

Reducció [*Reduktion*]

JOAN GONZÁLEZ-GUARDIOLA

Societat Catalana de Filosofia
Facultat de Filosofia. Universitat de les illes Balears

Carrer del carme, 47
08001 Barcelona
phaenom11@gmail.com

Resum: El concepte «reducció» no fa la seva aparició en la fenomenologia de Husserl abans de l'any 1905, i suposa per a Husserl el fonament revolucionari del seu projecte filosòfic. No obstant això, el concepte està molt lluny de mantenir-se estable en el desenvolupament del seu pensament. En el present treball es mostra l'evolució del concepte de «reducció» entre la seva primera aparició i les seves últimes descripcions en el període de la Krisis. També es fa una breu indicació sobre la possibilitat d'establir alguna relació entre el concepte husserlià de «reducció» i el concepte heideggerià d'«angoixa».

Paraules clau: Reducció, epokhé, angoixa.

Reduction [*Reduktion*]

Abstract: The concept of «reduction» makes its appearance in Husserl's phenomenology before the year 1905, and means for Husserl the revolutionary foundation of his philosophical project. However, the concept is far from remaining stable in the development of his thought. In this work the evolution of the concept of «reduction» is shown in his first appearance until their descriptions in the latest period of Krisis. A brief indication of the possibility of establishing a relationship between Husserl's concept of «reduction» and Heidegger's concept of «anxiety» is also made.

Key words: Reduction, epokhé, anxiety.

Pocs conceptes a la història de la fenomenologia han estat objecte de tanta polèmica i malentesos interpretatius com el de «reducció». En cert sentit, això és degut a que en bona mesura el propi Husserl va significar el concepte com aquell element revolucionari del que depenia que la fenomenologia pogués dur a terme el destí que li estava reservat en la història del pensament occidental¹. Poques troballes podrien, segurament, suportar una càrrega tan feixuga, i serà al voltant de l'avaluació d'aquesta «significació revolucionària» que ens trobarem amb la primera gran fractura dins del moviment fenomenològic: la reducció fenomenològica serà en bona part la responsable de què la majoria dels seus seguidors del cercle de Gotinga vagin lentament abandonant no tant la fenomenologia sinó el que interpretaran una derivació idealista d'aquesta implicada en certes maneres d'entendre tant el concepte de «reducció» com el de «constitució» cap al qual el primer sembla apuntar inequívocament².

Una «revolució» sembla quelcom més que un aprofundiment, una incorporació rellevant o un guany substancial. Implica, en cert sentit, una modificació que no ha deixat les coses tal i com estaven abans. Així ho devien entendre tots els que van decidir mantenir-se en l'àmbit de la fenomenologia descriptiva, propi de les *Investigacions Lògiques*, i no encetar amb el mestre el «nou camí» de la fenomenologia transcendental. En tot cas, sembla clar que la terminologia de la reducció, amb tota la seva conceptualització associada –posició entre parèntesi (*Einklammerung*), desconexió (*Ausschaltung*), posició fora de joc (*Ausser Spiel Setzung*), *epokhé*, etc.³– no fa cap aparició en l'obra de Husserl fins aproximadament l'any 1907⁴, en el curs d'unes lliçons de cinc hores que haurien de servir d'introducció a un curs del semestre d'estiu de 1907 que portava com a títol *Lliçó sobre la cosa*⁵. La primera exposició sistemàtica sobre la reducció correspon a aquestes lliçons introductòries i ens presenta la possibilitat d'una presentació en part aïllada de les moltíssimes problemàtiques que se li afegiran després.

1. *Hua V, Nachwort*, p. 140, o la carta de Husserl a Pfänder de 1931.
2. Sobre la història d'aquest abandonament, vegeu Spiegelberg, 1994.
3. Aquestes expressions o altres de similars, com «posició fora d'acció» (*Ausser Aktion Setzung*), «posició sense força» (*Ausser Kraft Setzung*) o «posició sense execució» (*Ausser Vollzug Setzung*) apareixen sempre en les exposicions sobre la reducció; vid. per exemple *Hua III*, p. 67, 68 i ss.
4. Hi ha una aparició anterior del concepte «reducció» als «Manuscrits de Seefeld», que van ser publicats com apèndixs al volum X de *Husserliana*, les «Lliçons sobre fenomenologia de la consciència interna del temps», de 1905, on apareix ràpidament esbossada la idea de la reducció. És interessant assenyalar que el context inicial de la troballa del vocabulari de la reducció té a veure inicialment amb la temàtica de la descripció de la temporalitat: el primer objecte que motiva la temàtica de la reducció és el temps objectiu, i en aquest sentit, el primer vocabulari relatiu a la desconexió (*Ausschaltung*) es troba ja a aquestes lliçons de 1905 (vid. *Hua X*, p. 4 i ss.).
5. El contingut del curs està publicat al volum XVI de *Husserliana* amb el nom de *Ding und Raum*. Les lliçons introductòries a aquest curs del semestre d'estiu, publicades avui en dia a *Hua II*, van tenir lloc entre els dies 26 d'abril i el 2 de maig, davant de dotze alumnes.

I/ La reducció a «La idea de la fenomenologia»

La idea de la reducció fenomenològica és presentada a les lliçons de 1907 a través de tres passos perfectament articulats, que Husserl mateix resumeix a la secció del «Curs de les Lliçons». Els tres passos obeeixen a una pregunta gens novedosa, i que Husserl mateix presenta com la qüestió clàssica de la teoria del coneixement: fins a quin punt pot el coneixement estar segur de la seva correspondència amb les coses que existeixen en si mateixes? Com pot el coneixement assolir-les⁶? La resposta a aquesta qüestió precisa d'una crítica del coneixement, el mètode de la qual, el fenomenològic, es desplega en els següents passos:

/a/ La pregunta clàssica de la teoria del coneixement, que enceta el curs de les investigacions, és situada en el marc de l'abast i significació dels conceptes d'immanència i transcendència. Husserl recupera així la troballa de l'àmbit de la immanència a la segona meditació metafísica cartesiana, resultat del procés del dubte, com exemple d'un àmbit analític independent de la qüestió de com el coneixement pot assolir l'exterioritat. L'anàlisi de les *cogitationes* des d'elles mateixes i per si mateixes és l'únic exemple en què ens podem basar d'un coneixement que guarda relació segura amb el seu objecte. Però ara aquest objecte és la *cogitatio* mateixa, de la qual hem deixat en suspens la relació que pugui conservar amb qualsevol «realitat exterior» possible. Si el coneixement és l'adequació entre la consciència i l'ésser, ¿entre què i què hi ha adequació en l'àmbit immanent de les *cogitationes*? Una primera resposta és que l'adequació ho és entre l'acte cognoscitiu i tots els continguts ingredients (*reell*) que hom pot trobar en la *cogitatio* com a parts d'ella. El model d'adequació que sembla presentar-se aquí és el de l'adequació entre un tot i les seves parts. Imaginem que percebo una taula; la *cogitatio* és la meua percepció de la taula. Formen parts de la taula la cara que la taula m'està oferint en aquest moment donat, el perfil pel qual veig quatre potes de llargàries diferents, les sensacions cinestèsiques corresponents a la posició del meu cos (és a dir, veig la taula lleugerament des de dalt, amb el qual puc reconèixer-me i ubicar-me com estant dempeus), les sensacions en els músculs oculars, etc. (repari's que, com a parts ingredients de la *cogitatio*, estem esmentant tant parts que tendiríem a considerar «objectives», o de la cosa, com «subjectives», o de la vivència perceptiva de la cosa; ara aquesta distinció no està tenint lloc, i tots els components de la *cogitatio* són considerats en peu d'igualtat, com elements ingredients). Ara bé, la meua percepció no és una mera suma o juxtaposició de tot això trobat considerat com components aïllats de la percepció; jo percebo la taula, no un perfil de la taula, percebo la posicionalitat del meu cos implicada en els perfils que veig de la taula, i en percebre-la, cosso immediatament les possibilitats de

6. *Hua* II, p. 3.

moviment que l'acompanyen (per exemple, ajupir-me per veure la taula des de sota), i associades a aquestes possibilitats, en el perfil que contemplo en la percepció determinada, copso altres perfils possibles que li corresponen a la taula si el que estic veient és, efectivament, una taula. En la donació de tota percepció, estan incloses les possibilitats contingudes en aquesta, com possibilitats «donables», tot i que encara no donades. Aquestes possibilitats no van creant-se artificialment en una seqüència temporal objectiva, estan totes elles ja contingudes en la donació present; per tant, ja formen part, d'alguna manera, de la donació, tot i que no en un sentit ingredient (*reell*). Si considerem tot allò «donable», contingut en la percepció donada, guanyem el concepte de l'objecte intencional. En aquest primer pas del curs de les *Lliçons*, l'objecte intencional és encara transcendent, perquè el concepte d'immanència amb el qual s'opera és encara el de la immanència dels continguts ingredients de la vivència⁷. Per mantenir-se en la supresió de totes les transcendències, fins i tot la transcendència de l'objecte intencional, amb tots els components cap als quals «apunta» la vivència perceptiva efectivament donada, cal efectuar una *reducció fenomenològica*. En aquest primer estrat, aquesta reducció fenomenològica suspén totes les posicions transcendents⁸.

/b/ La restricció de la reducció fenomenològica ens ha deixat tancats en una immanència certament limitada, una immanència restringida als components ingredients de les vivències. Aquesta limitació (*Einschränkung*) obliga fins i tot a modificar la pregunta inicial de la teoria del coneixement: no serà ja com pot el meu jo, considerat com una persona concreta, arribar a establir un acord entre la seva consciència i l'ésser, ja que tots aquests conceptes (jo, persona, ésser) no han passat la reducció fenomenològica, en no ser trobables (almenys en aquest sentit previ a la reducció) com components ingredients de la vivència, sinó com pot el fenomen pur del coneixement arribar a quelcom que no li és immanent⁹. Abans de respondre a aquesta qüestió cal, però, comprendre adequadament què inclou aquesta immanència ingredient. Inclou, efectivament, les parts ingredients de la vivència, certament heterogènies en la seva composició. Forma part de la meua percepció de la taula el fet que té quatre potes, i que si té quatre potes no té cinc potes.

7. *Hua II*, p. 5: «En un principi, no apareixen encara a la vista (*Gesichtskreis*) altres formes d'autodonació (*Selbstgegebenheit*) diferents a la de l'autodonació immanent ingredient (*reell Immanenten*)».
8. *Ibid.* En el «curs de les *Lliçons*» (*Gedankengang der Vorlesung*), la reducció apareix sense cap referència prèvia a l'*epokhé*, i sense referència a la teoria de les actituds (actitud natural vs. actitud fenomenològica), elements que s'incorporaran com a fonamentals en l'estructura de les lliçons; aquí l'element articulador és l'aclariment de la parella immanència-transcendència, i el paper que la reducció juga en la fixació fenomenològica d'aquests conceptes.
9. *Hua II*, p. 7: «*Wie kann das reine Erkenntnisphänomen etwas treffen, was ihm nicht immanent ist.*»

Tots els judicis lògics i matemàtics derivables dels elements ingredients de la vivència són coneixement corresponent a la *cogitatio* immanentment considerada segons el primer criteri reductiu. Evidentment, aquesta esfera de coneixements implicats és, considerada per si mateixa, força estèril respecte al projecte de fundar fenomenològicament una ciència rigorosa¹⁰. Més interessant podria semblar incorporar judicis del tipus: «Si suprimeixo les quatre potes, la taula deixa de ser una taula»¹¹. Aquest judici em presenta la possibilitat de referir-me a enunciats sobre essències, descobrint, d'aquesta manera, mitjançant l'abstracció ideativa (*ideierende Abstraktion*), tot un àmbit inclòs en la immanència ingredient, que és l'àmbit de l'*objectivitat essencial*. Ara bé, quin paper juga, efectivament, aquest accés a l'essència en aquest moment del curs de les lliçons? És important indicar que aquí no apareix en cap moment l'expressió «reducció eidètica», i que en cert sentit la introducció de l'àmbit de les essències és un pur vehicle instrumental per assenyalar-nos la necessitat d'un *eixamplament de l'àmbit de la immanència*. En efecte, els judicis sobre les essències no contenen una validesa per aquesta taula singular que estic percebent concretament, sinó que la seva validesa és una validesa universal (*Allgemeine*), aplicable a tota taula, sigui existent o inexistent. Amb tot, és obvi que aquest àmbit de validesa universal no pot donar-se en l'esfera de la immanència ingredient, tot i ser una donació absoluta com element transcendent de la vivència reduïda. Això implica que la immanència ingredient ha de ser entesa com un cas particular de la immanència com a tal, i que l'àmbit d'allò absolutament donat (*absolut gegeben*) no pot confondre's amb la restricció d'allò immanent ingredient. Dit d'altra manera, hi ha àmbits de donació absoluta que no formen part de cap dels components ingredients de la vivència, i que tanmateix són absolutament donats en ella, com per exemple, les valideses dels enunciats referents a essències. Però amb això, l'únic que ha fet el recurs a l'essència és mostrar-nos la necessitat d'eixamplar el camp de la immanència a l'àmbit d'allò absolutament donat, sigui trobable o no com a component ingredient de la vivència. Així, l'àmbit universal de validesa de les essències és inclòs en l'esfera de la immanència, i és a través d'aquesta extensió que l'àmbit d'allò «donable» (àmbit de possibilitats), contingut en allò absolutament donat i universalment

10. *Hua II*, p. 8. Recordem que, en tot moment, el que està animant l'aplicació d'aquesta primera reducció és la crítica del coneixement en el marc de trobar una fonamentació epistemològica suficient a una ciència rigorosa.

11. Diferent consideració rebria el judici: «Si suprimeixo les quatre potes, la taula caurà». Això és un judici fàctic, en el qual s'expressa una llei física (la llei de gravetat), que precisa de l'existència del món per ser certa, i l'existència del món és el que ha quedat desconnectat en la reducció fenomenològica.

vàlid, entra en l'àmbit de la immanència, que ara passarà a ser anomenada immanència autèntica¹².

/c/ El tercer pas es dona com a conseqüència de les infidelitats descriptives a les quals aquest segon concepte d'immanència ens obliga quan enctem la tasca de descriure certes vivències relatives a objectes temporals. En la percepció d'un objecte temporal, com la percepció sonora d'un to, allò que apareix (*Erscheinendes*), que és l'objecte intencional, i l'aparició (*Erscheinung*), que és la vivència considerada totalment, s'oposen (*gegenübersetzen*) en el si del mateix àmbit de la donació pura. Això ens obligarà a fer encara noves distincions en el si de la immanència autèntica. Efectivament, la percepció d'un to que dura (objecte intencional) no sembla correspondre exactament a la percepció de la duració del to que dura (fenomen del coneixement). En la percepció de la duració del to en la reflexió, és a dir, en la vivència cognoscitiva del joc entre retenció, percepció i protenció, no trobem per enlloc el caràcter unitari de l'objecte intencional, la donació del qual té lloc, absolutament, de manera unitària. És a aquesta contraposició a la qual Husserl es refereix quan afirma que, a través de la reducció, tenim accés a les coses *en tant que constituïdes* en les vivències de coneixement¹³.

És molt important assenyalar el context inicial de la troballa de la reducció, en aquestes lliçons, en dos àmbits teòrics molt importants, i íntimament entrelaçats: la fenomenologia entesa com a crítica del coneixement i l'aclariment dels conceptes d'immanència i transcendència. Això no diu la darrera paraula sobre la diversitat de contextos en els quals la reducció s'exposarà en tot el conjunt de temes de la fenomenologia, i ens permet, tanmateix, establir dos malentesos que caldrà evitar a partir d'aquí sobre l'abast de la reducció fenomenològica:

-/ La reducció no és reducció a la vida mental d'un subjecte individual (reducció egològica). Si aquest fos el cas, els problemes socials, per exemple els fenomenològicament importantíssims problemes sobre la constitució dels objectes socials i la fenomenologia de la intersubjectivitat, serien impracticables dins d'unes premisses fenomenològiques¹⁴.

-/ La reducció no és tampoc reducció a les essències (reducció eidètica). La reducció eidètica és importantíssima en la constitució de la fenomenolo-

12. *Hua* II, p. 11: «*echten Immanenz*». És important retenir l'ordre de l'aparició de les reduccions: les essències apareixen en el segon moment del curs de les lliçons, quan la reducció fenomenològica ja s'ha produït, instaurant la primera immanència restringida. Això ens permet diferenciar la reducció fenomenològica de la reducció eidètica, contra el que algunes vegades s'ha sostingut. (Vegeu Farber, 1959).
13. *Hua* II, p. 12: «Les coses es troben en elles (en la percepció, en la fantasia, en el record, en la predicació, etc. no com en una caixa o un contenidor, sinó que les coses es constitueixen en elles, tot i que no puguin trobar-se com ingredients en aquelles vivències».
14. Husserl té tres volums sencers (*Hua* XIII, *Hua* XIV i *Hua* XV) dedicats al tractament específic d'aquestes problemàtiques.

gia, però no se la pot confondre amb la reducció fenomenològica. L'argument per rebutjar l'equivalència entre reducció fenomenològica i reducció eidètica podria consistir aproximadament en el següent:

1/ A la reducció fenomenològica li correspon la constitució d'una actitud fenomenològica, de la mateixa manera que a la reducció eidètica li correspon la constitució d'una actitud eidètica¹⁵.

2/ L'actitud fenomenològica té com a oposada l'actitud natural.

3/ L'actitud eidètica té com a oposada l'actitud abocada cap a allò concret o fàctic.

4/ L'actitud fenomenològica no és actitud eidètica perquè no exclou, dins del residu, la concreció fàctica. Husserl ho expressa amb suficient força a les lliçons del semestre d'hivern sobre «Problemes fonamentals de la fenomenologia»: «Totes les objectivitats que anomenem fenomenològiques són pensades com singulars, objectivitats individuals, cada fenomen com un “això aquí” (*Dies-da*) individual, com absoluta unitat»¹⁶.

5/ L'actitud eidètica no és incompatible amb l'actitud natural. Pot haver-hi actitud natural eidètica, orientada cap a un interès respecte a les estructures essencials dels fenòmens, o actitud natural concreta, orientada cap a la facticitat. Però el mateix desdoblament es dona també en l'actitud fenomenològica: l'actitud fenomenològica es desdobra en actitud fenomenològica concreta i actitud fenomenològica eidètica. Aquestes distincions són ampliades abastament a la següent exposició considerable de la reducció, que Husserl durà a terme a les lliçons del semestre d'hivern de 1910, abans de l'exposició de la reducció a la seva obra monumental, *Idees I*.

II/ La reducció a la *Grundproblemevorlesung*

A les lliçons del semestre d'hivern de 1910 trobem per primera vegada la noció de «doble reducció» (*doppelte phänomenologische Reduktion*)¹⁷. La reducció a un àmbit d'allò absolutament donat, que es guanya en una primera

15. El concepte fenomenològic d'«actitud» (*Einstellung*) és cabdal com a rerafon en la reducció: la reducció implica una modificació entre actituds, de l'actitud natural a la fenomenològica.
16. *Hua XIII*, p. 168: «Alle diese Gegenständlichkeiten, die wir phänomenologisch nennen, sind gedacht als singuläre, individuelle Gegenständlichkeiten, jedes Phänomen als das individuelle Dies-da, als absolute Einmaligkeit». Més definitiva al respecte és la nota 6 de la pàgina 162, observació del propi Husserl: «La reducció eidètica no ha estat executada encara. La investigació considera la consciència fenomenològicament reduïda en el seu fluxe individuau»; vid. *Hua XIII*, p. 162. Aquesta observació és una nota al següent fragment: «Cal veure que seguint la reducció fenomenològica arribem a quelcom que ja no pot ser considerat com “absolutament donat” en el mateix sentit que allò que fins ara havíem anomenat d'aquesta manera».
17. La noció, perquè la idea fonamental estava ja expressada en els tres passos de *La idea de la fenomenologia*. Vid. *Hua XIII*, § [29] (malgrat no enunciar-se amb aquest nom), § [34].

fase (aquella corresponent al primer sentit d'«immanència» de *La idea de la fenomenologia*) ens deixa entregats a un àmbit de percepcions fenomenològiques absolutes, a un àmbit de pures *cogitationes*, sense cap referència a cap exterioritat, que encara podrien ser interpretades, però, com a fenòmens psíquics purs¹⁸. Però, sota quin criteri podríem considerar aquest camp de *cogitationes* sota la categoria de fenòmens psíquics? Fent això, tot aquest àmbit immanent de les *cogitationes* és considerat com un camp d'objectivitats de classe pròpia (*Feld von Objektivitäten eigener Art*), però sempre considerant-lo com a conjunt de fenòmens adscribibles a un Jo empíric. Per tal de desvincular el camp d'objectivitats absolutament donades del seu etiquetatge com «fenòmens psíquics», cal executar una segona reducció, que s'opera sobre els continguts de les *cogitationes* en el seu «haver-estat» fenomenològic, i permet desvincular-les relativament de la seva adscripció a un Jo empíric, sense perdre en cap moment el seu caràcter individual i singular (és a dir, sense ser encara «reflexió eidètica»). La distinció entre les dues reduccions és que la primera condueix a l'experiència mateixa cap al veure pur immanent, i la segona s'exerceix sobre el contingut i l'objecte intencional de la vivència¹⁹. Amb això, es va més enllà del pur «ser *cogitatio*» de la *cogitatio* (és a dir, la seva consideració purament regional) cap a la seva estructura purament intencional. Cal assenyalar que aquesta desatenció a la reducció des d'una perspectiva regional serà rescatada posteriorment quan el projecte fenomenològic hagi de confrontar-se amb la psicologia, pel que fa al problema filosòfic de la fonamentació de la psicologia com a ciència, en el que Husserl anomenarà més tard «reducció fenomenològic-psicològica» (veg. l'apartat posterior de la reducció a l'article de l'*Enciclopèdia Britànica*).

III/ La reducció a Idees I

La noció de la segona reducció, que germinalment es trobava ja a *La idea de la fenomenologia*, troba la seva culminació a les exposicions que Husserl du a terme a la seva obra monumental, *Idees I*. L'exposició de la reducció a *Idees I* no pot ser duta a terme sense comptar, al mateix temps, amb algunes de les novetats que, des del punt de vista de la teoria de la intencionalitat, s'estan produint en aquesta obra. Concretament, la incorporació de la noció de

18. Al text *La idea de la fenomenologia*, hi ha dues vies d'aixamplament d'aquest concepte d'immanència: la eidètica i la que podríem anomenar transcendental (tot i que en aquell text refereix simplement al concepte de «constitució», i per tant seria potser més adequat anomenar-la «constitutiva»). Ara, a les lliçons de 1910, ha estat clarament establerta la independència relativa d'ambdúes vies d'aixamplament de la noció d'immanència. Més enllà d'aquest subratllat, el contingut ple de la «doble reducció» es trobava ja (tot i que no enunciat amb aquesta expressió) a l'estructura de tres passos de *La idea de la fenomenologia*.
19. *Hua XIII*, § [34]: «... einmal diejenige, die sie selbst zum reinen immanenten Schauen bringt, und das andere Mal diejenige, die an ihrem intentionalen Inhalt und Objekt geübt wird».

«noema»: a *Idees I*, l'objecte en tant que esmentat (noema) no és el mateix que l'objecte esmentat. El primer almenys passa a ser contingut de l'àmbit de la immanència autèntica, o camp fenomenològic. Amb això, part de l'objecte intencional (el noema) passa a formar part de la descripció fenomenològica en termes de continguts de la vivència. A la fenomenologia anterior a *Idees I*, l'objecte intencional era sempre transcendent a l'àmbit de les descripcions fenomenològiques²⁰. La incorporació del noema a l'àmbit de la immanència permet salvar la fenomenologia de la possible acusació de no arribar a captar mai els objectes del món exterior en la seva cognoscibilitat possible, acusació que sempre podia sobrevolar la fenomenologia descriptiva de les *Investigacions Lògiques*, per exemple. Pràcticament podem dir que la reducció, i la introducció del noema en el camp de la descripció fenomenològica a la qual condueix, són interpretats per Husserl com la salvació definitiva del seu projecte de fenomenologia del coneixement²¹.

És en el text d'*Idees I* on es presenten més clarament els dos conceptes fonamentals de la metodologia de la reducció: l'*epokhé* i la reducció pròpiament dita. '*Epokhé*' ve del mot grec, que vol dir «retenir-se», «abstenir-se», deixar de seguir el moviment natural i inercial que s'estava seguint²². Aquest significat del procés d'*epokhé* vinculat a la retenció o l'abstenció el recull Husserl en el vocabulari de la *Zurückhaltung*, que és un «distanciar-se» per poder mirar amb més deteniment allò que ja hem depassat. En el deteniment, en la frenada, pot aparèixer o fer-se rellevant allò que conduïa el nostre mo-

20. Podríem afirmar que des de la perspectiva de la terminologia introduïda ara a *Idees I*, la fenomenologia de les *Investigacions Lògiques* seria només noètica. La qüestió de com cal interpretar l'abast d'aquesta introducció del noema en el camp fenomenològic queda molt lluny de les possibilitats d'aquest article, i consisteix una de les qüestions més polèmiques de la fenomenologia contemporània. Per una presentació succinta de la problemàtica, podeu consultar M. Jorba, «Intencionalitat», en aquest mateix vocabulari (*Annari de la SCF, XXIV, 2013*); també Zahavi, 2003.
21. Aquesta interpretació suposa, certament, presentar com a molt problemàtica la interpretació «mediadora» del noema, segons la qual el noema és una entitat aïllada o aïllable dels seus objectes, i que tindria simplement l'objectiu de fer de mediador entre els actes i els objectes. Aquesta interpretació la podríem trobar en el que s'ha anomenat sovint «escola de Califòrnia» (Dagfinn Føllesdal, Hubert Dreyfus, Ronald McIntyre; sobre aquestes interpretacions, vegeu B. Smith & D.W. Smith, 1995). Si el sentit de la reducció consisteix en solventar la qüestió de com el coneixement coneix els seus objectes, i aquests objectes continuessin quedant, definitivament, fora de l'àmbit de l'absolutament donat, hom es quedaria sense poder precisar de manera molt clara quin seria el guany que Husserl creu trobar amb les reduccions i amb la incorporació dels noemas a l'àmbit de la immanència autèntica. Una argumentació com aquesta es pot trobar, més desenvolupada, a Hintikka, 1995.
22. D'aquest verb grec prové la nostra paraula «època», entesa com a tram de temps que reté uns trets significatius rellevants, que reté història. L'esdeveniment epocal marca una època, des de la qual aquesta pot entendre's, i des d'una època (des dels trets que un tram de temps històric ha retingut) poden entendre's les altres èpoques; vegeu San Martín, 1986, p. 28.

viment, els principis agents del nostre moviment (de la nostra acció). Allò que conduïa el nostre moviment eren un conjunt de posicions sobre la vida, conjunt de posicions que es resumeixen en el que Husserl anomena «actitud natural». A *Idees I* aquesta *epoché* es fa sobre la «tesi general» de l'actitud natural (*Generalthesis*)²³. Que hi hagi una «tesi general» de l'actitud natural (*natürlichen Einstellung*) sembla presuposar que es podria parlar, igualment, de «tesis particulars» de l'actitud natural. Aquesta pluralitat de modes de les «tesis particulars» de l'actitud natural respondria a la diversitat de modes de la relació de la consciència amb el món. Així sembla apuntar-ho la diversitat d'actituds que hom pot englobar dins de la «tesi general», correlativa a la diversitat de mons amb els quals la consciència en actitud natural es relaciona. Husserl realitza, per exemple, una distinció entre modes segons els quals la nostra consciència es dirigeix al món en relació a la varietat regional d'objectes cap als quals s'orienta. Així, quan el nostre Jo està dirigit als nombres singulars o a formacions numèriques, no està dirigit en el mateix sentit cap el món-entorn (*Umwelt*) que formen les persones, objectes o estats de coses que m'embolcallen i que puc percebre. En el primer cas, l'actitud natural és, particularment, una actitud aritmètica²⁴. La modulació d'aquestes actituds particulars dins de la tesi general del món natural depèn plenament de les ocupacions del Jo en el seu heure-se-les amb el món²⁵. Tant és així que la relació entre aquests mons, interns al món natural, es fa només en virtut d'aquesta orientació del Jo: el món de la percepció i dels objectes percebuts no és un horitzó (*Horizont*) en el qual estigui inserit el món aritmètic, és tan sols un fons per la meua consciència d'actes (*Aktbewusstsein Hintergrund*), i és en tot moment la modulació de les meves actituds el que permet passar d'un a l'altre²⁶. Però la «tesi general» manté la seva validesa per tots aquests mons

23. *Hua III*, § [30], p. 60.

24. *Hua III*, § [28]: «Die arithmetische Welt ist für mich nur da, wenn und solange ich arithmetisch eingestellt bin».

25. Aquest heure-se-les és eminentment pràctic, com es segueix de la utilització abundosa husserliana del vocabulari de l'ocupació: «Ich beschäftige mich etwa mit reinen Zahlen und ihre Gesetzen: dergleichen ist nichts in der Umwelt, dieser Welt „realer Wirklichkeit“ Vorhandenes» (*Hua III*, § [28]). Cal no confondre el caràcter abstracte dels objectes amb els quals ens dirigim amb el mode d'accés teòric que en fem. En tant que el món del matemàtic és un «món del treball», està implicat (o pot estar implicat) en un heure-se-les pràctic amb el món i correspondre, com a tal, a la «tesi general» de l'actitud natural.

26. *Hua III*, § [28]: «Bewegt sich mein cogito nur in den Welten dieser neuen Einstellungen, so bleibt die natürliche Welt außer Betracht, sie ist für mein Aktbewusstsein Hintergrund, aber sie ist kein Horizont, in den sich eine arithmetische Welt einordnet. Die beiden zugleich vorhandenen Welten sind außer Zusammenhang, abgesehen von ihrer Ichbeziehung, der gemäß ich frei meinen Blick und meine Akte in die eine und andere hineinlenken kann». Respecte a la distinció que trobem en aquest paràgraf entre «fons» i «horitzó», cal assenyalar que Husserl fa en aquest fragment una utilització «pretranscendental» del concepte d'«horitzó», que en el pensament de la *Krisis* acabarà eixamplant la seva significació, figurant com un dels conceptes transcendentals

i les seves coimplicacions: en tots els actes de la nostra vida, ens trobem ja sempre amb la nostra creença en l'existència del món (*Weltglaube*). Aquesta creença no és un cas especial de la modalitat intencional de la creença, sinó que és un cas absolutament únic, especial i decisiu²⁷. Es diferencia d'una altra creença qualsevol, en primer lloc, pel seu abast: com a posició, està implícita en totes les vivències de tot tipus possible, excepció feta d'aquelles precisament implicades en l'*epokhé* i la reducció. No és una tesi específica sobre la creença d'un ens determinat, és una tesi general implicada en totes les altres tesis i posicionaments. En segon lloc, i precisament en virtut d'aquesta amplitud absoluta del seu abast, es diferencia de qualsevol altra tesi de creença en la seva total indeterminació, en el seu caràcter no temàtic, no pensat, no predicat²⁸. En l'*epokhé*, aquesta tesi general de l'actitud natural (aquesta creença indeterminada i sempre present en l'existència del món) és posada entre parèntesi (*Einklammerung*) o sotmesa a desconexió (*Ausschaltung*). Fent això, ja estem executant, en cert sentit, una reducció. Els partidaris de no distingir en un sentit fort l'*epokhé* de la reducció (*Reduktion*) troben en la forma llatina de la segona paraula una bona aproximació al procés de la diversitat de les reduccions, que es produeix com una sèrie de passos en estricta continuïtat, dels quals l'*epokhé* seria tan sols el primer²⁹: 'ducere' és en llatí «conduir, guiar, liderar». En aquest sentit, practicar una reducció (*Reduktion*) és «re-conduir» els continguts d'una vivència als seus elements més originaris³⁰. En aquest sentit, som partidaris de considerar el concepte de reducció en un sentit procedimental (per no dir instrumental) i eminentment formal, i posar més l'accent en l'adjectiu, que ens indica el contingut cap al que es re-condueix allò donat en la vivència. Practicar la reducció és re-conduir quelcom que se'ns presenta estratificadament i barrejat als elements que, en cada ocasió, ens interessa resaltar. L'*epokhé* és el primer d'aquests moviments en l'ordre de l'activitat filosòfica, però no el primer ordinalment, ja que es poden dur a terme altres reduccions sense dur a terme l'*epokhé*. Així, podem parlar de reduccions no fenomenològiques (la reducció fiscalista, la reducció aritmètica, la reducció geomètrica), que podrien ser anomenades amb justícia «reduccions naturalistes», com aquelles que les ciències de l'actitud natural

per expressar la idea del «món de la vida» (*Lebenswelt*) amb caràcter general; vegeu l'article d'aquest vocabulari, Juan González, «Món de la vida (*Lebenswelt*)» (*Anuari de la SCF*, XXIII, 2012: 155-169).

27. Vegeu Brainard, 2002, p. 61 i ss.; Liangkang Ni, 1999, xviii.

28. *Hua* III, § [31], p. 62: «*unthematisch, ungedacht, unprädisiziert*».

29. Alguns d'aquests partidaris de no distingir massa fermament entre *epokhé* i reducció serien, per exemple, Fink, 1957 (2004), p. 198; Brainard, 2002, p. 68 i ss. Defensen una distinció «forta» entre els dos moments, per exemple, Lauer, 1958, p. 50 i ss.; E. Ströker, 1987, p. 48 i ss.; Javier San Martín, 2015.

30. Aquesta terminologia de la reducció com a «reconducció» és emprada pel propi Husserl a través del vocabulari, abundós en les presentacions de la reducció, de la *Zurückführung*.

duen a terme amb absoluta normalitat i de manera aproblemàtica, i podem parlar de les reduccions fenomenològiques³¹, com l'eidètica fenomenològica (també podria haver una eidètica no fenomenològica o naturalista, com ha estat explicat abans), la reducció psicològica, o la reducció fenomenològica a l'esfera de les vivències individuals, que serien altres formes de «re-conducció» d'allò existent. Tots aquests procediments de reducció (des de l'*epokhé* a la reducció fenomenològico-transcendental) són procediments relativament independents, tot i que la metodologia de la reducció que està proposant Husserl a *Idees I*, amb el seu caràcter revolucionari i novedós, es presenta organitzat a través d'una sèrie de passos³². El primer d'aquests passos, que Husserl identifica amb l'*epokhé* (ara rebatejada com a «fenomenològica») és el de la reducció a l'esfera absoluta de la consciència pura. Suspenent o posant entre parèntesi la tesi general de la creença en l'existència del món, tots els continguts deixen de guardar una relació amb aquella, i passen a tenir-la simplement com a continguts de la consciència. El sentit de la primera de les reduccions, l'*epokhé*, consisteix en obrir aquest àmbit, segons el qual tot allò donat ho és en l'àmbit de la consciència pura. A allò donat en tant que donat en l'àmbit de la consciència pura (és a dir, no donat en tant que pertanyent a una regió determinada de l'ens, com la dels objectes matemàtics, o la dels objectes de la percepció, o la dels objectes intersubjectivament constituïts), Husserl ho anomena «fenomen», i per això Husserl parlarà a partir d'aquest moment de l'*epokhé* com d'*epokhé fenomenològica*³³. L'*epokhé fenomenològica* és, doncs, la reducció en la qual allò donat és reconduït a la seva condició de fenomen, és a dir, és reconduït a l'àmbit de la consciència pura³⁴. L'eina per fer aquesta reconducció és la suspensió de la creença en l'existència del món. El pas entre aquesta suspensió i aquella reconducció és un pas automàtic i necessari.

És important precisar que la suspensió de la creença en l'existència del món no és, almenys en aquest moment inicial, una negació d'aquest món, ni dels coneixements que provenen d'ell, en el sentit que l'acte que duem a terme ens permetés sostenir judicis negatius del tipus «el món no existeix», o «en tant que l'existència del món ha perdut la seva validesa, tots els coneixements depenents d'aquesta existència perden automàticament la seva valide-

31. Creiem que podem acceptar amb caràcter general que per Husserl els conceptes de «fenomenologia» i de «filosofia», si prescindim d'observacions històriques i ens quedem en consideracions temàtiques, són coextensius.

32. *Hua III*, § [33], p. 69.

33. *Hua III*, § [32], p. 65.

34. Recordis que conceptes com «ésser humà», «membre d'una comunitat», etc., han quedat també reconduïts a l'esfera de fenòmens de la consciència pura, car estem en tot moment fent la «doble reducció». D'aquest procediment en seria un cas possible particular el dubte cartesià, que en cert sentit, mogut per interessos epistemològics, realitza un recorregut similar.

sa»³⁵. En el procediment metòdic cartesià, interpretat segons Husserl, aquest procediment semblaria poder sostenir-se en base al que podríem anomenar «regla del com si», en la qual si l'enteniment troba un mínim motiu per executar un dubte sobre una tesi particular, la voluntat farà «com si» aquella tesi fos falsa, amb l'objectiu de comprovar de manera nítida una resistència de l'enteniment a la capacitat de dubtar. En l'ordre d'execució perfectament estructurat de la primera meditació de Descartes, des d'allò més senzill de dubtar (els sentits externs) a allò més difícil de dubtar (les veritats matemàtiques), les tesis negades a través d'aquella regla serien sempre pensades com tesis particulars (fins i tot la tesi de l'existència del món extern, que en l'ordre de la meditació cartesiana és el correlat de l'intent d'aplicar el dubte a la percepció interna del propi cos a través de l'argument del somni). Podríem afirmar doncs que per Descartes (segons Husserl) no hi ha mai desconexió de la «tesi general», en el sentit fenomenològic, ja que Descartes elimina o suprimeix (no suspèn) la validesa del món exterior en estricta continuïtat amb una sèrie de passos aplicats a tesis cognoscitives particulars, entre les quals estaria la de l'existència del món exterior al *cogito*³⁶. La desconexió de la creença en l'existència del món l'únic que fa és, en expressió de Husserl, obrir automàticament un àmbit absolutament nou, aliè d'entrada a interessos epistemològics de qualsevol mena, que és l'àmbit de la consciència pura. La desconexió ho és de la creença en l'existència del món, no del món mateix, que ara és reconduït (reduït) a la nova esfera. Això és el mateix que sostenir que el que s'ha eliminat és el caràcter transcendent del món, que ara ha passat a fer-se immanent a la consciència pura mateixa.

En aquest procés d'immanentització de totes les transcendències, inaugurat per l'*epokhé*, podem parlar de passos particulars, als quals els corresponen, en cert sentit, noves reduccions progressives. Si l'*epokhé* obre un nou camp d'investigacions possibles, la resta de reduccions pretenen mantenir aquest

35. En aquest sentit, cal recordar que el certament difícil d'interpretar §[49], en el que Husserl empra abastament la terminologia de l'aniquilació del món (*Weltvernichtung*), que Husserl agafa molt probablement de la hipòtesi hobbesiana de l'*annihilatio mundi* (vegeu Zarka, 2008, p. 22 i ss.), és anterior a l'exposició de les reduccions i de la seva importància capital.
36. De ser correcta aquesta interpretació husserliana de Descartes, es donaria potser sustent a la interpretació del cogito cartesià en clau substancialista, ja que la proposició «ego cogito, ego sum» seria una proposició particular, executada en cada ocasió per un ego particular que té la possibilitat de fer aquell recorregut que desemboca en aquesta proposició. Amb tot, tot aquesta polèmica «metafísica» descansa, almenys en la interpretació de Husserl, sobre la polèmica metodològica respecte a com hem d'interpretar l'abast d'aquell «com si» de la regla del dubte que executa la voluntat per sobre de l'enteniment, i que Husserl considera que implica una vivència intencional de negació (el noema «món» és negat, i pel cantó noètic a la vivència li correspondria la «ratllada» (*Durchstreichung*)), a diferència de l'*epokhé* husserliana. Per ampliar aquesta qüestió, vegeu C. Serrahima, 2014, p. 149 i ss.

nou camp en la seva puresa i integritat respecte a estructures particulars ara convertides en fenòmens. L'*epokhé* implica la reconducció a fenomen dels conceptes com «persona», «ésser humà», «animal racional» i d'altres determinacions antropològiques possibles del que ara es presenta com a simplement un corrent de consciència, tal i com havíem vist en la doble reducció. Ara bé, totes les vivències d'aquest corrent de consciència són susceptibles de ser executades en la forma explícita (*explizite Form*) «cogito», o Jo pur (*reines Ich*). Husserl repeteix la famosa sentència de Kant: «El jo penso ha de poder acompanyar totes les meves representacions»³⁷. Aquí trobem un element possible sempre trobable en una reflexió sobre totes i cadascuna de les *cogitationes* del corrent de consciència. Per sobre de les variacions d'aquesta «forma Jo» de tota vivència, per sobre de les diversitats possibles del «raig de la mirada» (*Blickstrahl*) del Jo, el fet és que sempre ens trobem amb un element comú, que és el Jo. Aquest Jo pur no pot ser desconnectat en l'*epokhé*, roman en totes i cadascuna de les vivències del corrent de consciència, tot i que, donats els interessos de les investigacions fenomenològiques a realitzar, pot ser obviat i quedar en suspens³⁸. El Jo pur és assenyalat, doncs, com l'indicador d'una transcendència en la immanència recentment guanyada, a través de l'*epokhé*, en el corrent de consciència.

Després de la transcendència del Jo, Husserl pren en consideració la desconnexió d'altres tres transcendències: la de Déu, la de l'esfera eidètica formal i la de l'esfera eidètica material. A cadascuna d'aquestes desconnexions té lloc el mateix procediment (aprofundint en la continuïtat del procés de les reduccions): la reconducció a fenomen dels límits indicats per aquestes transcendències, i per tant, la seva immanentització.

Husserl aborda la qüestió de Déu com aquella que planteja la possible raó de ser de la facticitat que es mostra en la consciència constituent³⁹. Aquesta «raó de ser» o fonament no ha de ser pensada en la forma d'un origen còsic-causal (*dinglich-kausale Ursache*), amb el qual sotmetriem aquest concepte, i la transcendència en ell indicada, a la forma de ser de l'absolut de la naturalesa. De ser possible un concepte com aquest, el problema no consistiria tant en la seva transcendència respecte a l'ésser absolut del món (reducció naturalista), sinó que també seria transcendent respecte a l'àmbit absolut de la consciència instaurat per l'*epokhé* i la reconducció a fenomen de tot allò donat. En virtut del moviment de la reducció a la immanència de la consciència pura, Déu ha de ser desconnectat.

El següent moviment implica la desconnexió dels objectes generals, o les essències. També aquests objectes són transcendents a la consciència

37. *Hua* III, §[57], p. 123: «Das „Ich denke“ muss alle meine Vorstellungen begleiten können».

38. *Hua* III, §[57], p. 124.

39. *Hua* III, §[58], p. 125: «Frage nach dem Grunde für die nun sich ergebende Faktizität des entsprechenden konstituierenden Bewußtseins».

pura com elements no ingredients de les experiències de la consciència. Pot la reducció desconnectar també aquestes transcendències? La resposta de Husserl es mou en dos moments: totes les construccions pròpies dels sistemes deductius construïts per investigadors que han fet les seves aportacions a partir d'una selecció regional d'aquest objectes, construït a partir d'aquestes ontologies regionals, són susceptibles de ser desconnectades. És el cas de la lògica formal i totes les disciplines de la *mathesis universalis* que, enteses com a àmbits d'objectes regionalment distribuïts, serien susceptibles de ser reconduïts a fenòmens, i per tant de ser sotmesos a l'*epokhé*. Aquí s'inclourien l'àlgebra, la teoria de nombres o la teoria de les multiplicitats. Respecte als principis més fonamentals de la lògica, com el principi de contradicció, és precisament la reconducció a fenomen de les intel·leccions que li estan a la base la que atorga a la fenomenologia un paper preponderant en la tasca de la seva fonamentació. El mateix principi és igualment aplicable a les essències materials, en tant que aquestes podrien ser enteses com essències capaces de fonamentar divisions regionals en l'ésser: cosa, figura espacial, moviment, color de cosa, vivència (en sentit psicològic, no fenomenològic), persona, sensació, etc, són exemples d'essències materials que han de quedar igualment desconnectades en l'*epokhé*⁴⁰.

La multiplicitat d'aquestes reduccions fenomenològiques no té, amb tot, cap altra significat que el de preservar en la seva puresa els efectes assolits en la primera *epokhé* fenomenològica i assegurar-nos que ens mantenim en tot moment en la nova actitud fenomenològica acabada de conquerir. Quan aquesta actitud fenomenològica es manté en l'àmbit del projecte de reforma filosòfica que du a terme tots els passos de les reduccions, Husserl l'anomena «actitud transcendental», i un cop s'han produït tots els passos, la reducció completada i orientada pels interessos del projecte husserlià de refundació del coneixement obté la denominació de «reducció transcendental» (que molt sovint es combina amb els passos anteriors sota el títol «reducció fenomenològico-transcendental»).

Com som plenament conscients que les disquisicions metodològiques de Husserl fins aquí es mouen en un àmbit molt marcadament abstracte, intentarem il·lustrar molts dels conceptes que fins aquí han anat apareixent a través d'un exemple. Intencionadament, emprarem un exemple que difícilment Husserl hagués emprat. Les anàlisis fenomenològiques husserlianes mostren una tendència molt clara, durant tota la seva obra, a començar des de descripcions de vivències de la percepció (més sovint encara, de la percepció visual). No volem suggerir que això sigui contingent o casual, al contrari, creiem que té un fort arrelament en la recerca de l'anàlisi sobre la immeditesa que la descripció fenomenològica sempre està intentant copsar, i que

40. *Hua* III, §[60].

és significatiu com a clau hermenèutica a l'hora d'intentar comprendre el projecte de Husserl i la tendència metodològica que l'anima. Però en el fons és plenament coherent amb la fenomenologia i amb els passos metodològics de la reducció no circumscriure el mètode fenomenològic a l'anàlisi de les percepcions, ni entendre la fenomenologia, bàsicament, com una filosofia o una teoria sobre la percepció. Si Husserl mostra una tendència a començar les seves descripcions fenomenològiques a partir d'exemples de la percepció, és precisament perquè tenim una tendència a entendre aquestes vivències com habitualment simples i relativament poc estratificades (la coneguda «anàlisi de les dades de sensació» de la tradició empirista), i precisament l'anàlisi fenomenològica les mostra en la seva riquesa i en la complexitat de la seva constitució (és a dir, mostra les vivències de la percepció, en la seva quotidiana i aparent senzillesa, com a vivències ja constituïdes). Però els passos de la reducció fenomenològica són plenament susceptibles de ser mostrats en qualsevol altra vivència «no perceptiva», o de la qual les percepcions són simples parts components. Agafem com exemple, doncs, una vivència corresponent a l'àmbit de les vivències intersubjectives: l'autoritat. Agafem l'exemple de la descripció fenomenològica de l'autoritat amb dos objectius propedèutics: /a/ és un tema de relativa actualitat (l'autoritat desapareguda, les successives i tan comentades «crisis d'autoritat» dels sociòlegs, pedagogs i mitjans de comunicació)⁴¹; /b/ és un exemple de vivència essencialment intersubjectiva (alguna filosofia contemporània preferiria l'adjectiu «social»⁴²), i cal tenir en compte que serà l'anàlisi de les vivències intersubjectives el que demanarà a Husserl, a partir dels anys 20, una evolució de la metodologia de la reducció en la direcció de revisar la fins aquell moment estricta continuïtat entre *epokhé* i reducció.

Suposem la vivència X, com a vivència d'autoritat, en tant que formada pels elements següents: A: El professor; B: l'alumnat; C: la relació d'autoritat, entesa com la possibilitat que té l'agent (en aquest cas, A) d'actuar en tot moment sobre els altres (o sobre altre, en aquest cas B) sense que aquells altres reaccionin contra ell, *sent totalment capaços de fer-ho*⁴³; D: la por; E: el poder; F: els avantatges que s'obtenen del seguiment de l'autoritat⁴⁴.

41. Vegeu per exemple Renault, 2004.

42. Vegeu per exemple John Searle, 1995, i el que s'ha vingut a denominar «nova ontologia de la realitat social»; sobre aquest concepte es pot consultar també Mark, Ehrlich & Smith (eds.), 2008.

43. És essencial a la definició aquesta última part: no és la força, ni la coacció, ni el poder, els que permeten que una professora o professor baixet i de veu dolça aconsegueixi que els seus quaranta alumnes adolescents actuïn com ell vol, tot i que els alumnes preferissin fer una altra cosa. Aquesta definició es troba a Kojève, 2005.

44. Segons les teories de Chester Barnard; vegeu Barnard, 1968, p. 161 i ss.

En l'*epokhé*, la vivència d'autoritat és posada entre parèntesi, doncs queda suspesa la seva vinculació amb el món, vinculació en la qual el jo estava pràcticament implicat. En sostreure de la vivència la tesi general en la creença del món (tesi que, recordem, està implícita en totes les vivències de l'actitud natural), automàticament la vivència X esdevé fenomen, i en ella podem distingir aquestes parts. Podríem veure'ns temptats a afegir entre els elements de X la mateixa tesi general de la creença en el món (per exemple, podríem designar la tesi general de la creença en el món com l'element G), però és la conversió de X en fenomen la que permet distingir elements en la vivència, per tant l'element G només és considerable *com element* quan precisament se l'ha sostret a través de l'*epokhé*, és a dir, precisament quan no està, quan no forma part del residu. Per això no hem posat G (la tesi general de la creença en el món) com element de la vivència X esdevinguda ja fenomen a través de l'*epokhé*: si considerem elements de les vivències, o si les vivències ens poden aparèixer com a susceptibles de ser tractades en tant que formades per elements, és precisament perquè a aquestes vivències els hi hem sostret ja l'element G, que en cert sentit mai no és considerable com un element: és només dins del parèntesi en el qual els elements de la vivència poden aparèixer com a tals.

Una vegada la vivència d'autoritat ha estat posada entre parèntesi, podem executar el moviment de limitació (*Einschränkung*): uns elements tendeixen a aparèixer com definitoris de la vivència, mentre d'altres apareixen com a nítidament acompanyants d'ella, però no estrictament definitoris. Els elements D, E i F (la por, el poder i els avantatges) poden acompanyar la vivència de l'autoritat (sovint ho fan), però hom entén de l'anàlisi que la relació d'autoritat és perfectament possible en absència total d'aquests tres elements⁴⁵. Així, els elements D, E i F poden ser relativament arraconats, per limitar la vi-

45. Si un professor expulsa de l'aula a quatre alumnes que, evidentment, no volien sortir de l'aula, i aquests alumnes es neguen, el professor pot acudir al seu poder, o anar a buscar al director. En presència de factors de coacció, el fenomen analitzat és un fenomen de poder, no d'autoritat. El poder va de les institucions als subjectes, mentre que l'autoritat, com s'ha comentat sovint, va dels subjectes a les institucions, és atorgada «de baix a dalb». Confondre autoritat i poder és un error molt comú, però essencialment ambdós fenòmens (tot i que puguin tenir connexions molt importants) pertanyen a vivències diferents. Quelcom similar ocorre amb l'element D, la por: l'autoritat pot anar acompanyada de vivències de por, però en cap cas és un element necessari de la relació, que fins i tot pot anar acompanyada pel seu contrari, l'amor. El nucli essencial de la relació d'autoritat consisteix només en que algú aconsegueixi que algú altre faci quelcom que no vol fer, sempre que aquest últim pugui en tot moment, lliurement, no fer-ho: només en aquest moment diem que algú té «autoritat sobre nosaltres».

vència d'autoritat als elements essencials: els subjectes entre els quals la relació té lloc, i la relació mateixa. Per tant, l'*epokhé* posa el fenomen autoritari⁴⁶ entre cometes, i permet així la distinció dels seus elements originaris respecte als no originaris⁴⁷. Quedant-se amb els elements A, B i C com a elements originaris de la vivència d'autoritat, i havent dut a terme, per poder realitzar aquesta reconducció, una reducció eidètica, el recorregut de l'*epokhé* es queda simplement aquí. Ara, el tractament del fenomen de l'autoritat és susceptible de seguir molts camins: podem retornar a l'actitud natural, és a dir, podem restaurar interessos particulars de ciències particulars, i recuperar aquesta essència de l'autoritat fenomenològicament guanyada pel que fa a, per exemple, interessos pedagògics, que s'orientaran cap a dur a terme la descripció eidètica de les parts originàries A, B i C amb l'objectiu de dur a terme una teoria per potenciar relacions sanes d'autoritat. Per altra banda, podem executar sobre els elements A, B i C una reducció transcendental (seguir el camí de les reduccions fenomenològiques tal i com proposa Husserl), buscar la constitució de la vivència de l'autoritat, mostrar els seus components últims, mostrar perquè tendeix a aparèixer barrejada de la por o el poder i el caràcter artificiosos de les teories per explicar-la. Finalment, havent mostrat l'autoritat com una constitució de sentit, serà capaç, no ja de mostrar com potenciar-la o millorar-la, sinó de copsar el seu sentit racional a través de la seva gènesi a partir de la seva no-existència prèvia (això ja consistiria en la fenomenologia genètica).

A través d'aquest esbós d'exemple esperem que s'hagin pogut entrellucar les múltiples possibilitats de l'aplicació de la metodologia fenomenològica de les reduccions.

46. L'expressió és segurament desafortunada per les connotacions històriques, que han de ser absolutament suprimides en l'anàlisi fenomenològica d'un fenomen absolutament quotidià amb el qual ens conduim cada dia. Però preferim evitar neologismes estranys, com «fenomen autoritarista», o «autoritzant», i altres engendres lingüístics, i assenyalar el context estrictament fenomenològic (no polític) de l'anàlisi.
47. Ha tingut ja lloc, en aquesta distinció, una reducció eidètica? Malgrat que anteriorment hem defensat l'estricta separabilitat entre reducció fenomenològica i reducció eidètica, és evident que per Husserl la investigació fenomenològica apenes pot avançar ni un sol pam sense la reducció eidètica, i en tant que hi ha en el residu fenomenològic moviments de limitació (*Einschränkung*) i de reconducció (*Zurückführung*), hi ha distincions entre els elements distingibles en aquesta vivència particular del fenomen (en el cas que ens ocupava ara, el poder o la por) i aquells elements presents en totes les vivències del mateix tipus. Tot i que reducció fenomenològica i reducció eidètica no siguin estrictament el mateix, el projecte de la fenomenologia de Husserl només pot avançar en l'estricta consideració combinada d'ambdues; sobre aquest aspecte, entre molts exemples possibles, vegeu per exemple *Idea IX*, p. 295: «és manifest que en descobrir la relativitat transcendental poden vincular-se immediatament la reducció fenomenològica i l'eidètica, i així la fenomenologia transcendental sorgeix immediatament de la intuïció transcendental».

IV/ La reducció a l'article de l'*Enciclopèdia Britànica*

No és fins l'encàrrec que Husserl va rebre l'any 1927 de redactar l'entrada del vocable «fenomenologia» per a l'*Enciclopèdia Britànica* que apareixerà explícitament l'expressió «reducció fenomenològico-psicològica» (*phänomenologisch-psychologische Reduktion*)⁴⁸. Més que novetats pel que fa al contingut de la teoria de les reduccions tal i com s'exposa a *Idees I*, el que ens trobem és un context nou d'exposició del mateix moviment de l'*epokhé*, ara en el context de la discussió sobre la fonamentació de la psicologia com a ciència. La reducció fenomenològico-psicològica és pensada com el revers de la reducció fisicalista-naturalista. Des del punt de vista regional, és l'intent de reconduir (reduir) tot allò donat a l'àmbit d'allò psíquic pur. Però mantenint l'expressió «psíquic», per sobre d'altres expressions com consciència pura, Jo pur, etc, Husserl es manté en l'àmbit d'una perspectiva pretranscendental, encara no lliurada als interessos propis del projecte d'una ciència transcendental fenomenològica. En tant que allò purament psíquic se'ns fa accessible en l'experiència d'un mateix i en l'experiència intersubjectiva, a la reducció fenomenològico-psicològica li corresponen dos desplegaments: la reducció egològica i la reducció intersubjectiva. La reducció fenomenològico-psicològica té com a objectiu la presentació definitiva de l'objecte d'estudi d'una nova disciplina científica, la psicologia fenomenològica, que és fonament de tota possible psicologia empírica com a ciència natural. Al seu torn, la relació de la psicologia fenomenològica amb la fenomenologia transcendental és també de fonamentació en aquesta (la regió d'allò psíquic està fonamentada en l'*epokhé* fenomenològica i en la conversió a fenomen de totes les donacions a la consciència), però l'àmbit transcendental no és més ampli que el de la regió d'allò psíquic oberta per la reducció fenomenològico-psicològica: ambdós àmbits són perfectament coextensius, i la diferència entre ambdós consisteix en que la reducció fenomenològico-psicològica no s'estén als amplíssims interessos transcendents del projecte general de fonamentació d'una ciència rigorosa: la psicologia fenomenològica pura passa a jugar el paper d'una propedèutica de la fenomenologia transcendental⁴⁹. Però en cert sentit, a *Idees I* no tenia encara Husserl guanyada la noció de la necessitat d'una psicologia fenomenològica com a porta d'accés a la fenomenologia transcendental⁵⁰.

48. *Hua IX*, p. 260. Tot i que la temàtica havia estat tractada ja per Husserl a diversos manuscrits a partir de l'any 1924 (vegeu *Hua VIII*). Sembla que la incorporació «psicològica» fou una introducció de Heidegger, que va col·laborar en la redacció de l'article, i que després Husserl va acceptar. En bona part, les intenses disputes sobre el contingut i la tortuosa redacció conjunta de l'article va ser un dels motius de la culminació del seu famós desencontre, que ja venia de força abans; sobre la qüestió de la relació entre Husserl i Heidegger durant la redacció de l'article, vegeu Spiegelberg, 1981, p. 18-20.

49. *Hua IX*, p. 295.

50. Sobre la relació entre la reducció fenomenològico-psicològica i la modificació de neutralitat com a possible antecedent d'aquesta a *Idees I*, vegeu González Guardiola, 2015.

V/ L'evolució de la reducció a partir dels anys 20 fins a la *Krisis*: el paper capital de la reducció intersubjectiva

A partir d'alguns textos posteriors a l'any 1924, fins a arribar al volum de la *Krisis*, comencem a trobar alguns plantejaments husserlians de la temàtica de la reducció destinats a l'establiment d'una progressiva distinció entre aquells dos moments que a *Idees I* havien aparegut com només ordinalment distingibles: *epokhé* i reducció. El context en el qual Husserl s'anirà veient obligat a introduir distincions entre l'*epokhé* i la reducció serà l'abast nou que, en la teoria de les reduccions, anirà obtenint la reducció intersubjectiva, reducció que en sentit estRICTE Husserl ja havia descobert a la *Grundproblemevorlesung* de 1910, però que allà no havia explotat gens en les seves potencialitats⁵¹. Efectivament, en el més fonamental, fins a l'any 1924, l'*epokhé* i reducció fenomenològiques no s'havia pràcticament distingit d'una *epokhé* i reducció psicològiques; és a dir, no era possible distingir amb claredat l'obertura del camp fenomenològic com a camp transcendental i la reconducció de totes les vivències de la consciència a l'àmbit psíquic regional. Això implicava, fins a cert punt, que tota reducció era tractada com una reducció subjectiva: era reducció a la meua experiència del món, a la meua representació del món. Hauria de ser evident que la meua representació del món (la meua experiència del món) i el món mateix no són la mateixa cosa, i Husserl és molt escrupolós assenyalant que el sentit primordial del seu projecte fenomenològic té a veure amb la qüestió de com la consciència arriba al coneixement del món mateix. És aquí on fa la seva aparició la intersubjectivitat: l'única possibilitat de sortejar el solipsisme cap al qual el paper tan rellevant de la consciència transcendental constituent sembla conduir en l'arquitectura del projecte husserlià és l'*altre*, o millor dit, els *altres*. L'objectivitat del món només pot ser guanyada en tant que el món és món comú, del qual jo copso una perspectiva mentre que els altres copsen altres perspectives. En tant que la diversitat de perspectives (la diversitat de «mons d'experiència») ho són del *mateix* món, el món no pot ser mai només la meua representació del món, sinó que el món és el correlat intencional d'una *intersubjectivitat transcendental*. Però ara el correlat noètic del món no és ja el meu jo, sinó la comunitat humana transcendental, la totalitat dels subjectes. Només a partir de la reducció (reconducció) del jo transcendental cap a la intersubjectivitat transcendental s'elimina la tensió entre la representació del món i el món

51. *Idea* XIII, §[36]. La via explorada a aquelles primeres presentacions de la problemàtica de la intersubjectivitat intenten seguir la via de la fenomenologia de l'empatia (*Einfühlung*), i no acostumen a anar més enllà d'exercicis fenomenològics de descripció de les vivències empàtiques, molt lluny encara de jugar un paper fonamental en l'arquitectura del projecte fenomenològic i en la teoria de les reduccions. Sobre l'evolució del tractament de la intersubjectivitat a la fenomenologia de Husserl anterior a l'any 1924, és molt útil Simón Lorda, 2001, p. 30 i ss.

mateix. Però amb aquesta reducció, el camp transcendental mateix ha patit una mutació essencial: la subjectivitat transcendental constituent només pot ser entesa com intersubjectivitat transcendental constituent⁵². Així doncs, la conversió de l'esfera transcendental subjectiva a esfera transcendental intersubjectiva implica la superació de la famosa acusació de solipsisme, i totes les desconfiances i sospites que la metodologia de l'*epokhé* va arrossegar durant la seva ja llarga història. Reproduïrem el text més clar de Husserl respecte a aquesta ampliació de l'àmbit transcendental, amb les conseqüències que tindrà respecte a la noció d'*epokhé* i la seva posterior distinció respecte al concepte de «reducció»:

«Només s'entendrà el sentit del mètode de l'*epokhé*, que al principi havia de romandre incomprés en el seu abast, quan la fenomenologia transcendental hagi realitzat la seva obra, almenys en un primer nivell. Aquest mètode condueix al primer absolut per a mi, per a mi com a jo transcendental, i en la mesura que avanci cap a l'explicitació d'allò concret d'aquest jo en la primordialitat i en l'aclariment dels altres com éssers en el món, que mantenen en el món mateix el seu sentit transcendental, queda sistemàticament superada (*aufgehoben*) l'abstenció (*Enthaltung*) de la posició del món»⁵³.

Dit d'altra manera, l'*epokhé* no només no és la darrera paraula en la metodologia de la fenomenologia, sinó que el seu sentit propi metodològic és només temporal. Implica no haver dut a terme totes les seves possibilitats metodològiques no entendre l'*epokhé* com quelcom que la reducció, conduïda a la culminació dels seus passos (de la reducció egològica a la intersubjectiva), superarà clarament en el seu sentit més profund. Fins arribar al punt de presentar l'abstenció en la creença del món com un estadi momentani i ja vist com a totalment innecessari des del guany del nou àmbit de la intersubjectivitat transcendental. El gran problema hermenèutic respecte a aquesta superació del pas metodològic de l'*epokhé* en la reducció (és només l'*epokhé* el que és superat, no la reducció, però aquesta diferència obliga a realitzar una distinció entre ambdós conceptes que, almenys fins als anys 20, havien estat utilitzats de manera pràcticament indistinta) consisteix una vegada més en

52. *Hua* VIII, p. 480, *Beilage* XXX. Seguim la interpretació de Javier San Martín sobre la importància capital d'aquest text per fer claredat sobre l'evolució de la teoria de les reduccions a partir dels anys 20; vegeu Sanmartín, 2015, p. 303-312.

53. *Hua* XXXIV, p. 245: «Hat die transzendente Phänomenologie, wenigstens in erster Stufe, ihr Werk getan, ... dann ist auch der Sinn der Methode der Epokhé, die zu Anfang in ihrer Tragweite unverständlich sein müsste, begriffen. Sie leitet zum für mich ersten Absoluten, zu mir als transzendentelem Ich, und in dem sie fortleitet zur Auslegung der Konkrektion dieses Ich in der Primordialität und zur Aufklärung der Konstitution der Anderen als Menschen in der Welt, die dabei selbst ihren transzendentalen Sinn hält –, wird die Enthaltung von der Setzung der Welt systematisch aufgehoben». El text és de l'any 1930, i correspon a l'etapa més madura de Husserl pel que fa a la comprensió de la teoria de la reducció.

calibrar de manera precisa l'abast de la superació d'aquella abstenció, i sobretot, com es concreten les seves conseqüències pel projecte de la fenomenologia. Però potser la manera més adequada de plantejar aquests interrogants interpretatius és acudir a l'ús que Husserl fa d'ambdós conceptes en la seva darrera presentació a *Krisis*.

L'exposició que Husserl du a terme al §[35] de la *Krisis* és perfectament coherent amb el canvi de tonalitat, o d'estil de redacció, que podem trobar a la darrera exposició programàtica de la fenomenologia. La incorporació més novedosa (tot i que era perfectament derivable també de les exposicions anteriors), és la incorporació de les estructures socials (molt específicament el «món del treball») com a element articulador dels moviments de reconducció a fenomen propis de l'*epokhé*, ara anomenada directament «transcendentat»⁵⁴. La via d'exposició de l'*epokhé* a *Krisis* s'allunya força de plantejaments anteriors, més tendents a desembocar en una via egològico-cartesiana, i explora la nova perspectiva del món de la vida⁵⁵. Això implica aplicar l'*epokhé* directament a les ciències objectives, enteses com a rendiments de la racionalitat humana. Però la desconexió de les ciències objectives no es fa ara en termes de la desconexió de les valideses dels seus judicis en tant que referits a un món exterior. La desconexió es fa en termes de la desconexió de les veritats en tant que vàlides només durant els *temps de treball* en les quals s'estan executant, i en relació a les progressives substitucions d'aquestes temporalitats, amb els seus corresponents mons, entre elles: anem al treball, arribem a casa, anem a un sopar. Cadascun d'aquests desplaçaments inaugura temporalitats noves i específiques (a les quals corresponen mons específics amb els seus codis propis) que es van substituint entre elles. El món de la vida és el món al qual el científic, que ingenuament tendeix a pensar que el temps durant el qual està treballant amb els seus espectaculars mètodes és el temps en el qual tracta amb la «realitat», sempre torna quan surt del treball. Un físic pot passar-se moltes hores en un món de partícules elementals, però en sortir de la seva feina deixa enrera les partícules elementals per anar a votar, a l'església, a exercir de pare de família. Les partícules elementals no formen part d'aquests mons d'experiència. No estem ara discutint aquí una tesi ontològica (les veritats de les ciències objectives no deixen de ser-ho durant el temps que dura l'*epokhé*, simplement estan posades entre parèntesi)⁵⁶, estem discutint ara aquí sobre la possibilitat d'establir una jerarquia epistemològica entre els respectius mons d'experiència, mons d'experiència que només podem passar per alt si exercim una forta violència eliminativista sobre la

54. *Hua* VI, §[35], *Berufszeit*.

55. Sobre la via de la *Lebenswelt*, vegeu en aquest mateix vocabulari González Guardiola, 2012.

56. *Hua* VI, §[40], p. 153.

pròpia experiència i sobre el judicar axiològic i valoratiu que es fonamenta sobre ella. En la posada entre parèntesi de totes aquestes temporalitats en el nou temps que inaugura l'*epokhé*, podem interrogar-nos: quin és el sentit d'aquest temps que inaugura l'*epokhé*? La resposta de Husserl no pot ser més contundent: el sentit que inaugura l'*epokhé*, ara directament *epokhé* transcendentament executada, és el d'una «plena transformació personal, que hauria de ser comparada amb una conversió religiosa, la que més enllà d'això conserva en si el significat de la més gran transformació existencial que s'ha proposat a l'ésser humà com a ésser humà»⁵⁷. El temps de l'*epokhé* transcendent no és un «acte passatger que segueix sent ocasional i aïllat en les repeticions»⁵⁸. Ara el seu significat arrossega, amb la instauració de la seva temporalitat, tota la vida anterior en actitud natural, i el seu esperit d'abstenció segueix viu en la tornada a la resta de temporalitats, que ara són enteses, no ja com a mons en actitud natural, sinó com a mons de la vida fenomenològicament guanyats. Res d'això era possible, segons Husserl, en la teoria de la reducció d'*Idees I*, que abocava unilateralment a l'ego transcendent a través de la via cartesiana. La nova via de les reduccions aplicada a la *Krisis*, la via de la ciència del món de la vida, desemboca, després d'una sèrie de passos que no ens detindrem a considerar, en el «sentit comunitari de l'experiència»⁵⁹. El món no és donat com a món per a mi, és donat com a món per a nosaltres, i això des dels estrats més fonamentals de l'experiència, com per exemple la percepció, que és naturalment i aproblemàticament compartida, en una autèntica «comunitarització d'allò perceptiu»⁶⁰. Aquesta comunitarització de l'experiència, que abasta des dels nivells més fonamentals de la percepció fins a l'habitual i normal comunicació de valideses compartides, funciona habitualment per sobre d'errades esporàdiques de concordança:

«Tot això marxa bé, de manera tal que en la consciència de cadascú i en la connexió de les consciències comunitaritzades, creixents i abastadores, un i el mateix món, com aquell ja parcialment experienciat en tant que horitzó obert d'experiències possibles de tot allò que aconsegueix validesa permanent, persisteix continuament: el món com ho-

57. *Hua VI*, §[35], p. 139: «eine vollige personale Wandlung zu erwirken berufen ist, die zu vergleichen wäre zunächst mit einer religiösen Umkehrung, die aber darüber hinaus die Bedeutung der großen existenziellen Wandlung in sich birgt, die der Menschheit als Menschheit aufgegeben ist».

58. *Hua VI*, § [40], p. 153: «Sie ist also keineswegs ein vorübergehender und in den Wiederholungen zufällig und vereinzelt bleibender Akt».

59. *Hua VI*, §[47], p. 163: «der Vergemeinschaftung der Erfahrung». Aquests passos abans d'arribar a la comunitarització de l'experiència són les cinestèsies, la teoria dels canvis de validesa i la consciència d'horitzó.

60. *Hua VI*, §[47], p. 166: «Vergemeinschaftung des schlicht Wahrnehmungsmaßigem».

ritzó universal en comú de les coses efectivament existents a tots els éssers humans»⁶¹.

Per sobre dels relativament més o menys freqüents problemes de comunicació entre els humans, per sobre de la relativa imperfecció de les eines de coneixement humanes, «tot això marxa bé», o aproximadament els humans en fem l'experiència, en tant que «estem ja embarcats», i surem de manera relativament estable sobre un món compartit amb els altres. Aquest món compartit amb els altres ens condueix a la idea d'humanitat, idea que representa l'objectivació de la correlació entre el món i la subjectivitat transcendental. En tant que aquesta correlació només troba objectivitat en la idea d'humanitat, i aquesta és ja constitutivament intersubjectivitat transcendental, l'esfera de la consciència tancada sobre si mateixa de l'*epokhé* pre-transcendental ha d'esdevenir definitivament superada en la reducció transcendental, que guanya el seu sentit només a partir de l'experiència comunitària del món⁶².

VI/ Desplegaments: sobre la possibilitat d'establir equivalències entre la reducció husserliana i l'angoixa heideggeriana

Ha estat comentada sovint, en la ja molt abundosa bibliografia sobre la relació entre Husserl i Heidegger, la possibilitat d'establir alguna equivalència entre la reducció i l'angoixa com a moments metòdics forts que ocuparien llocs similars en les presentacions de les filosofies dels dos autors⁶³. La qüestió ha agafat importància des de la perspectiva de plantejar una possible «unitat del pensament fenomenològic» per sobre de les molt importants i sorolloses ruptures històriques de l'escola fenomenològica. Heidegger ha presentat l'angoixa al §[40] d'Ésser i Temps com una «disposició afectiva fonamental» (*Grundbefindlichkeit*), la funció de la qual consisteix en mostrar en la seva unitat al *Dasein* com un ésser-en-el-món fàcticament existent. El fet que l'angoixa es presenti com una disposició *afectiva*, i el fet que allò que cancela és primordialment l'accès a la significativitat (*Bedeutsamkeit*), en el nou significat que Heidegger li donà, en tant que vinculada a l'heure-se-les pràctic amb les coses del món (*Zuhandenheit*)⁶⁴, ens assenyala el context en el qual cal pensar les diferències importants entre l'angoixa i la reducció. A

61. *Hua* VI, §[47], p. 167: «Dieses alles geht so vonstatten, daß im Bewußtsein eines jeden und in dem im Konnex erwachsenen und übergreifenden Gemeinschaftsbewußtsein die eine und selbe Welt, als die teils schon erfahrene und teils als offener Horizont möglicher Erfahrungen aller, zur ständigen Geltung kommt und kontinuierlich verbleibt: Welt als der universale, allen Menschen gemeinsame Horizont von wirklich seienden Dingen».

62. *Hua* VI, §[55], p. 191.

63. Vegeu per exemple Escudero, 2008, p. 465 i ss; Kisiel, 2002, p. 174 i ss; R. Bernet, a Kisiel & Van Buren, 1994, p. 248 i ss; R. Rodríguez, 1997, p. 145 i ss; Harman, 2002, p. 136 i ss.

64. *SuZ*, §[18], p. 83.

aquest respecte, alguns intèrprets han tendit a subratllar les diferències fonamentals, i fins i tot la contraposició radical, entre l'angoixa i la reducció⁶⁵. Altres, no obstant, han assenyalat que les descripcions fenomenològiques de Heidegger sobre el món entorn de la primera part d'Ésser i Temps serien impossibles sense estar practicant tota l'estona algun tipus de reducció, o d'operació molt semblant i certament equivalent⁶⁶.

En aquest sentit, la possibilitat d'establir equivalències entre la reducció husserliana i l'angoixa heideggeriana depèn d'un problema hermenèutic molt rellevant, que ara no pot ser tractat aquí amb profunditat: l'establiment d'equivalències o de diferències irreconciliables depèn de la possibilitat d'establir traduccions entre tota una sèrie de conceptes operatius, menys cridaners, dels quals, en el fons, acaba depenent la qüestió general de les semblances metòdiques. ¿És possible establir una traducció entre el concepte husserlià d'actitud i el concepte heideggerià de la disposició afectiva? Una vegada haguéssim aïllat aquesta qüestió, hauríem de continuar: és possible establir una traducció entre el concepte d'actitud natural i el concepte heideggerià d'«existència impròpia»? Heidegger indica que «només en l'angoixa es dona la possibilitat d'una obertura privilegiada (*ausgezeichnete Erschliessens*), perquè l'angoixa aïlla. Aquest aïllament (*Vereinzelung*) recupera al *Dasein* de la seva caiguda (*Verfallen*) i li revela la propietat i la impropietat com a possibilitats del seu ésser»⁶⁷. Així, l'angoixa té com a funció primera primordial l'obertura de la qüestió de la impropietat i la propietat com a modes d'existència. Però aquesta distinció dificulta moltíssim qualsevol aproximació a l'actitud natural husserliana, que molt difícilment seria encaixable amb tot allò que Heidegger sembla associar-li, especialment a la crítica a l'«hom» (*das Man*) com a mode públic de l'existència. Per altra banda, la individualitat radical recuperada en l'angoixa, en dissoldre's totes les modalitats públiques del *Dasein*, tampoc no és del tot aliena a la consciència com a residu existent després de les reduccions, que mai no és pensada per Husserl com una consciència general, sinó que és presentada en la seva estricta individualitat i concreció (en tant que aïllable de la reducció eidètica, com hem sostingut anteriorment). Paradoxalment, tot apunta a que el desenvolupament del concepte de reducció a la fenomenologia de Husserl avança lentament cap a una solució força més «comunitarista» al problema del solipsisme, que deixa el possible sentit «neutralitzador» de l'*epoché* com un mer estadi provisional, que seria superat en el desplegament sencer de la reducció a través de la incorporació de la subjectivtat transcendent com element de la in-

65. W. Biemel, 1990, p. 176 i ss.; Harman, 2002, p. 141; García Gainza, 1997.

66. Això ja va ser indicat inicialment per Merleau-Ponty, en el famós «Pròleg» a *Fenomenologia de la percepció* (vegeu Merleau-Ponty, 1945). Després, aquesta posició ha estat defensada, amb diferents matisos, per R. Bernet (1994); especialment per J. F. Courtine (1990).

67. *SuZ*, §[40], p. 190.

tersubjectivitat transcendental. Les tensions referents a aquesta qüestió en la fenomenologia heideggeriana semblen molt més intenses: la impropietat i la caiguda a Heidegger mai no són susceptibles de ser resultats d'una elecció de la llibertat humana, però això contrasta amb la visió profundament negativa del mode de ser de la impropietat i de la crítica a la quotidianitat implicada en el concepte de l'«hom». La qüestió demanaria una investigació sencera, que queda molt lluny de les possibilitats d'aquest article, que només pot indicar les referències bibliogràfiques de la polèmica. Però, de ben segur, la traducció o equivalència sobre la que ens permetem apostar que descansaria la possibilitat d'un diàleg fructífer entre la reducció i l'angoixa seria aquella que es donaria entre la distinció *Zubandenheit-Vorhandenheit* heideggeriana (ésser a mà – ésser enfront) i la distinció husserliana entre la intencionalitat de la percepció i la intencionalitat d'horitzó. Un estudi comparatiu d'ambdues nocions ens permetria aclarir si és possible sostenir una vessant bàsicament *activa* de la reducció (que s'hauria interpretat potser de manera excessiva com unilateralment comandada per la posicionalitat tètica i la reflexió) respecte a una vessant unilateralment *passiva* de l'angoixa, que no podria ser mai entesa com un mètode, a l'assaltar-nos passivament en tot un conjunt de situacions anodines (*barmlosesten Situationen*) incontrolables d'esfondrament de la significativitat del món⁶⁸. Pel que fa a nosaltres, tendim a pensar que probablement ni la reducció és tan activa com habitualment s'ha assenyalat, ni l'angoixa presenta un caràcter tan unilateralment passiu i irruptiu. Però l'aclariment detallat d'aquest problema dependria de l'aclariment de la problemàtica sobre la derivació heideggeriana de la *Vorhandenheit* a partir del mal funcionament de la *Zubandenheit*, així com de l'aclariment de la relació entre l'acció corporal i la reflexió teòrica a la fenomenologia de Husserl.⁶⁹

Bibliografia

Volums de Husserliana

- Hua II, Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, ed. Walter Biemel. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973.
- Hua III/I, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie 1*, ed. Karl Schumann, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1977.
- Hua IV, Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1952.

68. Així sembla presentar-ho Escudero, 2010, p. 465-466.

69. Aquest article forma part del projecte «Fenomenologia del cuerpo y análisis del dolor», FFI 2013-43240-P, Ministerio de Economía y competitividad.

- Hua VI, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, ed. Walter Biemel. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976.
- Hua VII, *Erste Philosophie (1923/4). Erste Teil: Kritische Ideengeschichte*. Ed. Rudolf Boehm. Den Hag: Martinus Nijhoff, 1956.
- Hua VIII, *Erste Philosophie (1923/4). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*. Ed. Rudolf Boehm. Den Hag: Martinus Nijhoff, 1959.
- Hua IX, *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester. 1925*. Ed. Walter Biemel. Den Hag: Martinus Nijhoff, 1968
- Hua X, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*. Ed. Rudolf Boehm. Den Hag: Martinus Nijhoff, 1969.
- Hua XIII, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil*. Ed. Iso Kern. Den Hag: Martinus Nijhoff, 1973.
- Hua XVI, *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*. Ed. Ulrich Claesges. Den Hag: Martinus Nijhoff, 1973.
- Hua XXXIV, *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935)*. Ed. Sebastian Luft. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2002.

Bibliografía secundaria

- BARNARD, Chester I.: *The Functions of the Executive*, Harvard: Harvard University Press, 1968.
- BIEMEL, Walter: *El artículo de la Encyclopaedia Britannica y las anotaciones de Heidegger al mismo*, a *El artículo de la Encyclopaedia Britannica*, México: UNAM, 1990.
- BRAINARD, Marcus: *Belief and its Neutralization. Husserl's System of Phenomenology in Ideas I*, New York: SUNY Press, 2002.
- BERNET, Rudolf: *Phenomenological Reduction and the Double Life*, a KISIEL, Theodor & Van Buren, John (Eds.): *Reading Heidegger from the Start*, New York: SUNY Press, 1994.
- COURTINE, Jean-François: *Réduction phénoménologique-transcendentale et différence ontico-ontologique*, a *Heidegger et la phénoménologie*, Paris: Vrin, 1990.
- ESCUDERO, Jesús Adrián: *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*, Barcelona: Herder, 2010.
- FARBER, Marvin: «On the Meaning of Radical Reflection», a *Edmund Husserl, 1859-1959*, La Haia: Martinus Nijhoff, 1959.
- FINK, Eugen: *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, Bamberg: Karl Alber, 2004.
- GARCÍA GAINZA, Josefina: *Heidegger y la cuestión del valor. Estudio de los escritos de juventud (1912-1927)*, Madrid: Newbook, 1997.
- GONZÁLEZ-GUARDIOLA, Joan: «Món de la vida (*Lebenswelt*)». *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, XXIII, (2012): 155-169.
- == «Modificación de neutralidad y crisis de las ciencias europeas: sobre

- la posibilidad de una vida de la razón», *Investigaciones Fenomenológicas*, vol. Monográfico 5, 2015.
- HARMAN, Graham: *Tool-Being. Heidegger and the Metaphysics of Objects*, Chicago: Open Court, 2002.
- HEIDEGGER, Martin: *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer, 1993.
- HINTIKKA, Jaakko: *The phenomenological dimension*, a SMITH, Barry i WOODRUF Smith, David (eds.): *The Cambridge Companion to Husserl*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- JORBA, Marta: «Intencionalitat», *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, XXIV, (2013): 115-134.
- KISIEL, Theodor: *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley: California University Press, 1995.
- == *Heidegger's Way of Thought*, London: Continuum, 2002.
- KOJÈVE, Alexandre: *La noción de autoridad*, Buenos Aires: Nueva Visión, 2005.
- LAUER, Quentin: *The Triumph of Subjectivity. An Introduction to Transcendental Phenomenology*, New York: Fordham University Press, 1958.
- MARK, D., Ehrlich, I., Smith, B. (eds.): *The mystery of capital and the construction of social reality*, Chicago Open Court, 2008.
- MERLEAU-PONTY, Maurice: *Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard, 1945.
- NI, Liangkang: *Seinsglaube in der Phänomenologie Edmund Husserls*, *Phänomenologica* 53, Dordrecht: Kluwer, 1999.
- RENAULT, Alain: *La fin de l'autorité*, Paris: Flammarion, 2004.
- RODRÍGUEZ, Ramón: *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, Madrid: Tecnos, 1997.
- SAN MARTÍN, Javier: *La estructura del método fenomenológico*, Madrid: UNED, 1986.
- == «La diferencia entre epojé y reducción a partir de *Ideas I*», *Investigaciones Fenomenológicas*, monográfico 5, 2015.
- SEARLE, John: *The Construction of Social Reality*, London: Penguin Books, 1995.
- SERRAHIMA, Carlota: «Mètode i cogito en Descartes i Husserl», *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, XXV, (2014): **-**.
- SIMÓN LORDA, Andrés: *La experiencia de alteridad en la fenomenología transcendental*, Madrid: Caparrós Editores, 2001.
- SPIEGELBERG, Herbert: *The phenomenological movement. A historical introduction*, Dordrecht: Kluwer, 1994.
- ==, «On the Misfortunes of Edmund Husserl's *Encyclopaedia Britannica* Article "Phenomenology"», a McCormick, Peter & Elliston, Frederick: *Husserl Shorter Works*, Harvard: University of Notre Dame Press, p. 18-28, 1981.
- STRÖKER, Elisabeth: *Das Problem der epoje in der Philosophie Edmund Husserl, a Phänomenologische Studien*, Frankfurt a. M: V. Klostermann, 1987.
- ZAHAVI, Dan: *Husserl's Phenomenology*, California: Stanford University Press, 2003.
- ZARKA, Yves-Charles: *Filosofía y política en la época moderna*, Madrid: Escolar y Mayo, 2008.