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid

WITTGENSTEIN, Ludwig

(1983) *Investigacions filosòfiques*, Laia, Barcelona

WOODS, R. G

(1978) *Introducción a la filosofía de la educación*, Anaya, Salamanca

XIRAU, Ramon

(1975) *El desarrollo y la crisis de la filosofía occidental*, Alianza, Madrid

ZELENY, Jindrich

(1974) *La estructura lógica de "El Capital"*, Grijalbo, Barcelona

ZUBIRI, Xavier

(1933) «Hegel y el problema de la metafísica» a *Cruz y Raya*, núm. 1, Madrid

(1989) *Estructura dinámica de la realidad*, Alianza, Madrid



Societat
Catalana
de
Filosofia

barcelonesa d'edicions
b.d'f.





Ramon Portavella i Cremades (París 1932- Barcelona 2004) es va llicenciar en dret per la Universitat de Barcelona (1957), i en Filosofia i Lletres per la Complutense de Madrid (1964). La seva tasca de catedràtic de filosofia i posteriorment d'inspector d'educació li va permetre de centrar la seva atenció envers els problemes educatius del seu temps i assolir una posició teòrica i pràctica.

Va aprofundir els seus coneixements sobre pedagogia aplicada tot assistint a diversos cursos com ara el promogut pel Consell d'Europa a la localitat anglesa de Liverpool (1984). Dos anys després estudià el mètode M. Lipman per introduir la filosofia en tots els nivells escolars al Montclair State College de Nova Jersey, Estats Units.

Autor de nombrosos articles, publicà "L'escola secundària dels anys 2000. El sentit de les reformes educatives" (1990). Va obtenir el grau de doctor en filosofia per la Universitat de Barcelona (1993) amb la tesi que origina aquest assaig, alhora que va rebre la Medalla President Macià (1998) en reconeixement als seus mèrits professionals.

*Els qui han cregut que l'entrellum que envolta
la filosofia és un crepuscle s'equivoquen, és una aurora.
(Ramon Portavella i Cremades)*

La proposta de "Crisi Contemporània de la Filosofia. Dimensió educativa" és assumir que la filosofia en general, però sobretot la sorgida de la crisi aquí descrita, està arrelada a la nostra vida perquè és amb ella que l'ésser humà s'orienta en el quefer vital.

Aquest assaig, fruit de la investigació del catedràtic i doctor en filosofia Ramon Portavella i Cremades, mira d'acostar els estudis de filosofia als infants mitjançant la seva inclusió als currículums escolars. L'autor considera aquesta tasca responsabilitat urgent del nostre temps car la filosofia contemporània és una guia per a l'ésser humà sense cap restricció d'edat.

