

FONAMENTACIÓ I FACTICITAT
EN L'IDEALISME ALEMANY I
LA FENOMENOLOGIA

EDICIÓ A CURA DE SALVI TURRÓ



SOCIETAT CATALANA DE FILOSOFIA
INSTITUT D'ESTUDIS CATALANS
BARCELONA

FONAMENTACIÓ I FACTICITAT
EN L'IDEALISME ALEMANY I
LA FENOMENOLOGIA

This One



B9DR-R6A-RGBD

© Els autors dels articles

ISBN: 84-7283-894-3

Dipòsit Legal: B.812-2007

Compost i imprès per I. G. Santa Eulàlia
08187 Santa Eulàlia de Ronçana

FONAMENTACIÓ I FACTICITAT
EN L'IDEALISME ALEMANY I
LA FENOMENOLOGIA

EDICIÓ A CURA DE SALVI TURRÓ



SOCIETAT CATALANA DE FILOSOFIA
INSTITUT D'ESTUDIS CATALANS
BARCELONA

ÍNDIX

Presentació	9
-------------------	---

I. IDEALISME ALEMANY

<i>L'objecte estètic en Kant</i>	15
Abel Cutillas	
<i>L'element estètic en el projecte transcendent: Fichte</i>	25
Salvi Turró	
<i>La fonamentació de la creença religiosa en Fichte</i>	37
Ramon Coletas	
<i>Fundamentación y facticidad: el caso Fichte-Husserl en relación al cuerpo y a los otros</i>	49
Virginia López-Domínguez	
<i>La inversió idealista del projecte transcendent: la confusió entre la sèrie ideal i la sèrie real</i>	63
Marta Nebot	
<i>La crítica de Schelling a l'idealisme i a la filosofia de Hegel: la distinció entre filosofia positiva i negativa</i>	75
Roberto Augusto	
<i>Ser y límite en el inicio de la Lógica hegeliana. Reflexiones sobre fundamentación y facticidad</i>	83
Jacinto Rivera de Rosales	

II. FENOMENOLOGIA

<i>Cuestionamiento de la «crítica immanente» de Heidegger a la filosofía de Husserl</i>	103
Agustín Serrano de Haro	
<i>Trascendentalidad, facticidad y fundación en los Beiträge de M. Heidegger</i>	115
Juan L. Vermal	

<i>Schelling y Heidegger: dos paradigmas sobre el tiempo</i>	125
Arturo Leyte	
<i>Merleau-Ponty i Bourdieu entre fonamentació i facticitat: les perplexitats al voltant de la «institució»</i>	139
Josep M. Bech	
<i>Fundamentación de la moral y diferencias normativo-culturales. Una aproximación fenomenológica</i>	153
Jesús Díaz	
<i>Fenomenologia estàtica dels actes de compra</i>	169
Joan González Guardiola	
<i>Fenomenologia de l'arquitectura. Sobre la noció de «tipus arquitectònic»</i>	183
Pau Pedragosa	
<i>Fenomenologia i poesia lírica. Aproximació fenomenològica al poeta Màrius Torres</i>	193
Francesc Pereña	

PRESENTACIÓ

Que l'idealisme alemany i la fenomenologia configuren el rerefons de gran part de la filosofia dels segles XIX i XX, no necessita més comentaris. Que, malgrat indubtables diferències de procediment i mètode, tots dos moviments mantenen una pregona continuïtat temàtica al voltant del primat de consciència, també és cosa coneguda. Que, consegüentment, la filosofia actual segueix depenent en gran part d'anàlisis, tesis o resultats de tals corrents, tampoc no pot negar-se. En aquest sentit, la nostra «contemporaneïtat» filosòfica és inseparable del diàleg que *vollens nollens* manté amb aquestes tradicions, de manera que el fet de reflexionar sobre elles o des d'elles, lluny de constituir un mer exercici historiogràfic, és part essencial de la mateixa tasca filosòfica avui.

La publicació que aquí presentem és justament un assaig de dur a terme tal reflexió i diàleg. A tal efecte, pren com a fil conductor una de les tensions més característiques tant de l'idealisme com de la fenomenologia, i que encara avui –potser més fins i tot que en ple segle XIX o XX– segueix essent determinant de la discussió filosòfica: la que hi ha entre el *desideratum* d'una fonamentació exhaustiva dels principis cosgnoscitius i pràctics –d'una *Grundsatzphilosophie* o d'una filosofia com a *Wissenschaft* o, en termes més actuals, d'una *Letztbegründung*–, i la constatació de certs elements fàctics irreductibles a estructures conceptual-racionals, que semblen fer impossible aquell projecte i obliguen a reconèixer els límits indepassables dels horitzons històrics, epocals o hermenèutics de la nostra inserció en el món.

Aquesta tensió entre «fonamentació» i «facticitat» no sols permet d'establir certs paral·lelismes temàtics entre l'idealisme i la fenomenologia, sinó que mostra alhora –i això és encara més essencial– un sentit semblant –si no comú– en el desplegament dels dos moviments. En tots dos casos, efectivament, no sols poden confrontar-se uns autors representatius de la posició fonamentalista (en part Kant o Fichte o Hegel, com després Husserl) a uns altres defensors de les facticitats originàries (Schelling o Heidegger o Merleau-Ponty), sinó que alhora els autors mateixos exemplifiquen sovint el desplaçament d'unes posicions a d'altres (del Fichte de la *Grundlage* al del *Sein* sempre pressuposat i inefable, del Husserl d'*Ideen* al del món de la vida, del Heidegger de l'ontologia fonamental de *Sein und Zeit* al de la *Kehre*). La qual cosa es prou indicativa que aquella tensió potser forma part de la cosa mateixa i que, per tant, mereix constituir per si mateixa un motiu cabdal de reflexió filosòfica, tal com aquí proposem.

Aquesta publicació aplega les ponències que es van presentar en les *Jornades sobre Fonamentació i Facticitat en l'idealisme alemany i la fenomenologia* del 29 i 30 de juny de 2006, organitzades des del projecte de recerca *Fonamentació i Facticitat* (MEC: BFF 2003-01102) de la Facultat de Filosofia de la Universitat de Barcelona, amb la col·laboració de la Societat Catalana de

Filosofia (seccions de Filosofia Moderna i Contemporània). Els articles s'ordenen analíticament segons els dos moments històrics de què s'ocupen, però internament estan atravesats per igual per la tensió entre fonamentació i facticitat en l'autor o tema repectiu.

L'àmbit de l'idealisme s'enceta remarcant la importància cabdal que tindrà dins del projecte de fonamentació una temàtica aparentment tan fàctica (si no secundària) com l'estètica (*L'objecte estètic en Kant; L'element estètic en el projecte transcendent: Fichte*); després passa a ocupar-se del model fonamentalista en qüestions tan centrals com la religiosa o de la corporalitat i de la intersubjectivitat (*La fonamentació de la creença religiosa en Fichte; Fundamentación y facticidad: el caso Fichte-Husserl en relación al cuerpo y a los otros*); i es clou amb tres articles dedicats als problemes que planteja el projecte de fonamentació dins del mateix idealisme (*La inversió idealista del projecte transcendent: la confusió entre sèrie ideal i sèrie real; La crítica de Schelling a l'idealisme i a la filosofia de Hegel: la distinció entre filosofia positiva i negativa; Ser y límite en el inicio de la lógica hegeliana: reflexiones sobre fundamentación y facticidad*).

L'àmbit fenomenològic s'inicia analitzant la qüestió de la donació de les vivències en la consciència com a motiu cabdal de crítica i contracrítica entre Husserl i Heidegger (*Cuestionamiento de la «crítica immanente» de Heidegger a la filosofía de Husserl*), segueix considerant la posició del segon Heidegger respecte del transcendentalisme i la tradició idealista (*Transcendentalidad, facticidad y fundación en los «Beiträge» de M. Heidegger; Schelling y Heidegger: dos paradigmas sobre el tiempo*) i mostrant dues tematitzacions clares de facticitat radical (*Merleau-Ponty i Bourdieu entre fonamentació i facticitat: les perplexitats al voltant de la «institució»*), per acabar amb uns bons exponents de «fenomenologia aplicada» a problemes de filosofia pràctica (*Fundamentación de la moral i diferencias normativo-culturales: una aproximación fenomenológica; Fenomenologia estàtica dels actes de compra*) i d'estètica (*Fenomenologia de l'arquitectura: sobre la noció de «tipus arquitectònic»; Fenomenologia i poesia lírica: aproximació fenomenològica al poeta Màrius Torres*).

El fet d'haver reunit investigadors, doctorants i professors per plantejar i discutir aquests temes durant dues jornades és el resultat final d'un continuat treball acadèmic previ. Remuntant-se al projecte de recerca *El model transcendent en la filosofia moderna i contemporània* (MEC, BP 97-08884, 1998-2000) i abastant paral·lelament dos grups de treball dins de la Societat Catalana de Filosofia al voltant de la *Doctrina de la Ciència* de Fichte (1998-2002) i de les *Investigacions Lògiques* de Husserl (2000-2005), per conduir finalment a l'abans esmentat projecte *Fonamentació i Facticitat*, aquest treball acadèmic ha permès la formació en la recerca filosòfica de varies promocions d'estudiants de doctorat del país, així com incorporar al nostre diàleg a destacats professors d'universitats espanyoles que es mouen en àmbits de recerca afins. S'ha pogut generar així un perllongat marc de reflexió i discussió que, a més de la continuïtat institucional que això implica, ha materialitzat alhora allò que significa humanament l'autèntic *convivium* filosòfic. A tots els que d'una manera o altra han participat o col·laborat en aquests anys i grups de treball, vagi dedicada doncs aquesta publicació.

Atès tot això, no cal dir que es tracta aquí de presentar –i convidar a reflexionar sobre– uns estudis i recerques prou allunyats de les expectatives «populars» que certa concepció pragmàtica i terapèutica avui vigent exigeix de la filosofia. Que tal concepció pugui ser «popular» no té res d'estrany; més greu seria que també fos compartida per la institució acadèmica o universitària i que acabés reduint a ella la seva tasca. Diem això no pas perquè neguem la funció existencialment formadora o orientadora de la filosofia en el món, sinó perquè estem convençuts que aquesta funció sols pot ser acomplida adequadament després de passar pel «portal estret» del treball històric, analític i argumentatiu del concepte. En aquest sentit, i amb totes les matisacions que puguin ser fetes per motius de context cultural, segueixen tenint plena validesa aquelles paraules amb què Kant clou la *Crítica de la raó pràctica*: «En una paraula: la ciència –críticament cercada i metòdicament dirigida– és el portal estret que condueix a la *doctrina de la saviesa*, entenent per tal no sols allò que hom ha de *fer*, sinó allò que ha de servir de pauta als *mestres* per encarrilar bé i fàcilment el camí vers la saviesa que cadascú ha de recórrer i per salvar els altres de camins foraviats. Una ciència, la guardiana de la qual sempre ha de ser la filosofia, de manera que si bé el públic no ha de prendre cap part en les seves recerques subtils, sí ho ha de fer en les doctrines que, després d'aital elaboració, el poden il·lustrar amb plena claredat» (Ak, V, 163).

SALVI TURRÓ
Barcelona, setembre 2006

I

L'IDEALISME ALEMANY

L'OBJECTE ESTÈTIC EN KANT

Abel CUTILLAS

El present treball s'engloba dins d'una investigació més àmplia que pretén establir una comparació entre el pensament estètic de Kant i el de Nietzsche. Així, tot i que aquí es restringeixi l'anàlisi i l'exposició exclusivament a Kant, caldrà tenir en compte que la perspectiva va més enllà de l'intent de comprendre l'obra d'aquest autor.

Per altra banda, la investigació parteix de la base que tant en Kant com en Nietzsche l'estètica no podrà ser tractada com a tema a part, com a simple capítol o subcapítol de les seves respectives filosofies. Al contrari, la centralitat de l'estètica dins de les respectives obres serà un punt clau de la investigació. Aquí, deixant aparcat a Nietzsche, intentarem apuntar aquesta característica respecte a la filosofia kantiana.

Per entendre aquesta enunciada centralitat de l'estètica en l'obra kantiana caldrà que ens referim, primer de tot, a una de les característiques definitòries de la seva filosofia: la sistematicitat. Serà a partir d'entendre el significat sistemàtic de la filosofia de Kant que podrem començar a introduir-nos en les particularitats del seu pensament estètic. Concretament, afrontarem l'anàlisi d'elements com el judici de gust, l'objecte estètic, el concepte d'art, la bellesa... La sistematicitat entesa com el tret definitori sobre el qual pivota tota la filosofia crítica¹, tret determinatiu del que hagi de ser l'estètica kantiana i, per tant, del que hagin de ser els elements que la componen.

La sistematicitat

Com veiem, doncs, partim de la base que la sistematicitat de la filosofia kantiana té molt a veure amb el seu significat profund. Aquesta sistematicitat, en Kant, no pot considerar-se com una mera voluntat de compilació filosòfica, de *summa*, és a dir, com una voluntat de l'autor de tractar «tots» els temes, els principals, aplicant-los-hi la metodologia pertinent, en aquest cas la crítica. En Kant la sistematicitat no ve donada per una concepció determinada d'allò que ha de ser la filosofia, sinó per una concepció determinada d'allò que és la realitat, o millor dit, d'allò que és l'experiència². La sistematicitat, el nexa d'unió, del pensament kantianà ve donada per la concepció kantiana de l'experiència, concretament, per la concepció kantiana de què hi ha un únic nivell

1. Vegeu S. TURRÓ, *Tránsito de la naturaleza a la historia en la filosofía de Kant*, Barcelona: Anthropos, 1996. Per entendre la relació entre la concepció kantiana de la sistematicitat i el pensament de la seva època vegeu E. CASSIRER, *La filosofía de la ilustración*, México: FCE, 1993 sobretot p. 20ss.

2. Uso el terme «experiència» en un sentit molt general i no pas en el sentit específic que Kant li dóna a KrV.

d'experiència³. El kantianisme és un plantejament filosòfic que parteix de la base que hi ha un únic nivell d'experiència, concretament: el nivell del fenomen. Això situa Kant, i per extensió la filosofia crítica, fora de la metafísica tradicional⁴, dins de la qual ell mateix havia habitat durant el seu període precrític⁵. La revolució crítica consistirà en bastir un sistema filosòfic els components del qual, components com ara el concepte de veritat o el d'art per exemple, només podran construir-se en funció d'aquest únic nivell d'experiència. Aquest únic nivell d'experiència, que en alguns textos rep el nom prou explícit de *territorium* de l'experiència, es conjuguarà en la filosofia kantiana amb una idea unitària del subjecte d'experiència. L'exposició filosòfica d'aquesta conjugació rebra el nom de «mètode transcendental»⁶.

Però la sistematicitat de la filosofia kantiana no queda salvada apel·lant, simplement, a un únic nivell d'experiència paral·lel i, evidentment, corresponent a la concepció unitària del subjecte. Ja diem que l'afirmació d'un únic nivell d'experiència, el nivell del fenomen, no és pas la conclusió sinó el punt de partida de tota la filosofia crítica. I com que no és un resultat sinó un punt de partida és precisament aquest aspecte unitari de l'experiència allò que queda problematitzat en Kant, problematitzat en el sentit que és problema; que és, si se'm permet dir-ho així: el problema. El problema de la sistematicitat apareix rere cadascuna de les preguntes i respostes de Kant. No és un problema exclusiu o que aparegui just en el moment filosòfic del tancament del sistema, el que seria la KU⁷, sinó que palpita ja des de la primera línia de la KrV⁸.

La filosofia de Kant afronta el repte d'unificar l'experiència, això és, de bastir-se a partir d'un únic nivell d'experiència. Això, com hem vist, la separa radicalment de la vella metafísica dualista. Però simultàniament a unificar els nivells de l'experiència, Kant divideix internament el terreny de l'experiència en teòric i pràctic. Així, aquesta concepció unitària de l'experiència que se'ns descriu com a principi de la filosofia crítica, mai ens es donada. L'experiència apareix sempre partida, apareix com a experiència teòrica o pràctica. Igualment, el subjecte, que mai no se'ns presenta en la seva unitat, només pot presentar-se'ns en la seva activitat teòrica o en la seva activitat pràctica.

3. Vegeu F. MARTÍNEZ MARZOA, *Releer a Kant*, Barcelona: Anthropos, 1992.

4. «La théorie de la représentation [...] est bien la pièce centrale du dispositif antimétaphysique qui constitue le criticisme». A. RENAUT, *Kant aujourd'hui*. Paris: Flammarion, 1997, p. 54.

5. Vegeu B. LONGUENESSE, *Kant and the capacity to judge: sensibility and discursivity in the transcendental analytic of the Critique of pure reason*, Princeton University Press, 2000, p. 18ss, on l'autora defensa que aquesta variació radical es dona precisament en l'apartat de la deducció transcendental de les categories de la KrV.

6. «Ni constructive, ni psychologique, qu'est donc la méthode transcendante? Elle est une description principielle des structures a priori de la connaissance. Pour autant que cette description consiste à "décomposer" la connaissance pour l'expliquer (au sens de explicare) on peut l'appeler une analyse, qui, bien entendu, suit l'ordre des raisons. Mais cette description n'est pas une explication par la cause. Le "Je pense" n'est pas la "cause" de l'expérience — c'en est la structure principielle». A. PHILONENKO, *L'oeuvre de Kant*, Paris: Vrin, 1996, p. 121.

7. I. KANT, *Crítica de la facultat de jutjar*, Barcelona: Edicions 62. A partir d'ara citada com KU i per les pàgines d'aquesta traducció excepte en el cas de la primera versió de la introducció, la no publicada originalment, que és citada directament per l'edició de l'Acadèmia de Berlín.

8. Veure Paul GUYER, «Reason and Reflective Judgment: Kant on the Significance of Systematicity», dins *Noûs*, 1990; 24 (1): 17-43.

Com sabem, la interrelació entre subjecte i experiència és imprescindible: no podem trobar experiència sense un subjecte d'aquesta ni un subjecte aliè a tota experiència. Els dos elements de l'articulació són, exclusivament, en l'articulació⁹. I precisament és en l'articulació on ni la unitat de l'experiència ni la unitat del subjecte poden fer-se presents. Kant exposa que hi ha dos modes de connexió entre experiència i subjecte, dues legalitats, dos *facta*, en la seva terminologia: coneixement i llibertat. Aquests dos elements Kant els anomena dominis de l'experiència: «Els conceptes, en tant que són referits als objectes –deixant de banda la consideració de si un coneixement d'aquests és possible o no ho és–, tenen el seu camp, que es determina simplement segons la relació que el seu objecte té amb la nostra facultat de conèixer en general. La part d'aquest camp en la qual el nostre coneixement és possible és un territori (*territorium*) per a aquests conceptes i per a la facultat de conèixer exigida a aquest efecte. La part del territori on els conceptes esdevenen legisladors és el domini (*ditio*) d'aquests conceptes i de la seva corresponent facultat de conèixer»¹⁰.

És a dir, el domini teòric i el domini pràctic, irreductibles l'un a l'altre, autònoms l'un de l'altre. I no és que siguin «parts», o trossos, del *territorium* de l'experiència, sinó que són els dos modes de donació d'aquest. Kant ho diu, a la primera introducció de la KU, no publicada originalment, amb aquestes paraules: «la possibilitat de les coses segons lleis naturals és essencialment diferent, pel que fa als seus principis, de llur possibilitat segons les lleis de la llibertat»¹¹. I en relació a aquest tema Martínez Marzoa comenta: «lo cognoscitivo y lo práctico no son partes de un todo, sino que cada uno de ellos es el todo, lo cual implica que son *el mismo* todo, si bien eso *mismo* no aparece jamás antes de la escisión cognoscitivo-práctico ni en el punto cero de esa escisión, sino sólo, o bien como lo cognoscitivo o bien como lo práctico»¹². Kant ens ho deixa encara més clar en la introducció publicada de la KU; allí diu: «Així, l'enteniment i la raó tenen dues legislacions diferents respecte a un i el mateix territori de l'experiència, sense que l'una pugui perjudicar a l'altra»¹³.

La fragmentació, la partició en dos de l'experiència, correspondrà a la partició en dos del subjecte d'experiència. És evident: com que només hi ha experiència si hi ha subjecte i només hi ha subjecte si hi ha experiència, la conjugació, l'articulació dels dos termes, haurà de respondre sempre a la du-

9. Així ho exposa F. Duque: «si eliminamos el carácter clauso y autónomo de dos “mundos” separados e independientes (el “mental” interior y el “físico” exterior: el Yo y la Cosa, el pensar y el ser) y vemos al conocimiento y su “objeto” como una única estructura: la *experiencia* (cf. KrV A 110s), entonces el extremo “cósico” habrá de ser considerado como respecto vacío de un concepto-límite (la “cosa en sí”), como el *borde* o periferia del horizonte cognoscitivo, mientras que el extremo “mental” se entenderá a sí mismo como centro, *foco unitario* y último “sujeto” puntual (ya, de suyo, incognoscible) de la esfera del conocimiento». F. DUQUE, *Historia de la filosofía moderna: la era de la crítica*, Madrid: Akal, 1998, p. 67.

10. KU Introducció, II, p. 106.

11. I Introducció KU, I (Ak, XX, 197).

12. F. MARTÍNEZ MARZOA, «La *Crítica del Juicio estético*, Hölderlin y el Idealismo», dins R. RODRÍGUEZ ARAMAYO y G. VILAR (eds.), *En la cumbre del criticismo: simposio sobre la Crítica del Juicio de Kant*. Barcelona: Anthropos, 1992, p. 140.

13. KU Introducció, II, p. 107.

plicitat. Heus aquí la situació de la filosofia kantiana: un únic nivell d'experiència i una concepció unitària del subjecte, però fragmentació en la seva articulació. Des del primer moment, doncs, des de la KrV, la filosofia de Kant s'autoimposa la reconstrucció filosòfica de la unitat, i en això consisteix precisament la sistematicitat. La sistematicitat no serà un *datum* sinó una tasca, la tasca de reconstrucció filosòfica, en el sentit que ha de ser demostració tant del fet que hi ha un i només un nivell de l'experiència com del fet que el subjecte és unitari. Ara bé, aquesta reunificació no serà plasmable en una experiència privilegiada que fos capaç de saltar per sobre del tall dels dos dominis o àmbits de l'experiència, accedint així directament al *territorium*. Això ensorraria el pressupòsit bàsic de Kant: l'existència d'un únic nivell d'experiència, perquè obriria la possibilitat d'una supraexperiència, d'una experiència més enllà del fenomen, i recauríem en la vella metafísica. Alhora, la sistematicitat tampoc no serà plasmable a través d'un «moment» o d'un «estat» privilegiat del subjecte on aquest fes una «suspensió» de la seva pròpia divisió interna, accedint així al seu propi substrat unitari. Això ensorraria l'altra pota fonamental del pensament kantian: la finitud del subjecte, la limitació de la raó¹⁴. Aquestes desviacions del problema kantian, desviacions que tenen noms i cognoms en la història de la filosofia, no seran tractades aquí. Aquí només caldrà deixar clar que cap dels dos errors serà comès per Kant.

Reprenquem la línia: en Kant trobem un únic nivell d'experiència, que sempre se'ns dóna partit, i una concepció unitària del subjecte d'experiència, que també se'ns apareix sempre com a partit. L'únic punt possible d'unificació quedarà en mans del discurs filosòfic, és a dir, de la descripció filosòfica de la conjugació experiència-subjecte. Heus aquí la voluntat, la necessitat i la funció del tema de la sistematicitat en la filosofia kantiana. Kant descriu primer els dos àmbits de la filosofia: això són la KrV per al coneixement i la KpV per a la moral, i posteriorment, en la KU, es disposa a tancar el sistema. Evidentment, per tot el que hem dit, la tercera crítica haurà de ser essencialment diferent de les altres dues: no versarà sobre cap àmbit d'experiència determinat, no podrà descriure un tercer domini perquè aquest no es dóna, no és, no existeix. Només li quedarà, com a tema, com a material d'investigació, la connexió entre els discursos filosòfics dels altres dos dominis.

L'objecte estètic

Tot el que hem dit fins aquí per a descriure el significat del terme «sistematicitat» referit a la filosofia kantiana podem aplicar-ho ara per entendre què podrà significar «experiència estètica» en aquest filòsof. Anem per parts. Primerament, podria semblar que la filosofia crítica de Kant consisteix, exclusivament, en constituir i delimitar àmbits d'experiència. Això aparentment és així tant en la primera com en la segona crítica, ara bé, no podrà ser així en la tercera. De fet, ni en la primera ni en la segona de les crítiques l'objectiu últim queda reduït a la constitució d'un àmbit, d'un domini. El tema de la sistematicitat, més o menys explícitament, sempre és present. Això és així precisament perquè Kant sempre té clar el que significa «domini» respecte a «*territo-*

14. «En raison de la radicalité de notre finitude, nous ne pouvons avoir une expérience de la totalité du réel». A. RENAULT, *op. cit.*, p. 44.

rium». Per tant, cap explicació concreta sobre un àmbit serà completa si no s'acaba bastint una explicació sistemàtica sobre la relació entre els dos dominis i el *territorium*, és a dir: l'anàlisi concreta d'una experiència exigeix ja l'anàlisi sistemàtica de l'experiència.

La tercera crítica, dèiem, no constituirà un tercer domini d'experiència perquè, com hem repetit, n'hi ha dos i només dos. I n'hi ha dos i només dos perquè dos són els modes d'articulació entre experiència i subjecte, o, el que és el mateix, hi ha dos i només dos tipus de conceptes, com diu Kant: els conceptes propis de l'enteniment i el concepte de llibertat, propi de la raó¹⁵. No hi ha ni hi pot haver un tercer enllaç, una tercera conceptuació, un tercer domini. Llavors, i aquí comença a posar-se complicada la cosa, no podrem parlar correctament d'un domini d'experiència propi de la KU, en el sentit que té «domini» en Kant: constitució d'objectes en funció d'una legalitat, ja sigui la de l'enteniment o la de la raó. En altres paraules, per a allò que aquí ens interessa, no podrem parlar d'un conjunt d'objectes (conjunt format en funció de la legalitat que els constitueix) propi de l'experiència estètica. Precisa-ment perquè la «legalitat» pròpia de l'experiència estètica no és constitutiva¹⁶: el judici de bellesa no predica cap concepte de l'objecte¹⁷.

En altres paraules, podem dir que la «legalitat» pròpia de l'experiència estètica no funciona delimitant, o si ho preferiu, determinant l'objecte (i el terme «determinant» té en Kant el sentit precís de determinar en funció del concepte). D'aquí se'n segueix que no hi hagi, dins de la totalitat de l'experiència, un àmbit, un domini, estètic propi. La conclusió obligada d'aquesta afirmació, conclusió a primera vista molt estranya, haurà de dir que no podem parlar d'objectes estètics. Això és, que no hi ha un «tipus» d'objecte propi de la KU. Kant expressa clarament en la primera introducció de la KU que el sistema real de la filosofia està dividit «segons la diferència originària del seus objectes»¹⁸ en filosofia teòrica i pràctica. Aquí cal prestar atenció: la divisió del sistema s'esdevé a partir dels dos dominis d'objectes, de la diferència originària entre naturalesa i llibertat. Si no hi ha un tercer domini d'objectes no hi pot haver tercera divisió: l'estètica no podrà tenir un domini perquè no hi ha res, cap «diferència originària» que defineixi l'objecte estètic.

Aquesta afirmació: que no hi ha objecte estètic, sembla eliminar radicalment la possibilitat mateixa de l'estètica, retornant-la allí on es trobava abans de l'arribada de Kant, això és, flotant en terra de ningú, compartint elements i característiques a voltes amb l'esfera del coneixement, a voltes amb la de la moral, a voltes amb la religió, amb l'artesanía... Però si en alguna cosa consisteix l'estètica de Kant és precisament en bastir una disciplina pròpia, en auto-concedir-se entitat. Ara bé, repeteixo, això Kant no ho fa, no ho pot fer, si vol ser coherent, a partir de plantejar la constitució d'un objecte propi de l'estètica, o, el que és el mateix, d'erigir un domini estètic. L'estètica prendrà forma, doncs, no a partir de l'objecte estètic, no a partir de la particularitat d'un objecte donat, d'un *factum* donat, sinó a partir d'un ús concret del judici.

15. Vegeu de la KU Introducció I i II, p. 101 i següents.

16. Per acotar el significat de «constitutiu» en Kant vegeu T. KINNAMAN, «The task of the *Critique of Judgement*», dins *American Catholic Philosophical Quarterly*, 2001; LXXV (2): 243-269.

17. KU § 32, p. 270-272. KU § 35, p. 276-278. KU § 37, p. 280-281.

18. *I Introducció*, KU, I (Ak, XX, 195).

D'aquí que allò que sigui la KU no podrà ser una investigació sobre dos nous tipus o àmbits d'objectes, bellesa i teleologia, sinó que haurà de ser una investigació sobre un ús concret del judici: l'ús reflexionant¹⁹.

El judici reflexionant

És molt coneguda la definició de «judici» que dóna Kant en la KU a partir de la divisió entre judici determinant i judici reflexionant. Allí Kant ens diu que jutjar consisteix en subsumir allò particular en allò universal. Aquesta subsumció té dues possibilitats: si allò universal ve donat i és el particular allò que cal buscar, ens trobarem davant de la modalitat determinant; si, per contra, allò donat és el particular i el que cal és trobar l'universal, ens trobem davant de la reflexionant²⁰. Però aquesta definició pot conduir el lector a l'equívoc d'interpretar la bipartició com a essencial, és a dir, creure que Kant està parlant de dos judicis diferents, en altres paraules, de dues capacitats humanes de jutjar diferents. Però això en cap cas és així, no hi ha un judici determinant, que es posaria en funcionament en un cas concret, i un judici reflexionant, que es posaria en funcionament en un altre: són simplement les dues cares del funcionament mateix del judici, és a dir, del jutjar mateix. Com diu Marzoa: «Esta contraposición o distinción o división no es lo que en su presentación normal parece, pues, bajo la apariencia de una división binaria en la que lo “reflexionante” o la “reflexión” serían meramente uno de los términos, lo que en verdad se establece es el concepto de la “reflexión” como el de algo inherente a la capacidad del juicio en cuanto tal y en general; sólo porque hay en general “reflexión”, tiene sentido hablar de “juicio” y “capacidad de juicio”»²¹.

Si prestem atenció al contingut temàtic dels textos de Kant, no podem dir que el judici reflexionant sigui una aportació nova que l'autor descobreixi a partir de 1790, sinó que ja en la primera de les crítiques aquest aspecte havia d'aparèixer²². Així ho interpreta, per exemple, Longuenesse: «At the heart of the first Critique we find a conception of judgment in which *reflection* plays an essential role, contrary to the common view that *reflection* is a theme exclusive to the third Critique»²³. És també a partir d'aquesta interpretació que podem comprendre com la perspectiva de la sistematicitat no és pas un plantejament tardà de Kant, sinó que es troba ja en la primera línia de la

19. «Se comprende así lo inadecuado de considerar la *Kritik der Urteilskraft* como una obra de estética o de teleología como si fueran temas independientes. El único tema de análisis es el Juicio reflexionante pensado a partir de los modelos que suministra la actividad humana en su relación con la naturaleza. En este contexto, Kant no hace sino permanecer fiel al sentido originario del término griego *tékne* y del latino *ars* y a la problemática que tradicionalmente les viene asociada, pensando tal cuestión con anterioridad a la división operada por el idealismo y el romanticismo entre *lo técnico* y *lo artístico*». S. TURRÓ, *Tránsito...*, p. 81-82.

20. KU Introducció, IV, p. 114.

21. F. MARTÍNEZ MARZO, *Desconocida raíz común: estudio sobre la teoría kantiana de lo bello*, Madrid: Visor, 1987, p. 15. Vegeu també P. GAMBAZZI, *Sensibilità, immaginazione e bellezza: introduzione alla dimensione estetica nelle tre Critiche di Kant*, Verona: Editrice, 1981.

22. F. Duque va encara més lluny i detecta aquest plantejament ja en un opuscle kantià del 1762! F. DUQUE; *op. cit.*, p. 126-127.

23. B. LONGUENESSE, *op. cit.*, p. 163.

filosofia crítica²⁴. La particularitat de la KU és que en ella es tematitza, precisament, la perspectiva de la sistematicitat. Un tema tan especial que no pot pertànyer ni a l'àmbit teòric ni al pràctic exclusivament, ja que precisament consisteix en superar la divisió entre ambdós: «En consecuencia, su tratamiento no puede hallar cabida en las partes doctrinal-metafísicas del sistema en que se analizan los principios de la naturaleza o de la libertad al margen unos de otros. De ahí que la problemática de la conexión entre los dos usos de la razón se desarrolle en la parte crítica del sistema, en concreto en torno a la dialéctica de las ideas o fines máximos de la razón, para aparecer tematizada en toda su amplitud en la *Kritik der Urteilskraft*»²⁵. Turró i Lebrun coincideixen en advertir-nos de la relació entre la perspectiva sistemàtica de la filosofia crítica i el paper de la facultat de jutjar com a garant d'aquesta sistematicitat perquè: «esta temática sólo podía alcanzar un tratamiento dentro del método “transcendental” si se le podía asignar alguna ubicación en el sistema de las facultades que permitiera una elucidación e investigación autónomas acerca de su uso y límites»²⁶.

Així, si seguim estirant d'aquest fil que connecta tot el que hem dit sobre la sistematicitat en la filosofia kantiana amb el tema de la reflexió, ens caldrà afirmar, amb Lyotard, que la reflexió, entesa en el sentit plantejat per Kant, acompanya tots els actes del pensar i no pot restringir-se, simplement, a una temàtica estètica o històrica²⁷. «Dans les termes de la mouvance judiciaire employés au § II de cette Introduction [s'està referint a la de la KU], la faculté de juger n'aura pas de “domaine” où elle légiférerait de façon autonome, mais son principe particulier peut s'appliquer à “quelque territoire”»²⁸. Aquesta afirmació ens interessa perquè reforça la tesi de la impossibilitat de constituir un domini propi de l'estètica, però ara no ho fa des del punt de vista de l'objecte, com nosaltres hem fet en l'apartat anterior, sinó des del punt de vista del judici. La conclusió és: ni des del punt de vista de l'especificitat d'un objecte ni des del punt de vista de l'especificitat d'un judici podem parlar de «domini estètic». O, per dir-ho d'una altra manera: la perspectiva reflexionant no pot restringir-se a un cercle, a un clos, a un àmbit determinat, sinó que s'estén a tot el domini de l'experiència, «contamina» tot domini d'experiència, és a dir, tant el teòric com el pràctic. En tot moment en què estigui actuant l'aspecte determinant del judici, allí mateix estarà actuant el reflexionant.

Ara bé, i heus aquí la possibilitat mateixa de l'estètica dins del negoci crític: Kant troba un ús del judici on no és l'aspecte determinant qui regeix el binomi, qui el culmina, sinó el reflexionant: «Thus, the peculiar feature of aesthetic and teleological judgments is not that they are reflective judgments (*for every judgment on empirical objects as such is reflective*); it is rather that

24. «Lo verdaderamente sistemático, para Kant, no consiste en esta rígida estructuración a efectos analíticos, sino en la articulación general y en las conexiones internas que guardan las facultades del espíritu (entendimiento, Juicio, razón) y la red de principios que ellas establecen por separado y entre sí a efectos de realizar los ‘intereses’ de la razón», Salvi TURRÓ, *Tránsito...* P. 21.

25. S. TURRÓ, *Tránsito...* p. 39.

26. S. TURRÓ, *Tránsito...* p. 50. G. LEBRUN, *Kant et le fin de la métaphysique*, Paris: Armand Colin, 2003.

27. J.-F. LYOTARD, «La réflexion dans l'esthétique kantienne», *Revue Internationale de Philosophie*, 1990, 4, 175, 507-551.

28. *Idem*. p. 509.

they are *merely* reflective judgments, judgments in which reflection can never arrive at conceptual *determination*»; i encara més: «[w]hat makes judgements *merely* reflective is that in them, the effort of the activity of judgment to form concepts *fails*. And it fails because it *cannot* succeed. This is the case in “merely reflective” *aesthetic* judgment, where the agreement of imagination and understanding is of such nature that it cannot be reflected under any concept»²⁹.

La filosofia crítica no aporta al pensament modern un regne d'objectes estètics, ni descriu o prescriu unes característiques del objectes estètics, ni segrega un tipus de judici que serveixi, exclusivament, per a aquest tipus d'objectes³⁰. El que fa l'estètica kantiana es mostrar la possibilitat, la consistència d'un ús no cognoscitiu del judici, és a dir, en kantià, d'un ús que no constitueixi l'objecte, és a dir, d'un ús no determinatiu³¹, un ús on no regeix el concepte. Com ens diu Lebrun, a la KU «[o]n y est à la recherche de ce que *pourrait être* un jugement non-logique. D'où la nécessité d'élaborer la notion de “jugement esthétique”; d'élaborer et non de rencontrer». I Kant l'elabora no perquè li aparegui com a indesxifrable la bellesa, sinó per acotar el tema del judici reflexionant: «C'est donc uniquement dans le but de donner un site à la faculté de Réflexion que Kant doit délimiter de façon nouvelle la sphère “esthétique”»³². Com veiem, i com hem anat dient, tot està en funció del principi de sistematicitat que regeix la filosofia kantiana, no en funció d'un nou tipus d'objecte «descobert» per Kant, com ara la peça d'art, o d'un tipus d'adjectiu, com ara «bell», que no li encaixa dins de les dues primeres crítiques. La KU, sens dubte, no és un pedaç, sinó una clau de volta³³, la clau de volta del sistema. I el sistema necessita, demana, la possibilitat d'aquesta segona aplicació del judici, l'aplicació que en alguns llocs rep el nom de «tècnica» i en d'altres el d'«estètica», és a dir, l'aplicació no determinativa: «Entendons: seule la reconnaissance d'une instance distincte du “connaître” peut rendre compte qu'il y ait des jugements à la fois esthétiques *et réfléchissants*. Ce n'est pas que le jugement de goût soit un autre type de connaissance, mais il est l'exemple d'une autre modalité, non-théorique, de notre rapport à l'apparaître»³⁴.

Recuperem, per reforçar aquesta interpretació, un fragment de la primera introducció, on Kant diu: «El concepte que sorgeix originàriament de la facultat de jutjar i que li és específic és doncs el de la natura com a art, en altres

29. B. LONGUENESSE, *op. cit.*, p. 164.

30. Precisament per això l'estètica de Kant no és «autònoma», perquè no constitueix un domini d'objectes, com sí que ho és la seva ciència o moral, sinó «heautònoma». La seva legalitat corresponent no s'aplica sobre l'objecte sinó sobre la legalitat mateixa. Escoltem a Kant: «Aquesta legislació hauria d'anomenar-se, en sentit propi, *heautonomia*, ja que la facultat de jutjar no dóna la llei a la natura ni a la llibertat sinó sols a ella mateixa, i no és cap capacitat de produir conceptes d'objectes sinó sols de comparar-los amb els casos que se li presenten d'una altra banda i de donar *a priori* les condicions subjectives de possibilitat d'aquest enllaç» (*I Introducció KU*, VIII (Ak, XX, 225).

31. Vegeu A. SAVILE, *Aesthetic Reconstructions*, Oxford: Basil Blackwell, 1987, p. 140.

32. G. LEBRUN, *op. cit.*, p. 469-470.

33. «La tâche de la KU est donc essentiellement *systématique*: il s'agit, à l'aide de certain jugements, empiriques d'apparence, de détecter la présence d'une faculté de juger a priori. Si l'on suppose que l'ouvrage fut suscité par l'intérêt porté au beau, il est impossible d'en comprendre le but et le méthode». G. LEBRUN, *op. cit.*, p. 459.

34. *Idem*. p. 496.

paraules, el de *tècnica de la natura* en relació a les seves lleis *particulars*: concepte que no fonamenta cap teoria ni, encara menys, conté, com la lògica, coneixement dels objectes i de llurs característiques, sinó que sols dóna un principi perquè sigui possible l'avanç en la recerca de la natura segons les lleis de l'experiència. Així, tanmateix, no s'enriqueix pas el coneixement de la natura amb cap llei objectiva particular, sinó que sols es fonamenta una màxima per a la facultat de jutjar per tal d'observar la natura segons ella i així de considerar conjuntament les seves formes»³⁵.

Ja veiem que aquest «concepte específic» que aporta la facultat de jutjar no és ben bé un concepte: no aporta coneixement, no determina el que sigui l'objecte, sinó que «funda» una nova manera de mirar la naturalesa: la manera tècnica o estètica.

Fundar una màxima per observar la natura des d'un cert punt de vista, fundar una mirada sistemàtica, això fa el judici reflexionant. La variació, la particularitat, l'entitat del judici reflexionant rau en el tipus de mirada, no en el tipus d'objecte: no hi ha objecte estètic, però hi ha «mirada» estètica.

Conclusions

El present treball ha intentat demostrar que l'estètica kantiana té dues característiques inalienables: no ser cognoscitiva i no constituir un domini d'objectes propi. Amb Kant, la bellesa deixa de pertànyer a l'objecte i passa a dependre, exclusivament, de l'ordenació de les nostres facultats. Per tant, quan diem que alguna cosa és bella en realitat no coneixem res, cap determinació, cap nota, en la cosa. Per això mateix, no podrà ser en funció d'una o altra determinació, és a dir, contingut objectiu, de la cosa que aquesta sigui bella. No hi ha un *caràcter* de bellesa que ens permeti delimitar un domini, un regne d'objectes bells, a diferència del que passa en l'objecte teòric o el pràctic, on és la *diferència originària de l'objecte*, recordem-ho, allò que ens obliga a subsumir-lo sota una legalitat determinada, ja sigui la de l'enteniment o la de la raó. En dir «bell» no diem res sobre l'objecte, i, per tant, no podem agrupar ontològicament els objectes que responguin a aquest adjectiu.

En funció de les dues característiques esmentades l'estètica kantiana se separa radicalment d'una concepció clàssica³⁶ on bell es correspon a verader i bo. Kant independitza l'estètica del coneixement i la moral i la funda com a disciplina, la funda, precisament, alliberant-la de continguts cognoscitius i morals³⁷. Per altra banda, les dues característiques que diem també separen Kant d'alguns filòsofs immediatament posteriors, com Schelling³⁸ o Schopenhauer³⁹, que partint de la filosofia kantiana defensen una estètica cognoscitiva. De fet, el que defensen és que només en l'àmbit, en el domini, de l'art és en l'únic espai on la veritat absoluta es realitza. Ambdós consideren l'experiència estètica com una supraexperiència, com una experiència superior a la de la quotidianitat, trencant així el principi kantianista de l'únic nivell d'experiència. Per

35. *I Introducció* KU, II (Ak, XX, 204).

36. G. LEBRUN, *op. cit.*, p. 467.

37. J. M. BERNSTEIN, *The fate of art: aesthetic alienation from Kant to Derrida and Adorno*, Pennsylvania State University Press, 1992.

38. Vegeu P. BÜRGER, *Crítica de la estètica idealista*. Madrid: Visor, 1996.

39. Vegeu C. ROSSET, *L'esthétique de Schopenhauer*, Paris: Quadrige/PUF, 1989.

això mateix, a causa d'aquest plantejament on hi ha dos nivells d'experiència, també es parla de dos nivells de veritat. En Schopenhauer és claríssim: hi ha una experiència mundana que es correspon a una veritat aparent, i hi ha una experiència superior, la de l'art, que es correspon a la veritat absoluta.

L'estètica de Kant, doncs, pel fet de ser no cognoscitiva i pel fet de no descriure un regne d'objectes estètics, es pot distingir tan de plantejaments tradicionals com dels de l'idealisme. El que em sembla rellevant, i per això ho he intentat destacar al llarg del treball, és que és precisament la unificació de l'experiència com a principi i la sistematicitat com a perspectiva, allò que condueix Kant a aquests plantejaments. En altres paraules, Kant explicita que si respectem un únic nivell d'experiència, si no ens treiem de la màniga un segon nivell, transcendent i per tant metafísic, l'estructura mateixa de les nostres facultats ens ofereix una estètica no cognoscitiva. I, com hem vist en el paràgraf anterior, només quan un autor trenca amb el nivell del fenomen, com fa Schopenhauer, pot omplir de contingut cognoscitiu i moral l'art. Per tant, si pretenem evitar dreceres metafísiques, si pretenem respectar el principi crític que diu que hi ha només un únic nivell d'experiència, el del fenomen, haurem d'acceptar la incapacitat cognoscitiva de l'estètica i la impossibilitat de descriure un regne d'objectes propi de l'art i la bellesa. Amb Kant, l'art deixa d'aportar coneixement, però alhora deixa d'estar restringit a un àmbit d'objectes quasi sacre.

L'ELEMENT ESTÈTIC EN EL PROJECTE TRANSCENDENTAL: FICHTE

Salvi TURRÓ

I

És conegut que, en la transmissió de la filosofia kantiana a l'idealisme, juga un paper determinant la qüestió de la sistematicitat, científicitat i fonamentació de la forma transcendental d'abordar els problemes filosòfics. Sens dubte és Reinhold¹ qui, amb el seu *Assaig d'una nova teoria de la facultat humana de representació* (1789), *El Fonament de la filosofia elemental* (1790) i *Sobre el fonament del saber filosòfic* (1791), posa en marxa explícitament la temàtica d'una *Grundsatzphilosophie* que, a través de la Doctrina de la Ciència de Fichte, determinarà també en bona mesura els plantejaments de Schelling i Hegel.

Tanmateix, no resulta tan usual remarcar que aquesta temàtica, lluny de ser aliena a Kant, ja és un dels fils conductors de l'obra crítica des de 1781. No solament la Crítica *de la raó pura* es disposa segons un estricte ordre sistemàtic, on la Doctrina dels Elements subministra els materials perquè la Doctrina del Mètode construeixi l'edifici resultant², i on cada part de la Doctrina dels Elements es defineix com a «ciència» de la facultat respectiva³, sinó que, de manera encara més rellevant, s'afirma que la mateixa crítica de la raó és només el moment propedèutic que donarà pas al sistema filosofico-doctrinal, dividit en metafísica de la natura i dels costums⁴. Ara bé, aquesta «arquitectònica» de la filosofia transcendental sofreix, en l'escriptura kantiana entre 1781 i 1788, unes indubtables distorsions que ajornen la construcció de l'edifici sistemàtic en favor d'una prolongació imprevista del moment propedèutic de la crítica (*Prolegòmens, Fonamentació de la Metafísica dels Costums*, segona edició de la KrV, *Crítica de la raó pràctica*).

De fet, la situació detectada per Reinhold –un programa transcendental unitari en tant que anàlisi de les condicions de possibilitat dels diferents àmbits d'objectivitat en la consciència, però escindit en dues crítiques que impedeixen la percepció del seu fonament comú– és una situació reconeguda

1. Vegeu un tractament detallat del paper de Reinhold en aquesta temàtica en el meu article «De la filosofia crítica a la filosofia com a ciència estricta», en *Convivium. Revista de Filosofia*, 12, 1999, 61-75.

2. KrV A 707/B 735.

3. Per a l'Estètica transcendental: KrV A 21/B 35; per a la Lògica transcendental: KrV A 57/B 81; per a l'Analítica transcendental: A 54-64/B 89-90 i l'important afegit de B 109-110; per al Judici: A 136/B 175; per al sistema de les idees: A 333/B 390.

4. KrV A 841/B 869.

pel propi Kant, a la qual respon ell mateix el 1790 amb la seva tercera crítica. Com clarament s'explica en la primera introducció –titulada justament *La filosofia com a sistema*– i en el § 79, la *Crítica del Judici* té per finalitat completar la sistematicitat i unitat internes de l'edifici transcendental⁵. Ara bé, atesa l'escissió «insalvable» dels territoris (i principis) teòric i pràctic, Kant completa la seva filosofia d'una forma peculiar: sens dubte –per les exigències definitòries mateixes del procediment transcendental– la unitat dels territoris resideix «en» la consciència, però –pel paral·logisme de la raó en relació al supòsit últim de la deducció transcendental– la peculiaritat del jo no autoritza a realitzar una derivació dels principis teòrics i pràctics –fonamentació en el sentit fort de Reinhold o després de Fichte–, sinó que només permet efectuar una «transició» (*Übergang*) entre els dos territoris mostrant la seva comuna dependència de la subjectivitat.

Doncs bé, si aquesta transició ni pot constituir un nou territori ni pot derivar els principis teòrics i pràctics d'un altre lloc, això significa que només pot consistir a mostrar com la ment (*Gemüt*) es disposa «precategorialement» –i.e. prèviament als seus dos àmbits discursius i conceptuals– segons certes estructures que anticipen formalment (sense continguts cognoscitius ni morals en concret) tant l'un com l'altre. El lloc privilegiat per detectar la presència de tals estructures és justament aquella forma d'«experiència» que, sense necessitat de conceptes objectivadors ni universalitzacions normatives, desvela les disposicions espirituals del subjecte en la seva operativitat i espontaneïtat originàries –i.e., prèvies a la seva determinació com a teòriques o pràctiques. Tal és l'àmbit experiencial d'allò que, en lloc d'establir una referència a l'objecte coneixement o a l'interès moral⁶, es vertebrada directament sobre el sentiment (de plaer) que l'objecte provoca en nosaltres pel dinamisme que suscita en les nostres facultats: àmbit, doncs, d'allò «estètic» –en- semes en el sentit de la primera crítica i de Baumgarten.

I, en efecte, la descripció fenomenològica que fa la *Crítica del Judici* dels elements vertebradors de l'experiència estètica mostra el seu caràcter «anticipador» però alhora «obert», que justifica el seu lloc «transitiu»: sense posar cap fi s'estableix la forma general de finalitat⁷, sense que regeixi cap regla determinada es dóna un lliure joc de concordança de les facultats⁸, sense posar cap principi determinant hi ha pretensió d'universalitat⁹. I donat que tots aquests elements sorgeixen de la imaginació en la seva espontaneïtat productiva, pot afirmar-se que: «atès que allò bell no pot ser jutjat segons conceptes, sinó segons la disposició finalística de la imaginació per a concordança amb la capacitat dels conceptes en general, resulta llavors que com a mesura subjectiva d'aquella finalitat estètica (però incondicionada) en l'art bell, que té la justificada pretensió de complaure a tots, no pot utilitzar-se cap regla ni prescripció, sinó tan sols allò que és natura en el subjecte sense poder ser aprehès sota regles o conceptes, això és, el substrat suprasensible

5. Per a un tractament exhaustiu del lloc de la tercera crítica en relació al sistema de la filosofia i als problemes que això comporta en l'últim Kant vegeu el meu estudi *Tránsito de la naturaleza a la historia en la filosofía de Kant*, Barcelona: Anthropos, 1996.

6. KU, § 1-5.

7. KU, § 17.

8. KU, § 9.

9. KU, § 21-22.

de totes les seves capacitats (que cap concepte de l'enteniment no pot assolir) i, per tant, allò en relació a la qual cosa el fi últim donat per l'intel·ligible a la nostra natura consisteix a fer concordar totes les nostres capacitats cognoscitives»¹⁰.

La lletra kantiana no va més enllà d'aquesta afirmació: en l'àmbit estètic es manifesta la natura o substrat suprasensible del subjecte en la seva operativitat no-conceptual i, per tant, en la seva originarietat i unitat constitutives últimes, sense que això autoritzi cap tipus de reflexió o discurs filosòfics que vagi més enllà de la simple mostració criticotranscendental dels elements en joc i, en tot cas, de la pròpia facticitat de cada experiència estètica. Tanmateix, és clar que, si no en la «lletra», almenys en l'«esperit», passatges com aquest assenyalen qüestions que desborden els límits que Kant pretén tan estrictes. A partir d'aspectes terminològics i temàtics tan rellevants com que ara es parli d'una esquematització conceptual i una altra simbòlica¹¹, o que s'introdueixin unes «idees estètiques» que, aplegant allò que ultrapassa la síntesi intuïtivo-conceptual de l'enteniment, apunten a l'«innombrable» (*das Unnenbare*)¹², és palès que, a més de «transicions», fàcilment poden establir-se «ponts» entre aquestes aportacions de la tercera crítica i certs punts de les dues anteriors, de manera que el panorama de la filosofia transcendental necessàriament havia de reelaborar-se –com a conseqüència de la pròpia escriptura kantiana– en uns lectors que s'enfrontaven conjuntament als resultats de les tres crítiques.

En aital transmissió i recepció, els elements estètics poden jugar dos papers diferents. D'una banda, atès que en l'experiència estètica es manifesta en tota la seva força el caràcter productiu de la imaginació, que també constitueix la font última dels processos esquematitzadors teorico-pràctics, s'ofereix la possibilitat de prendre-la com a punt de partida per a situar-nos en el cor mateix del mecanisme productiu de la ment i derivar-ne les últimes condicions de possibilitat del dinamisme sencer de la consciència: tal serà el camí emprès per Fichte en la primera Doctrina de la Ciència. D'altra banda, atès que les idees estètiques exposen simbòlicament allò inefable per a l'enteniment, pot interpretar-se que ens obren una via de «coneixement» –palesament diferent al fenomènic– dels elements absoluts de la raó: aquesta posició serà explicada per Schelling en el capítol final del *Sistema de l'idealisme transcendental* i configurarà el rerefons de la seva filosofia de la identitat i de l'art. Si la primera possibilitat fa un ús «metodològic» de l'estètic i es manté molt més proper als límits del transcendentalisme kantià, la segona fa un ús més aviat «constitutiu» en veure en l'experiència estètica l'instrument d'accés a l'absolut.

II

Ens ocuparem aquí exclusivament de la primera posició¹³. Per tal de desenvolupar-la és útil començar per recordar, seguint el mateix Fichte, la seva comprensió del contingut i divisió de la Doctrina de la Ciència tal com apareix

10. KU, § 57 observ. I

11. KU, § 59.

12. KU, § 49, § 57 observ. I

13. Reprèn aquí la línia interpretativa del meu article «Sentit estètic en la filosofia de Fichte», *Seminari Iduna*, Publicacions Universitat de Barcelona, 1999, p. 2-11.

just al final de la segona exposició de Jena¹⁴. Es tracta d'un passatge prou important: d'una banda, presenta per primer cop de forma completa la justificació fichteana de les parts de la filosofia i llur interrelació sistemàtica¹⁵; d'altra, ofereix unes importants consideracions sobre la relació entre el «punt de vista transcendental» i el «punt de vista comú» (o sobre filosofia i vida)¹⁶ que resulten cabdals per al nostre tema: «Donat que mitjançant el punt de vista estètic hom s'eleva al *transcendental*, el filòsof ha de tenir sentit estètic [*ästhetischer Sinn*] o esperit [*Geist*]; sense aquest no reïx a elevar-se a la perspectiva *transcendental* [...] Precisament la manca d'aquest esperit és la causa de romandre en la lletra i de no poder penetrar en l'esperit de la cosa»¹⁷.

El «punt de vista transcendental» correspon palesament a l'actitud i mètode especulatiu per establir els principis a priori de les diferents disciplines filosòfiques que, segons la divisió establerta en el passatge¹⁸, són: el *Fonament* [*Grundlage*] que subministra els primers principis de tota la Doctrina de la Ciència –la «ciència primera» de la tradició–, la Doctrina de la Ciència de la teoria que construeix els principis de l'objecte natural, la Doctrina de la Ciència de la pràctica o ètica que determina els principis de l'acció individual, i les dues matèries que, connectant la natura amb la llibertat, tanquen el sistema filosòfic (Doctrina del Dret i Filosofia de la Religió). La filosofia transcendental constitueix així, formalment, un sistema de coneixements tancat i rigorosament demostrat, és a dir, és «ciència» en el sentit més estricte de l'expressió. I, materialment, dóna raó dels diversos àmbits d'objectivitat que apareixen en la consciència i determinen la seva activitat en el món. En resum, la filosofia transcendental tracta *in abstracto*, segons els procediments propis de la ciència, tot allò que determina l'home real: «D'aquí sorgeix una contradicció: la filosofia està en la perspectiva *transcendental*, i considera l'home que es troba en la perspectiva real. El filòsof, tanmateix, és també un home i com a tal està també en el punt de vista real: com pot, doncs, elevar-se al transcendental? [...] Les dues perspectives es contraposen i no hi ha cap mitjancer entre ambdues; així, no és possible cap trànsit de l'una a l'altra. Ara bé, es prova *fàcticament* que hi ha filosofia *transcendental*. Per tant, ambdós punts de vista no han de contraposar-se *absolutament*, sinó que necessiten ser unificats per un cert element mitjancer. L'element estètic és aquesta mediació»¹⁹.

14. Coneguda com a *Wissenschaftslehre Nova Methodo* [WL-NM] fou impartida els cursos 1797-98 i 1798-99 i ens ha arribat en manuscrits dels alumnes, car Fichte només en publicà les dues introduccions i el primer capítol (*Nova exposició de la Doctrina de la Ciència*). A més de la versió de la *Gesamtausgabe* (volum IV-2), hi ha una altra edició crítica a cura d'E. Fuchs (*Wissenschaftslehre Nova Methodo: Kollegnachschrift K.Cr. Kraus 1798-99*, Hamburg: Meiner, 1982). Existeix una traducció castellana per J.L. Vilacañas (*Doctrina de la Ciencia Nova Methodo*, València: Natan, 1987).

15. Abans d'aquest escrit Fichte només havia donat una relació rapsòdica, i sense fonamentació sistemàtica, de les diverses temàtiques filosòfiques en el § 8 de l'escrit programàtic de 1794 *Sobre el concepte de Doctrina de la Ciència*.

16. Tal com ha assenyalat R. LAUTH («Fichtes Gesamtidee der Philosophie», *Philosophisches Jahrbuch*, 71, 1964, 253-285, traducció castellana: *Idea total de la filosofia en Fichte*, México: UNAM, 1968), aquesta és una temàtica central per entendre adequadament el sentit de la reelaboració fichteana del transcendentalisme kantian.

17. WL-NM (GA, IV-2, p. 266).

18. WL-NM (GA, IV-2, p. 262-264).

19. WL-NM (GA, IV-2, p. 265-266).

Segons aquest passatge, doncs, el sentit estètic o esperit, en elevar l'home real a la perspectiva transcendental, fa possible la filosofia. És a dir, el sentit estètic o esperit és condició necessària per a la filosofia, constitueix un element metodològicament imprescindible per a penetrar en la cosa mateixa i no romandre en l'exterioritat de la lletra. Tanmateix, el fet de parlar de «sentit estètic» o d'«esperit» sembla situar-nos literalment en l'àmbit artístic: significa això que Fichte redueix el procediment filosòfic a creació artística?, que sosté el mateix tipus de vinculació entre filosofia i art que la defensada per Schelling i els fundadors del romanticisme literari i filosòfic? Fichte es desmarca d'aital lectura en afegir immediatament que «d'aquí no se segueix pas que el filòsof hagi de ser un esperit bell, sinó tan sols que el mateix esperit, que mitjançant la formació podria fer-lo bell, també el vivifica com a filòsof»²⁰. No obstant això, si es reconeix que l'esperit de la bellesa almenys «vivifica» el filòsof, alguna mena de relació està establint-se entre filosofia i art; cosa corroborada pel mateix vocabulari fichteà que remet terminològicament als passatges de la tercera crítica kantiana vinculats a la doctrina del geni artístic²¹. Com pot dur-se a terme aquest desplaçament sense contradir frontalment la crítica kantiana i àdhuc reclamant-se culminador del transcendentalisme? Què entén Fichte per sentit estètic o esperit, i per què pot atribuir-li una funció metodològicament cabdal en l'activitat filosòfica?

La segona exposició de la Doctrina de la Ciència es limita a afirmar el paper mitjancer de l'esperit sense aclarir ni el sentit ni l'abast metodològics de la tesi, cosa que no feia tampoc la primera exposició de 1794. Per tractar-se en ambdós casos de la presentació estrictament científica dels primers principis, qüestions «externes» com les de la funció de la filosofia o dels pressupòsits del seu mètode operatiu havien de quedar fora del text, i.e. havien de ser tractades «exotèricament» a manera de consideracions propèdèutiques. Justament Fichte aprofità les *Vorlesungen* públiques de 1794-95 a Jena per oferir, sota el títol tradicional de *De officiis eruditorum*, la seva introducció a la filosofia en dues parts: en un primer cicle (*La destinació de l'home instruit*) s'ocupà de la funció social de l'estament universitari i especialment del filòsof, i en un segon (*Sobre esperit i lletra en la filosofia*) tractà de la relació entre filosofia i vida per tal de d'entendre el trànsit de la immediatesa a l'actitud transcendental. És en aquestes lliçons, on trobem la doctrina sobre l'esperit i el sentit estètic a què es refereix la WL-NM²².

20. WL-NM (GA, IV-2, p. 266).

21. KU § 46, § 49, § 57, § 59.

22. Mentre que el primer cicle fou publicat el 1795 (*Die Bestimmung des Gelehrten*), el segon (*Über Geist und Buchstabe in der Philosophie*) romangué inèdit. Fichte reelaborà les conferències en forma de cartes (*Briefe über Geist und Buchstabe in der Philosophie*) en resposta a les *Cartes per a l'educació estètica de l'home* de Schiller –que, al seu torn, implicaven una crítica al moralisme inherent a la Doctrina de la Ciència–. Davant la negativa de Schiller a publicar les cartes de Fichte en la seva revista (*Die Horen*), el text no aparegué fins el 1798 al *Philosophisches Journal* de Niethammer. El manuscrit original de les *Lliçons sobre esperit i lletra en filosofia*, a més de la *Gesamtausgabe* (volum II-3), ha estat restituit com a part de *De officiis eruditorum* en l'edició de R. Lauth, H. Jakob i P.K. Schneider (*Von den Pflichten der Gelehrten*, Hamburg, Meiner, 1971).

III

La contraposició entre «esperit» i «lletra» en filosofia es planteja sobre el rerefons del *dictum* de Kant segons el qual no s'ensenyava filosofia sinó a filosofar, és a dir, que la filosofia no és un mer saber «històric» sinó que implica l'exercici actiu de la pròpia raó²³. Escriu Fichte: «Filosofia no és pas allò que fluctua en el nostre record, ni tampoc allò imprès en els nostres llibres per ser llegit, sinó allò que s'ha apoderat del nostre esperit, i l'ha recreat, i l'ha introduït en un ordre superior de coses espirituals [...] Tot allò que jo o qualsevol altre mestre pot presentar no és pas filosofia. Àdhuc si nosaltres mateixos la tenim, no podem transmetre-la. Tots els nostres filosofemes són cossos i res més que cossos que els oferim perquè a partir de vostès i per vostès mateixos desenvolupin la filosofia»²⁴.

És palès que la filosofia no consisteix en el significat (lletra) sinó en el significat (sentit, esperit): aquesta trivialitat, però, seria extensible a qualsevol disciplina i per si sola no justificaria l'èmfasi de l'observació. Atès que Fichte està pensant en la filosofia transcendental i no pas en cap altre tipus de filosofia, aquella contraposició haurà de guardar alguna relació específica amb aquella. Despleguem a l'efecte dos motius centrals del kantisme en aquest context.

(1) La primera crítica defineix el transcendentalisme com aquella filosofia que cerca els principis (de l'objectivitat) en el subjecte²⁵: si la cosa apareix a la consciència és perquè aquesta la deixa manifestar-se, i.e. perquè la consciència conté en ella mateixa les condicions de la seva aparició. Aitals condicions, però, d'entrada són implícites: la tasca del filòsof transcendental consisteix precisament en treure-les a la llum separant els continguts merament empírics de les seves estructures necessàries. Dit en altres termes: com que la consciència individual està dispersa en la sèrie d'activitats concretes de la vida immediata, cal que retorni sobre si mateixa per, analitzant-les reflexivament, poder adonar-se d'allò contingent i d'allò *a priori* que les determina. En certa mesura, el punt de vista transcendental consisteix en un procés d'introspecció pel qual l'individu assoleix una plena consciència de si mateix, essent capaç d'autoanalitzar les seves representacions: es tracta, com diu Fichte, d'un autèntic desvetllament o «renaixement» de la subjectivitat²⁶. En altres paraules: sense l'acte reflexiu, l'individu, perdut entre les coses, redueix el món a una pura «objectivitat» i no se n'adona que no hi ha món si no és «per a la consciència». D'aquí la presentació que Fichte fa a vegades de la filosofia com d'una «decisió» entre dos sistemes²⁷, el dogmatisme realista i l'idealisme, on la falsedat del primer no rau tant en els seus enunciats «objectius» —com a tals perfectament consistents—, quant en què aquests són «dits» i, per tant, presuposen l'activitat de la consciència que el propi sistema nega, incorrent així en allò que ara diríem una contradicció performativa.

D'aquí la paradoxa inherent al transcendentalisme: el filòsof, pròpiament, no produeix res que no es trobi prèviament en la consciència; però sense

23. KrV, A 837. Passatge ampliat considerablement en la *Lògica* (Ak, IX, p. 25).

24. *Vorl. GuB in Phil.* (GA, II-3, p. 332-333).

25. KrV, B 25.

26. *Vorl. GuB in Phil.* (GA, II-3, p. 327).

27. Vegeu especialment la *Primera Introducció a la Doctrina de la Ciència*.

l'acte filosòfic de reflexió la consciència no pot aclarir-se del tot, és a dir, no pot entrar en possessió d'ella mateixa ni descriure amb evidència les seves estructures. L'exercici de la filosofia requereix que l'individu efectui l'acte de presa de consciència de si (*re-flexio*, *Über-legung*) que li mostri la seva activitat constitutiva²⁸; mentre no el realitzi, no abandonarà l'actitud natural i qualsevol dada de consciència serà percebuda més com a «dada» que no pas «de consciència». La qual cosa significa que també els filosofemes merament «rebut», per més veritables que siguin, segueixen formant part de la vida immediata –doctrina memoritzada com a saber històric–, puix els manca l'autoconsciència que, «vivificant» internament llur sentit, permet apropiarse'ls i recrear-los activament i, per tant, amb plena evidència. Doncs bé, tant en el llenguatge natural com en el filosòfic, com en el kantianisme de la tercera crítica, «esperit» és sinònim d'animació i vivificació; per això Fichte pot recuperar el terme en aquest context: «tots els homes tenen esperit i estar completament mancat d'esperit significa estar mort o sense consciència. Esperit i vida són u; i només les coses inanimades estan absolutament mancades d'esperit»²⁹.

Conseqüentment, encara que la comunicació filosòfica –com tot procés comunicatiu en general– tingui necessitat de la lletra, només hi ha filosofia transcendental si cadascú recrea en la seva autoconsciència les operacions respectives: la transmissió consisteix aquí en una «incitació» a que l'altre reproduïxi activament i conscient els actes de l'emissor³⁰. Sense aquesta coactivitat autoconscient no hi ha veritable comunicació filosòfica. La intersubjectivitat es realitza filosòficament, doncs, com una reciprocitat d'incitacions per elevar-nos a consciència reflexiva: «La seva exposició [de la filosofia] és exposició de l'esperit, però només per a aquell que ell mateix té esperit [...]. Però l'esperit no pot actuar pas sobre l'esperit de l'altre; no ho podria fer encara que li estigués permès; solament pot entrar en reciprocitat amb ell: mitjançant la seva exposició només pot donar ocasió a l'altre perquè desenvolupi a partir d'ell mateix i per pròpia activitat les idees espirituals que s'hi troben. La seva obra està elaborada certament amb esperit, però no és l'esperit mateix; aquest ha retornat al seu creador i només hi resta el cos mort. A l'espectador correspon inspirar-li alè vivificador a partir d'ell mateix»³¹.

(2) És a bastament conegut l'altre *dictum* kantianisme segons el qual «pensem sense intuïcions són buits, intuïcions sense concepte són cegues»³². El caràcter metodològicament rector d'aquesta tesi és una de les conclusions tòpiques de l'obra kantiana: allà on hi ha discurs vàlid, hi ha síntesi entre intuïció i concepte. Si això és així i si la *Crítica de la raó pura* estableix amb

28. «Nosaltres som mediatament conscients del nostre actuar, només ho som per mitjà de l'objecte de l'actuar, només per mitjà de l'objecte sobre el que recau la nostra acció. De l'actuar com a tal mai no som conscients, i a causa de les lleis de l'esperit humà no podem esdevenir-ne. Doncs bé, si volem esdevenir conscients, només és possible sota la condició que s'actui *novament sobre aquest actuar*, que ell mateix esdevingui objecte d'una acció: una tal acció s'anomena *reflexió*» (*Vorles. GuB in Phil.*; GA, II-3, p. 325).

29. *Ibid.* (GA, II-3, p. 317).

30. D'aquí la secundarietat de la terminologia en la filosofia fichteana –punt aquest de no poca importància en la seva interpretació–: la veritable WL no rau en la lletra de les seves diverses exposicions, sinó en l'esperit comú que les anima totes.

31. *Ibid.* (GA, II-3, p. 319-320).

32. KrV, A 51.

validesa les condicions cognoscitives del subjecte finit, les proposicions transcendents també hauran d'acomplir aquell requisit d'intuïtivitat. Hi ha, però, una diferència essencial entre els enunciats filosòfics i els de la ciència empírica: mentre els segons tracten d'objectes d'experiència (*a posteriori*), els primers s'ocupen de les condicions estructurals (*a priori*) que determinen l'objecte en general. Per a enunciats sobre objectes l'exigència de síntesi no ofereix dificultats especials, car de fet no s'allunya massa de la doctrina tradicional de l'*adaequatio mentis et intellectus*. En què consisteix, però, la intuïtivitat de les proposicions transcendents? On es «verifiquen» els enunciats filosòfics sobre la sensibilitat, l'enteniment, la raó, etc., en suma, sobre l'estructura constitutiva de la consciència finita?

Si els principis filosòfics expressen les condicions necessàries de l'experiència per a una consciència, és palès que cap representació concreta d'objectes pot subministrar-los la intuïció adequada. Ara bé, com que qualsevol representació objectiva pressuposa l'activitat de la consciència per representar-la, si en lloc de dirigir-nos a la representació atenem a l'activitat que hi subjau, apareixerà la seva condició de possibilitat en la consciència. Les representacions concretes se'ns donen en la imaginació com a lloc de trobada entre intuïció i concepte. Per tant, la percepció de la pròpia activitat constructiva de la imaginació —no pas els seus continguts variables— serà allò que dóna intuïtivitat a la filosofia transcendental. En termes de Fichte: «La nova sèrie de coses en què hem de ser introduïts és la de les accions del mateix esperit humà, ja no pas la dels objectes d'aquestes accions. Aquestes accions han de ser representades; cap representació és possible sense una imatge; per tant, han d'existir imatges d'aquestes accions. Totes les imatges, però, són produïdes per l'absoluta espontaneïtat de la imaginació; per tant, també aquelles. Una part d'aquestes imatges —encara que no pas les superiors de l'esperit humà— són conegudes en els escrits kantians sota el nom d'esquemes i el procediment de la imaginació amb ells sota el nom d'esquematisme. Tota la filosofia transcendental ha de ser, i no pot ser altra cosa, que l'assoliment d'un esquema de l'esperit humà en general»³³.

La validesa dels enunciats transcendents depèn, doncs, de copsar en la imaginació les estructures necessàries de la seva activitat constructiva. Per a això cal un canvi de sentit en l'atenció de l'observador: en lloc de deixar-se endur pel contingut de les representacions imaginatives, cal sentir i fixar-se en l'acte d'imaginar. Sentir i fixar l'activitat de la consciència en la imaginació significa abandonar l'actitud immediata en què només hi ha consciència explícita dels objectes —«imaginació reproductora»— i, per l'acte de reflexió que esmentàvem abans, fer tornar la consciència sobre si mateixa per copsar les seves lleis constructives —«imaginació productora». En suma, el «canvi de sentit en l'atenció» de la consciència exigít per guanyar la intuïtivitat filosòfica equival a treballar amb i des de l'autoconsciència: sentir-nos activitat conscient i actuar per treure a la llum en la imaginació els trets i límits d'aquesta nostra autoactivitat. Amb la qual cosa recuperem el punt anterior: enfront de tota lletra, necessàriament la filosofia només existeix en l'«esperit», i.e. en la comprensió de l'autoconsciència —genitiu alhora subjectiu i objectiu.

33. *Vorles. GuB in Phil.* (GA, II-3, p. 328).

Doncs bé, si anomenem «sentiments» allò que acompanya la posició immediata de la consciència en el món, i «representacions» la presa de consciència filosòfica de la immediatesa, s'entén els enunciats amb què Fichte resumeix tot això en les seves lliçons: «l'esperit en general o imaginació productiva pot descriure's com una *capacitat d'elevat els sentiments a consciència*»³⁴, «esperit en general és la capacitat de la imaginació productora d'elevat els sentiments a representacions»³⁵, «*esperit, en sentit específic [...], és la capacitat d'elevat, en la consciència, els sentiments profunds referits al món sensible a sentiments referits a un ordre suprasensible de coses; o, més breument, és la capacitat de representar-se ideals i idees*»³⁶.

Dit en els termes de les exposicions tècniques de la Doctrina de la Ciència: temàticament, el primer principi de la filosofia no pot ser més que l'«acció originària» (*Tathandlung*) present en qualsevol fet de consciència possible³⁷; metodològicament, la intuïció intel·lectual amb què treballa el filòsof no és més que la separació (en la imaginació) del moment actiu del jo dels seus continguts empírics per tal de percebre i descriure els seus modes d'acció³⁸. O expressat alhora temàtica i metodològicament, tal com diu l'inici de la WL-NM: «Tota consciència està acompanyada per una autoconsciència immediata anomenada intuïció intel·lectual, i solament sota aquesta pressuposició hom pensa. Tanmateix la consciència és activitat i l'autoconsciència és específicament l'activitat de la intel·ligència que retorna, o pura reflexió»³⁹.

IV

Les *Lliçons sobre esperit i lletra en filosofia* aclareixen així el comentari metodològic que clou la WL-NM: mitjançant l'esperit podem transitar de la perspectiva real a la transcendental o filosòfica, perquè l'esperit no és altra cosa que la percepció de l'activitat de la consciència *in fieri*; vivim i ens copsem com a esperit quan la consciència fixa l'atenció en el seu propi ser-consciència, i.e. quan copsem en la imaginació (o intuïció intel·lectual) la seva auto-activitat i així podem fer sorgir les seves lleis constitutives. Tanmateix, la WL-NM fa encara una altra associació: l'esperit equival també al «sentit estètic». Què justifica aital identificació?

34. *Ibid.* (GA, II-3, p. 317).

35. *Ibid.* (GA, II-3, p. 323).

36. *Ibid.*

37. *Grundlage der gWL*, § 1 (SW, I, 91).

38. *II Einleitung WL*, § 6 (SW, I, 468 ss.). Per a corroborar aquesta equivalència entre intuïció intel·lectual i treball en la pura activitat imaginativa és especialment rellevant el text de 1801 *Sonnenklarer Bericht über die Wissenschaftstheorie*. Sobre el lloc i sentit de la intuïció intel·lectual en Fichte vegeu la polèmica entre PHILONENKO, «Die intellektuelle Anschauung bei Fichte» i TILLIETTE, «Erste Fichte-Rezeption. Mit besonderer Berücksichtigung der intellektuellen Anschauung», en *Der transzendente Gedanke*, Hamburg: Meiner, 1981. Vegeu també l'estudi de J. STOLZENBERG, *Fichtes Begriff der intellektuellen Anschauung*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1986, i del mateix TILLIETTE, *L'intuition intellectuelle de Kant à Hegel*, Paris: Vrin, 1995.

39. WL-NM, § 1 (GA, IV-2, 32).

Ens cal ara recordar els punts esmentats abans de la tercera crítica⁴⁰. Si en allò estètic es mostra la natura o substrat suprasensible del subjecte perquè apareix el dinamisme de les seves facultats en concordança espontània; si àdhuc literalment Kant sosté que «*Esperit [Geist]*, en sentit estètic, esmenta el principi vivificant en la ment; allò mitjançant el qual aquest principi vivifica l'ànima, el material que s'hi aplica, és allò que impulsa les facultats de la ment amb finalitat, i.e. en un tal joc que es manté de si mateix i àdhuc enforteix encara més les facultats»⁴¹; s'entén fàcilment la conclusió metodològica que n'extreu Fichte: mitjançant l'esperit, en tant que «sentit estètic», podem elevar-nos del punt de vista comú a la perspectiva transcendental; amb l'experiència estètica irromp un sentiment que, interrompent el curs natural de la vida humana, porta l'individu a sentir la seva pròpia activitat espiritual –i.e. el condueix a la imaginació transcendental o intuïció intel·lectual. Més encara, l'eleva de cop i molt més fàcilment que mitjançant qualsevol introducció científicoconceptual a la filosofia⁴², car allò que els conceptes abstractes es limiten a indicar sense poder-ho expressar completament –la percepció de l'autoactivitat–, la vivència estètica ens ho fa experimentar directament: «Potser hom no pot expressar millor la tasca de l'art bell que dient: *porta a nivell comú el punt de vista transcendental*. El filòsof transcendental, laboriosament, s'eleva a si mateix i als altres a la perspectiva transcendental segons una regla. L'esperit bell ja s'hi troba sense haver-ho pensat; no coneix altra cosa i, als qui transmet el seu influx, els eleva tan imperceptiblement que ni són conscients del trànsit»⁴³.

Això no implica, però, que Fichte confongui el treball artístic amb el filosòfic. Si bé es distancia certament de Kant en donar funció metodològica i propedèutica en filosofia a conceptes que la tercera crítica reservava a l'art, segueix tanmateix essent fidel al text kantià en l'estricta demarcació d'ambdues esferes. La tesi fichteana diu, en efecte: el sentit estètic porta a la perspectiva filosòfica –i.e. ens situa al llindar de la feina transcendental– però no la realitza. Allà on acaba la creació artística –fer-nos sentir esperit– comença pròpiament la tasca filosòfica: determinar les lleis *a priori* de l'activitat espiritual en els seus diversos àmbits (coneixement, moralitat, dret, àdhuc estètica). Fora d'aquest punt comú, entre tots dos camps segueix havent-hi l'abisme que separa la creació lliure e inconscient de l'artista en la imaginació i la «recreació» conscient i reglada del filòsof de les lleis sintéticoconstructives necessàries de la imaginació: «El material de tota filosofia és el mateix esperit humà en totes les seves operacions, tasques i modes d'acció, i només després de la recreació completa d'aquests modes d'acció la filosofia és Doctrina de la Ciència. El filòsof observa l'esperit humà en les seves operacions, el reté i fixa allò que hi passa i transita. Aprehèn els seus modes d'acció»⁴⁴.

40. En aquest context no deixa de ser significatiu que el primer treball, de 1791, en què Fichte concep algunes de les idees que el conduiran a la Doctrina de la Ciència, sigui justament un *Assaig de resum de la Crítica del Judici de Kant*.

41. KU, § 49.

42. Punt aquest essencial per al tema de les dues possibles presentacions de la Doctrina de la Ciència, la científica o la popular que apel·la directament al sentit de la veritat inherent en tota consciència (*Exhortació a la vida benaurada*, II; SW, V, 421-423).

43. *Sittenlehre*, § 31 (SW, IV, p. 353).

44. *Vorles. GuB in Phil.* (GA, II-3, p. 324-325).

En suma, l'esperit en tant que sentit estètic és la propedèutica i eina comunicativa del filòsof i en tant que imaginació productiva (o intuïció intel·lectual) el seu instrument de treball. Elevar-nos a l'esperit és la tasca que l'artista comparteix amb el filòsof. Per això el filòsof manté una certa afinitat amb l'artista: també ha de tenir sentit estètic o esperit. Només si en posseeix i es posseeix com a esperit pot elevar plenament a consciència la seva activitat, amb la qual cosa les seves doctrines deixen de ser lletra morta –saber històric– per esdevenir l'única cosa que poden ser en filosofia transcendental: procés constructiu de la subjectivitat en la intuïció que l'esperit té de si mateix quan s'experimenta com a autoactivitat. I solament així es realitza l'autèntic diàleg filosòfic en tant que interacció dels esperits que transcendeix el mer intercanvi passiu de la lletra escrita. Però d'aquí no se segueix pas una unificació d'àmbits: l'impuls cognoscitiu, pràctic i estètic, tot i ser manifestacions de l'única autoactivitat originària del subjecte, no són en absolut reductibles als mateixos principis⁴⁵; la tasca filosòfica de cercar sistemàticament els principis teòrics i pràctics en l'activitat de la consciència no es confon pas amb la llibertat de la producció artística, de la mateixa manera que la funció de l'artista veritable no consisteix a teoritzar ni moralitzar⁴⁶.

En la polèmica sobre art i filosofia que, desfermada per les seves lliçons, conduirà al romanticisme⁴⁷, Fichte podrà acceptar a tot estirar l'afirmació de Schiller⁴⁸ de què, pel paper mitjancer del sentit estètic, l'art bell contribueix a la formació humana perquè promou la unificació de la filosofia amb la vida –del punt de vista transcendental i el comú–⁴⁹. Dient-ho amb els termes lessingians de l'educació del gènere humà, Fichte escriu efectivament: «si mai la humanitat ha de ser ennoblida, conduïda al camí de la seva meta i portada amb força cap endavant, només és possible sota una condició: que el seu guia i educador tinguin esperit»⁵⁰. Quin és, però, aquest educador espiritual de la humanitat que, pel seu sentit estètic, és capaç d'elevar-la al coneixement de la seva destinació?

Schiller, en el seu poema programàtic de 1789, *Els Artistes*, havia formulat ja la seva pròpia resposta en perfecta anticipació al que serà la tesi de 1795 a les *Cartes per a l'educació estètica de l'home*: «La dignitat de la humanitat és en les vostres mans [artistes], guardeu-la! S'enfonsa amb vosaltres! Amb vosaltres s'alçarà»⁵¹. Fichte no acceptarà mai que l'educació artística pugui

45. Vegeu el tractament específic de la temàtica dels tres impulsos en la segona carta de les *Briefe GuB in Phil.* (SW, VIII, p. 277 ss.).

46. Punt tractat sistemàticament a la tercera carta de les *Briefe GuB in Phil.* (SW, VIII, p. 293 ss.) i al § 31 de la *Sittenlehre* (SW, IV, p. 353 ss.).

47. Polèmica que nodreix, a través de les *Cartes per a l'educació estètica de l'home* (1795) de Schiller, tota la generació d'alumnes de Jena: Hölderlin, Novalis, els Schlegel, Schelling, etc.

48. Per a la posició de Schiller en la polèmica vegeu el meu article «L'educació estètica a Schiller» a *Noves reflexions entorn a l'educació estètica*, Seminari Iduna, Publicacions Universitat de Barcelona, 1998, p. 7-19.

49. Llegim, en efecte, a la *Sittenlehre*: «L'art bell no forma només l'enteniment (com l'home instruït) ni només el cor (com el mestre moral del poble), sinó que forma tot l'home unificat. Allò a què es dirigeix ni és l'enteniment ni tampoc el cor, sinó tota la ment en la unificació de les seves facultats: tercer element compost a partir dels altres dos» (§ 31; SW, IV, p. 353).

50. *Vorles. GuB in Phil.* (GA, II-3, p. 322).

51. *Die Künstler*, vv. 443-445.

realitzar la totalitat de l'essència humana en substitució de la legalitat teòrica o moral⁵²: si en algun lloc es decideix la destinació de la humanitat és –atesa la incardinació del dinamisme cognoscitu en la teleologia de l'acció–, en la moralitat⁵³. Per això, el seu educador seguirà essent «Jesús, el mestre pràctic» de Lessing⁵⁴ i de Kant⁵⁵: el Crist de l'evangeli etern joànic que, experimentant (en l'esperit) i expressant (pel sentit estètic) en la immediatesa de la seva vida les veritats centrals de la Doctrina de la Ciència⁵⁶ ha elevat la humanitat a un «saber» que és «vida», capgirant sobtadament el curs de la història universal⁵⁷. Al capdavall, doncs, el sentit estètic sempre roman com a mitjancer i instrument de comunicació entre la vida i la veritat transcendental; mai, però, com a fi en si mateix: ni de la filosofia ni de l'educació del gènere humà.

52. «I la idea d'elevat els homes a la dignitat de la llibertat i a la llibertat mateixa mitjançant una educació estètica ens condueix a un cercle, si abans no trobem un mitjà per desvetllar en cada individu de la immensa massa el valor suficient perquè ningú sigui senyor i ningú esclau» (*Briefe GuB in Phil.*; SW, VIII, p. 287).

53. Vegeu al respecte les dues primeres conferències del primer cicle de Jena *Sobre la destinació de l'home instruit*.

54. *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, § 58.

55. Vegeu la segona part de *La religió dins dels límits de la mera raó*.

56. El text de 1805 *Exhortació a la vida benaurada* –consagrat a l'exegesi de la figura de Crist en l'evangeli de Joan sobre el rerefons de l'exposició de la Doctrina de la Ciència de 1804-1805– pot considerar-se com l'exponent del paper «màxim» que Fichte pot assignar a la mediació estètica de l'esperit: aparició, comunicació i experimentació en la immediatesa històrica de les veritats que són conceptualment articulades i demostrades en el «saber absolut» o filosofia. Expressat en els termes de la cinquena lliçó: la consideració ètica superior del món –tercera visió del món– i la religió que experimenta aquella com a esperit i vida immediates –quarta visió– sols assoleixen la seva plena veritat (saber) en la Doctrina de la Ciència, que és així «manifestació absoluta» de Déu –cinquena visió del món– (SW, V, 468-473).

57. El significat historicouniversal de la figura de Jesús i del Cristianisme, en continuïtat amb la filosofia de la religió de 1805, és tractat per Fichte especialment en la *Staatslehre* de 1813 (SW, IV, 521-581). Sobre aquesta temàtica vegeu: K. HAMMACHER, «Comment Fichte accède à l'histoire», *Archives de Philosophie*, 1962, 388-440; R. LAUTH, «Der Begriff der Geschichte nach Fichte», *Philosophisches Jahrbuch*, 72, 1964-65, 353-385.

LA FONAMENTACIÓ DE LA CREENÇA RELIGIOSA EN FICHTE¹

Ramon COLETAS

I

L'any 1798 apareix en el *Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrter* («Revista filosòfica d'una societat de savis alemanys»), un article de Fichte que porta per títol *Über den Grund unseres Glaubens an einer göttlichen Weltregierung* («Sobre el fonament de la nostra creença en un govern diví del món»)². Poc podia sospitar el nostre autor que aquell era el primer pas que el conduiria a la llarga polèmica de l'ateisme que posaria fi a la seva carrera docent a la Universitat de Jena i l'obligaria a cercar refugi a Berlín.

La seva publicació, tanmateix, no respon a un sobtat interès de Fichte per donar a conèixer reflexions madurades sobre qüestions de filosofia de la religió. Fichte treballava aleshores en una nova exposició de la doctrina de la ciència, pensada per a corregir les confusions amb què el públic havia rebut la primera exposició de 1794. A més, havia publicat feia poc la seva *Ètica*. La publicació de l'article, per tant, pot jutjar-se precipitada. El motiu que va empenyer Fichte a manifestar-se sobre un tema tan delicat fou l'aparició en la mateixa revista, de la qual era coeditor, de l'article *Entwicklung des Begriffes der Religion* («Desenvolupament del concepte de religió»)³, obra de Forberg⁴.

Les conclusions a què arriba Forberg en el seu article portaven la filosofia transcendental a un terreny perillós. Forberg es fa la pregunta: existeix Déu? Respon: això és incert⁵. Fichte vol corregir Forberg i demostrar que la resposta no només ha de ser afirmativa, sinó que, a més, la creença religiosa té una certesa total, superior a la de qualsevol enunciat teòric sobre el món. Malgrat els seus esforços, l'article de Fichte no va tenir l'efecte que esperava i ell mateix acabà essent acusat d'ateisme.

1. Vull expressar el meu agraïment als professors Salvi Turró i Jacinto Rivera de Rosales per les seves encertades crítiques i comentaris a les exposicions prèvies d'aquest treball, que m'han permès millorar sensiblement la versió final aquí publicada.

2. GA I, 5, p. 347-357. Les referències als textos de Fichte són de l'edició crítica de l'Acadèmia de Ciències de Baviera, en endavant GA (*Gesamtausgabe*).

3. Ambdós articles apareixen consecutivament en el mateix número de la revista, finals d'octubre de 1798.

4. Friedrich Karl Forberg (1770-1848). *Privatdozent* (professor sense sou) de filosofia a Jena.

5. Fichte reconeix que aquesta afirmació el porta a escriure el seu article. GA I, 6, p. 47.

En els escrits posteriors en què es defensa de l'acusació, Fichte apel·la constantment a l'estudi a fons de la seva filosofia transcendental, perquè únicament des de la seva comprensió es poden jutjar adequadament les seves afirmacions en el camp de la filosofia de la religió⁶. En el present article tractarem de fer un esbós sobre què significa per a Fichte *fonamentar* i què pot ésser objecte de fonamentació, i veurem en particular com Fichte soluciona les diverses dificultats que planteja la fonamentació transcendental de la creença religiosa. Per dur a terme la reconstrucció del context sistemàtic des del qual afronta aquestes dificultats, pot resultar aclaridora la comparació respecte a aquesta problemàtica amb les argumentacions de Kant, inspiradores del pensament fichteà i amb les quals probablement estem tots més familiaritzats: mostrarem els problemes que hi veu Fichte i la seva forma original de resoldre'ls. L'article, per tant, tracta de respondre a una sèrie de qüestions aparentment paradoxals relacionades amb el significat que la fonamentació de la facticitat té en el pensament de Fichte (i, quan resulti pertinent, de Kant), i amb el de la fonamentació del fet de la creença religiosa en particular, de forma que amb el resultat d'aquest treball hermenèutic espero fer una modesta aportació al tema *Fonamentació i facticitat*.

II

Com és ben sabut, l'objecte de la filosofia transcendental el constitueixen els anomenats fets necessaris de la consciència, fets com ara el del coneixement al qual Kant dedica la *Crítica de la raó pura*. Un primer concepte que hem de tractar de dilucidar és el de *fet necessari*, ja que en ell semblen estar al seu torn units sintèticament dos conceptes heterogenis, fins i tot oposats. En el seu estudi de l'enteniment humà, Hume mostra que qualsevol enunciat sobre fets és contingent, no necessari. Les relacions fàctiques presenten en cada cas una coincidència singular d'elements que l'enteniment únicament pot constatar, una coincidència que resta sempre oberta a excepció, és a dir, a la possibilitat que pogués haver-se constatat una relació completament diferent a l'*així* presentada. Kant vol combatre l'escepticisme resultant d'aquest plantejament i desenvolupa una teoria sobre el coneixement que ha de donar compte del fet de la certesa que la consciència comuna té sobre la realitat objectiva dels seus enunciats sobre el món, consciència de realitat que Kant anomena *experiència*.

Kant defineix la filosofia transcendental com el procedir filosòfic que permet donar una explicació satisfactòria del fet del coneixement. Aquesta explicació no consisteix en la demostració de l'existència dels objectes que es coneixen. A diferència de la metafísica tradicional, la filosofia transcendental no intenta demostrar racionalment l'existència dels objectes que coneix la consciència, sinó mostrar com el subjecte conscient arriba a tenir consciència de l'objectivitat. Allò que ha d'explicar-se, doncs, és com el subjecte pot arribar a reconèixer en les representacions de la seva consciència objectes que existeixen al marge d'ella.

La conclusió de Kant és ben coneguda: que aparegui la consciència de relacions objectives per mitjà d'enunciats cognoscitius, els *judicis sintètics*,

6. GA II, 5, p.107 i *Ibid.* p. 136.

únicament és possible si la consciència experimenta una necessitat en l'enllaç de les representacions que uneixen aquests enunciats. La necessitat, que permet la consciència d'unitat i identitat dels objectes en la multiplicitat de les seves representacions, s'explica a partir de la constant referència de tot judici objectiu a una sèrie de criteris d'objectivitat que es troben en la pròpia consciència, si bé en un moment lògic 'anterior a' i 'al marge de' la consciència d'objecte resultant. Aquests criteris estableixen el *quid* de la validesa que permet en general la distinció entre la veritat i la falsedat dels judicis, i la seva possible verificació empírica per part de qualsevol subjecte. Garanteixen així la legitimitat del pas del subjectiu «a mi em sembla que X» a l'objectiu «jo sé que X», i permeten l'experiència d'un món de relacions ordenat segons lleis sense excepcions, que es veu així distingida de les vivències estrictament individuals producte d'enllaços subjectius, com ara els enganys dels sentits, els somnis o les al·lucinacions. Aquests criteris bàsics constitueixen les *condicions de possibilitat* de l'experiència i expliquen la certesa d'objectivitat que té la consciència real, incomprensible des del plantejament humeà.

Les condicions de possibilitat de l'experiència s'han de trobar en la pròpia consciència que judica, gir copernicà en la qüestió del coneixement amb el qual Kant vol evitar els excessos de la metafísica anterior. Kant les troba per mitjà de la reflexió sobre la pròpia consciència que coneix: la intuïció en l'espai i el temps, les regles de pensament anomenades *categories*, els seus esquemes temporals producte de la imaginació. Per la natura de la relació que té amb elles la consciència, que les descobreix per reflexió, constitueixen un nou conjunt de fets. La forma d'accés a aquest àmbit, tanmateix, ha de distingir-se de l'autoobservació empírica de la consciència que en qualsevol moment permet adonar-nos dels nostres pensaments, sentiments, etc., en una experiència del nostre psiquisme, que presuposa, i per tant oculta, la seva pròpia condició de possibilitat: la intuïció dels continguts mentals en la sèrie temporal. A diferència dels fets empírics de què parla Hume, la forma de constatació dels quals depèn d'una reflexió empírica aliena a la necessitat del pensament i de les seves lleis, els fets que per a Kant són condicions de possibilitat de l'experiència no són empírics sinó *a priori*, és a dir, precisament inaccessibles a la reflexió empírica. Kant ha portat a la llum per primera vegada un nou àmbit ocult als seus predecessors: el dels elements *a priori* del coneixement. La seva exposició exigeix l'ús d'una metodologia pròpia de reflexió que marca l'abandonament de la descripció empirista de la gènesi psicològica dels continguts mentals a favor d'una reflexió racionalment dirigida que permet la distinció entre l'experiència d'objectes, que ha de fonamentar-se, i aquells fets *a priori* de la consciència que són necessaris per a aquesta fonamentació i que únicament poden elevar-se a consciència per mitjà d'aquesta reflexió filosòfica. La *Crítica de la raó pura* és l'exposició d'aquesta reflexió artificialment impresa pel filòsof.

Fichte accepta plenament el gir copernicà de Kant: el fonament del saber humà ha de cercar-se en la consciència. Ara bé, Fichte es pregunta: d'on surten aquests fets necessaris per entendre la consciència d'objecte que Kant ha trobat en la seva reflexió? Encara que siguin *a priori*, el seu estatut de fets constatables no dóna compte de la seva pròpia necessitat com a tot unitari, ja que la seva naturalesa fàctica no permet entendre per què són precisament aquestes les condicions i no unes altres, o tenir la seguretat que la seva exposició

constitueix un sistema complet que no resta obert a nous descobriments. Al cap i a la fi, són ben conegudes les crítiques que rep Kant per la forma poc rigorosa amb què elabora la seva llista de les categories⁷. Trobar les condicions de possibilitat de l'experiència no és un assumpte que pugui deixar-se a la genialitat d'un pensador, encara que sigui Kant. La necessitat d'allò establert per la filosofia transcendental ha de quedar justificada de manera indubtable en la seva pròpia exposició. Cal, entén Fichte, establir un ordre sistemàtic que garanteixi la seva certesa, i que respongui per tant a una unitat, no ja de l'experiència fonamentada, sinó de les pròpies condicions de possibilitat de l'experiència.

Si Kant es planteja la qüestió de la continuïtat i unitat de l'experiència, Fichte investiga la possibilitat de la continuïtat i unitat de les pròpies condicions de l'experiència, cosa que significa fer-se la pregunta pel fonament d'aquesta unitat. Podria dir-se que el plantejament fichteà corre el risc de caure en un retrocés infinit que exigeixi reiteradament noves condicions per a les condicions que es troben. Aquest és el perill que ell veu en la filosofia de la reflexió que va de Descartes a Reinhold passant per Kant⁸. Per a Fichte, la solució exigeix trobar un punt de partida absolut en aquesta sèrie de fets que condicionen altres fets, i això significa abandonar el procés reflexiu. Sortir del procés vol dir que en el principi no s'han de constatar fets (*Tatsachen*), sinó que s'ha d'exposar el fonament de tota facticitat. Per a fer-ho, Fichte examina la naturalesa del procés reflexiu i observa que la reflexió consisteix en la fixació d'un contingut que apareix a la consciència en una forma determinada. Allò que es fixa, per tant, no és prèviament quelcom estàtic sinó una activitat, la pròpia activitat del Jo que el fet resultant pressuposa però que al seu torn no pot aparèixer mai com a fet, ja que això significa que l'activitat s'ha aturat (per exemple, en la paret que veig com a resultat de la meua visió de la paret). Aquesta activitat espiritual apareix poques vegades en la consciència comuna, ja que sempre queda amagada en el seu resultat. Una d'aquestes rares ocasions es dona en el cas del judici estètic del bell, quan l'activitat no pot completar-se en un resultat fixat conceptualment⁹. El filòsof, tanmateix, no pot deixar el seu descobriment a l'atzar i ha de portar metòdicament a consciència aquest «fer-se» dels fets, és a dir, ha d'exposar l'activitat originària del Jo que es dona al marge de la reflexió i que fa possible en general tota constatació fàctica. A aquesta activitat originària prereflexiva i indeterminada l'anomena Fichte *Tathandlung*.

Conseqüentment, en prendre aquesta activitat originària com a punt de partida, Fichte desenvolupa una concepció dinàmica de la filosofia transcendental en la qual tots els fets de la consciència són només aturades transitòries en un únic procés de construcció-deducció de la consciència en el mitjà de l'activitat pura del Jo per part del filòsof, semblant al procés constructiu de les figures geomètriques en l'espai pur per part del geòmetra. El procés és així unitari i total: parteix del postulat de l'activitat originària del Jo i acaba en la

7. Fichte afirma explícitament que Kant no compleix la seva promesa de fonamentar la necessitat i unitat del seu sistema categorial (GA I, 4, p. 230).

8. Per a un examen de la crítica de Fichte a la teoria de la reflexió de la Modernitat, l'article de D. HENRICH, «Fichtes ursprüngliche Einsicht», a *Subjektivität und Metaphysik. Festschrift für Wolfgang Cramer*, Frankfurt am Main: Klostermann, 1967, p. 188-233.

9. KU B28-32.

reflexió de la consciència en les diverses formes que pot prendre l'autoconsciència empírica, és a dir, les formes en què la consciència arriba a distingir entre el subjectiu i l'objectiu, i finalment es reconeix com a un subjecte determinat.

Aquest procés *a priori* de desplegament de l'activitat justifica la necessitat dels fets a partir del fer-se de la pròpia autoconsciència que el filòsof examina, examen que exigeix que la seva exposició es fixi en una sèrie de fets segons les lleis de la representació reflexiva, com ara l'abstracció i reflexió en l'exposició de 1794 o el pas del determinable al determinat en la inèdita *nova methodo*. Aquests fets, tanmateix, només tenen sentit si es realitzen les operacions espirituals indicades per ells: és en aquest fer-se que es comprèn i justifica la seva vertadera natura.

L'activitat originària és el punt de partida de la consciència i elimina el retrocés infinit de la reflexió, cosa que significa que aquesta activitat no està condicionada per res més; en ella es dona així una unitat absoluta de subjecte i objecte que evita l'efecte mirall de la reflexió causat per la distància entre l'observador i allò observat, característica de la constatació de fets. Que aital activitat originària únicament pugui pensar-se en el concepte de *Jo* es justifica perquè, per a Fichte, amb aquesta paraula no designem més que aquella activitat que estructuralment es caracteritza com un saber de si mateixa immediatament i simplement en el seu propi realitzar-se¹⁰. És per això que el *Jo* pot adscriure's infal·liblement qualsevol activitat determinada que realitza, sigui enunciativa o pràctica. Aquest saber immediat de la pròpia activitat, que el filòsof ha d'emprar com a eina de treball, és el que Fichte anomena *intuïció intel·lectual*.

En l'activitat espontània del *Jo* es troba d'aquesta manera inclosa la pròpia estructura que caracteritza el *Jo*: el *Jo* s'*autoposa* en tot allò que fa. És en aquest acord entre forma i contingut que es basa la certesa que trobem en el procés constructiu de la consciència. Però que l'activitat indiferenciada aparegui sempre determinada o, dit d'una altra manera, com una autoconsciència empírica, exigeix pensar una alteritat amb la qual el *Jo* es relacioni, ja que d'una altra manera no podria distingir-se i reconèixer-se en un subjecte determinat. Aquesta dialèctica entre el *Jo* i allò que ell es representa com un altre de si mateix (el *No-Jo*) culmina en la forma de relació amb si mateix exigida per la pròpia estructura del *Jo* que anomenem autoconsciència, la conciliació sintètica entre subjecte i objecte: en un mateix acte, el subjecte es veu reconegut objectivament com a *Jo* i es descobreix a si mateix com a autoactiu.

En les obres on desenvolupa l'exposició filosòfica d'aquest procés, Fichte estableix els esquemes *a priori* de totes les possibles formes d'autoconsciència, que seran els fonaments dels desenvolupaments sistemàtics que les desplegaran: la doctrina del dret, de la moral o la prevista per a la religió¹¹. Cadascun d'aquests àmbits fonamentats transcendentalment culmina en una forma d'autoconsciència, és a dir, de reconeixement final d'un subjecte determinat com a *Jo* (tal com exigeix el postulat inicial). Aquestes formes d'autoconsciència coincideixen amb les formes de relació intersubjectiva que es donen

10. Vegeu, per exemple, GA I, 4, 216.

11. Vegeu la divisió *hipotètica* de la Doctrina de la Ciència a GA I, 2, p. 150-151 i la ja definitiva *deducció* de la divisió de la Doctrina de la Ciència a GA IV, 3, 520-523.

en aquests àmbits. El pas del Jo pur, de l'activitat indeterminada, a l'individu, a una autoconsciència determinada, només es completa satisfactòriament quan l'individu se sent part d'una comunitat en la qual es veu reconegut pels altres com a ésser lliure (en la consciència del respecte dels altres a la seva pròpia activitat) i es reconeix com a subjecte lliure (en la consciència de l'autoacció de la seva activitat davant altres individus lliures). L'individu es reconeix com a *subjecte* amb deures que a la vegada és *objecte* de drets, com per exemple, en la idea de ciutadà d'un ordre jurídic. En el cas de la filosofia de la religió que ens ocupa, el subjecte s'ha de reconèixer com a part integrant d'un ordre moral del món.

Com a conclusió a la primera qüestió sobre l'aparent paradoxa entre facticitat i necessitat, cal dir, doncs, que per a Fichte els fets descoberts per la filosofia transcendental mostren la seva necessitat a partir del seu fer-se en el procés que explica com arribem del Jo pur a l'autoconsciència empírica. D'aquesta forma, Fichte resol el problema referent a la necessitat dels fets de la consciència.

III

Convé ara parar atenció a una nova paradoxa. La creença religiosa difícilment sembla que es pugui acceptar com un fet necessari de la consciència, ja que podria aduir-se que depèn d'una adhesió individual i íntima a la veritat de l'enunciat que afirma l'existència de Déu. Aquesta creença sembla més aviat dependre de motius no racionals, com ara els sentiments personals d'un determinat individu. Si no té un fonament en la raó, aquest fenomen difícilment pot tenir cap mena de necessitat i de fet l'experiència mostra que no és una cosa que es doni universalment. No podria, per tant, ser objecte de la filosofia transcendental.

A la llum de la nostra anàlisi de la filosofia transcendental tal com l'entén Fichte, està clar que hi ha necessitat en el procés que porta de l'activitat originària del Jo a una determinada forma d'autoconsciència. Ara bé, el que no és necessari és que s'empregui el procés. Per a Fichte, això depèn d'una decisió prèvia: que el Jo, simplement i per si mateix, es posi en el camí que el porti a aclarir la consciència. En l'inici no pot haver-hi coacció externa ni cap tipus de necessitat, ja que això seria contradictori amb el propi principi de l'activitat indeterminada i espontània del Jo. El Jo ha de posar-se en marxa per si mateix, fer seva la tasca, i si ho fa, arribarà necessàriament al seu compliment, tal com ho exposa el filòsof en la Doctrina de la Ciència. De fet, per tant, pot no fer-ho i sovint no ho fa.

En la seva primerenca obra *Über den Begriff der Wissenschaftslehre* («Sobre el concepte de la Doctrina de la Ciència»)¹², Fichte posa l'exemple de la relació entre el fonament de la Doctrina de la Ciència i una ciència fonamentada per ella, la geometria. La Doctrina de la Ciència estableix l'espai com a fet necessari de la consciència i posa per tant les bases de les estructures normatives que desplegarà la geometria. Ara bé, que la geometria es desenvolupi o no depèn de la decisió del geometa de desplaçar un punt per l'espai i obser-

12. GA I, 2, p. 135.

var el resultat de les accions que hi pot realitzar. Tan bon punt realitza aquesta activitat, el geòmetra pot confiar en la científicitat de la consciència assolida. De fet, la pròpia Doctrina de la Ciència, com a forma d'autoconsciència, també és producte d'aquest acte inicial de llibertat. Fichte convida a filosofar amb el seu postulat de l'autoactivitat del Jo, però si l'esperit del lector no es posa en marxa i desenvolupa les activitats intel·lectuals que li són assenyalades, no assolirà l'autoconsciència esperada que és, evidentment, la més elevada. No es pot obligar a ningú a saber i a saber-se a través d'aquest saber: ha de ser el propi aprenent qui emprengui el camí, ja que només el Jo per si mateix pot saber de la seva autoactivitat.

En el cas de la creença religiosa, si és un fet necessari de la consciència, decidir-se o no a creure no és indiferent, ja que ha de tenir la seva base racional. Qui no hagi pres la decisió que implica creure, quan actua moralment encara no s'ha aclarit suficientment sobre què significa ser un Jo. Aquesta consciència és necessària per a consumir un procés que porta l'individu a reconèixer-se com a ésser racional, a transcendir la seva individualitat i arribar a una comprensió acurada del significat de divinitat.

Precisament l'anàlisi d'aquest procés ha de permetre'ns entendre la resposta de Fichte a Forberg referent a la total certesa de la creença religiosa. És al voltant de la fonamentació racional d'aquesta certesa, també, que es desplegarà una interessant discussió entre Fichte i Jacobi, ja en el si de la polèmica de l'ateisme.

Queda així resolta la segona paradoxa, ja que per la pròpia naturalesa de la investigació transcendental, que parteix del principi del Jo autoactiu, han d'incloure's també com a objectes destacats d'estudi aquells actes de la llibertat que posen en marxa processos cognitius o pràctics, el desenvolupament dels quals està completament determinat a priori, de forma que tenen com a resultat fets necessaris de la consciència. Ens trobem finalment en condicions de desenvolupar l'anàlisi de la fonamentació de la creença religiosa en Fichte, necessària per entendre la seva polèmica certesa.

IV

Com tot fet necessari de consciència, la creença ha de tenir una estructura *a priori*. Si l'analitzem, trobem la bipolaritat típica de tot fet de la consciència que ja enuncia Reinhold¹³: d'un costat, un pol subjectiu, ja que la creença és una determinació de l'activitat possible del Jo, activitat que es concreta d'una determinada forma, diferent a la percepció, l'opinió o el saber. En el pol objectiu trobem el contingut objecte de creença, en aquest cas el judici «Déu existeix». La forma amb què el Jo es relaciona amb aquest contingut és característica de la creença. No és un saber teòric de l'objecte, però, si la creença a examen ha de posseir una base racional, tampoc no és un simple desig o una esperança, ja que ambdós deixarien lloc al dubte. En aquest sentit, el subjecte està cert de la seva creença i el fet d'aquesta certesa forma part

13. Per a una anàlisi de la *Satz des Bewusstseins* (Proposició de la consciència) de Reinhold, vegeu R. COLETAS, «Context dialògic i genètic del Fonament de tota la Doctrina de la Ciència de Fichte», *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, VI, 1999, 83-95.

integrant de la seva consciència. Ara bé, l'afirmació sobre la creença en l'existència de Déu que fa Fichte no es refereix únicament a la certesa que acompanya la part formal de la creença (que l'ésser humà té religiositat) sinó al seu contingut (que Déu existeix). La fonamentació fichteana ha de donar compte dels dos aspectes del fenomen.

En aquest punt, pot resultar aclaridor veure com resol Kant la qüestió de la creença religiosa. A la *Crítica de la raó pura* defineix la creença com el fet que un subjecte pren com a vertader un enunciat amb una base subjectiva suficient, però objectivament insuficient¹⁴. Que faltin raons en el pol objectiu significa que en l'enunciat objecte de creença no s'expressa una síntesi fonamentable en l'estructura *a priori* que fa possible el coneixement. Que la creença tingui una base subjectiva suficient significa que té com a fonament algun tipus d'activitat del subjecte que, sense ser una activitat cognoscitiva, ha de ser una activitat racional, amb una base *a priori*, malgrat que el seu resultat no sigui una experiència objectiva integrable en el coneixement del món. En cas contrari, si en el pol subjectiu únicament hi ha elements contingents que pertanyen a la idiosincràsia del creient, llavors no hi ha necessitat ni validesa. Aquesta activitat racional no cognoscitiva, conclou Kant, ha de pertànyer a la racionalitat pràctica, és a dir, ha de trobar-se en l'anàlisi de les accions de la voluntat humana.

Ara bé, perquè pugui realitzar-se una anàlisi transcendental de l'acció pràctica ha d'haver-hi una validesa que justificar *a priori*. És necessari trobar en la consciència comuna un fet reconeixible universalment, com el de la certesa de l'objectivitat del món, base del coneixement i de la ciència, però ara pel que fa a l'acció pràctica. Aquest fet és la consciència de la normativitat moral.

Les teories ètiques anteriors a Kant havien estat incapaces de donar una explicació satisfactòria de les condicions de possibilitat d'aquesta normativitat. Per a Kant, la seva possibilitat radica en la presència de la llei moral en la consciència. La llei moral és aquell element formal que dóna unitat funcional a les decisions morals en cada cas concret, de manera que té sentit preguntar-se si són correctes o no. La universalització de les màximes morals per portar-les a la pura forma de la llei fonamenta la normativitat inherent a la moral¹⁵, anàlogament a com tota síntesi vàlida s'ha de poder portar a l'apercepció transcendental –el *jo penso* que ha de poder acompanyar totes les meves representacions, com a subjecte lògic de tota síntesi– per fonamentar la unitat de la consciència en el coneixement. Aquests dos arguments són, de fet, dos punts culminants de la filosofia transcendental kantiana. Tanmateix, Fichte els dedica una atenció gairebé nul·la.

Per a Fichte, el més rellevant de la teoria kantiana de l'apercepció transcendental és haver mostrat que tot saber depèn de l'activitat espontània i incondicionada del Jo¹⁶. L'activitat teòrica es distingeix de l'activitat pràctica en què en ella el Jo es representa un contingut que no pot produir, igual com la reflexió del Jo sobre si mateix no pot produir el que ja suposa: el propi Jo que reflexiona. L'apercepció transcendental és espontània en la seva activitat sintètica, però les representacions que porta a unitat han d'estar prèviament

14. KrV B 851.

15. KpV A48-51.

16. *Vid.* GA I, 4, p. 228 i ss.

donades en la intuïció. Ara bé, l'activitat del Jo no és únicament reflexiva. Ha d'haver-hi una activitat no ideal sinó real que sigui la base de tota representació. Aquestes dues activitats unificades, la ideal i la real, conformen el concepte de Jo. Fichte troba els elements clau per a una descripció adequada de l'activitat real del Jo en un altre lloc de l'argumentació kantiana sobre l'activitat pràctica de la raó.

El gir copernicà en l'àmbit pràctic es manifesta en l'anàlisi kantiana de la voluntat bona, que ve a substituir a la del concepte de *bé en si*, independent de la consciència, tradicionalment objecte de les teories morals anteriors. Sens dubte, Fichte troba reveladora la descripció d'allò que esdevé quan la voluntat es dóna a si mateixa una màxima moral en una situació particular, és a dir, el moment concret de la decisió moral. El pensament, com hem vist, no produeix res, és purament reflexiu. El *Faktum* de la consciència de la llei moral, tanmateix, no és un mer pensament. Aquesta consciència es manifesta a l'agent de l'acció pràctica en la forma d'un imperatiu precisament en el moment en què es decideix a actuar¹⁷. El subjecte s'adona aleshores que en la seva voluntat hi ha una activitat pura de tot element empíric que venç els impulsos de la sensibilitat que se li oposen, i s'origina aleshores un sentiment de respecte vers la llei moral que va més enllà de tot contingut empíric¹⁸. Aquesta activitat pura la denomina Kant *voluntat pura* i la seva potencialitat argumentativa ocupa un lloc central en la filosofia de Fichte, que va més enllà de la seva localització explícita en l'àmbit de la filosofia pràctica¹⁹.

La voluntat pura té una efectivitat real i no està condicionada més que per si mateixa. No és la llibertat en si mateixa, però sí el voler ser lliure d'un subjecte patològicament afectat que, com diu Fichte, pren la forma d'un *esforç* i una *tendència* vers l'alliberament que acompanyen l'individu en tota la seva existència. Aquest voler té una realitat efectiva, doncs, que pugna amb els impulsos egoïstes en cada instant de l'existència de l'individu i que produeix realitat en el producte de la seva acció en el món.

L'afirmació de la realitat de l'activitat pràctica respecte a la idealitat de l'activitat del pensament és el fonament de la certesa de la creença religiosa: cap dubte teòric surgit del coneixement del món pot disminuir la certesa pràctica, ja que aquesta és anterior i base de tota certesa teòrica. Sense una raó pràctica, la raó teòrica mai no es preguntaria per una realitat incondicionada al marge de la sèrie sense fi de les representacions. A la raó pràctica pertanyen els interessos més elevats a què pretén respondre la metafísica, com ara la pregunta per la possibilitat d'una causalitat lliure. L'ésser humà vol ser lliure, actuar de forma absolutament espontània i incondicionada, i per això es pregunta per la llibertat. Sense aquesta activitat real pràctica, l'activitat reflexiva no tindria un principi i es perdria en una sèrie inacabable de còpies de còpies.

En el context de la seva descripció de l'activitat pràctica, Kant fonamenta la creença religiosa en la doctrina dels postulats. Creure en l'èxit de l'acció moral que la raó ordena a la consciència implica la creença en Déu: només així

17. Som immediatament conscients de la llei moral en el moment que projectem màximes per a la nostra voluntat (KpV A53).

18. KpV A53. Es tracta d'un sentiment autoproduït (*selbstgewirktes*) per la raó, segons una nota de la *Fonamentació de la metafísica dels costums*, BA 17.

19. Com demostra J. STOLZENBERG en l'article «Reiner Wille. Ein Grundbegriff der Philosophie Fichtes», *Revue Internationale de Philosophie*, IV, 206, 1998, 617-639.

la virtut, que depèn de l'individu, tindrà com a recompensa la felicitat, que no depèn d'ell. Es tracta de confiar que el món d'alguna manera està ordenat segons la moralitat, cosa que pressuposa creure que un agent moral omnipotent, Déu, així l'ha creat. No confiar en el resultat d'una acció ordenada per la pròpia raó significa caure en contradicció amb si mateix en un sentit pràctic. Spinoza, ens diu Kant²⁰, afirma que no hi ha un Déu personal. Vol produir el bé de forma desinteressada, però el seu esforç troba un límit: no pot esperar de la natura cap acord amb el seu fi, només malaltia i mort. Si encara actua així, ha d'acceptar l'existència d'un creador moral del món, ja que l'afirma amb els seus actes.

L'argumentació de Fichte, però, segueix un altre camí que el porta a unes conclusions sensiblement diferents. La seva anàlisi se centra exclusivament en la realitat de l'acció moral del subjecte sense acceptar res que no estigui completament implícit en ella. Per a Fichte, l'acció moral ja inclou l'èxit d'allò que es proposa, ja que es tracta d'una activitat real, no d'un simple pensament que pugui ser independent de la realitat del seu objecte. A diferència de pensaments buits, de simples desitjos, fins i tot d'actes volitius del subjecte que poden tenir el seu lloc en la sèrie causal de les representacions, (com ara quan segueix el desig d'un objecte per l'experiència del plaer que li ha causat en el passat), una acció moral volguda per la voluntat autosuficient és sempre real, mai únicament representada. Per això, tot allò que exigeix la seva creença no va més enllà de la convicció en l'èxit de l'acció moral: voler i fer signifiquen aquí el mateix. En aquest punt s'atura Forberg, precisament perquè veu que la natura sensible amoral no juga cap paper en el judici de l'èxit de l'acció moral. Per tant, conclou, no és necessari exigir l'existència d'un creador moral del món.

Fichte matisa, tanmateix, aquesta conclusió. D'alguna manera, la certesa de l'existència de Déu ha d'estar implícita en la pròpia realitat de l'acció pràctica. La pregunta que ha de formular-se és: què significa que l'acció moral té èxit en el món? La decisió moral és independent de tot contingut empíric. Encara que el seu fi prengui una forma intuïble sensiblement, aquest fi transcendeix tot objecte finit. Vistos transcendentalment, els objectes que percebem no tenen més realitat que la de ser conjunts fixats de possibles cursos d'acció pràctica, que pensem en els seus conceptes i intuïm de forma sensible per les lleis de la representació de la consciència finita; és a dir, la seva realitat no és en el fons més que la pròpia acció pràctica que els vivifica en acte. Com assenyala Kant, el sentiment de respecte cap a la llei moral no té com a objecte res particular sinó que apunta més enllà de tot el que es troba en la natura empírica: a la naturalesa lliure del Jo, davant la qual la natura sensible, amb tota la seva força, no pot res. Aquesta és la lliçó del judici estètic del sublim²¹. Cap on apunta la nostra acció moral, doncs, si no acaba en un determinat estat de coses empíricament constatable?

Ens trobem davant la qüestió de l'alteritat, de l'altre que no sóc jo, en tota la seva radicalitat. En aquest punt, l'altre no pot ser la natura sensible, que pot negar o afirmar l'individu com a ésser viu, però mai com a persona. Només un altre ésser lliure pot fer això. El correlat d'una acció moral és, per tant, un altre ésser moral, a qui no he de mentir, amb qui he de complir la paraula donada, etc. Curiosament, en la teoria kantiana de la universalització de les

20. KU B427-429.

21. KU B102-110.

màximes, aquell a qui va dirigida l'acció moral no juga cap paper: un agent moral no actua bé perquè amb la seva acció tingui en compte la llibertat d'aquell a qui s'adreça, sinó únicament perquè la seva màxima d'actuació és formalment universalitzable. El defecte de la teoria pràctica de Kant és no haver desenvolupat la teoria de la intersubjectivitat implícita en la idea de la universalització de les màximes. Per a Fichte, l'acció pràctica sempre afecta en concret a altres éssers lliures: ells són el seu fi. Les accions de l'altre són així una invitació a la pròpia acció que, de retruc, ha de respectar l'esfera d'influència de l'altre. En l'acció moral es produeix un reconeixement mutu de l'altre, una acceptació lliure de la seva invitació a *interactuar* en llibertat, que resulta en la trobada i la unificació de dues activitats lliures en una sola que les engloba. D'aquesta manera es transcendeix finalment la individualitat més enllà del representable sensiblement, que són sempre estats de l'activitat del Jo representador. El Jo surt de si mateix en l'acció pràctica i, en fer-ho, reconeix que cap ésser lliure està sol, sinó que forma part d'un ordre racional d'éssers lliures. Aquest ordre va més enllà de la representació sensible, on el coneixement de l'altre està sempre mediatitzat per arguments indirectes a partir de la seva corporalitat. Però la pròpia llibertat i la dels altres no és mai representable sensiblement: per això aquest ordre és suprasensible, purament racional.

La realitat de l'acció moral obliga el Jo a acceptar com a veritat inqüestionable que hi ha aquesta altra natura a part de la natura sensible. El món vist des del punt de vista pràctic és fruit de la construcció comuna segons els ideals de millora mútua que la raó assenyala a cada individu a través dels seus deures morals particulars. El resultat és un món en harmonia governat per les lleis de la llibertat on cada membre assumeix la seva natura moral. És la creença en aquest *govern diví del món* el que Fichte anomena la creença en l'existència de Déu²². No és necessari anar més enllà per arribar a l'exigida autoconsciència religiosa, afirmació que li costà l'acusació d'ateisme, ja que aquesta concepció de la divinitat no és *prima facie* compatible amb les posicions teòriques o pràctiques dominants, que posen l'èmfasi en el fet que la creença ha de tenir per objecte l'existència d'un Déu personal creador del món, sigui demostrant aquesta existència a partir de l'ordre natural (dogmatisme) o únicament fonamentant la seva creença a partir dels postulats pràctics (Kant).

Cal concloure, doncs, que per a Fichte l'home més ignorant té la certesa de l'existència de Déu quan actua moralment, perquè aquesta certesa forma part de la consciència comuna i és superior als dubtes derivats de l'existència d'un món sensible ordenat segons la necessitat, l'existència en si del qual es revela com a objecte d'una nova creença que al seu torn només pot justificar-se si no entra en contradicció amb la certesa pràctica ja assolida abans. Només el propi Jo pot enganyar-se a si mateix, en prendre els dubtes sobre l'èxit de l'acció en el món sensible com a excusa per a no actuar moralment, però aleshores l'activitat ideal que genera els dubtes no s'unifica amb l'activitat real pràctica, el Jo entra en contradicció amb si mateix i resulta impossible l'explicació del fet de l'autoconsciència moral-religiosa que trobem en la consciència comuna. Reconèixer l'altre i acceptar la seva invitació a actuar significa seguir el manament de la consciència moral vers ell i la consciència d'aquest manament racional en forma dels diversos deures concrets és l'única activitat

22. GA I, 5, p. 354.

ideal a què l'agent s'ha d'atenir, perquè és la que s'adequa a l'activitat pràctica real de tal forma que es produeix la unificació cercada. En aquest resultat acaba també la reflexió filosòfica que explica així completament l'origen de la certesa de la creença religiosa.

Podríem dir, fent servir termes leibnizians²³, que Fichte accepta les limitacions de la filosofia transcendental que tanquen la reflexió del filòsof a l'interior de la seva mònada espiritual, però troba una via per transcendir legítimament els murs de la representació sense excedir-se especulativament. Les mònades representadores del món interactuen pràcticament d'una manera inexplicable per al coneixement representatiu, però innegable segons la creença pràctica. D'aquesta forma, la creença ens posa en contacte amb la realitat última del món, que no és la *cosa en si* expulsada definitivament de la filosofia per Fichte, sinó la unitat viva dels llaços espirituals que uneixen tots els éssers lliures en el sentit originari del *religare* del qual prové la paraula «religió»²⁴.

23. No es una comparació gratuïta. Mostres de l'admiració de Fichte per Leibniz, a GA I, 2, p. 61, on l'anomena «immortal» i a GA I, 4, 265, on reconeix que Leibniz, «ben entès», té raó.

24. Vegeu GA I, 5, 356, on, a més, afirma la insuperable certesa que té la creença en aquest ordre suprasensible de les llibertats.

FUNDAMENTACIÓN Y FACTICIDAD: EL CASO FICHTE-HUSSERL EN RELACIÓN AL CUERPO Y A LOS OTROS

Virginia LÓPEZ-DOMÍNGUEZ

La temática que nos reúne en estas Jornadas, esto es, la relación entre fundamentación y facticidad, presenta muchos elementos comunes en el pensamiento de los dos fundadores de los movimientos filosóficos que pretendemos comparar: Fichte y Husserl. Una de las afinidades más relevantes, precisamente porque puede servir de punto de partida en esta comparación, es que Fichte utilizó por primera vez el término «fenomenología» en sentido positivo. Ciertamente fue Lambert quien introdujo esta palabra en el discurso filosófico en 1764, pero definió la fenomenología como una ciencia de las ilusiones con una función meramente propedéutica en el proceso de desvelamiento de la verdad¹. Este mismo significado vuelve a aparecer en la carta que Kant envió a Lambert el 2 de septiembre de 1770, al considerar la posibilidad de denominar «*phaenomenologia generalis*» a lo que más tarde sería la Estética Trascendental de la *Crítica de la razón pura*, en la que por entonces había comenzado a trabajar². La huella de este sentido negativo permanece incluso en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, pues esta obra representa el camino que la conciencia realiza para acceder a la ciencia, acceso que se produce en la medida en que se destruye el conjunto de las ilusiones, es decir, admitiendo los errores como aspectos parciales de una verdad total y absoluta que se realiza paulatinamente en la historia³.

1. En 1764 Lambert publicó su *Nuevo Organon*, cuyo objetivo era, según se expresa en el mismo título (*Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrthum und Schein*), explorar y caracterizar lo verdadero, distinguiéndolo respecto del error y la ilusión. La obra consta de cuatro partes: una Dianoiología (reglas del arte de pensar), una Aletología (teoría de la verdad), una Semiótica y una Fenomenología, a la que define como Doctrina de la apariencia (*Phänomenologie oder Lehre von dem Schein*). Después de determinar los distintos modos del aparecer, Lambert dedica en su extensa «Fenomenología» sendos capítulos al fenómeno de la apariencia tanto en el ámbito sensible como en el psicológico y el moral, para finalmente establecer qué es lo verosímil y cuáles son las características que definen la ilusión. LAMBERT, *Philosophische Schriften*, II, p. 217 ss.

2. «Las leyes más generales de la sensibilidad juegan falsamente un gran papel en la *metafísica*, en la que, sin embargo, sólo deben intervenir conceptos y principios de la razón pura. Parece que debe preceder a la *metafísica* una ciencia totalmente particular, aunque meramente negativa (*phaenomenologia generalis*) que determine la validez y los límites de los principios de la sensibilidad, para que no yerren los juicios sobre los objetos de la razón pura, como hasta ahora casi siempre ha ocurrido». KANT, Akad.-Ausg. X (Briefe I), p. 98.

3. «La filosofía, por el contrario, no considera la determinación *no* esencial sino en cuanto es esencial; su elemento y su contenido no son lo abstracto o irreal, sino lo *real*, lo que se pone

A diferencia de todos estos autores, Fichte define la fenomenología positivamente, como teoría de lo que se manifiesta o aparece, distinguiendo perfectamente el fenómeno (*Erscheinung*) de la mera apariencia o ilusión (*Schein*). Es claro que tal distinción retrotrae a Kant⁴, pero, dado que para éste el fenómeno coincide con el objeto representado, la filosofía no ha de ocuparse de transformar la apariencia en verdad, lo cual es imposible, sino de convertir los fenómenos en experiencia estableciendo relaciones inteligibles, esto es, judicativas, entre ellos⁵. Por esta razón, Reinhold puede decir que la fenomenología completa la exposición del racionalismo racional mediante la aplicación de sus principios a los fenómenos y nos enseña, con la ayuda de estos principios, a distinguirlos y separarlos de la mera apariencia⁶. Se trata, pues, de una

a sí mismo y vive en sí, el ser allí en su concepto. Es el proceso que engendra y recorre sus momentos, y este movimiento en su conjunto constituye lo positivo y su verdad. Por tanto, ésta entraña también en la misma medida lo negativo en sí, lo que se llamaría lo falso, si se lo pudiera considerar como algo de lo que hay que abstraerse. [...] Ante el foro de este movimiento no prevalecen las formas singulares del espíritu ni los pensamientos determinados, pero son tanto momentos positivos y necesarios como momentos negativos y llamados a desaparecer». HEGEL, Prólogo a la *Fenomenología*, GW IX, 34: «Ahora bien, puesto que esta exposición versa solamente sobre el saber que se manifiesta, no parece ser por ella misma la ciencia libre, que se mueve bajo su figura peculiar, sino que puede considerarse, desde este punto de vista, como el camino de la conciencia natural o como el camino del alma que recorre la serie de sus configuraciones como otras tantas estaciones de tránsito que su naturaleza le traza, depurándose así hasta elevarse al espíritu y llegando, a través de la experiencia completa de sí misma al conocimiento de lo que en sí misma es. [...] y lo que es la realización del concepto vale para ella más bien como la pérdida de sí misma, ya que por este camino pierde su verdad. Podemos ver en él, por tanto, el camino de la *duda* o, más propiamente el camino de la desesperación», Introducción (GW IX, 55 s.). «La *meta*, el saber absoluto o el espíritu que se sabe a sí mismo como espíritu tiene como su camino el recuerdo de los espíritus como son en ellos mismos y como llevan a cabo la organización de su reino. Su conservación vista por el lado de su ser allí libre, que se manifiesta en la forma de lo contingente, es la historia, pero vista por el lado de su organización conceptual es la *ciencia del saber que se manifiesta*». *Fenomenología*, GW IX, 433 s.

4. «Mucho menos se debe tomar el *fenómeno* (*Erscheinung*) y la *ilusión* (*Schein*) como idénticos. En efecto, ni la verdad ni la ilusión se hallan en el objeto en cuanto intuito, sino en el juicio sobre éste en cuanto pensado. Es, pues, correcto decir que los sentidos no se equivocan, pero no porque juzguen correctamente, sino porque no juzgan en absoluto. Así, pues, la verdad y el error y, consiguientemente, también la ilusión en cuanto conducente al error, sólo pueden hallarse en el juicio, es decir, en la relación del objeto con nuestro entendimiento. [...] Por tanto, ni el entendimiento por sí solo (sin influjo de otra causa), ni los sentidos por sí mismos, se equivocan. [...] Llegamos a la conclusión de que el error sólo es producido por el inadvertido influjo de la sensibilidad sobre el entendimiento». KANT, KrV, A 293/B 350. Véase asimismo la «Explicación» sobre la realidad empírica y la idealidad trascendental de espacio y tiempo (A 36 / B 53).

5. «Lo que está aquí en cuestión no es la transformación de la apariencia en verdad, sino más bien del fenómeno en experiencia, porque en la apariencia está *siempre* implicado el entendimiento, que con su juicio determina el objeto, aunque corriendo el riesgo de tomar lo subjetivo por lo objetivo; pero en el fenómeno no está en absoluto implicado un juicio del entendimiento. Esta observación es útil no sólo aquí sino para la filosofía como un todo, pues, de otro modo, al ocuparnos de los fenómenos tomaríamos esta expresión con el significado de apariencia, estando siempre expuestos al error». KANT, MANW, VIII, 122s.

6. «La Fenomenología completa la exposición del *racionalismo racional* mediante la aplicación de sus principios a los *phaenomena*, por lo que nos enseña, con la ayuda de estos principios, a distinguir y separar la mera apariencia», REINHOLD, Heft IV, p. IV. «El error que está contenido en todos los otros errores y bajo el cual se contienen todos los otros errores reside [...] precisamente en la *apariencia* de la objetividad de lo subjetivo y de la subjetividad

ciencia preparatoria que tiene que ver con la determinación de la realidad (*Wirklichkeit*)⁷, pero que no se encarga todavía, como ocurre en Fichte, de encontrar el fundamento de la facticidad. En este último caso, el fenómeno tampoco es un objeto artificial sino un hecho real y verdadero que aparece en la conciencia, un *factum*, pero su fundamento no se encuentra en ella sino directamente en la verdad misma, por lo que la conciencia «constituye sólo el fenómeno externo de la verdad»⁸. De acuerdo con esta definición, la Doctrina de la ciencia es una «investigación trascendental del origen del hecho espiritual»⁹ que genera una doble serie: la de la fundación de los principios (la teoría de la verdad) y la de la descripción de lo que aparece (la fenomenología). Igual que en Husserl presenta dos motivos fundamentales, complementarios y no excluyentes: el epistémico y el epistemológico¹⁰ y su punto de partida ha de constituir una vuelta a lo que aparece¹¹ para desde allí trascender hacia la condición posibilitante de los hechos (*Tatsachen*) de conciencia, a su fundamento fuera de toda experiencia, que es la actividad absolutamente espontánea del Yo (*Tathandlung*).

Un ejemplo claro de esta metodología aparece ya en el primer párrafo de la *Fundamentación de toda la Doctrina de la ciencia*, donde, a fin de acceder al primer principio, se utiliza un procedimiento como la reflexión abstractiva, similar a la *epoché* husserliana que conduce a la reducción fenomenológica¹². Sin embargo, más allá de esta afinidad básica, resulta verdaderamente sor-

de lo objetivo, que es tomada por la verdad misma. Esta apariencia, que, de acuerdo a su esencia es una y la misma en el error *común* y en el especulativo, adquiere, sobre todo en el último caso, la apariencia de una elevación por encima de sí misma», Heft IV, p. III. Véase también p. 205.

7. «El objeto de la *representación* [...] en cuanto tal, lo representado, o el objeto como representado, es el fenómeno y, en cuanto fenómeno que no encierra contradicción y que, por tanto, no es mera apariencia, es en cuanto tal realidad (*Wirklichkeit*)». REINHOLD, Heft VI, p. 69.

8. «[...]el fundamento de la verdad en cuanto verdad ciertamente no se encuentra en la conciencia, sino, radicalmente en la verdad misma [...]. La conciencia es sólo el *fenómeno* de la verdad, de la que tú no puedes salir y cuyo fundamento se te debe indicar. Si, no obstante, crees que la razón de que la verdad es verdad reside en esta conciencia, entonces caes en la apariencia; y en todas partes donde consideres tú que algo debe ser verdad porque eres consciente de ello, eres radicalmente vana apariencia y error. [...] El *factum original* y la fuente de todo lo fáctico es la *conciencia*. Ésta no puede autenticar nada –como lo prueba la doctrina de la ciencia–, y por tanto es preciso rechazarla y hacer abstracción de ella, allí donde debamos tratar de la verdad. Pero en la medida en que toda la segunda parte de la *Doctrina de la ciencia* –que sólo es posible a partir de la primera y basándose en ella– es una *fenomenología*, una teoría de la manifestación y una teoría de la apariencia, debe derivar a las dos como existentes, pero tal como precisamente existen: *fácticamente*». WL 1804, Conferencia XIII, II, p. 137.

9. M. IVALDO, *Libertà e ragione. L'etica di Fichte*, Milano 1992, p. 93.

10. Véase HYPOLITE, *La doctrine de la science chez Husserl et Fichte*.

11. «El filósofo realiza un experimento. Poner aquello que hay que investigar en situación de que pueda hacerse a ciencia cierta la observación que se intenta, tal es su misión; misión suya es prestar atención a los fenómenos, seguirles adecuadamente la pista y establecer conexiones entre ellos; pero la cuestión de cómo se manifiesta el objeto no es asunto suyo sino que es asunto del objeto mismo, de modo que el filósofo actuaría francamente contra su propia finalidad si, lejos de abandonar el objeto a sí mismo, interviniera en el desarrollo del fenómeno». «En la doctrina de la ciencia hay dos series del actuar espiritual muy diferentes entre sí: la del yo que observa el filósofo y la de las observaciones de los filósofos». ZEWL, GA I, 4, 209 s.

12. *Ideas* I, § 18, Huss III, 33. Cf. *Ibidem*, §§ 31-2, 55.

pendiente comprobar cómo las filosofías de Fichte y de Husserl vuelven a entrecruzarse, incluso en el momento en que el método trascendental adquiere un carácter sintético para construir a partir de un factum «la historia pragmática del espíritu humano»¹³, tal y como ocurre en la *Trieblehre* fichteana, donde el impulso puede ser interpretado como explicitación noética de la tendencia (*Streben*)¹⁴ o, como sucede también, en la «deducción» del cuerpo y de la alteridad efectuada en la *Fundamentación del derecho natural*, donde se procede a una explicación realista de la sociabilidad con plena independencia respecto de la moral, esto es, directamente desde los principios de la Doctrina de la ciencia, y por tanto, en contraposición al iusnaturalismo kantiano, inaugurando dentro del idealismo un proceder metodológico que más tarde cuajará plenamente en la fundamentación del derecho de Hegel.

A partir de aquí, precisamente, centraremos nuestra comparación en este último punto para mostrar que la quinta *Meditación cartesiana* constituye probablemente la mejor prueba del enorme impacto que produjo en Husserl la antropología fichteana, pues incorpora a la filosofía, entendida ya como ciencia estricta universal¹⁵, la idea de que la constitución del mundo reposa sobre una comunidad intersubjetiva trascendental, a la cual se accede fenomenológicamente mediante el cuerpo propio concebido como esfera originaria, de un modo muy parecido a como Fichte desarrolla el mismo tema en los §§ V y VI de la *Fundamentación del derecho natural*.

El interés de Husserl por la antropología fichteana se evidencia ya en Göttingen, cuando en 1915 imparte un seminario sobre *El destino del hombre*, pero son sobre todo las tres lecciones acerca del «Ideal del hombre en Fichte» pronunciadas en 1917 ante los soldados que regresaban del campo de batalla, e incluso repetidas un año más tarde¹⁶, las que marcan un hito en la evolución del pensamiento fenomenológico. La segunda de estas lecciones, titulada: «El orden ético universal como principio creador del mundo»¹⁷ señala el inicio de una transformación en la ética fenomenológica, por la cual ésta pasará de una intuición valorativa a una tematización de la subjetividad como respon-

13. GWL, GA I, 2, 365..

14. Para esta afirmación me apoyo en la ponencia de F. FERRAGUTO, «On the Doctrine of Impulse (*Trieblehre*) in Fichte and Husserl», en 8th. Meeting of the North American Fichte Society: Fichte and Phenomenological Tradition, Viena, 15-18 de marzo de 2006.

15. En su pretensión científica, la filosofía contiene dos exigencias: de fundamentación (es un saber sin supuestos) y de sistematización (postula la unidad total del saber). Cf. *Investigaciones lógicas*, I, Huss. XVIII, § 4-11; *Ideas*, Huss. III, Introducción 3-9.). Estas dos características hacen que la fenomenología trascendental constituya una teoría de la ciencia, que no sólo recibe el nombre fichteano de *Wissenschaftslehre* (véase, por ejemplo, Segunda Parte de *Lecciones sobre problemas fundamentales de la ética* (1908-9), Huss. XXVIII, § 7 a), 284 s.; *Tipos formales de la cultura en el desarrollo de la humanidad*, Huss. XXVII, 83; *Meditaciones cartesianas*, Huss. I, 181 o *Investigaciones lógicas* I, Huss. XVIII, Para. 5-11), sino que, como ocurre en Fichte, comprende además tanto el aspecto formal como el ontológico. En las *Meditaciones cartesianas* Husserl llama a esta ciencia universal de la subjetividad trascendental «idealismo fenomenológico-trascendental» (Huss. I, Para. 62, 176) y en *Crisis* (Huss. I, Para. 62, 176) afirma que es «una autorreflexión de la humanidad, una autorreflexión de la razón».

16. En relación a estas lecciones, Husserl escribe por entonces a A. Grimme: «las perspectivas religioso-filosóficas que me abrió la fenomenología muestran sorprendentemente una relación de proximidad con la última teología de Fichte» (1918).

17. Huss XXV, 267 ss

sabilidad, tras haber hecho una reflexión ética sobre la cultura. En este caso, la circunstancia de la guerra sirve a Husserl para poner de relieve el agotamiento de la cultura europea, la profunda crisis de valores que atraviesa e instar a una renovación ético-política de la humanidad¹⁸. La filosofía, con su capacidad para determinar el sentido de la vida, puede ser la fuerza salvadora que transforme éticamente a la humanidad al mostrarle a la persona que «al obrar es libre, a saber, ciudadano libre en una sociedad destinada a la libertad»¹⁹. En este mismo contexto de promoción del respeto a los demás y del entendimiento mutuo, hay que situar la Meditación V, de modo que la alteridad trascendental pueda ser interpretada como fundamento de una ontología pluralista, es decir, como base de un mundo que, siendo válido para todos, admita múltiples perspectivas de configuración irreductibles en su diferencia, esto es, una comunidad monadológica.

Igual que en Husserl, también en Fichte el punto de arranque para explicar la intersubjetividad es el monadismo. Su posición se fundamenta en la toma de decisión que implica la elección del primer principio de la filosofía. Dado que dicha decisión tiene un carácter ético, pues consiste en una apuesta por explicar el mundo a partir del Yo o de la cosa, en un dilema entre la libertad y el determinismo, tendrá que ser necesariamente individual e intransferible. Semejante decisión condiciona la metodología a utilizar, ya que el camino consistirá en derivar lo otro (el No-yo) desde la subjetividad, pues el Yo es lo único que queda fuera de toda duda en la experiencia y que, igual que en Descartes, constituye un punto de partida incuestionable, a la vez cierto, seguro, y que, vaciado de toda connotación empírica, sin presupuestos, resulta suficientemente originario.

18. «Lo que ha puesto al descubierto la guerra es la indescriptible miseria, no sólo moral y religiosa, sino filosófica de la humanidad», Carta a William Hocking (3-7-1920), Huss XXVII, XII. «Esta guerra, el pecado más universal y profundo de la humanidad en toda su historia, ha puesto a prueba todas las ideas vigentes en su impotencia e inautenticidad. La guerra actual, convertida en guerra del pueblo en el más estricto y horroroso sentido de la palabra, ha perdido todo su sentido ético». «Para la renovación ético-política de la humanidad se hace necesario un arte de la educación universal de la humanidad, que esté sustentado por los más altos ideales éticos, claramente fijados, un arte en forma de una poderosa organización literaria para ilustrar a la humanidad y educarla conduciéndola en el camino de la veracidad» a Winthrop Bell (11-8-1920), Huss XXVII, p. xii. «Renovación es el clamor general en nuestro atribulado presente, y lo es en todo el ámbito de la cultura europea. La guerra que desde 1914 ha asolado y, desde 1918, se ha limitado a preferir, en lugar de los medios militares de coacción, esos otros “más finos” de las torturas espirituales y las penurias económicas moralmente degradantes, ha puesto al descubierto la íntima falta de verdad, el sinsentido de esta cultura. Justo este descubrimiento significa que la auténtica fuerza impulsora de la cultura europea se ha agotado». *Renovación: El problema y el método*, Huss. XVII, 3. «No se necesita sólo una doctrina de los principios éticos, que es sólo y siempre formal, sino una ciencia teórica de alcance universal que investigue el reino entero de lo teóricamente cognoscible, que lo despliegue en una multiplicidad sistemáticamente trabada de ciencias particulares. Se necesita, en suma, la ciencia universal puesta bajo la directriz de una vida en la razón que ha de acometerse en concreto y ha de llevarse en todo lo posible a la perfección [...] Pero sobre una mera ética individual como doctrina formal de los principios de la vida racional del hombre como individuo, se necesita ante todo una ética social cuya elaboración máximamente concreta haga posible que toda acción individual se someta a norma concreta». *Tipos formales*, Huss. XXVII, 87.

19. *Fichtes Menschheitsideal* II: «Die sittliche Weltordnung als weltanschaffende Prinzip», Huss. XXV, 279.

La diferencia principal entre ambos autores es que en Husserl el acto de libertad, de gratuidad y de espontaneidad, desde el cual arranca la filosofía y sobre el que reposa la abstracción, no se encuentra suficientemente destacado, o quizás no suficientemente desbrozado en sus consecuencias, ya que tan sólo parece ser una elección teórica en el intento epistemológico de llegar de forma radical a la verdad, esto es, a una verdad científica y plena. En Fichte, en cambio, si bien se da la misma preocupación de convertir la filosofía en ciencia asegurando un comienzo indudable e incondicionado, se señala con tanto énfasis que el acto de elección del primer principio es de naturaleza ética²⁰ que se pone en evidencia desde un comienzo el carácter fundante de la acción práctica y, por tanto, también que el objetivo de toda filosofía es el de alcanzar una explicación racional del mundo social. Por esa misma razón, la deducción de la intersubjetividad se efectúa primero en el ámbito de la fundamentación del derecho para incorporarse en la *Doctrina de la ciencia nova methodo* como un elemento más del sistema²¹. Como consecuencia, desde su inicio queda claro que el sistema está al servicio de la construcción de la vida política, como afirma Fichte en la famosa carta que envía a Baggesen en 1795²². Dicha construcción se realiza a través del derecho, entendiéndolo como la única instancia objetiva que puede regular la relación entre los sujetos. Y de este modo, Fichte sigue la vía abierta por Kant en el ámbito de sus escritos sobre filosofía de la historia, especialmente en *Sobre la paz perpetua*²³. Sin embargo, el hecho de que la explicación social repose sobre la base del monadismo remite, desde el punto de vista filosófico, a la doctrina metafísica de Leibniz, así como a su aplicación política en los bosquejos históricos de *Accessiones historicae*, en cuanto que es el primer intento teórico bien fundamentado de encontrar una armonía, un consenso, en la Alemania protestante que, encerrada en la consigna de la interioridad del corazón y desmembrada en multitud de principados, se encuentra desgarrada por las luchas religiosas intestinas²⁴. El punto de partida monádico asegura no sólo la libertad indivi-

20. Cf. EEWL, GA I, 4, Para. 3-5 y p. 204 s.

21. La primera vez que aparece una referencia a este tema es en el escrito sobre la revolución francesa, por tanto, siempre en un contexto de fundamentación de la vida política, o mejor dicho, de fundamentación del orden jurídico emanado de la revolución. La segunda, en *Algunas lecciones sobre el destino del sabio* (GA I, 3, 34) y en la *Fundamentación de toda la Doctrina de la ciencia* (GA I, 2, 337).

22. GA 282 b, III, 2, 300. Véase también 282 a /Sch 231 (GA III, 2, 298). «Mi sistema es el primer sistema de la libertad. Así como aquella nación (Francia) ha roto las cadenas políticas del hombre, también el mío, en la teoría, arranca al hombre de las cadenas de la cosa en sí y de su influjo [...] y le otorga fuerza para liberarse también en la praxis por el ánimo sublime que él transmite. Mi sistema surgió en los años de lucha de esta nación por la libertad gracias a una previa lucha interior contra los viejos prejuicios enraizados. Ver su fuerza me ha transmitido la energía que necesitaba para ello, y durante la investigación y justificación de los principios sobre los que la Revolución francesa está construida, los primeros principios del sistema adquirieron en mí claridad».

23. GNR, Introducción, § III: «Sobre la relación de la presente teoría del derecho con la kantiana», I, 3, 323ss.

24. Sobre la relación entre las filosofías de Fichte y de Leibniz remito al libro de M. IVALDO, *Fichte e Leibniz. La comprensione trascendentale della monadologia*, Napoli 2000, cuya tesis central es que la Doctrina de la ciencia realizó «la transformación trascendental del sistema de la armonía preestablecida a la luz del principio práctico y teórico de la libertad» (p. 125). Desde esta perspectiva, Ivaldo estudia la cuestión del reconocimiento del otro (p. 123-

dual, estrictamente necesaria en un planteamiento ético como el de Fichte, ya que permite concluir la responsabilidad ineludible de las acciones, sino que, además, sirve para sostener la diferencia cultural y política de los principados así como la de la propia Alemania frente al avance unificador de Francia, percibido ya desde la conclusión de la Guerra de los Treinta Años.

Igual que para Fichte, también para Husserl el individuo, el hombre, se constituye como *Eigenheitsphäre*, pero las conclusiones a las que conduce dicha tesis no son idénticas en ambos, precisamente porque la deducción de la alteridad no está contextualizada en el ámbito jurídico-político. De hecho, la expresión *Eigenheitsphäre* se traduce como campo de pertenencia, como aquello que está ligado directamente al acto intencional, a la actividad espontánea del Yo que se expraya en un salir de sí, en una referencia que nunca llega a fundirse con un objeto externo, quedando la actividad reducida a su aspecto meramente teórico. En Fichte e incluso también en Hegel, la actividad libre que encuentra su concreción al limitarse, esto es, al dotarse de una esfera determinada de manifestación que le es propia, que le pertenece sólo exclusivamente a ella, remite al fenómeno de apropiación que las conciencias hacen del mundo que las rodea, entendiéndolas como fuerzas que pueden entrar en litigio en la disputa por el dominio del mundo. El tema de la propiedad, esencialmente el de la propiedad de la tierra, ya que ésta es la fuente de riqueza por excelencia en la Alemania de entonces, constituye la base de toda ordenación jurídica. Del primer acto de apropiación, de si éste se ejercita sobre el propio cuerpo (como en Fichte) o sobre los bienes materiales (como en Hegel), dependerá respectivamente el carácter socializable o privado de la propiedad y el papel que el individuo juega en el todo social y político.

En el caso de Husserl, en cambio, la preocupación mayor es la de evitar el solipsismo²⁵, la de explicar la coherencia y, sobre todo, la universalidad de la experiencia del Yo, si bien el resultado será el mismo que en Fichte: el cuerpo es la esfera de pertenencia de cada conciencia y el medio que hace posible materialmente la relación con otras subjetividades concordantes que revierten en la constitución de la propia subjetividad. Está claro que lo que Husserl pretende aquí es alcanzar también una filosofía de la conciliación que respete la individualidad, pero el hecho de que el contexto básico de aparición del *alter ego* no esté relacionado con la temática de la propiedad, sino sólo con el de la constitución del sentido del mundo pone en evidencia que su intención es la de hacer posible una renovación de la cultura de la humanidad, conmovida todavía por las consecuencias de la Primera guerra mundial, un momento en el que se ha perdido la capacidad para el entendimiento social, en

161) como primer paso para la constitución del mundo monádico, del reino de los espíritus, que culmina en la idea de Dios como orden moral del universo (p. 338-356). Sin embargo, no incide sobre el aspecto político e histórico de la recepción fichteana de Leibniz. Es importante hacer notar que la afinidad entre ambos filósofos es general, no se limita a unos cuantos aspectos de sus respectivos sistemas y que así lo reconoció el propio Fichte (Cf., p.e., GA IV, 1,374-5 o *Fichte im Gespräch. Berichte der Zeitgenossen*, Testimonio de B.K.H. Höijer referido a una conversación mantenida con Fichte el 30 de agosto de 1798 en Jena, 6/1, p. 287).

25. Meditación V, § 42. Cf. Lecciones de 1910/11 sobre problemas fundamentales de la fenomenología (Huss. XIII, 11-195) y § 96 de *Lógica formal y trascendental*, Epílogo, Huss. V, 150, Huss, VIII, 433 y Carta a Ingarden, 31. También Fichte se ocupa de responder a la objeción de solipsismo en ZEWL. GA I, 4, passim, especialmente § I, 210, nota.

gran medida porque esa capacidad se la había arrogado el Estado y sus instituciones. El mensaje fenomenológico de atenerse a los hechos obliga a tener en cuenta la guerra y sus secuelas, y a reconocer que ya no puede mantenerse, como le ocurría a Fichte, la confianza en la capacidad del Estado para promover la concordia interna y externa, para posibilitar materialmente el acercamiento al reino de los fines de Kant y, consecuentemente, a la felicidad.

Las características que adquiere el cuerpo en ambos autores son similares, sobre todo si uno se atiene a la descripción que hace Fichte en la *nova Methodo*. De hecho, en esta obra se solucionan muchos de los inconvenientes y oscuridades de las anteriores formulaciones de la Doctrina de la ciencia. Por ejemplo, el punto de partida del sistema ya no es aquí el Yo puro sino la relación recíproca entre Yo y mundo²⁶, por lo que el cuerpo, ocupa un papel decisivo tanto en la vinculación entre teoría y praxis como en la propia articulación interna de ambos campos, pues se presenta como el lugar necesario para la constitución del Yo y de la conciencia, para la explicación del ser finito en general. Por esta razón, es descrito, igual que en Husserl, como el sistema de la sensibilidad²⁷. Se trata de un entramado de sensaciones, de referencias cruzadas, que se mantiene fijo en cuanto totalidad, a pesar de la variación de sus miembros y de la aparición de nuevas sensaciones. Representa el marco general en el que éstas se incardinan y gracias al cual ellas adquieren un sentido, o literalmente, es «la suma posible de los cambios, según su forma, con completa abstracción de su contenido», en definitiva, constituye la determinación misma de la alterabilidad (*Veränderlichkeit*) que posibilita la percepción de la pluralidad y sus variaciones concretas, condición trascendental imprescindible para la aparición de sensaciones en la conciencia²⁸. De esta manera, pues, el cuerpo se presenta ya como un organismo, aunque en este pasaje no se lo reconozca expresamente como tal. Se trata de un todo que vive y se concreta a través de sus miembros, pero que, a su vez, hace posible la existencia de sus partes sustentándolas en una totalidad que se autodiferencia y se genera a sí misma.

Con esta nueva definición, el cuerpo orgánico se acerca más a la caracterización de Husserl y se hace innecesaria la referencia a dos tipos de órganos (el inferior y el superior), así como la postulación de dos materias diferentes (la bruta y la sutil)²⁹, distinciones que sólo pueden tener un valor metafórico tras el descubrimiento de la neurona y las investigaciones de la física atómica de la primera mitad del siglo xx. La preocupación por este tema en Fichte obedece tan sólo a la necesidad de presentar el cuerpo como un instrumento³⁰ que actúa eficientemente en el No-yo y sirve para zanjar la brecha entre teoría y praxis o, más exactamente, entre mundo espiritual y material, una cuestión

26. WLnM, Manuscrito Krause, F. Meiner, 62. Véase Parág. V passim y cfr. también WLnM, Manuscrito Halle, GA IV, 2, 18s., y Meiner, 12 s. Fichte ya había optado por este inicio con anterioridad, p.e., en ZEWL, GA I, 4, 186.

27. WLnM, 120 (M. Krause) y 68 (M. Halle)/ Meditación V, § 44, p. 160, § 52 y 54. Sobre corporalidad y cinestesis ver M. A. PRESAS, «Corporalidad e historia en Husserl», *Revista Latinoamericana de Filosofía*, II, 2 (1976) 167-177. Versión alemana «Leiblichkeit und Geschichte bei Husserl», en *Tijdschrift voor Filosofie*, Lovaina 40/1 (1978) 112-127.

28. WLnM 68 y 118 (M. Halle) y 90 (M. Krause).

29. GNR, § 6.

30. GNR, § 6, GA I, 3, 378. En la WLnM Fichte mantiene esta caracterización.

que resulta secundaria o irrelevante cuando se plantea en el contexto directriz de la constitución del sentido del mundo por parte de una conciencia intencional. En el fondo, estas distinciones responden a la necesidad de superar el dualismo antropológico dogmático, que reconoce un alma separada del cuerpo.

Precisamente, la *Doctrina de la ciencia nova methodo* consigue superar este dualismo, pues se refiere sólo a un órgano interno, que es el alma, y a un órgano externo, el cuerpo, que constituyen un único Yo visto desde dos perspectivas distintas: «el alma surge si me sensibilizo a través de la forma de la intuición interna, el cuerpo surge por la sensibilización de la intuición externa e interna a la vez»³¹. En este sentido, no se puede decir que el cuerpo sea para el Yo un instrumento, como si se tratara de una herramienta exterior a él, pues consiste en punto de partida que hemos de superar constantemente para desplegar la acción que transforma el mundo y que, no obstante, nos recaptura una y otra vez, ya que estamos irremisiblemente atados a él (*Gebundenheit*)³². Constituye más bien nuestro modo de estar instalados en el mundo, un mundo que el Yo ha encontrado al actuar y que, por tanto, es primariamente el lugar de realización de acciones, de sus fines. En suma, es el modo de adaptación a un mundo planteado desde el principio teleológicamente: «¿Qué es mi cuerpo sino cierta perspectiva de mi causalidad como inteligencia? Según esto, mi cuerpo sería un producir conceptos, porque yo soy pensado como cuerpo por un *pensamiento* sensible extendiéndose en el espacio y transformándose en materia»³³.

El hombre es una unidad sistemática donde cada característica lo es en referencia a todas las demás, es un momento de una unidad primaria que da coherencia a todas y, si es que da coherencia, es porque constituye una unidad de sentido, un nudo de significaciones. En esa unidad primaria radica su principio de vida y este principio es libertad, actividad, autoposesión y autoafirmación, que se vive y se realiza en cada una de sus partes y de sus actos. Cada psique lo es de un organismo determinado y viceversa, porque la psique es orgánica y el organismo es psíquico. Éste es el sentido que el cuerpo como «unidad psicofísica» tiene en Husserl³⁴.

Como resultado, la captación del propio organismo no es comparable a la de cualquier objeto. Sólo puede vivirse, sentirse desde dentro en plena identificación con el propio Yo que se hace transparente a sí mismo. Según Fichte, esto se produce gracias a un sentimiento, el más originario de todos (*Urgefühl*)³⁵. La intuición del Yo como objeto es secundaria y se funda en una abstracción del mundo en el que se ha derramado el Yo y una vuelta de la conciencia sobre sí misma, es decir, en una reflexión libre: «Me intuyo como sintiente mientras me siento como intuyente de un objeto en el espacio, [...] la

31. 171 (M. Krause), cf. 211 s. entre otras.

32. 120 (M. Krause).

33. 197 (M. Krause).

34. «[S]i me reduzco a mí mismo como hombre obtengo mi *cuerpo orgánico* y mi alma, o sea, a mí mismo como unidad psicofísica y, en esta unidad, mi yo personal, el cual, en este cuerpo orgánico y *por medio de él* actúa sobre el mundo exterior y padece la acción de éste», *Meditaciones V*, §§ 44, 128. Véase también §§ 55, 153 y §§ 58, 161. Como puede apreciarse en el texto citado, también Husserl tiene en cuenta el carácter físico del cuerpo, como receptor e instrumento eficiente de acciones en el mundo.

35. 118 (M. Halle).

intuición de mí como objeto es posterior y se funda en una reflexión por libertad»³⁶.

A este sentimiento originario, Husserl lo llamará «apercepción mundanizante de mí mismo» y aclarará que revela al «Yo en relación recíproca con el No-yo»³⁷, es decir que, igual que en Fichte, constituye una síntesis en la que el Yo y el No-yo entran por primera vez en contacto, relacionándose espontaneidad y receptividad. Gracias a esta doble pertenencia, el cuerpo permite al Yo tomar conciencia tanto de sí mismo como de su entorno.

De hecho, al presentarse como el lado exterior de la interioridad, el cuerpo sitúa al hombre en el mundo físico, donde adquiere la función de configurador espacial, convirtiéndose en lugar absoluto, en eje desde el cual se despliegan todas las distancias, o, como dice Husserl, en «aquí central» de la naturaleza³⁸. La ordenación espacial del mundo converge así con la configuración inmanente de las vivencias en el tiempo, cuya deducción Fichte había emprendido ya en la *Fundamentación de toda la Doctrina de la ciencia*, al referirse a la constitución de la representación a partir del movimiento oscilatorio que la imaginación realiza cuando topa con el obstáculo que supone la sensación, o mejor dicho, el sentimiento de limitación³⁹. De este modo, el cuerpo individualiza a la subjetividad, pues otorga un punto de vista intransferible, que llegaría a ser incompatible con los demás, si no constituyera también –como piensa Fichte– el lugar de expresión inmediato de la libertad, de la tendencia a la afirmación absoluta⁴⁰, que es vehículo de lo universal y, en consecuencia, de la ley moral⁴¹. La admisión de que el ser racional se pone a sí mismo en el espacio como un ser que tiende prácticamente, como una voluntad⁴², obliga a trascender la visión mecanicista del mundo que se configura a partir del cuerpo y a reconocer en la naturaleza el lugar de la realización de sus fines. De hecho, Fichte colocará como última síntesis de la nova Methodo, la Teleología, que antes había rechazado y que ahora acepta como una disciplina científica cuyo objeto de estudio es el mundo físico entendido como *analogon* de la libertad⁴³. Pero además, la asunción del cuerpo propio como esfera exclusiva de libertad no sólo abre al individuo a la relación con los demás fundando la persona jurídica sino que a la vez representa el acceso al mundo cultural, ya que el trabajo de la cultura empieza con el cuidado y la elevación de la sensibilidad⁴⁴. Todo esto es posible gracias a la ductilidad corporal (*Bildsamkeit*)⁴⁵, a la capacidad que tiene el cuerpo de modelarse a sí mismo según sus necesidades.

En la *Fundamentación del derecho natural*, Fichte sostiene que el hombre nace en pleno estado de indeterminación, es originariamente nada, pues,

36. 120 (F. Meiner).

37. *Meditación* V, § 45.

38. *Meditación* V, § 53. Cf. WLnM, 121 (M. Krause).

39. GWL, GA I, 2, 360 s.

40. 120 (M. Krause).

41. GWL, GA I, 2, 398 s., 404 s. Y especialmente 432 ss. «El cuerpo es la suma de la determinabilidad, que, considerada sensiblemente, se muestra como individualidad, pero pensada suprasensiblemente, aparece como ley moral», WLnM 139 (M. Krause).

42. 122 (M. Krause). «El concepto trascendental de cuerpo es: él es mi querer originario considerado en la forma de la intuición externa», 160 (M. Krause).

43. 238 ss. (M. Krause).

44. UBG, GA I, 3, 31.

45. GA I, 3, 383.

abandonado por la naturaleza, prácticamente no tiene instintos que le indiquen el camino a seguir⁴⁶. Esta indeterminación y precariedad frente a la naturaleza le obligan, por una parte, a ponerse en manos de la especie y a crear la cultura como una segunda naturaleza que lo acoja. Pero, además, le permiten transformar su propio cuerpo, ya que en él existen muchas determinaciones por las que puede optar libremente, incluso de forma individual, destinando órganos en otras especies prefijados para funciones naturales, como la alimentación, a funciones humanas como es el lenguaje. Esta capacidad de autoformación aparece también en Husserl, pues para él el cuerpo constituye la unidad sintética de un sistema infinito de potencialidades o, como diría Fichte, un todo con capacidad de «articulación al infinito»⁴⁷. Sin embargo, el tema de la ductilidad corporal no adquiere en las *Meditaciones* la importancia que tiene en la obra fichteana, debido en gran medida a que ambos escritos responden a un contexto cultural y científico diferente. Para su explicación de la ductilidad Fichte utiliza las sugerencias procedentes de la teoría de la evolución que acaba de ser formulada en la Primera Parte de *Ideas para la filosofía de la historia de la humanidad*, tomando partido en la polémica entre Herder y Kant sobre la historia. Por esta razón, adapta dichas sugerencias a una antropología que piensa al hombre como un ser cultural, según lo hacía Kant, y no exclusivamente como resultado de las fuerzas naturales creadas por Dios, según opinión de Herder. Vista de este modo, la ductilidad corporal es el efecto de la libertad humana y por ello permite distinguir perfectamente el organismo humano del de los animales, transformándolo en lugar de reconocimiento entre seres racionales, gracias principalmente a la boca y los ojos⁴⁸.

Ahora bien, en un principio, podría parecernos que esta perspectiva no encaja bien en el pensamiento fenomenológico. De hecho, Husserl no alude directamente a la libertad ni a la voluntad en la Meditación V, dado el carácter nouménico de ambas ideas, pero lo cierto es que, cuando se refiere al cuerpo humano, no sólo lo define como campos de sensación sino como la única esfera en la «que yo mando y gobierno de modo inmediato»⁴⁹. Como consecuencia de ello, también en ese mundo primordial que es la naturaleza reducida a la propiedad reconoce la presencia de predicados que poseen significación a partir del Yo psicofísico como, por ejemplo, los de valor y de obra⁵⁰. Sólo sobre el supuesto de que en el fenómeno mundo existen significaciones tales se podrá acceder al ámbito de la cultura, a las «mundanidades (*Weltlichkeiten*) de grados superiores»⁵¹. Como en Fichte, son los valores y los fines, esto es, las ideas que configuran el mundo inteligible, las que inciden en última instancia también en la constitución del ámbito sensible⁵², pues la afirmación de que el mundo del hombre es un universo cultural y no meramente natural

46. GA I, 3, 379.

47. *Meditación V*, §§ 48, 136. Véase asimismo §§ 44, 129, y § 46, passim / GNR, § V y VI, especialmente GA I, 3, 363 s.

48. Sobre esta cuestión, véase mi artículo «Die Idee des Leibes im Jenaer System», *Fichte Studien XVI*, (1999), especialmente p. 282 ss.

49. §§ 44, 128.

50. *Ibidem*.

51. *Meditación V*, §§ 55.

52. *Sobre el fundamento de nuestra creencia en un gobierno divino del mundo*, GA I, 5, 353 s.; *Apelación al público contra la acusación de ateísmo*, GA I, 5, 431; *WLnM*, GA IV, 2, 125, entre otras.

ha de constituir una tesis fuerte para una filosofía que, partiendo del fenómeno, esto es, de la manifestación de las cosas al hombre, intenta reconstruir la génesis de toda significación. Es precisamente en este contexto teórico, donde aparece la alteridad como elemento necesario para la constitución del sentido en general, evitando así la objeción de solipsismo.

De acuerdo con el método fenomenológico, para Husserl el hilo conductor de la teoría constitutiva de la experiencia del extraño es el otro experimentado tal y como se da directamente a la conciencia con su contenido óntico-noemático. Esto significa que no hay duda de que tenemos experiencia de que los otros son realmente y que, además, son objetos del mundo, pero el problema es que no se presentan como meras cosas naturales, sino como objetos psicofísicos que gobiernan psíquicamente en sus correspondientes cuerpos orgánicos naturales, esto es, como sujetos para ese mundo que yo mismo experimento⁵³. La cuestión a resolver es entonces, igual que en Fichte, la de explicar cómo se produce la admisión de otros seres racionales, es decir, la del reconocimiento (*Anerkennung*)⁵⁴. Y la respuesta de ambos autores es similar: la explicación del fenómeno de la alteridad es un proceso complejo que pasa a través del cuerpo, pero la experiencia misma tal como se da en la práctica constituye una síntesis inmediata, según Fichte, no accesible «por costumbre ni enseñanza sino por naturaleza y razón»⁵⁵, a la que Husserl denomina sin mucho convencimiento *Einfühlung*⁵⁶.

Para Husserl, el reconocimiento de la alteridad corresponde a un sujeto corporeizado, sensibilizado, humano, miembro de un mundo exterior y capaz de distinguirse respecto de él. Este Yo-mónada es verdaderamente el punto de partida, ya que en él se da la intencionalidad que se dirige al otro por remisión a sí. El extraño aparece como reflejo de uno mismo gracias a una apercepción analogizante o asimilante, un tipo de intencionalidad mediata, que, a partir de la percepción del cuerpo físico del otro, le transfiere el carácter orgánico de mi propio cuerpo, cuya organicidad conozco perfectamente pues soy yo mismo, en cuanto ser psicofísico, el que gobierna plenamente en él⁵⁷. La asociación

53. *Meditación V*, § 43. En el § 48 Husserl utiliza incluso la terminología fichteana: «El factum de la experiencia de lo extraño (No-yo) se presenta como experiencia de un mundo objetivo y de otros (No-yo en la forma: otro Yo)», p.136.

54. En las *Lecciones sobre el destino del sabio* del 94, Fichte sostiene que la filosofía, entendida fundamentalmente como antropología, como teoría del hombre, debe responder a ciertas cuestiones, entre las cuales, la primera funda el derecho natural y consiste en esclarecer qué nos autoriza a considerar una parte del No-yo como nuestra y a asumirla como nuestro propio cuerpo, y la segunda es cómo llegamos a admitir y reconocer a otros seres racionales como semejantes, cuando ninguna de ambas determinaciones está inmediatamente dada en nuestra autoconciencia (GA I, 3,34). Dicho sea de paso, estas cuestiones ya se las había planteado Jacobi en *las Cartas a M. Mendelssohn sobre la doctrina de Spinoza* (Werke IV, 211). 55. GNR, GA I, 3, 380.

56. Husserl conocía la teoría de la *Einfühlung* de Theodor Lipps desde 1905, quizás a través de Alexander Pfänder y Johannes Daubert, que habían sido discípulos de este último. Según la introducción de Iso Kern a Husserl (*Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, en *Huss. XIII, XXV*), Husserl nunca aceptó la teoría de Lipps y usó el término *Einfühlung* convencido de que no era correcto. V., p.e., *Filosofía Primera* (*Huss. VIII, 63*), donde la experiencia del otro mediante su corporeidad se define como «experiencia por interpretación» y se reconoce que «últimamente se la llama *Einfühlung*, lo cual es una denominación poco apropiada». Cf. *Huss V*, 109. Cf. *Meditaciones cartesianas*, Madrid: Ediciones Paulinas, 1979, p. 154.

57. *Meditación V*, § 50.

de datos implícita en esta apercepción es, por tanto, indirecta, pues evoca una aparición similar correspondiente al sistema constitutivo de mi cuerpo orgánico en cuanto cuerpo físico en el espacio, de ahí que Husserl llame «recordatoria» a esta primera intuición (*Erinnungs-Anschauung*)⁵⁸. Como consecuencia de dicho proceso, el sentido del mundo objetivo se constituye sobre el fondo de la esfera de pertenencia de cada uno, siendo el primer paso la constitución del alter ego, del Tú. Se trata de una experiencia dual, denominada apareamiento (*Paarung*)⁵⁹, mediante la cual se superpone otro sentido sobre el mundo primordial confiriéndole objetividad y permitiendo, a la vez, la apertura de un ámbito infinito, el de otros posibles actos de donación de sentido que se entrelazan con los primeros, es decir, la constitución de una comunidad de mónadas que se encuentran en armonía, no metafísica, sino fenomenológicamente establecida⁶⁰. Dicha comunidad intermonádica termina por ser equiparada con la humanidad⁶¹.

La comunización de las mónadas (*Vergemeinschaftung*) es la primera forma de objetividad, constituida por el ser común de la naturaleza, del cuerpo orgánico y del Yo psicofísico del extraño en apareamiento con el mío propio⁶². Esta base común es lo que posibilita la *Einführung* de determinados contenidos de la esfera psíquica superior, pues éstos se encuentran indicados a través del cuerpo y de su comportamiento en el mundo externo⁶³. Dado que toda asociación es recíproca, su comprensión descubre la vida anímica propia en su similitud y diferencia.

A pesar de que la explicación parezca estar excesivamente centrada en el campo gnoseológico, es en general convergente con la de Fichte. De hecho, en la *Fundamentación del derecho natural* la relación con los demás es explicada a partir de una influencia externa (*Einwirkung*), una acción a distancia que no se incardina en la materia bruta y que, por eso, se denomina apelación (*Aufforderung*). Si bien la presencia de este influjo externo hace suponer desde un comienzo la existencia de una libertad fuera del Yo, lo cierto es que finalmente se resuelve en la formación activa por parte del sujeto de una imagen del otro⁶⁴. En ambos casos, el reconocimiento se inicia con la aparición del alter en el campo perceptivo del Yo, cuando se coloca bajo su mirada⁶⁵ y se incorpora a ese mundo que él ha configurado en identidad con su cuerpo. Pero, además, también en ambos casos la relación no puede reducirse a una simple imagen, pues el otro aparece ante mí en persona afectando todo mi mundo primordial. Se trata, por tanto, de una relación dialéctica que revierte sobre el primer sujeto constituyéndolo a la vez como individuo y miembro

58. *Meditación V*, § 53.

59. *Meditación V*, § 51.

60. *Meditación V*, § 49. Es de señalar que para Husserl la autoaparición original es puramente pasiva (§ 55, 156), lo cual coincide con Fichte, en el sentido de que ésta se da en un sentimiento, que luego tendrá que ser elaborado activamente mediante la imaginación.

61. *Meditación V*, § 58, 159.

62. *Meditación V*, § 55.

63. *Meditación V*, § 54.

64. § VI.

65. El tema de la mirada es tratado por Fichte en UBG, GA I, 3, 39 y en el § VI de GNR. El otro elemento fundamental en el reconocimiento de un rostro humano es para él, igual que para Herder, la boca. Finalmente, el criterio para determinar la racionalidad de un ser es su confianza en la comunicación recíproca.

de una comunidad; en suma, una relación de ser a ser, una determinación existencial que viene a completar el reconocimiento propio como ser finito, o, dicho de otra manera, como Yo en relación recíproca con el No-yo o como ser abierto al mundo. Esta mutua determinación ontológica, que resulta tan evidente en la comparación con Husserl, permite rechazar de plano la interpretación iniciada por Eduard von Hartmann y continuada por Martial Guéroult, que señala una contradicción entre el fenomenalismo ideal y el realismo trascendental que caracterizan respectivamente la fundamentación fichteana del campo teórico y del práctico. Según dicha interpretación, en la teoría rige el solipsismo, ya que toda la realidad es postulada por fe, pues ha sido producida por el sujeto empírico a partir de sensaciones y sentimientos privados, mientras que, en el segundo, la exigencia del postulado moral obliga a admitir la existencia de los otros como necesaria conduciendo al altruismo⁶⁶. Lo que hay que decir al respecto es que en la *Fundamentación del derecho natural* el punto de partida para la deducción del cuerpo y del otro es la unidad de libertad y limitación, o sea, un ámbito previo a la separación entre teoría y praxis. A su vez, el punto de llegada y la esfera a desarrollar es la del derecho natural, que no tiene que ver con el deber (*Sollen*) sino con lo que está permitido (*Erlaubtsein*)⁶⁷. La deducción señala explícitamente la función de la imaginación productora, en cuanto que configura espacialmente el ámbito externo, pero implica también la configuración temporal, en la medida en que el tiempo es la forma general de la sensibilidad, pues el cuerpo es a la vez la sensibilización interna y externa del Yo, cosa que también ocurre en Husserl⁶⁸.

Como resultado de lo dicho, hay que admitir que tanto la comunidad material de la que nos habla Fichte como la comunidad intermonádica de Husserl están situadas en el espacio y en el tiempo y, por ello, son históricas y admiten cambios, siempre dentro de un horizonte trascendental. Es esta admisión de la diferencia en el seno de la comunidad la que posibilita una ontología pluralista vinculada a la idea de armonía o de diálogo, y lo que la convierte en el medio adecuado, en el caso de Husserl, para la requerida renovación de la cultura y, en el de Fichte, para acercarse a través del Estado racional a la comunidad teleológica, al reino de los fines, que, en cuanto ideal, necesariamente ha de colocarse fuera de todo espacio y de todo tiempo, como meta regulativa de la humanidad.

66. E. v. HARTMANN, *Geschichte der Metaphysik* II, 75 s. y M. GUÉROULT, *L'évolution et la structure de la Doctrine de la science* I, 339 s. Según explica L. PAREYSON, *Fichte. Il sistema de la libertà*, 1976, 2ª edic. aumentada, p. 397, esta línea interpretativa tuvo gran aceptación en la Italia del siglo XX, por sus afinidades con la filosofía de Gentile y Calogero. Cf. GA I, 2, 439.

67. WLnM, GA IV, 2, 137 (Meiner, 145).

68. Cf. *Meditación* V, §§ 46 y §§ 55, 156.

LA INVERSIÓ IDEALISTA DEL PROJECTE TRANSCENDENTAL: LA CONFUSIÓ ENTRE LA SÈRIE IDEAL I LA SÈRIE REAL

Marta NEBOT QUEROL

En l'article partirem de Kant per mostrar la importància que tindrà en el projecte transcendental heretat per Fichte la distinció i, alhora, la interdependència dels constructes de la reflexió i de la realitat, és a dir, la relació que lliga la justificació de l'experiència amb l'experiència mateixa. Aquesta coimplicació serà el que Fichte descriurà a partir del joc entre el que ell anomena dues sèries, la sèrie ideal i la sèrie real. El tractament que Fichte fa de la seva coimplicació serà molt més sistemàtic que el que Kant en féu, perquè per a Fichte el punt que uneix ambdues sèries es converteix en la clau de volta que permet unificar el sistema del saber. Aquesta clau consistirà en el fet que la consciència filosòfica mostri a la pròpia consciència empírica o jo finit en el procés de descobrir que la llibertat absoluta cap a la qual tendeix (anomenada Jo absolut per Fichte) només és un ideal per al jo finit, protagonista de la sèrie real.

El nucli de l'article serà el tractament sistemàtic d'aquestes qüestions, al terme del qual veurem la posició de Schelling respecte a elles. La tesi que defensarem llavors serà que Schelling, en lloc de relacionar els constructes del filòsof amb l'experiència de la consciència, tal i com fa Fichte, els converteix en la mateixa cosa, això és, imposa la realitat efectiva dels constructes i relega el finit real com una part inferior de la manifestació d'aquella realitat absoluta. Aquesta inversió originarà, en certa manera, el concepte d'absolut i l'abandonament del projecte finitista que havia inspirat a Kant i a Fichte, posant les bases del que s'ha conegut, sobretot a partir de Hegel, com a idealisme absolut.

L'objectiu bàsic de la filosofia transcendental, que Fichte abanderà, és convertir la filosofia de Kant en un sistema, de manera que es justifiquin a la vegada el resultat de l'activitat teòrica i el de l'acció moral. D'on sorgeix la necessitat d'un únic fonament que expliqui ambdós àmbits per igual? Quina seria la insuficiència del plantejament kantià segons els hereus del seu projecte, entre els quals hem de comptar Fichte? La determinació d'àmbits de validesa diferents per a la teoria i per a la pràctica responia, en Kant, al desig que no es confongués el possible amb el real, per evitar la identificació de les representacions dels objectes, que la ment constitueix, amb les coses mateixes. Fichte voldrà recalcar aquesta distinció entre possibilitat i realitat establint una doble sèrie, amb la qual subratllarà la diferent naturalesa del que és ideal respecte del que és real, i que es pot expressar així: l'ideal és la conscièn-

cia de les condicions que possibiliten el real. Retornant a Kant, veiem com el límit entre les representacions i les coses el marca la finitud humana, perquè la consciència, que coneix tot fent síntesis entre el que prové de fora i les estructures que ella mateixa posseeix, no té una capacitat sintètica il·limitada. En què consisteix, més concretament, aquesta capacitat sintètica i on apareix el límit a la seva activitat? Les facultats de coneixement descrites per Kant realitzen síntesis successivament, a partir de les dades sensibles que, gràcies a l'aplicació de les categories, acaben determinant-se com a substàncies lligades per relacions de causalitat. La col·laboració entre sensibilitat i enteniment en aquesta tasca sintetitzadora determina que no hi pugui haver síntesi del que queda fora de l'experiència sensible. Això vol dir que, per una banda, no hi ha possibilitat de síntesi sobre la cosa mateixa que ens envia la informació però que, per altra banda, tampoc no la hi ha de les idees de la raó, encara que aquestes són les que ens donen el referent de totalitat que estimula la progressió del coneixement. Les idees de la raó tampoc no poden adquirir realitat a través de l'acció moral, encara que en convertir-se en ideals o objectius cap als quals tendeix l'acció moral són el que la justifica. En conclusió, si no hi ha manifestació, si no hi ha experiència sensible, la consciència humana no pot sintetitzar, de manera que no accedeix al coneixement.

Hi ha dos grans incognoscibles, doncs, en Kant: la natura i la llibertat preses en la seva totalitat. Ambdues són condicions del coneixement i de l'acció, perquè el domini de la natura justifica la teoria i l'aspiració a la llibertat la praxi, però queden fora de la ment finita. Ara bé, la limitació en el coneixement i en l'abast de l'acció moral defineix, segons Kant, la nostra realitat com a éssers finits lligats a exigències sensibles però a la vegada tocats per la voluntat de ser lliures. La filosofia de Fichte es mantindrà dins dels límits d'aquesta finitud, però buscant una arrel comuna a la tensió entre natura i llibertat que Kant ha establert. A continuació, estudiarem com Fichte du a terme aquest projecte.

Segons ell, les dualitats infranquejables a què abocaria la filosofia kantiana (coneixement i acció, natura i llibertat) estarien només en la lletra del seu pensament. L'esperit de la seva filosofia, tanmateix, buscaria dissoldre la separació entre el subjecte i el món, mostrant que el paper actiu que el subjecte té en el coneixement també es fa extensible al que l'envolta. Tal i com Fichte llegeix Kant, la consciència que tenim de nosaltres mateixos no ha de servir per determinar la nostra substància en oposició a la substància que caracteritza el món, sinó que precisament fa de fil conductor per ordenar el que ens envolta. Això vol dir que el subjecte ja no és contemplatiu perquè la seva activitat, encara que no aconsegueixi constituir les coses, sí que els atorga sentit. No hi ha prou amb la multiplicitat empírica per trobar-hi ordre; aquest ordre cal buscar-lo en les lleis universals i necessàries que posa el subjecte, que garanteix la coherència entre les percepcions i, d'aquesta manera, la possibilitat que l'experiència tingui una estructura comuna per a tots els subjectes. Si Fichte ja veu realitzat el projecte transcendent en l'esperit de la filosofia kantiana, per què s'acostuma a parlar d'ell com qui supera les limitacions de Kant? Per entendre la seva aportació, cal veure la solució que dona a les crítiques escèptiques que es feren contra la filosofia kantiana.

Segons els escèptics, la filosofia de Kant cau en el subjectivisme, ja que no hi veuen per què les categories han de poder aplicar-se a la multiplicitat que ens dona la intuïció sensible, de manera que les lleis que posa el subjecte

només són pretesament universals i necessàries. En realitat, el subjecte no coneixeria sinó les seves pròpies representacions, perquè encara que afirmi que hi ha un món exterior a la consciència no pot demostrar-ho. Si l'origen de la multiplicitat que es dona en la intuïció és incognoscible, com pot haver-hi cap necessitat en l'enllaç de les categories que escull l'enteniment a l'hora de determinar aquesta multiplicitat? Segons els escèptics, en la filosofia de Kant, el jo queda atrapat en el cercle de la seva consciència¹.

Fichte respon a aquestes preguntes no pas deduint la multiplicitat de la intuïció –perquè Fichte afirma amb Kant que no es pot crear a partir del no res–, sinó deduint la necessitat que lliga aquesta multiplicitat sensible amb el sistema categorial, i posa aquesta necessitat en línia amb la necessitat que relliga tots els nostres fets de consciència. Aquesta necessitat neix d'un principi, la llibertat que, en desplegar-se, produeix un sistema categorial que és teòric i pràctic a la vegada, perquè és la mateixa activitat lliure la que produeix el lligam dels fets físicomatemàtics i dels morals. Tots els fets de la consciència, inclosa la capacitat de representació, estan determinats per l'activitat que possibilita que parlem de consciència. Però aquesta activitat necessita un esperó per posar-se en marxa, la voluntat de conèixer i dominar-ho tot, el que s'anomena la llibertat absoluta. En la filosofia transcendental fichteana, aquest moment és anomenat Jo absolut, que caldrà entendre, des de la perspectiva filosòfica –que és la que vindrà expressada en la sèrie ideal–, com un moment més en el desplegament del jo cap a l'autoconsciència –desplegament que constitueix la sèrie real. L'extensió absoluta de la llibertat és, però, impossible, perquè el jo xoca amb resistències que li fan constatar les seves deficiències i que l'obliguen a la reflexió. La sèrie ideal mostrarà que aquest fracàs enforteix l'aspiració que té la consciència o jo finit a modificar el món. El filòsof transcendental s'adona que l'aspiració és molt més fonamental que la consecució de la fita, perquè salva el jo d'accontentar-se amb la mera contemplació del món, de viure sense la creença que sempre pot millorar-lo. L'aspiració va lligada a l'esforç per conèixer la realitat i per conèixer-se un mateix. Així doncs, la llibertat permet tant la filosofia, perquè el filòsof justifica els moviments de la consciència finita des de la llibertat, com l'autoconeixement, perquè sense llibertat no hi ha sortida de la consciència ni, per tant, trobada amb l'altre (el món d'objectes i d'altres jos), que permet construir-se un mateix. La llibertat, principi de la filosofia i de la realitat, serà compatible amb l'autoconeixement, amb la qual cosa Fichte supera la separació establerta per Kant entre ambdós. Veiem-ho amb més deteniment.

Kant havia separat autoconeixement de llibertat ja que, segons ell, no podem conèixer-nos tal i com som, és a dir, com a subjectes espontanis i autodeterminants, sense aplicar les categories (entre elles, la de causalitat), el que ens convertiria en subjectes passius i determinats, i s'eliminaria aleshores la llibertat². En canvi, Fichte compatibilitzarà autoconeixement i llibertat mostrant l'activitat per la qual el filòsof construeix els fets de la consciència en la imaginació, la qual cosa ens permet ser actius en el mateix acte de conèixer.

1. Vegeu S. MAIMON, *Versuch über die Transcendentalphilosophie; Werke*, II, 187-8, 370-373; *Versuch einer neuen Logik; Werke*, V, 489-490.

2. Vegeu els dos arguments de Kant contra l'autoconeixement a, d'una banda, KrV B 422, A 346, 366 i 402 i, d'altra banda, B 67-9, 152-6, 406-7, A 343.

La llibertat que possibilita el desplegament de l'activitat ens permet reproduir els fets de la nostra consciència i, a través d'ells, compondre la nostra pròpia identitat com a éssers humans. La diferència respecte a Kant és que, ara, en el mateix procés de coneixement som productius, perquè no es tracta només que fem una síntesi entre el que rebem de fora i les estructures a priori del nostre enteniment, sinó que ara construïm l'objecte de coneixement en la nostra imaginació, igual com una proposició en geometria es prova construint la figura en la imaginació. D'aquesta manera donem sentit a l'objecte i, a la vegada, podem fixar-nos en la nostra activitat quan el produïm, justificant per tant les estructures a priori que Kant presentava com a ja donades.

Amb tot això, ja anem introduint-nos en la distinció d'una doble sèrie en el saber, corresponent a les dues direccions que segueix el saber. Per una banda, el saber tendeix a figurar-se els objectes (sèrie real); per altra, a figurar-se a si mateix (sèrie ideal). El saber tendeix cap l'objecte, però tendeix a si mateix a través de l'objecte. El primer nivell correspondria al dels fets de consciència, és a dir, el resultat de la representació dels objectes cap als quals tendim. El segon nivell és el de l'acció que posa les condicions de possibilitat dels fets de consciència, acció que respon a la tendència originària a conèixer tota la realitat i a unificar-la amb la nostra voluntat. L'actuació filosòfica realitza aquesta tendència originària, perquè s'esforça a conèixer els principis de les diferents manifestacions de la nostra consciència.

L'originalitat de la doble sèrie que remarca Fichte respon al poder fonamentador de la filosofia transcendental i mostra com tot acte humà, començant pel del coneixement, depèn de la llibertat. Justifiquem-ho. Per un costat, el filòsof ha de realitzar el pas del real a l'ideal per un acte de llibertat, no pas de manera mecànica. Així s'aconsegueix l'evolució des de la reflexió espontània de la consciència empírica a la reflexió sistemàtica de la consciència filosòfica. Però la llibertat també té, per altre costat, una manifestació real en el propi desplegament de la consciència finita, en els seus actes concrets, al llarg dels quals va mostrant la potencialitat d'aquella voluntat il·limitada primera, la voluntat de poder-ho tot. Aquesta és la concreció de la llibertat que caracteritza la sèrie real, al cap de la qual la consciència es coneixerà a si mateixa i reconeixerà com a necessari l'ideal de continuar superant qualsevol limitació a fi d'augmentar el seu propi coneixement i millorar la unitat amb si mateixa a través de tota nova limitació. Si no hi hagués limitació, la consciència senzillament no actuaria, amb la qual cosa no es comprendria a si mateixa ni realitzaria la llibertat. Cal entendre que la separació entre una sèrie real i una sèrie ideal és només fruit de l'abstracció del filòsof, que vol entendre millor l'experiència comuna. Aquesta és l'única realitat, la realitat finita, que el filòsof mostra des de la perspectiva que la fa possible, la perspectiva de la llibertat. Amb això s'aclearix que el recurs a la distinció d'una doble sèrie no suposa en absolut que s'estiguin descrivint dues realitats diferents.

Si analitzem aquesta qüestió més sistemàticament, podem veure que hi ha un moment de la *Grundlage* (la Doctrina de la Ciència de 1794) en què es coïmpliquen la sèrie real i la sèrie ideal³. És el punt en què teoria i praxi

3. Les observacions que es detallen a continuació s'han fet en base a les seccions 4 i 5 de la *Grundlage der Wissenschaftslehre*. Les citacions d'aquesta obra es faran a partir de la *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*; ed. R. Lauth, H. Jacob i H. Gliwitsky; Fromann, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1964 (en endavant, citat com a GA).

s'unifiquen. La deducció teòrica s'acaba amb la deducció de la reacció de la consciència empírica davant el xoc amb allò que és diferent d'ella. Fichte ens mostra que no podem deduir el xoc, perquè aquí es troba l'especificitat del concret, del que existeix i que no es pot anticipar⁴. Ara bé, el fet que no es pugui deduir el concret no implica que no s'hi pugui actuar per donar-li sentit⁵. Des del punt de vista de la consciència empírica, tanmateix, el xoc apareix com una cosa en si. La consciència empírica creu en les coses en si perquè es pensa que els fenòmens existeixen a banda d'ella, abans de la percepció que ella en té. Ho pensa perquè aquesta forma de consciència no té cap coneixement de les condicions que produeixen els fenòmens, que se li apareixen per tant com a coses en si. Ara bé, el filòsof sap que els fenòmens són creats per la síntesi que realitza la imaginació entre, d'una banda, la resistència de les coses, que presenten una especificitat última sobre la qual no podem reflexionar ni alterar i, d'altra banda, l'esforç de la consciència per comprendre aquella resistència com allò real que omple de contingut el nostre saber sobre la realitat⁶. Per al filòsof, el xoc adquireix un estat merament regulatiu com a oposat a l'activitat de la consciència, un oposat que tanmateix no pot actuar sobre res⁷. Però si tornem a deixar la perspectiva del filòsof per situar-nos en la de la consciència empírica, el xoc en l'activitat del Jo sembla actuar en la seva consciència com a causa de les representacions que es forma. Es tracta, doncs, d'una aplicació transcendental de la categoria de causalitat?

Precisament, la doble sèrie li permet a Fichte solucionar la tensió distingint entre representació i sentiment. Mentre que la representació té un estatut objectiu perquè es refereix a algun objecte al qual li atribuïm propietats, el sentiment no consisteix més que en la sensació mateixa. La representació té un estatut cognitiu; el sentiment es refereix als estats subjectius del que percep. D'acord amb aquesta distinció, Fichte afirma que, tot i representar-nos les coses només com a fenòmens, les sentim com a coses en si. Això ens permet, si bé no conèixer-les directament a través de la representació, sí conèixer-les indirectament a través del sentiment. El seu estatut com el que és sentit per la consciència empírica semblaria justificar l'aplicació de les categories, de manera que no hi hauria cap problema relacionat amb un ús transcendent de la categoria de causalitat⁸.

La consciència empírica o jo sempre transferirà fora d'ella la seva pròpia passivitat com una activitat objectiva que se li oposa i que li permet omplir de contingut real la seva relació teòrica i pràctica amb el món. La reflexió del filòsof ens fa conscients d'això, però sempre aclarint que no es pot deduir a priori la determinació de la limitació: això és el purament empíric del saber. L'explicació transcendental acaba, doncs, amb el sentiment immediat de la limitació. Aquest sentiment sí que és real, però per sobre d'ell està la constatació que el subjecte sempre es coneix a si mateix en conèixer els objectes que l'envolten (o, en terminologia de Fichte, es «posa» a si mateix en «posar» els

4. GA I, 248.

5. GA I, 280-1.

6. GA I, 482-3

7. GA I, 279.

8. En nota a la primera introducció a *Über den Begriff der Wissenschaftslehre*. Per a un tractament més sistemàtic d'aquesta qüestió, veure F. C. BEISER, *German Idealism*, Harvard University Press, 2002, p. 271-2.

objectes que l'envolten). Així, quan la consciència empírica s'adona que la limitació és necessària per donar un contingut real al coneixement i que l'acció sigui efectiva, desperta a l'autoconsciència i, aleshores, el que el filòsof pugui mostrar-li és el que ella mateixa ja va realitzant en la seva pròpia experiència. Aquest és el punt de coincidència de la sèrie real i la sèrie ideal⁹.

Així doncs, podem veure que Fichte de cap de les maneres no es proposa prescindir del món exterior—cosa que alguns li atribuïren—, perquè sense aquest món exterior no hi hauria res en què poguéssim reflectir la nostra activitat i, amb això, arribar a conèixer el que fem. Si bé Fichte afirma que el que ha d'inspirar l'ésser humà és la seva independència respecte al món, guanyar autonomia respecte a alguna cosa no vol dir prescindir-ne totalment. Buscar la independència respecte a un món que, en la seva condició present, no és ni ideal ni racional és el més humà, perquè la raó ens ho imposa com una tendència que no podem ignorar.

Ara bé, aquesta tendència afegeix també l'imperatiu de canviar tot allò que no s'ajusta a la racionalitat, de manera que busquem la independència per ser lliures i imposar aleshores el criteri de la llibertat com a guia per modificar el món. En realitat, voldríem modificar-lo fins el punt de convertir-lo en una extensió de nosaltres mateixos; per això, es pot dir, en certa manera, que l'aspiració infinita d'apoderar-nos del món ens mena també a la seva completa eliminació. Afortunadament, encara que aquesta pugui ser la nostra aspiració, mai no arribarem a aquest estat. Dic afortunadament perquè un món convertit en mera extensió nostra seria també el reflex del nostre propi egoisme i de l'ànsia de dominació, una perllongació alhora del nostre conformisme. Per això, cal trobar fora nostre alguna cosa que ens negui, perquè aquesta oposició esdevindrà llavors un repte que ens permetrà replantejar-nos les nostres pròpies ambicions i reflexionar sobre la millor manera de conciliar la nostra raó amb el món. El que exigeix la filosofia de Fichte és, per tant, l'activitat que busca constantment la millora d'un mateix a través de l'intent per comprendre i millorar el que ens envolta. D'aquí neix el Jo absolut, com un ideal d'independència i de causalitat sobre la natura.

Així doncs, quan la *Grundlage* s'inicia amb el Jo absolut com a mera auto-posició, Fichte mostra el paper central de la llibertat com a detonant de la sèrie ideal. Amb la vista posada en la revolució francesa, Fichte reclama el «dret a no reconèixer altra llei que la que hom mateix es dona»¹⁰. Aquesta afirmació reflecteix el caràcter revolucionari d'una filosofia que no admet cap altra llei que la que es genera a partir de l'activitat no condicionada per res ni ningú. Per això Fichte converteix el Jo en principi de la filosofia, entenent-lo com aquella activitat originària que l'autor designa com a *Tathandlung*. Cal explicar una curiositat historicofilològica sobre aquest terme a fi de redundar en el seu significat fichteà.

Sembla ser que aquesta és una paraula alemanya antiga que originàriament designava una acció violenta o un ús il·legal de la força. Fichte presenta l'activitat espontània del subjecte com l'últim fonament de la consciència, perquè és gràcies a aquesta activitat que hi ha lleis de consciència necessàries, normativitat i saber sobre els objectes. El Jo, com a activitat originària,

9. GA I, 279-281.

10. GA I, 1, 315.

no pot assumir cap norma preestablerta, perquè és ell mateix la justificació de la normativitat. En trencar amb tota norma per generar-les a partir de si mateix, hi ha en el Jo una certa càrrega de violència i d'il·legalitat, tal i com indicava l'ús originari del terme alemany *Tathandlung*. D'aquí el caràcter revolucionari de la filosofia de Fichte que, així com passava a França, persegueix l'establiment d'un sistema legal que prescindeixi de tota autoritat preexistent per afirmar només la llibertat¹¹.

Ara bé, malgrat que aquest sigui l'esperit originari de la filosofia fichteana, el projecte finitista s'imposa de nou amb la constatació clau que la incondicionalitat del Jo absolut no pot mantenir-se, perquè descriu només una acció aïllada enfront de totes les accions contingudes en la sèrie que descriu el Jo complet, al cap de les quals el Jo accedeix a l'autoconsciència que sí que el caracteritza essencialment¹². La *Grundlage* tematitza aquesta qüestió assenyalant que el Jo també ha «de posar-se com a posat per si mateix»¹³. Amb aquesta nova repetició de l'acte de posar o reflexió del Jo sobre si mateix, el Jo surt d'ell perquè vol estendre la seva llibertat absoluta. Però aleshores xoca, com dèiem, amb una limitació que li descobreix el que no és. El Jo retorna a si mateix, reconeixent que aquesta limitació de la seva activitat pot correspondre a alguna cosa diferent d'ell mateix. Així es constitueixen les representacions dels objectes: l'objecte apareix a la consciència com a quantitat d'activitat que anul·la una quantitat d'activitat igual en el Jo. Aquesta és, resumidament, la manera com Fichte descriu la relació entre el Jo absolut, en qui ja es troba fonamentada la sortida de la incondicionalitat, i l'objecte o No-Jo, que el converteix en Jo representador¹⁴.

Tanmateix, que el Jo absolut s'hagi posat com a limitat pel No-Jo implica una contradicció: la seva llibertat absoluta, consistent en l'afirmació única de si mateix, conviu ara amb la posició d'un altre que la nega. Es podria dir que en el Jo absolut coexisteixen infinitud i finitud (o idealitat i realitat), amb la qual cosa es contradiu la seva identitat pura¹⁵. Per disoldre la contradicció, s'ha de trobar un denominador comú a la posició d'un mateix i a la posició d'un altre. L'impuls a la causalitat que mou al Jo serà el que unirà les dues formes de posició. L'impuls a la causalitat és l'exigència que el Jo, a través de la seva activitat, faci concordar l'objecte amb la seva pròpia autodeterminació, en la mesura que l'objecte només serà una forma diferent del Jo mateix, el que haurà estat posat o dotat de sentit per ell. Per això, l'exigència d'acord entre el Jo i l'objecte només pot acomplir-se a través de la raó pràctica¹⁶. Com que sempre hi haurà la relació amb alguna cosa altra i, per tant, limitació, el Jo sempre transferirà fora d'ell la seva pròpia passivitat com a activitat objectiva que se li oposa. Això li permet al Jo omplir de contingut real la seva relació teòrica i pràctica amb el món, però li fa impossible recuperar plenament la llibertat absoluta d'aquell suposat Jo primer que només s'afirmava a si mateix.

11. Paul FRANKS analitza les fonts que permeten el comentari del terme *Tathandlung*, a «Freedom, Tatsache und Tathandlung in the Development of Fichte's Jena WL», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 79, 3, 1997, 310-323.

12. GA I 4, 213-4.

13. GA I 2, 409.

14. GA I 2, 404-5.

15. GA I 2 389-390; I 2, 393-4.

16. GA I 2, 399.

Tal i com assenyalàvem al començament, la filosofia pràctica ens ensenya, segons Fichte, que en el fracàs a l'hora de modificar el món fins a fer-se absolutament lliure, tal i com ho era el Jo absolut, el Jo arriba a l'autoconsciència. El Jo mai no podrà ser absolutament lliure perquè no pot afirmar-se si no és en relació amb el món, que sempre el limita. Quan el Jo s'adona d'això, aconsegueix que l'impuls a la causalitat sigui vertaderament efectiu en ell mateix: finalment, ha deixat de fixar-se en els objectes, que no pot canviar, per modificar-se a si mateix. El nou impuls a l'acord amb si mateix és el que permet pensar la unitat del Jo, que és com Fichte defineix l'autoconsciència¹⁷. Quan la consciència empírica arriba a l'autoconsciència descobreix que la llibertat il·limitada que representa el Jo absolut és un mirall per al Jo real, que no pot anul·lar el món perquè el necessita per actuar en ell i, a través d'aquesta actuació, conèixer-se a si mateix. Així, el Jo absolut no existeix realment, tan sols és un ideal, un constructe amb què el filòsof explica l'impuls a l'autodeterminació que ens descriu a cadascun de nosaltres en tant que jos. Ara ja podem escriure «jo» en minúscules, perquè és legítim concloure que en cada un dels moments en què utilitzàvem l'expressió «Jo», fins i tot quan aquest «Jo» es caracteritzava com absolut, ens referíem a nosaltres mateixos. Per tant, allò que tots som, el jo, només és activitat i autoconsciència, encara que el filòsof el desplegui funcionalment com a Jo absolut, Jo teòric i Jo pràctic. Aquests moments formen part de la sèrie ideal d'activitats que el filòsof construeix com a explicació dels fets que descriuen la consciència comuna i del fons que articula aquests fets, a saber, la llibertat. El Jo absolut de Fichte és, en definitiva, expressió de l'activitat que ens porta a cadascun de nosaltres a l'autoconeixement. Per tant, Fichte pot reclamar com a prope-dèutica i com a conclusió de la validesa del principi l'experiència que en tenim.

Com a conclusió al desenvolupament de Fichte, volem subratllar que amb les dues sèries, la real i la ideal, que acaben codeterminant-se, la filosofia transcendental es proposa justificar la veritat de la consciència comuna. La reflexió a priori no pretén eliminar l'experiència. El punt de vista filosòfic és per a la vida. La filosofia parteix de la vida i hi retorna en la mesura en què projecta l'esquema de l'acte de llibertat que s'ha de realitzar en la vida. Per això queden sense deduir les figures concretes i específiques: si ho féssim, estaríem determinant la vida absolutament, cosa que no pot ocórrer perquè hem de deixar espai a la llibertat. Fins aquí, la filosofia transcendental fichteana ha estat el nucli de l'exposició. Des de la perspectiva que ens ha obert, mostrarem ara, com a esbós d'un futur treball més minuciós, el distanciament que suposa respecte a aquesta perspectiva la interpretació que el propi Schelling diu fer de la filosofia transcendental.

Ja en les seves primeres obres, Schelling mostra que el seu interès està en el concepte d'ésser més que en el de la llibertat, perquè l'autor pensa que si el concepte de llibertat no pot concretar-se absolutament, es convertirà en un concepte buit i arbitrari. Per això, Schelling aposta per la llibertat absoluta, però prescindint del caràcter ideal que Fichte li atorgava, amb la qual cosa la filosofia de Schelling porta progressivament a la desaparició d'ambdues sèries. Ja no cal justificar la realitat des d'un àmbit superior que li doni sentit i la

17. GA I 2, 404.

corregeixi, perquè la realitat es pot constituir amb l'encarnació immediata de l'ideal. Per això, en *Sobre la possibilitat d'una forma de la filosofia en general* i en el *Del Jo com a principi de la filosofia*, es descriu el primer principi, el Jo absolut, com a llibertat il·limitada i ésser absolut¹⁸. A aquest ésser absolut, ja no li cal la consciència perquè no necessita la reflexió del «per a si» que li dóna el nom de Jo. Per una banda, quan Schelling utilitza el nom de Jo per a designar el primer principi de la filosofia, potser ho fa només com un homenatge a la lletra fichteana però no al seu esperit: així ho creiem atenent a les anteriors consideracions; per altra banda, el Jo absolut que presenta Schelling en ambdós escrits no necessita l'oposició de cap objecte per a saber-se, cosa que era indispensable per al Jo de Fichte. Recordem que en la filosofia de Fichte la incondicionalitat del Jo no es podia mantenir perquè el Jo trencava el cercle de la seva llibertat absoluta amb el fi d'actuar en el món, on es limitava aquella llibertat però amb la contrapartida d'accedir al coneixement de si mateix. Per a Schelling, en canvi, no hi ha un trànsit possible del Jo absolut a l'autoconsciència ja que deixa de costat la necessitat de l'oposició que Fichte plantejava i la importància d'una síntesi de la pròpia consciència amb l'oposat a ella. Fichte construïa una ciència de la consciència presentant el Jo absolut com el principi que donava consistència i realitat a totes les facetes en què el Jo es podia desenvolupar: consistència perquè aquell principi era, finalment, l'autoconsciència, de manera que totes les proposicions i accions que es derivaven d'ell eren diferents formes certes d'ell mateix, de la seva certa última; realitat, perquè el Jo absolut sortia de si mateix i xocava amb la limitació del món: la relació pràctica del Jo amb l'objecte fonamentava la realitat (o objectivitat) del saber.

Schelling es planta en la perspectiva de l'ideal caracteritzant-lo com l'única realitat possible, de manera que l'àmbit del finit deixa de ser rellevant. L'incondicionat es clausura en si mateix i perd l'enllaç teòric i pràctic amb el condicionat. Sí que és cert que la consciència finita coneix, però en l'obra de Schelling ho fa animada per l'ànsia de domini absolut. A més, un principi que ni tan sols és per a si, és a dir, que no determina de cap manera la reflexió, tampoc no pot condicionar l'activitat representativoteòrica de la consciència: es tracta d'un principi que no és saber pròpiament. En la filosofia del primer Schelling, el condicionat tan sols va produint les representacions sense que aquestes estiguin lligades necessàriament gràcies a l'incondicionat que, en la *Grundlage*, s'obria al món en fer-se condicionat en la seva part material, és a dir, aquella que necessita reconèixer l'existència de les coses per actuar sobre elles.

Així, en la posterior obra de Schelling, les *Cartes sobre criticisme i dogmatisme*, Schelling afirma que l'infinit es pot presentar ja com a No-Jo absolut (principi del dogmatisme) ja com a Jo absolut (principi del criticisme), perquè en ambdós casos es complirà que es tracta d'un poder sense fronteres en què la consciència es dissol. En principi, tant és que l'absolut sigui una substància única o una subjectivitat entesa infinitament, perquè sempre es complirà que l'absolut depassa tot saber teòric i tota praxi. D'una banda, per què pot afirmar-se que l'absolut depassa el saber teòric? Perquè el saber es defineix

18. *Vom Ich als Prinzip der Philosophie*, I, 186. Les citacions de Schelling estan estretes de l'edició *Schellings Werke*, ed. per M. Schröter, Munic 1965.

com a oposició de subjecte i objecte mentre que l'absolut, per contra, és allò indiferenciat que no té límits ni externs ni interns. D'altra banda, per què l'absolut sobrepassa la praxi? La praxi, com a exercici de la llibertat, sempre imposa la relació amb alguna cosa altra, un objecte o jo que mai no es poden acabar d'anul·lar; l'absolut, en canvi, no té un altre de si. Per consegüent, les *Cartes* neguen la funció fonamentadora de l'absolut respecte el món de l'experiència. Mentre que per a Fichte l'experiència donava realitat al saber, segons Schelling l'absolut és l'única realitat possible; per això, l'autor acaba afirmant que la pregunta per l'experiència s'ha de suprimir¹⁹.

Schelling s'inspira en Fichte en demanar l'abandonament de la regió de l'experiència, però quan Fichte exigia enlairar-se per sobre d'ella, ho feia amb la intenció de fonamentar l'experiència de la consciència comuna. Per això Fichte establia la distinció entre la sèrie ideal i la sèrie real. La primera dedueix a priori, és a dir, sense considerar l'experiència, el que ha de presentar-se en la consciència real, és a dir, en l'experiència mateixa i, per tant, a posteriori. La reproducció ideal dels fets de la consciència real, que porta a terme el filòsof, l'obliga a enlairar-se o a abandonar l'experiència mitjançant la reflexió, però amb l'objectiu de descobrir el que la constitueix essencialment, el seu concepte. Per això, la reflexió filosòfica (sèrie ideal) aconseguia unificar en un sistema orgànic els fets de consciència que conformen la nostra experiència (sèrie real), justificant-la i corregint-la²⁰. Quan Fichte demanava abandonar l'àmbit de l'experiència, ho feia des de l'observació filosòfica. Schelling, en canvi, vol que l'àmbit de l'experiència s'abandoni realment: en no preservar la distinció entre la sèrie ideal i la sèrie real, que tan netament establia Fichte, Schelling ja no veu l'abstracció de l'experiència com una funció del jo filosòfic, sinó com una tasca del jo pràctic²¹.

Però en el referent a la pràctica, la consciència finita que Schelling descriu també es troba perduda perquè, si vol abastar l'incondicionat, que és allò que Schelling presenta com el que no té cap oposició ni, per tant, consciència, haurà d'eliminar qualsevol oposició. Però, d'acord amb el projecte transcendent, la consciència finita, que és autoconsciència per definició, ha d'intuir-se sempre sensiblement, és a dir, en els objectes; per això, abastar la infinitud suposaria renunciar a la pròpia essència. En les *Cartes sobre criticisme i dogmatisme*, Schelling afirma que, abans que això passi, és millor renunciar a l'incondicionat i abocar-se de ple a la finitud, on ens construïm nosaltres mateixos. Aquesta construcció pot ser que es realitzi d'acord amb la llibertat, però això serà només fruit d'una decisió personal i intransferible. En el sistema de Schelling, la consciència finita pot viure de manera dogmàtica amb la mateixa legitimitat, perquè la seva decisió per la llibertat o per la seva absència (cas que es donaria si la consciència determinés subordinar-se a les coses) no està regulada per l'incondicionat i la coherència de la seva decisió amb els actes que la manifesten tampoc no està garantida per la necessitat que imposaria en el sistema fichteà el desplegament de la llibertat absoluta en les accions lliures, però relatives, de la consciència finita²².

19. *Philosophische Briefe über Kritizismus und Dogmatismus* I, 310 i s.

20. GA I 4, §4 i §7.

21. *Briefe* I, 235.

22. *Briefe* I, 314.

Encara que en les *Cartes* Schelling defensa la decisió de la consciència finita per la llibertat²³, la conseqüència lògica de les condicions que ha posat en aquesta obra serà que, en la següent, *Tractats per a la dilucidació de la Doctrina de la Ciència*, el principi ja no hagi de ser un Jo. Ara, el principi és un esperit que englobarà en si mateix la subjectivitat (expressada com a llibertat absoluta) i l'objectivitat (l'oposició del món depèn totalment d'ell). L'absolut que en la filosofia inicial de Schelling es clausurava al món s'obre ara, però per engolir-ho tot en si mateix. El xoc, que en la filosofia de Fichte no podia deduir-se perquè era la garantia de la interacció real amb l'altre, s'entèn en els *Tractats* de Schelling exclusivament com la manifestació de l'activitat negativa de l'esperit, que genera des de si mateix les resistències per obligar-se a produir representacions de tot allò que ell mateix engloba²⁴. Si té coneixement del món dels objectes que ara és, es coneixerà a si mateix com a subjecte actiu. Tanmateix, això s'aconsegueix a costa que el finit desaparegui totalment. Les consciències finites i els objectes són diferents manifestacions d'una activitat omniabastant que només es busca a si mateixa, que arriba a l'autocomprensió però que no justifica l'experiència²⁵.

El camí que l'esperit recorre fins a identificar-se amb el món determina que Schelling pugui desenvolupar una filosofia de la natura on el camí podrà resseguir-se també inversament, conduint al mateix resultat, perquè l'esperit és subjectiu i objectiu a la vegada²⁶.

El pas a la *Naturphilosophie* està ja marcat, perquè si en la filosofia transcendental el que interessava realment era procurar que la llibertat s'encarnés en la natura, en el moment en què ja no es pot distingir entre llibertat i natura podem parlar directament d'una natura en si, plenament autònoma²⁷. A partir d'ara, la natura, que és com un organisme que evoluciona a partir de les regles que ella mateixa va generant, ho serà tot i ja no caldrà preocupar-se en absolut per la justificació de l'activitat de la consciència finita perquè aquesta podrà explicar-se senzillament com un producte més d'aquella força productora que és la natura. Aquesta força ho produeix tot construint els seus productes tant quantitativament com qualitativament²⁸. La vida, allò que per a la filosofia transcendental semblava el més contingent i que necessitava, per tant, el reforç justificador de la necessitat marcada per les regles de la reflexió i de l'acció, es construirà necessàriament com un producte d'aquesta activitat infinita desplegada que és la natura²⁹. No hi ha més vida, en realitat, que la de l'absolut, enfront del qual la finitud i l'intent que aquesta fa per aclarir-se perd tot sentit. El projecte transcendental ha quedat definitivament desplaçat.

23. *Briefe* I, 308.

24. *Abhandlungen zur Erläuterung der Wissenschaftslehre* I, 369.

25. *Abhandlungen* I, 383.

26. *Abhandlungen* I, 366.

27. *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* III, 17.

28. *Erster Entwurf* III, 13-14.

29. Cf. FICHTE, *Grundlage* I, 296-8 amb SCHELLING, *Erster Entwurf* III 15.

LA CRÍTICA DE SCHELLING A L'IDEALISME I A LA FILOSOFIA DE HEGEL: LA DISTINCIÓ ENTRE FILOSOFIA POSITIVA I NEGATIVA¹

Roberto AUGUSTO

L'objectiu d'aquest treball és aprofundir en la distinció entre filosofia positiva i filosofia negativa, idea clau sobre la qual s'articula tota la *Spätphilosophie* de Schelling. En la nostra anàlisi partirem primer de la crítica que aquest autor fa a l'idealisme en les *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenständen*² de 1809, text també conegut com *Freiheitsschrift*. En aquesta obra constatarem que l'idealisme és una filosofia que ha permès pensar la llibertat millor que els sistemes precedents, però el nostre autor considera que aquesta concepció filosòfica és insuficient. Posteriorment ens detindrem en la crítica de Schelling a la filosofia de Hegel en les lliçons *Zur Geschichte der neueren Philosophie. Münchener Vorlesungen* de 1827; la crítica a Hegel ens ajudarà a comprendre la distinció entre les filosofies positiva i negativa³. Finalment,

1. Aquesta investigació ha estat realitzada amb el suport del DURSI de la Generalitat de Catalunya i del Fons Social Europeu a través d'una beca predoctoral FI. Citarem de la manera habitual: SW (*Sämtliche Werke*), volum en nombres romans i pàgina en nombres àrabs. En la paginació i volum seguim l'edició de K. F. A. Schelling, considerada com la canònica per tots els estudiosos fins que es completi l'edició de la *Schelling-Kommission*. L'edició del fill de Schelling és reproduïda posteriorment per M. Schröter amb altra ordenació, però indicant en el marge superior i entre parèntesis el volum i la paginació de la primera edició; aquesta manera de fer no se segueix en la *Einleitung in die Philosophie der Offenbarung*, on coincideix literalment la numeració de l'edició de K. F. A. Schelling amb la de M. Schröter. Les citacions han estat extretes de les traduccions espanyoles que anirem indicant i després les hem traduït al català, però citarem sempre seguint l'edició original.

2. SW VII, 333-416. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. Barcelona: Anthropos, 1989, (trad. de H. Cortés i A. Leyte).

3. Karl Jaspers descriu la diferencia entre aquestes dues filosofies de la següent forma: «La negativa és ciència de l'essència (*Wesenswissenschaft*), la positiva és ciència de l'existència (*Wissenschaft der Existenz*); [...] la negativa té a veure amb la necessitat, la positiva amb la llibertat; aquesta procedeix a través d'un moviment dialèctic, aquella no és dialèctica, és descriptiva; aquesta és ciència racional a priori, aquella és ciència de la realitat a posteriori. En la filosofia negativa fem efectiu el progrés cap a les idees més elevades i les assolim només com a idees. La filosofia positiva ens permet estar en la realitat mateixa i sortir d'aquesta realitat. En la filosofia negativa Déu està com a fi, en la positiva com a principi, allí Déu està com un mer concepte, aquí com un Déu que existeix, allí Déu és immutable, aquí actua» (K. JASPERS, *Schelling. Größe und Verhängnis*. München: R. Piper, 1955, p. 98). Per a aprofundir en la distinció entre filosofia positiva i filosofia negativa remeto a l'excel·lent assaig de H. FUHRMANS, *Schellings letzte Philosophie. Die negative und positive Philosophie im Einsatz des Spätidealismus*. Berlin: Junker & Dünnhaupt, 1940. Altres llibres on es tracta el tema són els

ens centrarem en la *Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie* (1858), text que ens permetrà analitzar la identificació entre filosofia negativa i hegelianisme.

1. La crítica de Schelling a l'idealisme en la *Freiheitsschrift* de 1809

Al començament de la *Freiheitsschrift* Schelling afirma que l'oposició entre natura i esperit es basa en «la ferma creença en l'existència d'una raó merament humana, el convenciment de la total subjectivitat de tot pensament i coneixement, i de la manca de raó i pensament de la natura, al costat de la manera de representació mecànica que regna per tot arreu»⁴. Aquest mecanicisme no ha estat superat per la filosofia kantiana, ja que «allò dinàmic desvetllat per Kant va passar a ser només de nou un mecanisme superior i no va ser reconegut en absolut en la seva identitat amb l'espiritual»; és necessari, per tant, «que aparegui la superior, o millor dit, la veritable oposició: la de necessitat i llibertat»⁵. Oposició a la qual s'ha arribat gràcies a l'idealisme; malgrat això, com veurem a continuació, aquesta forma d'entendre la filosofia està lluny de ser el sistema definitiu.

La crítica de Schelling a l'idealisme sorgeix arran de la seva interpretació de la filosofia de Spinoza, i del panteisme en general, en la primera part de la *Freiheitsschrift*. Allí ens diu el nostre autor que «fins al descobriment de l'idealisme es troba a faltar en tots els sistemes moderns, tant en el de Leibniz, com en el de Spinoza, l'autèntic concepte de llibertat»⁶. Aquesta forma mecanicista d'entendre la filosofia, que va tenir una gran importància en l'època anterior a Schelling, va conduir a què es pensés a Alemanya que l'única filosofia racional possible era la de Spinoza, afortunadament «aquella manera de pensar va desaparèixer fa temps i ens il·lumina la llum més sublim de l'idealisme»⁷.

Schelling sosté que «la filosofia ha arribat a aquest punt en el nostre temps mercès a l'idealisme i només a partir d'aquest podem emprendre pròpiament la investigació del nostre objecte»⁸, és a dir, de la llibertat humana; llibertat que és col·locada en el centre de la reflexió idealista portant a terme una revolució⁹. Però l'idealisme no és un sistema complet, ja que només pot pensar la llibertat des d'un punt de vista formal. És a dir, el concepte de llibertat que desenvolupa l'idealisme és insuficient, perquè aquest es limita a afirmar la llibertat sense demostrar el seu fonament viu: «Però el propi idealis-

següents: F. W. SCHMIDT, *Zum Begriff der Negativität bei Schelling und Hegel*. Stuttgart: J. B. Metzlersche, 1971, p. 92-104; S. PEETZ, *Die Freiheit im Wissen. Eine Untersuchung zu Schellings Konzept der Rationalität*. Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1995, p. 280-316; M. THEUNISSEN, «Die Idealismuskritik in Schellings Theorie der negativen Philosophie», a D. HENRICH (ed.), *Ist systematische Philosophie möglich?* Bonn: Bouvier, 1977, p. 173-191; A. J. BRACKEN, *Freiheit und Kausalität bei Schelling*. Freiburg-München: Karl Alber, 1972, p. 102-111; L. HÖHN, *Fichte und Schelling. Oder: Über die Grenze menschlichen Wissens*. Stuttgart-Weimar: J. B. Metzler, 1994, p. 183-194.

4. SW VII, 333.

5. *Ibid.*

6. SW VII, 345.

7. SW VII, 348.

8. SW VII, 350-351.

9. Cf. SW VII, 351.

me, per molt que li deguem la nostra superioritat referent a això i el primer concepte de llibertat formal, no deixa per això de ser ell mateix el més llunyà a un sistema complet, i també ens deixa desconcertats respecte de la doctrina de la llibertat quan volem endinsar-nos en una major exactitud i determinació. Sobre aquesta primera qüestió assenyallem que en l'idealisme, construït com a sistema, de cap manera és suficient afirmar que "només activitat, vida i llibertat són allò veritablement efectiu", el que també podria sostenir l'idealisme subjectiu (l'idealisme de Fichte, que es malentén a si mateix); més aviat s'exigeix la demostració que tot allò efectiu (la natura, el món de les coses) té com a fonament activitat, vida i llibertat»¹⁰.

El nostre autor també afirma que és incorrecte pensar que el panteisme és superat per l'idealisme, ja que el panteisme es pot interpretar de forma idealista o realista sense que això afecti «el seu concepte fonamental»¹¹. En allò que coincideixen ambdues concepcions és que són sistemes parcials incapaçs de pensar la llibertat, ja que les dificultats inherents «al concepte de llibertat es poden resoldre tan poc mitjançant l'idealisme pres en si, com mitjançant qualsevol altre sistema parcial»; l'idealisme és, per tant, incapaç de desenvolupar «el concepte real i viu» de llibertat, definit per Schelling com «una capacitat per al bé i per al mal»¹².

L'idealisme tampoc no és capaç de pensar un Déu dotat de personalitat¹³, sotmès a l'esdevenir i el redueix a una mera abstracció: «Déu és quelcom més real que un mer ordre moral del món, i conté en si un altre tipus molt distint i més viu de forces de moviment de les que li atribueix la miserable subtilesa dels idealistes abstractes»¹⁴. Per això l'idealisme és incapaç de desenvolupar la distinció entre fonament i existència, clau de volta de tota la *Freiheitschrift*. Aquesta distinció, que es dona tant en Déu com en l'home¹⁵, és la que li permetrà arribar a una explicació del mal. La possibilitat del mal sorgeix en l'home perquè aquest no pot arribar a reconciliar la distinció entre el fonament i l'existència, que Déu sí aconsegueix resoldre. L'idealisme, per tant, s'ha de superar si es vol arribar a explicar el mal de forma satisfactòria, és a dir, no només com una mera limitació del bé.

L'idealisme necessita una vida que no té i això el converteix en un sistema abstracte: «L'idealisme, si no manté com a base un realisme viu, es converteix en un sistema tan buit i abstracte com el de Leibniz i Spinoza o qualsevol altre sistema dogmàtic. Tota la filosofia moderna europea pateix des dels seus començaments (amb Descartes) del comú defecte que per a ella la natura no existeix i que li manca un fonament viu. El realisme de Spinoza és en això tan abstracte com l'idealisme de Leibniz. L'idealisme és l'ànima de la filosofia; el realisme el seu cos. Només la reunió d'ambdós constitueix un tot viu»¹⁶. Descartes és criticat per Schelling per perdre tota connexió amb la filosofia anterior¹⁷

10. SW VII, 351.

11. SW VII, 352.

12. *Ibid.*

13. Cf. SW VII, 395.

14. SW VII, 356.

15. Cf. R. AUGUSTO, «La antropologia filosòfica de Schelling en el *Escrito sobre la libertad de 1809*». *Thémata*, Sevilla, 35, 2005, 355-359.

16. SW VII, 356.

17. Cf. SW X, 4.

i per considerar a la natura com un mer mecanisme; per això ell es proposa amb la seva filosofia de la natura superar aquest mecanicisme i atorgar a la filosofia una base viva que li permeti poder pensar la llibertat.

Dues són les idees bàsiques sobre l'idealisme que volem destacar. Primer, sols mercès a l'idealisme es pot arribar a pensar la llibertat d'una manera satisfactòria. En aquest sentit l'aparició de l'idealisme suposa un gran pas endavant en la història del pensament, ja que supera l'oposició mecanicista entre natura i esperit i col·loca la llibertat en el centre de la seva reflexió. Segon, l'idealisme és insuficient al quedar-se en la llibertat formal i no poder concebre Déu com a vida en lloc de com una simple abstracció. Segons la nostra interpretació, la crítica a l'idealisme en la *Freiheitsschrift* representa una ruptura amb aquesta manera d'entendre la filosofia; no creiem, per tant, que pugui considerar-se la *Spätphilosophie* de Schelling com la culminació de l'idealisme¹⁸, sinó més aviat com a postidealista. Aquesta última fase del seu pensament es basarà en la distinció entre filosofia positiva i filosofia negativa, deixant de costat l'idealisme i buscant integrar la seva pròpia reflexió anterior en aquest nou marc teòric identificant-la amb la filosofia negativa.

2. La crítica de Schelling a la filosofia de Hegel

Les lliçons titulades *Zur Geschichte der neueren Philosophie. Münchener Vorlesungen*¹⁹ que Schelling va impartir en 1827 a Munic són claus no només per a comprendre la interpretació que el nostre autor fa de la història de la filosofia moderna, sinó també per aprofundir en la crítica de Schelling a la seva pròpia filosofia. No hem d'esperar trobar en aquest text una exposició objectiva dels filòsofs analitzats, sinó un diàleg de Schelling amb la tradició que el precedeix, on ell mateix és un dels protagonistes.

Un dels pensadors analitzats en aquesta obra és Hegel²⁰; concretament Schelling centra les seves crítiques en la *Wissenschaft der Logik* (1812 i 1816), especialment en el seu començament. El nostre autor considera que l'afirmació «el pur ésser és el no-res» amb la qual Hegel comença aquest escrit és una proposició sense aclarir: «Hegel utilitza sense el menor escrúpol la forma de la proposició, la còpula, l'és, abans que hagi aclarit mínimament el significat d'aquest és. De la mateixa manera, utilitza el concepte de *no-res* com si no necessités de cap explicació i s'entengués per si mateix»²¹. Per Schelling, aquest tipus d'afirmacions estan buides de contingut: «Hom no pot pròpiament contradir aquestes proposicions, o qualificar-les de falses, puix són més aviat proposicions en les quals no es conté absolutament res»²².

18. Cf. W. SCHULZ, *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*. Stuttgart: Kohlhammer, 1955.

19. SW X, 1-200. Trad. de Santiago Guervós: *Lecciones munitiquesas para la historia de la filosofía moderna*, Málaga: Edinford, 1993.

20. Sobre la crítica de Schelling a Hegel veure: K. DÜSING, «Spekulative Logik und positive Philosophie. Thesen zur Auseinandersetzung des späten Schelling mit Hegel», a D. HENRICH (ed.), *Ist systematische Philosophie möglich?* Bonn: Bouvier, 1977, p. 117-128; M. FRANK, *Der unendliche Mangel an Sein. Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik*. München: Wilhelm Fink, 1992 (2ª ed.); X. TILLIETTE, *L'Absolu et la philosophie. Essais sur Schelling*. Paris: PUF, 1987, p. 120-140.

21. SW X, 134.

22. SW X, 135.

Una altra de les crítiques «és que Hegel pressuposa ja en els primers passos de la seva Lògica la intuïció»²³. Ell col·loca els conceptes abans que la natura: «Els conceptes com a tal no existeixen, de fet, enlloc excepte en la consciència; per tant, són presos objectivament després de la natura i no abans d'ella. Hegel els va treure del seu lloc natural posant-los al començament de la filosofia, on va avantposar els conceptes més abstractes d'esdevenir, existència, etc.; però els abstractes no poden existir de manera natural, ni poden ser considerats com a realitats abans d'allò del que són abstrets: no pot haver un esdevenir abans d'allò que s'esdevé, ni una existència abans d'un existent»²⁴.

Hegel critica allò que anomena «sistema anterior» –és a dir, el sistema filosòfic de Schelling– per pressuposar l'absolut²⁵. Schelling es defensa afirmant que Hegel també pressuposa l'ésser pur: «en el sistema anterior l'absolut és tan pressuposat, com en el sistema de Hegel ho és l'ésser pur, del que ell també diu que és el primer concepte de l'absolut»²⁶. Però hi ha una diferència entre ambdós sistemes: «aquest absolut és per al sistema anterior al mateix temps final o resultat. La diferència entre el sistema hegel·lià i l'anterior, pel que fa a l'absolut, és només aquesta. El sistema anterior no coneix un doble esdevenir, un lògic i altre real, sinó que partint del subjecte abstracte, del subjecte en la seva abstracció, està des del primer pas en la natura i no necessita després cap explicació posterior del trànsit de la lògica a la realitat»²⁷.

Hegel també critica a Schelling la seva noció d'intuïció intel·lectual, que qualifica d'intuïció mística²⁸. Schelling respon a aquesta acusació afirmant que aquest concepte sorgeix de Fichte, i que per a aquest autor «l'expressió de la intuïció intel·lectual era justament el “jo sóc” expressat amb una certesa immediata»²⁹. Schelling, a diferència de Fichte, sosté «que el començament de la filosofia no és el Jo, que està en la intuïció intel·lectual com a certesa immediata, sinó allò obtingut en la intuïció intel·lectual mitjançant l'abstracció del subjecte, el *subjecte-objecte* extret de la intuïció intel·lectual, és a dir, el *subjecte-objecte* general i indeterminat»³⁰. El problema és que «Hegel pressuposa el següent: ja que Fichte ha demostrat l'existència del Jo amb la intuïció intel·lectual, jo voldria provar també mitjançant aquesta l'existència del subjecte-objecte en general»³¹. Però no és veritat, segons Schelling, que pretengui provar l'existència del subjecte-objecte, ja que ell no parla «d'existència sinó únicament de contingut pur, de l'essència d'allò que estava contingut en la intuïció intel·lectual»³². El nostre autor, per tant, no rebutja la intuïció intel·lectual, sinó que renega del sentit que Hegel li dóna a aquesta expressió: «Però si jo rebutjo ara la intuïció intel·lectual, en el sentit en el qual Hegel va voler imputar-me-la, no se segueix d'aquí que ella no tingués per a mi altre

23. SW X, 138.

24. SW X, 140-141.

25. Cf. SW X, 145.

26. SW X, 146.

27. *Ibid.*

28. Cf. SW X, 147.

29. SW X, 147-148.

30. SW X, 148.

31. SW X, 148-149.

32. SW X, 148.

significat i en aquest significat és mantinguda sens dubte per mi encara avui»³³. És a dir, la intuïció intel·lectual és mantinguda per Schelling com una part més de la filosofia negativa, igual que la resta de la seva filosofia anterior a la distinció entre filosofia positiva i filosofia negativa, però en el seu sentit originari, no en el sentit que Hegel li dóna i que el nostre autor rebutja³⁴.

Segons Schelling, la lògica hegeliana deixa fora de si la natura i no pot explicar el trànsit de la lògica a la natura: «Aquest món que s'oposa a la lògica és la natura; malgrat això, aquesta natura ja no és la natura *a priori*, car aquesta hauria hagut d'estar a la Lògica. Per a Hegel, la Lògica té encara a la natura completament fora de si. Per a ell, la natura comença on acaba la lògica. Per aquesta raó, la natura *en general* no és, per a ell, res més que l'agonia del concepte»³⁵. Hegel, per al nostre autor, és incapaç d'explicar satisfactòriament el pas de la lògica a la natura i es limita a dir que la idea es desprèn (*entlassen*) lliurement de si com a natura³⁶, formulació «que pertany a les expressions més estranyes i més ambigües, i per això també més vacil·lants, sota les quals es refugia aquesta filosofia en els punts difícils»³⁷.

Hegel retreia a la filosofia de Schelling «que en ella Déu no havia estat definit com a esperit, sinó només com a substància»³⁸. Per a Schelling, qualificar Déu com a esperit no suposa cap descobriment, ja que aquesta idea està present des de sempre en el cristianisme. Schelling no considera necessari usar aquesta expressió: «Per a la qüestió jo podia estimar suficient que Déu fos definit com l'autoobjecte (subjecte-objecte) que existeix i roman, car d'aquesta manera també Déu, per emprar l'expressió aristotèlica, era aquell que es pensa a si mateix [...] i si tampoc va ser anomenat esperit, era esperit per la seva essència, i en aquest sentit no era substància, si per substància s'entén allò que existeix cegament»³⁹.

Schelling critica, finalment, la relació del Déu de Hegel amb el món, ja que la divinitat perd la seva llibertat: «l'esperit absolut s'aliena a si mateix en el món, sofreix en la natura, s'implica en un procés del que ja no pot lliurar-se, enfront del qual no té llibertat i en el que està, per dir-ho així, embolicat sense possibilitat de salvació. Déu no és lliure enfront del món, sinó que carrega amb ell»⁴⁰. La llibertat de Déu és una il·lusió perquè «torna a suprimir tot esdeveniment, tota historicitat, perquè s'ha de retornar de nou, reflexionant, a allò purament racional»⁴¹. Per tant, el Déu de Hegel «és el Déu que fa sempre només allò que ha fet sempre, per aquesta raó no pot crear res de nou; la seva vida és un cicle de figures perquè s'aliena contínuament per retornar de nou a si mateix, i sempre retorna només per alienar-se de nou»⁴².

Per a finalitzar aquest apartat ens agradaria notar la parcialitat de la crítica de Schelling. El nostre autor deixa de banda en la seva anàlisi altres obres

33. SW X, 150.

34. Cf. X. TILLIETTE, *Recherches sur l'intuition intellectuelle de Kant à Hegel*. Paris: Vrin, 1995.

35. SW X, 152.

36. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, § 224 (2ª ed.).

37. SW X, 153.

38. SW X, 154.

39. SW X, 155.

40. SW X, 159.

41. SW X, 159-160.

42. SW X, 160.

fonamentals de la filosofia hegeliana, centrant-se únicament en el començament de la *Wissenschaft der Logik*, i en alguna expressió aïllada de l'*Enzyklopädie*, en un intent de desacreditar Hegel al presentar el seu pensament com una lògica abstracta totalment desvinculada de la realitat. Volem també destacar que en aquestes lliçons la distinció entre filosofia positiva i filosofia negativa no està explicitada, però creiem que aquesta ja està operant implícitament en el pensament de Schelling anticipant el desenvolupament que tindrà en obres posteriors.

3. Filosofia negativa i hegelianisme

A l'inici de la *Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie*⁴³, Schelling respon a la identificació entre filosofia negativa i hegelianisme. La filosofia hegeliana, en contra del que van pensar alguns dels assistents a les lliçons de Schelling, no és la filosofia negativa per excel·lència, ja que aquesta filosofia sobrepassa els seus límits; això és explicat de la següent forma: «A aquesta filosofia no puc jo fer-li tal honor; no puc acceptar-la com la *Filosofia negativa*; el seu error fonamental més aviat consisteix en el fet que pretén ser positiva. La diferència entre Hegel i jo [Schelling] no és ni de bon tros petita al respecte de la *Filosofia positiva i negativa*. La filosofia que Hegel exposa és la Filosofia negativa que desborda els seus propis límits; no exclou allò positiu, sinó que ho té, segons ella creu, en si, sotmès a ella»⁴⁴. La filosofia negativa, en contra del que pugui pensar-se, si «es realitza amb noble moderació dins dels propis límits acceptats, és el millor servei que almenys en un primer moment pugui fer-se a l'esperit humà»⁴⁵.

Schelling sosté que la diferència que hi ha entre ell i Hegel és que aquest «va pretendre encara més i de manera més concreta que el seu predecessor, haver assolit allò positiu»⁴⁶. Assenyala que els seguidors de Hegel destaquen «que la seva filosofia és un sistema i precisament un sistema acabat»⁴⁷, encara que, segons la seva opinió, aquest sistema és fals, ja que el seu autor no ha «advertit el bloqueig del moviment que es dona entre la *Lògica* i la *Filosofia de la Natura*»⁴⁸. Schelling es defensa afirmant que la seva filosofia «no podia presentar-se en sentit hegelianista com un sistema incondicionat; però ningú podia retreure-li el fet de no ser per això un sistema. Ella no tenia necessitat de ser sistematitzada, perquè havia nascut ja sistema; la seva característica consistia precisament en ser sistema. Que la presentació exterior s'hagués desenvolupat de manera més o menys escolàstica podia semblar indiferent; el sistema estava en la cosa i qui tenia la cosa tenia ja amb això també un sistema»⁴⁹. Hegel l'única cosa que fa és perseverar en els errors de Schelling: «Si l'error de la primera exposició [de Schelling] va consistir en no haver posat el

43. SW XIII, 1-174. Trad. de J. Cruz Cruz: *Filosofía de la revelación. I. Introducción*. Pamplona: Universidad de Navarra, 1998.

44. SW XIII, 80.

45. SW XIII, 81.

46. SW XIII, 86-87.

47. SW XIII, 87.

48. SW XIII, 88.

49. *Ibid.*

positiu *fora* de si, tal exposició va ser realment superada per la següent [de Hegel], però únicament mitjançant la culminació de l'error»⁵⁰.

Els seguidors de Hegel «pensaven que al sistema hegelianista només li mancava ser desenvolupat per ells en positiu»⁵¹. Però s'equivoquen, ja que la filosofia hegeliana «era un sistema complet, plenament conclòs en si mateix, un tot que tenia un final *vertader*»⁵². No van comprendre «que tal filosofia no té necessitat de ser desenvolupada per ells per a ser positiva; ella mateixa ja ha donat més aviat aquest pas, i precisament en això està l'error: voler ésser al mateix temps una filosofia dogmàtica, és a dir, quelcom que segons la seva pròpia natura i origen no podia ser»⁵³. Els hegelians creien a més, de manera errònia, «que la *Filosofia positiva* és la que sorgeix del Déu personal; i el Déu personal era allò que ells pensaven assolir a través del desenvolupament de la filosofia hegeliana com a contingut *necessari* de la raó. No sabien que Kant, com també després la filosofia sorgida d'ell, ja havia arribat a Déu, com a contingut *necessari* de la raó: sobre aquest punt ja no hi havia cap polèmica ni dubte»⁵⁴.

És, doncs, totalment erroni identificar el hegelianisme amb la filosofia negativa. Aquesta filosofia estaria representada pel propi Schelling anterior a la *Spätphilosophie*. La filosofia de Hegel seria el paradigma d'una filosofia negativa que no es manté en els seus límits. La filosofia de Schelling prèvia a aquesta distinció, en canvi, seria la filosofia negativa correcta; és a dir, el pensament que no pretén superar les seves fronteres i que ens permet arribar a la filosofia positiva. La filosofia negativa, per tant, posseeix un caràcter propedèutic necessari; per això no hem de considerar aquesta filosofia, malgrat el seu nom, des d'un punt de vista negatiu, sinó com un pas previ imprescindible per arribar a la filosofia positiva.

50. SW XIII, 89.

51. SW XIII, 90.

52. SW XIII, 90-91.

53. SW XIII, 91.

54. *Ibíd.*

SER Y LÍMITE EN EL INICIO DE LA LÓGICA HEGELIANA. REFLEXIONES SOBRE FUNDAMENTACIÓN Y FACTICIDAD

Jacinto RIVERA DE ROSALES

1. Inicio y fundamento

Me fijaré en el inicio de la Lógica porque «fundamentación» (*Grundlegung, Begründung*) parece tener que ver con «inicio» (*Anfang*) en un pensamiento filosófico que se quiere sistemático, pues es allí donde se colocaría el principio (*Prinzip, Grundsatz*), el ser o la acción originaria, lo originario (*das Ursprüngliche*), desde lo que se deduciría fundadamente todo lo demás. Pero el discurso filosófico podría también recorrer el camino inverso y remontarse desde lo fundado hacia sus fundamentos. Habría, según esta primera aproximación, dos caminos posibles en una filosofía que quiere ser sistemática, uno que va desde el principio a lo principiado, y un modelo de esto podría ser Spinoza, y otro que va desde la experiencia a sus fundamentos o condiciones de posibilidad, y aquí estamos pensando por ejemplo en Kant. Si consideramos que el Idealismo alemán sigue un camino genético, tendríamos que colocarlo en el primer modelo.

Pero esto se complica en el caso de Hegel. Su sistema procede en una doble dirección de fundamentación que implicaría o trenzaría los dos métodos antes señalados: hacia delante y hacia atrás (o hacia arriba y hacia abajo). Conforme avanzamos en su sistema y en la deducción de sus momentos, estamos a la vez yendo hacia sus fundamentos. Ocurre algo análogo a lo que sucede en los organismos vivos, que nos exigen una bidireccionalidad en la comprensión de sus causas, según ya explicara Kant en la segunda parte de la *Crítica del Juicio*, la «Crítica del Juicio teleológico», a saber: de la causa al efecto y del efecto a la causa, o dicho de otra manera, del todo a las partes y de las partes al todo¹. El inicio, en virtud de su negatividad, se despliega más allá de sus límites dando lugar a la aparición y el desarrollo de momentos posteriores. Eso es ya una fundamentación de estos últimos en virtud del movimiento que los va engendrando. Pero a la vez ese proceso se encamina hacia su propia fundamentación, hacia la totalidad que engloba y confiere sentido, límite y realidad a todas las figuras anteriores, porque «lo verdadero es el todo»². El resultado es a la vez el funda-

1. Véanse los §§ 64-66 de esa *Crítica del Juicio*. Por eso, la metáfora preferida de Hegel no será la máquina o el reloj, como en los s. xvii y xviii, sino el desarrollo del organismo vivo, por ejemplo, el de la semilla, el árbol y el fruto.

2. HEGEL, *Fenomenología*, Prólogo (W III, 24; trad. FCE, p. 16).

mento de lo anterior, pues lo implicado en el comienzo se hace explícito y aclarado al final³.

Así, por ejemplo, si observamos el desarrollo que tiene lugar en el Espíritu objetivo, vemos este doble movimiento. En esta etapa, el proceso tiene como tarea la objetivación de la libertad, que el espíritu ha comprendido como siendo su esencia. Esta realización sólo puede tener lugar en el ámbito del reconocimiento mutuo en cuanto seres libres, esto es, como sujetos de derechos y deberes. La primera objetivación de esa libertad es el reconocimiento de que los objetos poseídos por cada uno, a comenzar por el cuerpo propio, son algo de su propiedad (*Eigentum*), reconocimiento que se patentiza en el contrato. Pero estos dos primeros pasos no son capaces de realizar completamente la tarea de objetivar la libertad, en primer lugar porque la inmediatez o forma de ser del objeto (poseído) no recoge toda la riqueza del espíritu y su saber de sí, y en segundo lugar porque el contrato, siendo de los particulares, puede acabar en un litigio entre voluntades, o incluso en engaño y crimen. Se precisa que los individuos interioricen la ley, y es lo que sucede en la moralidad (*Moralität*), y segundo que se institucionalicen las relaciones entre esos seres libres, que haya un poder objetivado de la libertad que la asegure contra sus violaciones y las arbitrariedades de los individuos, y es lo que ocurriría en la eticidad (*Sittlichkeit*), o sea, en la familia, en la sociedad civil y sobre todo en el Estado. Es en el Estado, como último momento de este proceso, donde se hacen posibles los anteriores. Por consiguiente tenemos que el primer movimiento va desde la propiedad al Estado, de la parte al todo, fundando al Estado como ámbito necesario para resolver las limitaciones y contradicciones de las etapas anteriores. El segundo movimiento de fundamentación consiste en el retorno del Estado a la propiedad, pues es en aquél donde ésta, así como la moralidad o la familia y la sociedad civil, encuentran su afirmación correcta y sus propios límites. En lo especulativo, nos dice Hegel, «lo que primeramente fue establecido como consecuencia y resultado es más bien lo absolutamente prius»⁴. Y a la inversa, la mostración del Estado como verdadero fundamento de lo anterior es a su vez «la demostración científica del concepto de Estado [...] en el camino del concepto científico, el Estado aparece como resultado en la medida en que se evidencia como verdadero fundamento»⁵.

Pues bien, esto mismo es lo que ocurre a lo largo de la Ciencia de la lógica con el proceso que va desde el ser, cuyo despliegue da lugar a todas las categorías, hasta la Idea absoluta, en la cual queda fundado todo lo anterior en cuanto totalidad de las mediaciones. En este sentido se ve «que en la filosofía marchar hacia delante (*Vorwärtsschreiten*) es más bien un ir hacia

3. Esto guarda cierta analogía con el par *complicatio–explicatio* de Nicolás de Cusa, o con el desarrollo temporal de los pliegues de la mónada en cuanto concepto divino en Leibniz.

4. *Enz.* § 552 nota, trad. 572.

5. *Fundamentos de la filosofía del derecho* § 256 (W VII, 397; trad. en *Libertarias*, p. 240). Y lo mismo ocurre al final de esa etapa como la filosofía de la historia. Subiendo de nivel en la reflexión, retornamos en cierta medida al inicio, a saber, el Estado se muestra a su vez como un individuo frente a los otros Estados, entre los cuales se suceden los tratados de paz y las inevitables guerras. El filósofo descubre, sin embargo, que esas conflictivas relaciones están regidas por el Espíritu absoluto, que guía la historia, ámbito en el que se fundamentaría de nuevo todo lo anterior, incluidos los Estados mismos. Con ello se vuelve a producir el doble movimiento antes descrito.

atrás (*Rückwärtsgehen*) y un fundar (*Begründen*). [...] Esto último, el fundamento, es pues también aquello de lo que ha procedido lo primero, lo que en un primer momento apareció como lo inmediato»⁶, como algo dado en una mera facticidad, que al final queda superada. Y a la inversa, también es posible considerar al momento inicial como fundamento del resultado, en el sentido de que todo el proceso es una posterior determinación de lo primero, el cual no pasa a algo enteramente otro, sino que permanece siempre como el subsuelo (*Grundlage*) de lo posterior, quedando al final lleno de contenido y desarrollado⁷. Es un modo de fundar, por tanto, diferente a como el entendimiento o la filosofía de la reflexión piensa el principio en cuanto algo exterior de lo principiado. Ese tipo de fundamento (*Grund*) separado lo estudia Hegel en la Lógica de la esencia, cuyas determinaciones se desdoblán, esta vez en lo presupuesto o fundamento y en lo puesto o fundado⁸.

Si al final se encuentra la realidad más envolvente, al inicio del discurso filosófico habremos de colocar la más «envuelta», es decir, la más pobre en determinaciones explicitadas, la que pareciera más inmediata y simple (criterio metodológico y ontológico de la primera modernidad⁹), aunque después, en un análisis dialéctico de la misma, se va descubriendo que envolvía o implicaba en sí, en su verdad, todo el universo, lo que rompe desde dentro el presupuesto de la primera modernidad, el de la primacía de lo simple. De facto, sin embargo, encontramos dos inicios en la obra de Hegel: uno es la certeza sensible en la *Fenomenología del Espíritu*, y el otro es el ser en la *Ciencia de la lógica*. El primero pretende ser el comienzo en una escala subjetiva que conduce hasta el saber absoluto, aunque esa subjetividad se revela al final siendo también un trozo mismo de la realidad, la correspondiente al Espíritu y a la Filosofía del Espíritu, y así será tratada en la formulación madura del sistema, como una de las tres partes del mismo. El segundo, el ser de la Lógica, es el inicio objetivo de todas las cosas, que en su desarrollo se revela también como concepto e Idea, es decir, como ser y pensar, sólo que aquí el pensar ha perdido su carácter subjetivo en el sentido de subjetividad individual.

Si complicamos el asunto algo más, habremos de decir que se pueden escoger tres momentos del sistema hegeliano como puntos de partida o fundamentos para un inicio del mismo¹⁰. Podemos, como es usual y el mismo Hegel lo hace en su *Enciclopedia*, empezar por la lógica, tomar la naturaleza como término medio, y concluir el silogismo con el Espíritu. O bien iniciar el discurso con la naturaleza, con el espacio y el tiempo en cuanto máxima exterioridad de la Idea e inicio de lo real, a fin de concluir con la Idea lógica, último eslabón de su saber de sí. Finalmente podríamos partir del surgimiento del Espíritu en la conciencia, que se alza al saber absoluto o lógica, y que después estudia la naturaleza desde ese saber genético. Hegel prefiere esta últi-

6. HEGEL, WdL W V, 70.

7. HEGEL, WdL W V, 70.

8. Pero debido a esa exterioridad de ambos, aquí el fundamento no tiene un contenido determinado, no llega a ser un fundamento suficiente, como sí lo sería el concepto, de manera que de todo, hasta de lo peor, podría darse entonces un buen fundamento (HEGEL, *Enciclopedia* § 121 Z y § 122).

9. Recuérdese, por ejemplo, la regla de Descartes de ir de lo simple a lo complejo, o el criterio de realidad de Hume que se basa en último término en las impresiones simples.

10. Hegel nos explica en los tres últimos párrafos de su *Enciclopedia* (§§ 575-577).

ma presentación, pues la considera más filosófica (es también la más cercana al modo de filosofar de gran parte de la filosofía moderna, que inicia su discurso con la conciencia), y es la que él de hecho lleva a cabo en la escritura de su obra, si observamos que primero publica la *Fenomenología* (1807), lo que correspondería a la elevación del Espíritu al saber absoluto, después aborda la *Ciencia de la lógica* (1812-6), y por último la *Enciclopedia* (1817), donde encontramos la única exposición de la Filosofía de la naturaleza que nos ha dejado.

Para comprender con más acuidad esta presentación circular de tres posibles inicios y situar debidamente el que aquí vamos a examinar, el del ser en la Lógica, hemos de considerar brevemente los pasos que hay entre las tres partes del sistema. El de más fácil comprensión es sin duda el que va de la naturaleza al espíritu, las dos partes de la filosofía real, pues la naturaleza es aquí comprendida ya como exteriorización de la Idea. Hegel coloca este tránsito en la conciencia de sí que va adquiriendo el animal ante la muerte de los individuos y la permanencia de la especie. La muerte es aquí el poder negativo que hacer nacer al Espíritu, surgiendo de la naturaleza como ave fénix¹¹.

De más difícil comprensión es el salto de lo lógico a lo real¹². ¿Cómo es posible que la Idea se haga naturaleza? En el § 244 de la *Enciclopedia*, el último de la parte dedicada a la lógica, se nos dice que la Idea que sabe de sí, en su unidad, o sea, en la unidad que representa ser todo el sistema, «es intuir; y la idea que intuye es naturaleza». Podríamos decir que en la totalidad finalmente lograda, tras el entero proceso lógico, la Idea carece de toda otra mediación con respecto a algo exterior a ella misma, de modo que el proceso cae de nuevo en la inmediatez, lo que provoca un vuelco completo de la situación y la Idea aparece como intuición y naturaleza. ¿Y por qué no ocurre sin más una repetición circular de la lógica, una vuelta a la inmediatez del ser? ¿Cómo es que se da un tránsito de lo lógico a lo real¹³? Esta exteriorización o contraposición podríamos comprenderla como necesaria para que la Idea sepa de sí en cuanto Idea en virtud esta vez de su reflejo (*Widerschein*) o contrainmagin¹⁴. Ésta no es ya el mero ser del inicio o inmediatez del Espíritu absoluto como saber absoluto, sino la Idea como ser o el ser de la Idea, que sería la naturaleza¹⁵. Esto eliminaría la facticidad de lo real, al menos desde el punto de vista de la Idea. Mas ¿cómo tiene ella noticia de esa posibilidad, de lo otro de sí, de lo real, si ya es la totalidad concluida de su reino de luz? Hegel recurre

11. Sobre esto me he extendido más en mi artículo «Dolor y muerte en la filosofía hegeliana. Del dolor del animal a la lucha a muerte por el reconocimiento», publicado en el libro *Filosofía y dolor*, comp. Moisés González, Madrid: Tecnos, 2006, p. 233-262, en su punto «III. La muerte del animal» (p. 241-250).

12. Es uno de los puntos más criticados por Schelling, como lo muestra el artículo que Roberto Augusto publica aquí.

13. Aunque lo lógico sea la esencia de lo real, el dualismo (en cierta manera platónico) entre la Ciencia de la Lógica y la Filosofía real es inevitable y expresada en los títulos mismos de esas partes del sistema.

14. La idea pasa a lo real, «a la vida (*ins Leben*)», revistiéndose de algo que ya no es meramente lógico al aparecer a sí como algo más, como naturaleza y espíritu. Pero lo importante es que la libertad se desprende de sí (*aus sich zu entlassen*) con libertad absoluta (HEGEL, *Enciclopedia* § 244, W 8, 393). ¿Al igual que Jesús se desprendió libremente de su condición divina, según nos lo explica San Pablo (Epístola a los Filipenses, 2, 6-7), a fin de hacer la obra de la redención?

15. «Aquello con lo que comenzamos fue el ser, el ser abstracto, y ahora tenemos la Idea como ser, pero esta Idea que es es la naturaleza» (*Enciclopedia* § 244 Z, W 8, 393).

a la creatividad inagotable y trata de explicarlo mediante una decisión libre de la Idea, una decisión a ser lo otro de sí¹⁶, o sea, una decisión de exteriorizarse creando el mundo¹⁷. Pero ¿cómo puede decidirse libremente la Idea, si pertenece al reino de la necesidad y no es Espíritu? Hegel alude incluso al término schellingiano de «caída» (*Abfall*), según la cual la naturaleza sería la caída de la Idea desde sí misma¹⁸. Pero todos esos recursos no dejan de ser míticos o mitológicos. Creo que lo mejor es pensar que no hay tránsito real, sino que la Idea está ya «transitada» desde siempre, pues es el «*to ti en einai*» como decía Aristóteles de la *ousía*¹⁹. La Idea es lo que era desde siempre toda realidad, su estructura dinámica, tanto de la naturaleza como del Espíritu²⁰, y algo similar ocurrirá con el ser al inicio. No hay paso real de la lógica a la naturaleza o Filosofía real, porque la lógica no es filosofía de lo real existente, sino del concepto siempre presente y actuante en todo lo real²¹.

Esto nos ayuda a comprender, por último, el tránsito del Espíritu absoluto a la lógica y la aparición del ser en cuanto ser. El Espíritu absoluto alcanza su máxima realización en la filosofía, cuya historia culminaría en el sistema hegeliano. Consciente de sí y del método correcto de comprensión de lo real, pasa entonces a su exposición meramente conceptual en la Lógica. El inicio de ésta se halla por tanto también mediatizado, históricamente por el resultado de la *Fenomenología del Espíritu*, que concluye en el saber absoluto, unidad de certeza y verdad, de saber y realidad, de concepto y objeto. Ese saber absoluto encierra en sí a la vez todo el camino recorrido, pero en cuanto que no hay nada exterior a él, se convierte de nuevo en la inmediatez simple (*die einfache Unmittelbarkeit*), y eso lo interpreta Hegel como el ser puro sin otra determinación (*das reine Sein ohne weitere Bestimmung*), la categoría con la que se inicia la Lógica. Se pasa de la totalidad de las determinaciones, reales y lógicas, a la abstracción de todas ellas, a la afirmación de su unidad simple, de modo que lo absolutamente mediatizado, dado que no es algo exterior a todo el proceso, sino el proceso mismo en cuanto todo, es a la vez lo absolutamente inmediato tomado en su singularidad. Si es verdad que, en el círculo del sistema, todo momento es al mismo tiempo resultado y punto de partida debido a la doble dirección de fundamentación que antes vimos, es sin duda en los dos pasos entre lo lógico y lo real donde ese rostro bifronte tiene más hondo calado, pues ahí la reflexión transita desde la completa mediación y determinación de la totalidad a la completa inmediatez o carencia de determinaciones de esa totalidad (como las dos consideraciones posibles de la misma). Y esto en una doble perspectiva: en lo otro de sí, como lo es la naturaleza

16. *Enciclopedia* § 244.

17. *WdL* W 5, 70.

18. *Enciclopedia* § 248A.

19. ARISTÓTELES, *Metafísica* V, 9 1017b 21-22.

20. «El concepto es más bien lo verdaderamente primero, y las cosas son lo que son gracias a la actividad del concepto que mora dentro de ellas y que se manifiesta en ellas» (*Enz* § 163, *Zusatz* 2; W. 8, 313).

21. «La Filosofía de la Naturaleza y la Filosofía del Espíritu [son] algo así como una lógica aplicada, pues ésta es el alma vivificante de aquéllas. El interés de las demás ciencias es pues únicamente conocer las formas lógicas en las figuras de la naturaleza y del espíritu, figuras que son sólo una forma particular de expresión del pensar puro» (*Enz* § 24 Z2, W 8, 84), teniendo en cuenta, sin embargo, «la impotencia de la naturaleza para presentar las formas lógicas de manera pura» (*ibidem*).

respecto de la Idea, o en sí mismo, como lo es el ser respecto de todo lo que es. Ahora bien, aunque el ser puro es en un respecto resultado, en cuanto inicio, nos dice Hegel, lo hemos de tomar en su simplicidad, como algo inmediato, porque «sólo en lo simple no hay más que puro inicio; sólo lo inmediato es simple, pues sólo en lo inmediato no hay aún un proceder una cosa de otra»²². Después, como ya sabemos, esa pretendida simplicidad se nos transforma en algo abierto y preñado desde dentro.

2. La facticidad

¿Qué espacio queda entonces para la facticidad en un sistema tan omnicomprendivo y enlazado? Ninguno en lo estrictamente filosófico, debido justamente a esa doble dirección de fundamentación que observamos en los diversos momentos del sistema, y a la circularidad de su conjunto, por la cual todo momento es a la vez inicio y resultado, de manera que las facticidades o exterioridades iniciales de lo inmediato quedan disueltas, integradas y fundadas en el movimiento dialéctico de la totalidad. Esto conlleva la eliminación completa de la facticidad en el ámbito de la lógica, donde sólo rige el concepto y sus esencialidades, entre las cuales incluye además la existencia. Pero no así en lo real. Por lo que concierne a la naturaleza y al espíritu, la filosofía únicamente deduce las etapas esenciales (la fenomenología hablaría de las ontologías regionales), mas no los individuos o especies que la integran, por ejemplo no el que tenga que existir este hombre en concreto, ni siquiera las especies animales concretas, o sea, que tengan que darse precisamente patos y no otros tipos de animales. Todo eso será conocimiento de *facta*; la filosofía no agota todo lo que puede y debe ser conocido. El saber absoluto hegeliano no significa la pretensión de conocer toda esa infinitud de datos y concreciones, sino la captación de la realidad en sus esenciales articulaciones, procesos y fuerzas configurantes. «El fin de la filosofía es [...] conocer la necesidad de las cosas»²³. Pero ni siquiera es la pretensión de conocer con ello lo que en concreto sucederá en el futuro, pues «la lechuza de Minerva sólo alza el vuelo al atardecer»²⁴, es decir, lo que pretende es suministrar instrumentos para entenderlo una vez sucedido. Por tanto, no hay facticidad en la filosofía hegeliana porque ésta se ocupa sólo de lo necesario, pero esto no eliminaría la perspectiva de la facticidad (existencial) del individuo, que se ve arrojado a un mundo concreto y no es dueño completo de su propia existencia, ni reflexivamente de su conciencia.

En el terreno de la filosofía, Hegel quiere superar ciertamente las últimas facticidades que aún se encontraban en Kant y en Fichte. Podríamos agruparlas en tres momentos: (1) en las formas, (2) en el límite y (3) en la acción originaria. En primer lugar, el factum de las formas de conocer (espacio, tiempo, categorías, etc.) o la conciencia moral como un factum de la razón, que encontramos en Kant, Fichte los intenta eliminar deduciéndolos desde acciones del Yo; esto constituye un motivo conductor de su método genético. Esa tendencia constructiva es constitutiva de todo el idealismo alemán, y es qui-

22. HEGEL, WdL W 5, 78.

23. HEGEL, *Enciclopedia* § 119 Z, W VIII, 246.

24. HEGEL, *Grundlinien*, Vorrede, W VII, 28.

zás el rasgo metodológico que más le aleje de la fenomenología. La Lógica de Hegel lleva esta tendencia hasta su extremo, y con la trabazón completa de un sistema circular quiere deducir toda forma o momento de una manera completa. Ver si esto se ha conseguido o no, nos obliga a recorrer críticamente todo el camino que ellos andan. Eso es lo que me propongo hacer con los cuatro primeros pasos o categorías de la Lógica de Hegel.

En segundo lugar, no hay formas o figuras sin límites. Y si bien Kant y más claramente Fichte asignan los límites internos de esas figuras o síntesis a la subjetividad trascendental, el último fundamento del límite Kant se lo había atribuido a una cosa en sí, y el Fichte de Jena al No-Yo, en cuanto segundo principio del sistema, incondicionado en el hecho de que se dé. Sin esa dación o facticidad de lo otro no habría distinción, y por tanto tampoco saber ni en consecuencia subjetividad. Pues bien, Schelling, en su *Sistema del idealismo transcendental* (1800) y en virtud de la elaboración de su Filosofía de la Naturaleza, propuso por el contrario comprender dicho límite último como la acción de la actividad ideal de un Yo convertido, ya desde el inicio, en el *hen kai pan*. El límite primario no tendría como fundamento un No-Yo, sino la propia actividad ideal que retorna sobre el Yo, pero que éste en un primer momento la aliena en un pretendido No-Yo, pues «el Yo no puede a la vez intuir e intuirse como intuyente, luego tampoco como limitante»²⁵. La filosofía se propone como anámnese del Yo y recuperación de su ser mediante la fundamentación de esas supuestas facticidades en las acciones del Yo. Éste es por entero (ideal y realmente) por sí y para sí todo lo que es, como una mónada²⁶. También el límite procede de él, y sólo así es completamente originario. Del Yo procede asimismo la segunda limitación, gracias a la cual no sólo nos aparece un mundo en general, sino este mundo concreto de objetos²⁷, así como la tercera limitación, por la cual surgen los seres orgánicos y la inteligencia se identifica con uno de ellos como siendo su cuerpo²⁸. Éste es el horizonte en el que se mueve también Hegel, si sustituimos el Yo por la Idea²⁹. Pues bien, examinaremos este tema del límite en el ámbito mismo de la Lógica hegeliana, en el paso del *Werden* al *Dasein*.

En tercer lugar vendría la pregunta leibniziana de por qué hay algo más bien que nada³⁰ como última posible facticidad o gratuidad del ser o de la

25. SCHELLING, *Sistema del idealismo transcendental*, Cotta III, 403; Barcelona: Anthropos, 1988, p. 209.

26. O. c. 381; trad. 189.

27. O. c., 409-410, 462-464, 481-486; trad. 215-216, 264-265, 282-287.

28. O. c., 489-490, 495; trad. 289-290, 295.

29. Después, el viejo Schelling recupera la facticidad de la existencia (en el modo como él la comprende), la cual sería sólo cognoscible desde la experiencia de la revelación (véase el Primer Libro de su *Filosofía de la revelación*, Cotta XIII, 3ss; sobre todo las lecciones cuarta y séptima). Se ha de señalar que el segundo Fichte, el de Berlín, es el primero en utilizar el término de «facticidad» (*Faktizität*): mientras la realidad del Ser absoluto o Dios se desprende de su propio concepto, la del mundo o manifestación del Ser la aprendemos en su facticidad (FICHTE, *WL04*, GA II/8, 43-49, 91-93, 339; *WL05*, GA II/9, 187, 189 NB; *WLII*, GA II/12, 165; *WL12*, GA II/13, 53, 58, 66-67, etc.). Kant sólo había hablado de *faktum*.

30. LEIBNIZ, *Principios de la naturaleza y de la Gracia fundados en razón*, §§ 7ss. Es una cuestión que retoma SCHELLING en su *Filosofía de la revelación*: «¿por qué existe algo? ¿por qué no existe nada?» (Cotta, XIII, 7), y de nuevo también se remite a la historia o génesis divina. Es bien sabido que Heidegger reflexiona sobre ella en su escrito *Der Satz vom Grund* (GA X, 40).

acción originaria; sin este ser o acción originarios no habría ni formas ni límites. Es una pregunta que no se plantea por ejemplo en un sistema como el de Spinoza, pues su substancia encierra en sí misma su propia existencia³¹ (otra cosa sería discutir si eso puede sostenerse); la única facticidad que ahí se encuentra es el hecho de que nosotros sólo conocemos dos de los infinitos atributos en los que se expresa la substancia: el pensamiento y la extensión. Pero es una pregunta que cabría formularla en el sistema de Kant, donde la existencia no está en el orden de los conceptos, de modo que no sería absurdo pensar que podría no existir nada. Incluso cabría plantearse en el sistema del Fichte en Jena, aunque él mismo no lo hace, sobre todo si pensamos que la existencia del Yo depende del factum del No-Yo, pues si bien éste no es su fundamento (materialismo trascendental), sí es su *conditio sine qua non*. Pues bien, esta posibilidad de la nada no cabe en Schelling ni en Hegel, tampoco en el Ser absoluto del Fichte en Berlín, ni en el *Urgott* del último Schelling. Es la línea que separa las filosofías de la finitud de las filosofías del *hen kai pan*. Al inicio de la Lógica, Hegel iguala esa nada absoluta al ser, para quitar incluso a ambos todo vestigio de facticidad y fijación. Veamos ya este paso en su textualidad.

3. El ser y la nada

Como hemos visto, la Lógica inicia su curso con el ser, la categoría que resulta de tomar en su inmediatez la totalidad de lo real, presente en el saber del Espíritu absoluto. Todo es, y en eso encuentra dicha totalidad su más inmediata unidad. El primer libro de la Lógica, todo lo que en él se dice de la cualidad, de la cantidad y de la medida, trata sobre el ser o sobre «lo que es» en sus más inmediatas determinaciones. Pero al inicio nos encontramos con el ser en su mera cualidad de ser, con el ser en cuanto tal (*als solches*), sin ninguna otra cualidad o determinación o determinidad (*Bestimmtheit*). «El ser es», ésa es la afirmación primaria de la realidad que permanecerá siendo la base (*Grundlage*) de todo lo demás³². Todo es, y considerado así, en su simplicidad o pureza, no prestamos atención a las diferencias internas que puedan haber entre los diversos entes, sino que decimos que es, sin otra determina-

31. SPINOZA, *Ética* I, Proposiciones VII, XI y XX.

32. «Por tanto, el inicio de la filosofía es la base (*Grundlage*) que se mantiene y está presente en todos los siguientes desarrollos, lo que permanece de forma enteramente immanente en sus sucesivas determinaciones» (HEGEL, *WdL*, W 5, 71). Estos pasos iniciales de la Lógica de Hegel ha sido uno de los lugares preferidos por la crítica desde el inicio, por ejemplo en las *Logische Untersuchungen* del neorristotélico Trendelenburg (1840). Pero en vez estudiar esa historia de la recepción, quisiera ocuparme propiamente de ofrecer la mía. Para lo primero puede consultarse, por ejemplo, D. HENRICH, «Anfang und Methode der Logik», en su libro *Hegel im Kontext*, Frankfurt: Suhrkamp, 1967, p. 73-94, para la recepción en el s. XIX, y G. MOVIA, «Über den Anfang der Hegelschen Logik», en *G.W.F. Hegel. Wissenschaft der Logik*, Berlin: Akademie, 2002, p. 11-26, para el s. XX. Pero también E. TUGENDHAT, «El ser y la nada» [Parménides, Hegel y Heidegger], en su libro *Ser, verdad, acción. Ensayos filosóficos*, Barcelona: Gedisa, 1997, p. 41-69; H.-G. GADAMER, «Die Idee der Hegelschen Logik» (GW, III, 65-86); I. HARNISCHMACHER, *Der metaphysische Gehalt der Hegelschen Logik*, Stuttgart: Frommann, 2001 (p. 224-282); o los artículos de M. PRUCHA, «Seinsfrage und Anfang in Hegels *Wissenschaft der Logik*» (p. 109-125), y de A. F. KOCH, «Sein – Nichts – Werden» (p. 140-157), en el libro *Hegels Seinslogik. Interpretationen und Perspektiven*, ed. A. Arndt y Ch. Iber, Berlin: Akademie, 2000.

ción. Por eso aquí desaparece el concepto de «todo», que indicaría también presencia de partes, y con ello asimismo la cópula «es», pues no hay nada que unir ni distinguir, de manera que Hegel se limita a decir: «ser, ser puro»³³.

Centra entonces su atención exclusivamente en ese «sin» (*ohne*) del «sin otra determinación», y concibe al ser como lo absolutamente indeterminado o «lo inmediato indeterminado» (*das unbestimmte Unmittelbare*) y por tanto, de hecho, como no siendo nada (determinado), ningún contenido concreto, ninguna *realitas*, abstracción de todo ente³⁴. El ser puro y la nada son lo mismo (*dasselbe*), concluye: son simple igualdad consigo mismo (*sich selbst gleich*), carencia y vaciedad de contenido, imposibilidad de distinguir algo en su interior, intuición o pensamiento vacíos en los dos casos. Pero a la vez son lo absolutamente distinto, por lo que su desaparición (*verschwindet*) o disolución (*aufgelöst*)³⁵ del uno en el otro no es un reposo de lo mismo en lo mismo, sino un devenir o movimiento incesante. Más aún, sólo en ese devenir, ser y nada pueden tener consistencia, pues el devenir precisa de su diferencia, de su absoluta diferencia (*absolut unterschieden*)³⁶. Por eso el devenir es el primer concepto o categoría propiamente dicha, mientras que el ser y la nada como tales son abstracciones vacías de ese devenir³⁷. En consecuencia tenemos por un lado que, debido a la no diferencia entre ambos, uno pasa (ya «ha pasado»³⁸) al otro y se da el devenir, pero en ausencia total de tal diferencia el mismo devenir desaparece. Luego el devenir implica exigencias contrapuestas (ya lo habían advertido los presocráticos), es incluso contradicción en sí mismo, inquietud sin descanso. Para salir de ahí se hace necesaria una unidad fijada de ser y nada, y eso es el ente (*Dasein*), ser limitado por la nada de una determinación cualitativa, ser algo.

Ése es el inicio de la Lógica, el texto hegeliano que quisiera comentar. ¿Qué podemos decir al respecto? Mi tesis es que hay aquí demasiada violencia al forzar el pensamiento del ser según un esquema dialéctico de fundamentación que le es inadecuado. Hay sin duda a lo largo del sistema hegeliano momentos brillantes en la aplicación del método. Todos recordamos la dialéctica del amo y del siervo en la *Fenomenología del Espíritu*, o aquí en la Lógica del ser, la de la cantidad y la cualidad, o el paso de la identidad a la oposición y a la contradicción en la Lógica de la esencia. Pero creo que no siempre da tan buenos resultados.

33. WdL, W 5, 82.

34. «El resultado de la abstracción de todo ente (*Seienden*) es primeramente un ser abstracto, ser en general» (Hegel, *WdL*, W 5, 105), y después la nada.

35. HEGEL *WdL* W 5, 83.

36. *Ibidem*.

37. El devenir es el comienzo de la lógica. «Nada preexiste a la mediación, sólo gracias a la cual toda clase de objetos puede recibir un sentido. También es el devenir el que introduce la diferencia [...] la anterioridad de la relación con respecto a los términos que pone en juego engendrándolos» (J. BIARD et aliter, *Introduction à la lecture de «La Science de la Logique» de Hegel. I: L'être*, Aubier, Paris, 1981, p. 52). Se descalifica la ontología substancialista, es la procesualidad dialéctica la que gobierna, y los términos se someten a ella. La mediación está escondida ya en la inmediatez, de manera que el devenir es el «segundo principio» de la lógica, su «verdadero comienzo». Por eso el juicio o función predicativa no es la expresión propia de la filosofía especulativa, pues fija el pensar, y determina al ser desde el exterior, siendo entonces el vehículo de la ontología substancialista (Hegel, *WdL* 5, 93). El de la especulativa es el silogismo, por su término medio.

38. HEGEL *WdL* W 5, 83.

La cuestión es la siguiente: ¿son ésas las categorías adecuadas para pensar el ser, y pensarlo como fundamento del ente? ¿De qué ser estamos hablando? A él ha llegado Hegel mediante la abstracción de toda determinación, un proceso que también puede conducir a la nada, y concluye que ambos son lo mismo. Pero en este proceso del pensar, yo diría que ha sido escamoteada su diferencia. Ciertamente se les ha nombrado de forma distinta, como «ser» y «nada», pero se ha abandonado esa diferencia a la comprensión intuitiva, para después no hacer otra cosa con el pensar que borrarla sin más. Hegel nos dice después, en la «Observación 2», que en la frase «ser y nada es una y la misma cosa» hemos de oír también la diferencia, pues ésta está «nombrada» (*genannt*)³⁹. Pero poco más se nos permite decir aparte de sus nombres, pues al carecer ambos de determinación, la diferencia estaría vacía de pensamiento, sería inanalizable e indecible (*unsagbar*)⁴⁰, y por consiguiente no pasaría, dice Hegel, de ser una mera opinión⁴¹. Y él nos reta: «aquellos que insisten en la diferencia entre el ser y la nada, que indiquen en qué consiste»⁴², que den una definición de la misma. No podrán, concluye. Sólo en el devenir tienen ambos consistencia y pueden ser pensados. Por eso, «el devenir es el primer pensamiento concreto, y con ello el primer concepto, mientras que ser y nada son abstracciones vacías»⁴³. «Es en el ente (*Dasein*) donde por primera vez se da la diferencia entre ser y nada»⁴⁴, pues no es lo mismo para mí que existan o no los cien táleros (o euros) en mi bolsillo. Hegel insiste repetidas veces en que no habla de este ser ni de esta nada determinados, sino de los absolutos; sólo éstos son iguales. Yo propongo, sin embargo, que de este modo el ser propiamente como tal queda sin ser pensado, primero al estar escamoteada su diferencia, nombrada sí pero no pensada respecto a la nada, y en segundo lugar al estar planteada de forma dialéctica y, a mi modo de ver, inadecuada también la relación entre el ser y el ente, o entre el ser y la nada con el devenir. Todas esas tres cuestiones están enlazadas entre sí. Veámoslo.

El ser es indeterminado si nos fijamos exclusivamente en las determinaciones que podríamos llamar ópticas o propias del *Dasein*, y en eso es lo mismo que la nada, pero no respecto de sí mismo (*als solches*), que es justamente lo que aquí debería haber sido dilucidado. El ser es igual a la nada en lo que no es, a saber, en que ambos no son entes, pero no en lo que son. En realidad Hegel procede a igualar el ser con la nada tal y como hemos visto, y después la nada consigo misma, en cuanto que ambos son carencia e indeterminación; pero entonces la nada no pasa nunca propiamente al ser (en cuanto ser), sino a la nada del ser o al ser ya identificado con la nada. La única determinación positiva que se les asigna a ambos es la de ser iguales a sí mismos, como lo

39. WdL W 5, 93, trad. 84: «mencionada».

40. Esa reducción de la comprensión al lenguaje es una estrategia que Hegel ya había utilizado en la «certeza sensible» al inicio de la *Fenomenología del Espíritu*, escamoteando la riqueza cognoscitiva originaria de la sensibilidad.

41. WdL W V, 95. «La distinción [entre el ser y la nada] es indecible, o es mera opinión (*bloÙe Meinung*), no se la puede expresar, no se puede decir algo determinado que estuviera en uno y no en el otro. Lo inexpresable es meramente subjetivo; lo que es algo substancial en sí, eso lo puedo decir» (Apuntes de Karl Hegel de las Lecciones sobre Lógica de 1831 de su padre, editado en G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen*, Hamburg: Meiner, 2001, t. 10, p. 100).

42. WdL W 5, 95, trad. 85.

43. *Enz* § 88 Z.

44. WdL W 5, 90.

pretende ser todo pensamiento, al menos en su primer momento⁴⁵. Pero además de esa identidad formal del pensamiento consigo mismo, la tarea era pensar la determinación específica del ser, del ser *en cuanto* (*als*) ser. En virtud de ese «*als*», articulación necesaria en la comprensión como ha señalado la hermenéutica⁴⁶, el ser no se agota en la cualidad de esa indeterminación óptica, no es sin más lo absolutamente indeterminado, y se diferencia de la nada. Sólo parcialmente son lo mismo, a saber, en cuanto que no son propiamente el ente, sino condición ontológica de posibilidad de todo ente y de todo comprender. Esto lo llamaba Heidegger «diferencia ontológica». Pero mientras que el ser afirma al ente, la nada relativa lo recorta, y la nada absoluta lo anula, al ente y al ser.

En realidad no es en el ser, sino en el ente donde se produce la convergencia del ser con la nada, porque él es finitud, unión determinada de ser y nada relativos, de afirmación y límite⁴⁷. Ese pensamiento es la raíz de todo el sistema de Hegel. A él recurre de hecho para explicar y argumentar este primer paso de su lógica entre el ser y la nada: «No sería nada difícil mostrar esta unidad de ser y nada en cada ejemplo, en cada realidad y pensamiento [...], que nada hay en el cielo y en la tierra que no contenga en sí ambos, ser y nada»⁴⁸. Ésta es su experiencia filosófica básica, y yo diría que correcta⁴⁹. Pero Hegel eleva ese paso a su máxima abstracción, y ya no es el ente el que incluye en sí el ser y la nada, o pasa de uno a otro, sino que son éstos, el ser y la nada, los que son pensados como siendo lo mismo, a fin de engarzarlos dialécticamente entre sí, y posteriormente con el ente. Pienso que esto último no es acertado. Indudablemente el ser y la nada no pueden ser pensados el uno sin el otro, pues se implican como contrarios (sin que podamos olvidar tampoco otros conceptos igualmente implicados en el pensar del ser y de la nada), pero el ser *en cuanto ser* nunca puede ser lo mismo que la nada, pues aunque incluye en sí una abstracción nadificadora, ésta es parcial. Ni tampoco la nada absoluta *en cuanto* nada puede ser lo mismo que el ser, aunque también exhiba un modo de ser en el ser que le permite ser pronunciada, y por tanto sólo puede ser dicha como posibilidad (por ejemplo, en la pregunta leibniziana antes expuesta). Mientras que el ser indica realidad, que hay, la nada absoluta, si tiene algún sentido, sería la desaparición de todo ente; ella es propiamente nada del ente en cuanto tal, y sólo en esto anulación *fáctica* de todo ser del ente, pero no del ser en cuanto ser en su posibilidad absoluta. En consecuencia, el uno

45. La «identidad» será elaborada en la Lógica de la esencia, y por tanto sobre la base del análisis lógico del ser y la nada, que a su vez se hace recurriendo a la identidad. Esto sería otra faceta de la circularidad y bidireccionalidad del sistema hegeliano.

46. Véase HEIDEGGER, *Ser y tiempo* § 32.

47. Si, por ejemplo, un ser racional volitivo, quisiera eliminar de sí toda determinación, todo límite, a fin de conquistar una pretendida plena libertad y pleno ser, se encaminaría propiamente hacia la nada. De igual modo, en el extremo contrario, la *Fenomenología del Espíritu* nos muestra que si alguien absolutiza su figura como la única real (la certeza sensible, ser amo, escéptico, revolucionario, alma bella, etc.), se topa con su límite y corre a su destrucción.

48. WdL W 5, 86.

49. Ya Platón, en su diálogo *Sofista*, descubre el no-ser relativo, el no-ser en el sentido de «diferente», incluso entre las ideas, en cuanto que cada una de ellas es *diferente* de todas las demás, o sea, *no es* ninguna de las otras, pero rechaza la nada absoluta, lo contrario del ser, de la que nada se puede decir (257a-259b).

no puede pasar enteramente al otro sin anularse, ni debe ser pensado sólo en el otro dejando de lado su especificidad (*als solche*)⁵⁰.

Pero dado que el ser y la nada se coimplican en el pensar, como hemos visto, se podría querer encontrar una segunda interpretación a la afirmación hegeliana, diciendo que no es el ser el que pasa a la nada, sino el pensamiento del ser el que, desde ahí, se ve obligado a pensar la nada, lo cual es fácil de suscribir. El pensamiento permanece en su identidad y sustenta en sí ambos momentos. Pero esta solución se vería abocada a un dualismo o exterioridad entre pensar y ser inaceptable en el sistema hegeliano, que se precia de ser «una nueva elaboración de la filosofía según un método [...] que, espero, llegará a ser reconocido como el único verdadero e idéntico con el contenido»⁵¹, «pues el método es la conciencia sobre la forma de la autoconciencia interna de su contenido»⁵², o sea, porque en ese método ser y pensar logran su identidad y con ello su verdad. Por consiguiente, el paso del pensar lo es también del ser y a la inversa. Es el ser-pensar (ligados como en el Yo fichteano) el que se muestra siendo lo mismo (*dasselbe*) que la nada-pensar, y eso mismo es lo que, gracias a la fijación del límite, pasa a ser-pensar ente.

Ahora bien, el hecho de que la nada y el ser no puedan ser pensados el uno sin el otro⁵³ no implica (o es un abuso decir) que sean lo mismo. Si ciertamente están ambos en el mismo pensar, hemos de darnos cuenta entonces que no es un pensar simple, sino complejo, más aún que no existe un pensar simple, sino que lo primario, como afirmaba Kant, es la síntesis, y todo análisis la presupone⁵⁴. El mismo Hegel, aunque abrevia en lo posible el análisis de estos primeros pasos, no puede dejar de echar mano de categorías que encontrarán después su puesto y explicación lógica, como la de «distinción» (*Unterscheidung*) o la de «igualdad» (*Gleichsein*) en la lógica de la esencia, o de conceptos como «inmediatez» (*Unmittelbarkeit*) y «mediación» (*Vermittlung*), que no encontrarán nunca un lugar adecuado en el proceso lógico, que nunca serán analizados y sopesados en cuanto categorías, lo cual señalaría un hueco en la pretensión de totalidad. Decir entonces que no podemos analizar lo que es el ser en cuanto ser pues estamos frente a lo puramente simple e

50. Al inicio de la exposición del «ser», Hegel nos pone una exigencia que iría contra esa petición mía de pensar al ser *en cuanto* (*als*) ser, pero que considero irrealizable y que él mismo no cumple. Es la exigencia de pensarlo como «no desigual a ningún otro», a ninguna otra cosa o categoría, con nada que lo diferencie de ninguna otra cosa (W 5, 82). Pero en ese caso no estaríamos pensado nada (algo diferente a pensar la nada) y no habría pensamiento, ni habría señalar ahí ninguna categoría, ni podría afirmar después Hegel que es también «absolutamente diferente» a la nada (83), como lo requiere también el devenir, o diferente a cualquier otro concepto o realidad. Pero, si ocupa un lugar en el sistema, hemos de pensar por qué está ahí y no en otro sitio, y por tanto qué le diferencia de los otros lugares. Sin diferencia no hay pensamiento, mas no toda diferencia ha de ser óptica o una determinación del ente, de la que hemos hecho aquí completa abstracción. Si es unilateral (*einseitig*) quedarse sólo en la diferencia entre ser y nada, como repite Hegel en contra del «entendimiento», también lo es no pensarla.

51. HEGEL, *Enciclopedia*, Vorrede zur ersten Ausgabe, W 8, 11.

52. HEGEL, *WdL* W 5, 49.

53. En «Was ist Metaphysik?» (*Wegmarken*, GA 9, 103-122), Heidegger reinterpreta desde la analítica del Dasein, la angustia y la finitud, esa copertenencia hegeliana del ser y la nada, «porque el ser mismo es en esencia finito y se manifiesta sólo en la transcendencia del Dasein que se mantiene en la nada» (p. 120).

54. KrV B 130.

inmediato, es no reflexionar sobre todas las categorías que estamos utilizando ya para decir esto, y por tanto no ver que no estamos nunca ante lo puramente simple e inmediato, pues eso no se da jamás en el pensar, sino sólo en las ilusiones del Yo o del filósofo ingenuo. El mismo Hegel usa las categorías que necesita para mostrar la igualdad de ser y de nada, sin azorarse ni poner de relieve entonces que estamos ante algo simple. Tendríamos que poder traer a colación también los conceptos que precisemos para mostrar su diferencia. Si esto es así, entonces habremos de concluir que no será posible hacer un relato en el fondo lineal de las categorías lógicas, como lo intenta Hegel, sino de conexiones múltiples y variadas, lo que daría un vuelco radical al método.

El interés de Hegel en esta igualación de ser y nada, en la introducción de lo negativo dentro ya de la primera afirmación, es ahuecar todo lo real para que no se encierre en sí mismo y poder llevar a cabo de ese modo la conexión y fundamentación dialéctica de todos los pensamientos puros. La nada o negatividad funciona como motor del sistema por cuanto que sirve de disolvente general de toda fijación de fronteras y dualidades pretendidamente insalvables (aquí entre el ser y la nada, y entre ellos y el ente). Tiene el fin de poner todo lo real en un movimiento único racional que dé lugar al sistema, un movimiento que es el verdadero absoluto, «pues lo verdadero que se halla a la base de aquí en adelante es la unidad del no-ser con el ser; sobre ese fundamento se dan todas las restantes determinaciones»⁵⁵, el ser como fundamento de su realidad, así como la nada lo será de su limitación. Ahora bien, como decía, no es el ser el que desaparece en la nada o surge de ella en una especie de milagro⁵⁶ dando lugar al devenir y sus dos momentos (desaparecer y surgir) en virtud de la permanencia del pensar (de un pensar objetivo y no meramente el del filósofo, que sólo acompaña como espectador) que le serviría de subsuelo, sino que es el ente el que, si es pensado como ópticamente indeterminado, pasa a ser nada, o bien un caos material (volveremos sobre esta ambigüedad). Es el ente el que deviene o transita entre esos dos estados, de manera que devenir requiere tres elementos: ser, nada y ente o algo, o sea, una *realitas*, ya sea material o del espíritu. Ser y nada se contraponen, pero no pasan el uno al otro porque carecen de *realitas*, al contrario que el ente. Por esa misma carencia yo diría que la diferencia ontológica entre el ser y el ente es también dialécticamente insalvable, según veremos en los dos puntos siguientes. La dialéctica hegeliana se mostraría entonces como un método regional que no alcanza al ser. O tal vez requeriría otra articulación.

4. *El ser y el ente*

Si en el punto anterior nos hemos centrado preferentemente en los pasos entre ser, nada y devenir, prestaremos ahora más atención al tránsito entre el ser y el ente. Desde ahí podríamos ensayar una tercera interpretación del ser que está pensando Hegel al inicio de su *Lógica*, en la que cabría salvar esa fundamentación dialéctica del ente o *Dasein* en el ser, y que tiene que ver tanto con el fundamento como con nuestro segundo tema, el del límite y la

55. WdL W 5, 118.

56. No es demasiado «realista» mi interpretación si tenemos en cuanto lo que dije antes de la no dualidad entre ser y pensar.

pregunta por su facticidad o apriorismo. Lo que separa el ser del ente (*Seiendes*)⁵⁷ es el trazado del límite, de un límite que Hegel denomina la *Bestimmtheit* o determinación⁵⁸. Este límite es primeramente la cualidad, después la cantidad, etc. Por la aparición de dicho límite, el ser se convierte en algo concreto, deviene un ente. ¿Se convierte? ¿De qué ser estamos entonces hablando? A partir del proceso de abstracción de toda determinación que conduce a Hegel hacia el ser, podríamos en realidad llegar a dos términos diferentes: al ser en cuanto tal o a un *hypokeimenon* material, como la materia prima aristotélica⁵⁹. Esa ambigüedad, el cruce no aclarado de ambos conceptos, es lo que le facilita a Hegel el paso del ser al ente.

Si a la realidad plena del final de la Filosofía del Espíritu, o al saber absoluto al que se ve abocada la conciencia en la *Fenomenología del Espíritu* le quitamos toda determinación óptica, cualitativa y cuantitativa, podemos pensar que entonces con ello se nos ha diluido todo ente y nos hemos quedado con un solo pensamiento, el del ser, el de que todas las cosas son, aunque cada una a su manera. Pero ese acto de «ser» en cuanto tal carece de *realitas* (aunque no se daría sin ella) pues no es algo concreto⁶⁰. De ahí, debido a esa ausencia, no se puede deducir el surgimiento de un ente; no cabe pensar a ese ser como fundamento óptico del ente, porque no es algo óptico. Ése ha sido mi razonamiento hasta ahora. Ahora bien, podemos pensar que al final del proceso de abstracción citado lo que hemos eliminado no es todo el ente, sino sólo sus formas, quedando como resto una cierta *realitas* informal e informe, a saber, una especie de *hypokeimenon* o principio material amorfo, una materia prima, un *ápeiron* no sensible, o algo caótico (Nietzsche llega al principio dionisiaco también por ese camino), de donde procederían las cosas gracias a las limitaciones (negaciones) o «*peras*». Esa materialidad prima, al ser de cierta manera real, sí podría ser pensada como principio genético real (material) de todas las cosas, como un principio óptico, de modo análogo a como podría ser pensado un Dios panteísta, o el Uno, o los átomos, o incluso el Yo cosmogónico del joven Schelling.

¿Pero podríamos decir que ese material caótico es el ser en cuanto ser, abstraído de todo lo demás? Yo diría que no. En efecto, de ello podríamos predicar el ser o «que es» de una cierta manera, pero también lo podríamos predicar de lo generado, y de cada una de las formas y entes, de lo esencial y de lo circunstancial, de todo lo que de alguna manera es ente, algo, exhibe una *realitas*. El ser en cuanto tal se predicaría de todos ellos y no podría ser confundido o identificado con ninguno en particular. Esto, como dije, muestra su carencia de *realitas*. También podemos decir «el ser es», y entonces predicamos el ser del ser, pero en ese caso lo hacemos de otra manera. Esto lo que nos indica es la dualidad esencial en la que comprendemos el ser: primero como afirmación óptica o acto del ente en cuanto tal (Aristóteles), y segundo como acción ontológica o transcendental, como horizonte de comprensión

57. «El resultado de la abstracción de todo ente (*Seienden*) es primeramente un ser abstracto, ser en general» (Hegel, *WdL*, W 5, 105)

58. Así lo traducen los hegelianos para diferenciarlo de *Bestimmung* = determinación.

59. ARISTÓTELES, *Metafísica* VII, 3.

60. Tampoco se puede decir que el ser, en este sentido, sea la «fuerza» o «potencia» (*enérgeia* o *dýnamis*) que hace ser a los entes, pues tanto esa fuerza como los entes derivados y sus accidentes, etc. «son», y de todos ellos se predica el ser, aunque en diferentes modos.

(Kant, Heidegger). En la primera perspectiva indagamos al ser de los entes y los distintos modos de decir en ellos el ser, mientras que en la segunda reflexionamos sobre ser en cuanto ser, que es lo que estamos haciendo ahora. Ambas cosas se coimplican, de igual modo que ser y pensar. Pero sucede que cuando reflexionamos sobre dicha unidad sólo logramos nombrarla en y desde la dualidad de sus elementos, pues la reflexión requiere dualidad.

Ese principio material sin formas tampoco sería igual a la nada⁶¹. Es semejante a ella en cuanto carencia de toda forma óptica, pero desemejante dado que es principio compositivo de toda *realitas* (al menos para esa reflexión que lo piensa). El ser en cuanto tal, por el contrario, no es el ente supremo del que procedieran los demás por descenso o creación, ni un ente caótico material, ínfimo o más primario, del que salieran los demás por complicación y elevación, ni tampoco algo real del que surgieran los entes por un trazado de límites en el interior del mismo. No hay pues paso, ni genético ni creacionista, entre el ser en cuanto tal y el ente. Si se quiere afirmar con Hegel que «el ente (*Dasein*) es la unidad del ser y la nada»⁶², de afirmación y límite, habremos de añadir ahí una *realitas* (material o espiritual) que no procede del ser en cuanto ser, sino que es aquello de lo que se predica el ser de una determinada manera. El ser, por tanto, tampoco puede ser concebido como siendo toda la realidad (panteísmo óptico); aunque de toda ella se puede decir que es, él mismo carece de *realitas*⁶³. La co-pertenencia entre ambos, entre ente y ser, no es la de lo finito real respecto a lo omnicomprendido real, la de lo limitado respecto a lo ilimitado, ni la del género supremo respecto a las diferencias (Aristóteles), pues el ser conviene a todos ellos de una u otra forma, y señala en todos sólo el ámbito ontológico, por una parte, y la afirmación óptica por otra.

5. El límite y las formas

Finalmente, ¿de dónde procede el límite? Él era el último baluarte de la facticidad en Fichte (el de Jena), según se dijo, que aquí se procura derribar. El devenir se ve abocado a una contradicción interna, decíamos: por una parte surge debido a la igualdad entre ser y nada, por la que uno desaparece en el otro, pero, por otra parte, si ser y nada son lo mismo entonces tampoco hay devenir. Frente a esa contradicción, frente a cualquier contradicción, nos dice Hegel, se suele concluir que la cosa misma se destruye, y se la reduce inmediatamente a nada. Pero ese tipo de consideración «se queda meramente en el lado negativo del resultado, y abstrae de lo que está a la vez realmente presente, un resultado determinado, aquí una nada, pero una nada que encierra en sí el ser, y de igual modo un ser que encierra en sí la nada»⁶⁴. Eso es el ente (*Dasein*), el ser-ahí, fijado por una determinidad.

61. Aristóteles la haya pensado como pura potencialidad y a medio camino entre el ser y la nada (*Metafísica* VII, 3).

62. HEGEL, *Enciclopedia* § 89 A, W 8, 194.

63. Por eso yo entendería que Parménides no nos habla propiamente del ser y la nada, sino de lo que es o no es, es decir, del ente, o al menos sin distinguirlo del ser. De igual modo, cuando el segundo Heidegger comienza a decirnos que el Ser nos «geschickt», nos «gestellt», nos emplaza en su historia, que se retira y oculta, yo pienso que lo entifica, lo deriva hacia un ente escondido que actúa, a no ser que lo interpretemos como siendo la misma facticidad.

64. HEGEL, *Enciclopedia* § 89 A, W 8, 194.

La negatividad de la contradicción, lejos de destruir la realidad, es el motor de la misma. Todo encierra su contradicción y eso es lo que lo abre a los demás momentos del sistema y los engarza. Pero hemos de reparar que esto es así porque en cada momento se busca siempre la identidad, sin la cual se perdería el sentido o hilo conductor, y esa identidad no la encontramos concluida en ningún elemento del sistema, sino que únicamente se logra en el camino incesante de un momento a otro. Es una identidad mediada, la propia de un «para sí» o subjetividad. En la contradicción no se puede permanecer, dado que ella anula la identidad del pensar y del ser, y eso obliga a pasar a la siguiente categoría, a la siguiente figura, manteniéndose de ese modo en un equilibrio dinámico y a la postre circular⁶⁵. Ante una contradicción, el pensamiento habitual mira hacia atrás, y sólo ve cenizas, mientras que el modo de pensar hegeliano descubre que de ahí surge una nueva creatura⁶⁶. Pero ¿de dónde surge esa nueva creatura, esas nuevas categorías o figuras? Hegel sólo se fija en el poder negativo de la nada, para comprender desde ella la determinidad: *omnis determinatio est negatio* (Spinoza). Pero en cuanto que no es sólo negación, sino que señala dentro de sí a un ente o *realitas*, a un modo de ser, y además es plural, esa fecundidad, aunque Hegel no lo diga expresamente, sólo puede proceder del ser-pensar (del concepto), que las inventa, pues éste no es imitativo, sino creativo, es autopóiesis, así como cada una de las figuras de la *Fenomenología*, cada paso entre ellas, surge de la libertad del Espíritu.

En la Lógica, el ser-pensar puro está haciendo la experiencia de sí, al igual que la conciencia llevó a cabo su proceso de formación en la *Fenomenología del Espíritu*, inventándose creativamente nuevas figuras ante las diversas limitaciones de las anteriores. En los pasos que aquí estamos considerando, el límite viene exigido por la necesaria detención del devenir, y ha de basarse en la diferencia entre el ser y la nada. Es el pensar-ser (no la mera nada) el que, para no destruirse, sale de la contradicción propia de la categoría o momento del «devenir», consistente en la continua desaparición del ser y de la nada, del uno en el otro, adoptando la estrategia contraria, justamente la contraria⁶⁷: la de trazar límites en ese océano del devenir, y pasar así de la inquietud (*Unruhe*) a la quietud (*Ruhe*), al menos por un momento. Esta necesidad es la que le impulsa a dibujar figuras, inventar determinaciones cualitativas, gracias a las cuales el movimiento queda fijado por un momento y aparece deteni-

65. Si se dice que la identidad es el principio supremo del Idealismo alemán, hemos de darnos cuenta que es una identidad en la que anida la diferencia; más aún, está habitada e impulsada por la contradicción: «todas las cosas son en sí mismas contradictorias» (W 6, 74). La contradicción «es la raíz de todo movimiento y vitalidad; sólo en la medida en que algo tiene en sí mismo una contradicción, se mueve, tiene impulso y actividad» (W 6, 75). Pero se mueve porque busca la identidad, y sólo la encuentra en el equilibrio inestable del movimiento, pues si se parara ahí, en la contradicción, se caería, como cuando vamos en bicicleta.

66. El filósofo es el notario que certifica el nacimiento de esa nueva figura. Él es el Espíritu que ha recorrido todo el proceso, que conoce todas las estaciones, y las coloca entonces en su orden. De hecho Hegel, a lo largo de su producción literaria, va cambiando algunas partes de la estructura y el lugar en el que coloca ciertos elementos, o sea, ensayando su mejor posición sistemática.

67. Lo mismo ocurre al final de la Lógica del ser: frente a la dialéctica cualidad-cantidad-medida, o sea, ante su constante devenir, surge la idea contraria (contraposición) de la *Indifferenz*, de lo indiferente a ese devenir, en el que se recupera el ser primero sin determinidad (no cualitativa ni cuantitativa), y que después se convierte en la esencia.

do en múltiples entes. Éstos son unidad de ser y nada en el sentido de que son seres determinados: son esto y no lo otro, azul y no verde, hombre y no piedra, Estado y no planta, etc. El devenir, devorador de sí mismo, está entonces superado (*aufgehoben*) como Cronos en Zeus; el ente lo deja tras de sí, y con él se produce un segundo comienzo de la lógica, una nueva simplicidad inmediata⁶⁸. Todos los momentos posteriores serán desarrollos de esa determinación. Por eso el *Dasein* aparece como algo primero. La totalidad está puesta aquí en cuanto suprimida, sólo existe para nosotros que filosofamos, pero no para el pensar-*Dasein*; para él únicamente existe ahora su ser y su determinación, afirmada primeramente como algo también positivo, algo que le permite ser, y cuya ausencia le devolvería a la nada. El *Dasein* se corresponde, pues, con el ser de la esfera anterior⁶⁹, así como la finitud se corresponderá con la nada y la infinitud con el devenir, que son las dos articulaciones posteriores de la cualidad.

Por consiguiente, el límite no es algo dado, no es facticidad, sino invención, estrategia para salir de la contradicción básica que anida en lo real. Después, el ser-pensar irá descubriendo algo que el filósofo ya sabe: que allí donde ha puesto uno está también el otro, que no ha logrado separar netamente el ser y la nada, y de nuevo tendrá que seguir «inventando» salidas, desarrollos ulteriores de la mediación. Identidad, contradicción y creatividad son las fuerzas que van delineando todo el paisaje, nuestros gozos y nuestra muerte, los objetos y los pensamientos, la guerra y el arte, la piedra y la religión, de igual modo que los tres principios de la *Grundlage* fichteana: el Yo, el No-Yo y la imaginación creadora.

68. *WdL* W 5, 116.

69. «El paso de la categoría de “devenir” a la del “ser-ahí” (*Dasein*) como la transición de un no-reposo incansante a un punto de equilibrio precario y fugitivo, una especie de reposo instantáneo [...] el primer momento de equilibrio del reposo [...] si el devenir era la unidad entendida según la determinación de la nada, el ser-ahí, por el contrario, será la unidad tomada en la determinación del ser» (Biard I, 62).

II

FENOMENOLOGIA

CUESTIONAMIENTO DE «LA CRÍTICA INMANENTE» DE HEIDEGGER A LA FILOSOFÍA DE HUSSERL

Agustín SERRANO DE HARO

Si la crítica radical de Heidegger a la fenomenología propuesta por Husserl quedase plenamente recogida en las cuatro objeciones a la determinación husserliana de la conciencia intencional que expone el apartado undécimo de los *Prolegómenos a la Historia del concepto de tiempo* (lecciones de Marburgo de 1925), y si estas cuatro direcciones de la crítica admitiesen un examen en buena medida independiente de cuestiones filosóficas tan o más básicas que las que ahí se dilucidan, si ambas condiciones fuesen el caso, mi opinión es que el cuestionamiento de la fenomenología husserliana por parte de Heidegger debería ser cuestionado y la objeción global al fundador de la fenomenología debería ser objetada. En ese epígrafe undécimo y en la exposición anterior de «los descubrimientos fundamentales de la fenomenología» pueden también señalarse ciertos presupuestos discutibles y limitaciones intrínsecas de la hermenéutica heideggeriana. Pero seguramente ninguna de las dos condiciones citadas vale de una manera absoluta, y en consecuencia la contracrítica que me permito presentar a continuación posee un valor quizá significativo, mas no definitivo.

La larga «Parte preparatoria» de este ciclo de lecciones del semestre de verano de 1925 es, en todo caso, el lugar de la obra de Heidegger en que el pensador de Messkirch se ocupa más larga, extensa y explícitamente del pensamiento de su maestro. «La crítica inmanente» a que aquí lo somete¹ reviste por tanto un interés especial en vista de que el camino inicial de Heidegger en la fenomenología y todo *Ser y tiempo* como culminación de él descansan, casi paso por paso y página por página, en una impugnación frontal pero implícita de la fenomenología husserliana. Cabe añadir, además, que esta crítica de Heidegger no sólo no ha sido, hasta donde llegan mis noticias, claramente rechazada por los estudiosos, sino que predomina la tendencia a conceder a sus objeciones el rango, a mi entender inmerecido, de atinadas o pertinentes².

Mi interés básico por fijar conceptualmente la necesaria contracrítica me ha llevado a prescindir de referencias justificativas a la obra de Husserl, aun

1. M. HEIDEGGER, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (GA 20), Frankfurt: Klostermann, 1979, p. 140. Existe una reciente traducción castellana debida a Jaime Aspiunza: *Prolegómenos para una Historia del concepto de tiempo*, Madrid: Alianza, 2006.

2. Cf. por ejemplo J.-F. COURTINE, *Heidegger et la phénoménologie*, Paris: Vrin, 2000, p. 220-222, pero también –pese a su interesante defensa de Husserl– Jocelyn BENOIST, «Egología y fenomenología: la crítica heideggeriana de Husserl», *Revista de filosofía*, 3ª época, 22 (1999), p. 21-42. La reciente e instructiva obra de L. ALWEISS, *The World Unclaimed. A Challenge to Heidegger's Critique of Husserl*, Ohio University Press, 2003, no lleva a cabo una revisión sistemática de este lugar polémico.

asumiendo que con ello mi trabajo adolece de cierta provisionalidad. Recorreré, pues, las cuatro determinaciones-objeciones heideggerianas y trataré de mostrar la insuficiencia o incorrección de cada una de ellas.

I

La primera determinación que Heidegger somete a crítica concierne al sentido en que la inmanencia se predica de la conciencia con carácter definitorio. Parte Heidegger de que «inmanencia» es un concepto puramente formal que significa tanto como la inclusión de algo en algo, la pertenencia de una parte al todo en que ella existe. En el caso de la conciencia esta inmanencia se define o se concreta «materialmente» en razón del acto de reflexión que capta la vivencia intencional en curso. Pues el acto reflexivo establece con la vivencia presente una relación peculiar en el seno de la cual lo captado, el objeto de la reflexión, se vuelve inherente al acto reflexivo, se integra en éste y pasa a ser parte efectiva de él, o sea, se torna «inmanente» a la reflexión. Pero con ello –sigue Heidegger– la determinación del ser inmanente no se habría guiado por la peculiaridad distintiva de la conciencia –por «el ente mismo en vista de su ser»–, sino que se habría producido un desplazamiento inadvertido en favor de un nexo o conexión interna que presupone lo que pretendía mostrar: el sentido originario de la inmanencia queda sin dilucidar y la inmanencia de la conciencia se define a través de la reflexión, justamente como el objeto de la reflexión, como el término que de una manera real o ingrediente se encuentra en el interior del acto reflexivo.

Ahora bien, no es nada claro, por lo pronto, que «inmanencia» sea en el uso husserliano una noción formal equivalente a pertenencia, inclusión, subsistencia-en. Al menos los extraordinarios análisis mereológicos de la Tercera Investigación no recurren en ningún momento al término «inmanencia» con el valor general de «parte». Con la oposición de inmanencia y trascendencia, en la Quinta y Sexta investigaciones, no menos que en *Ideas*, está siempre en cuestión más bien la relación del ser o ente que se muestra, con el darse mismo de este mismo ser o ente; de modo que se habla de inmanencia cuando ser y darse forman una unidad intrínseca en que el ser está dado y el darse a la experiencia es el ejercicio (y la prueba) de una existencia en acto, mientras que, en contraste, se habla de trascendencia cuando, como en el caso de la percepción de cosas y en general de la experiencia externa, no hay tal copertenencia entre el darse y el ser.

Con todo, y en cualquier caso, las vivencias de conciencia no son inmanentes por caer real o potencialmente bajo la reflexión, sino que ocurre exactamente al revés: que ellas pueden caer bajo la reflexión por ser de antemano vida, vida inmanente, vida vivida en la inmanencia de su darse inmediato y prerreflexivo. Mi percepción actual, cuyos límites se pierden en el horizonte del mundo y en la profundidad de mi cuerpo, el dolor o la pena que siento, el anhelo, el contento y la angustia, los juicios que ahora profiero o sopeso, nada de todo ello está a la espera de la reflexión para ser la intimidad de mi vida, de mi vida intencional, que está volcada al mundo y a los hombres; nada de ello necesita de la reflexión para saber que por estos actos y su incontable proliferación corre mi existencia consciente. Desde siempre, desde antes de reparar en esa posibilidad secundaria que consiste en apartar la vista de lo que veo y

siento y dirigirla al fenómeno mismo de mi ver y mi sentir, yo sé de sobra que esta vida en curso que se encarna y dilata en las infinitas vivencias, este incesante como devorar tiempo a sabiendas, es, en efecto, mi vida, y ella es indiscerniblemente existencia en acto y saber de sí misma en acto: ejercicio de ser que se consume en una evidencia plena respecto de sí, respecto de su ser y de su ser tiempo. Y tal es, sin duda, el sentido primitivo de la inmanencia y el fundamento radical de que la inmanencia se predique con exclusividad de mi conciencia.

En la exposición de *Ideas I*, que es la obra que Heidegger tiene ante todo a la vista en este punto, el análisis de la reflexión aparece de hecho en el marco general de la doctrina de «las modificaciones de conciencia»; la reflexión es una de las variaciones posibles a que están sujetas las vivencias y que, por ser variaciones o alteraciones de carácter intencional, dan lugar a remisiones internas de las vivencias modificadas a las originarias. La modificación sobreviene, pues, a una vivencia, a un acto, a un complejo de actos que previamente discurría en su figura originaria, en forma no modificada, y la repetición reiterada de una modificación no es capaz de alterar su condición de intención derivada: a su base supone por principio otras formas intencionales, pues remite a ellas estructuralmente. Y así como la certeza perceptiva acerca del mundo de la vida, acerca de cada sector y fragmento de él, de la sala que percibo ahora mismo, etc. precede primero y sostiene después el hecho de que algún fragmento de sentido, siempre delimitado, sufra la «modificación dóxica» en que consiste dudar, así también el curso prerreflexivo de las vivencias precede primero y sostiene después el hecho de que alguna vivencia (nunca todas) sufra la modificación peculiar (no dóxica sino de dirección objetiva de la intencionalidad) en que consiste su captación reflexiva.

En realidad, el principio innegociable de que las vivencias de conciencia no son inmanentes por caer bajo la reflexión sino que pueden caer bajo la reflexión por ser de antemano inmanentes al tiempo interno (y por ser vividas en y desde la conciencia íntima del tiempo), se aplica asimismo, con pleno rigor, al propio acto de reflexión. Así, sin necesidad de una nueva reflexión de orden superior, yo sé que ahora he vuelto el rayo reflexionante de la mirada sobre mi presente o mi pasado de conciencia, y este saber inmediato acerca de la inmanencia del acto reflexivo se solapa con el desarrollo de la misma reflexión. Dicho más claramente, la reflexión inicial existe como vivencia inmanente ella misma no reflexionada. Tal como lo expone Heidegger, en cambio, el acto de reflexión necesitaría siempre de un acto superior de reflexión para afirmar su condición inmanente, en una cadena de reflexiones que, sin remedio posible, tendría que prolongarse al infinito.

Por lo demás, nada cambia en este primer punto de la confrontación por la circunstancia de que la reflexión sea presentada por Husserl como una modificación de alcance universal, susceptible por tanto de abarcar el dominio íntegro de la inmanencia (al menos en sus formas originarias y derivadas fundamentales). La extensión lógica de las dos determinaciones de la inmanencia podrá ser la misma: «el dominio de la inmanencia coincide, ciertamente, con el ámbito susceptible de reflexión». Pero el sentido de ambos enfoques no es idéntico y, de acuerdo con él, la primacía fenomenológica absoluta recae sólo sobre la vida inmanente de conciencia, de la que depende la posibilidad derivada de la reflexión. El segundo punto de la confrontación, al ser una prolongación del primero, permite algunas precisiones adicionales.

II

La segunda determinación que Heidegger somete a crítica concierne a la conciencia como «ser absoluto en el sentido del darse absoluto». El darse absoluto de algo es un rasgo descriptivo que se opone al estar algo meramente de manera vacía o indirecta, a través de meros signos lingüísticos o de referencias simbólicas. Se contraponen también al estar algo apareciendo de manera incompleta, parcial, escorzada, con o entre zonas de sombra u oscuridad. Cuando Husserl reserva el darse cabal y absoluto, sin vacío ni parcialidad, a la región conciencia, se trataría otra vez —objeta el entonces profesor en Marburgo— de una caracterización sólo relativa de las vivencias, y esta relatividad se establecería de nuevo por el vínculo con la captación reflexiva. Pues sólo la reflexión puede llegar a ser intuición adecuada de la vivencia, captación en persona y en plenitud de la vivencia en curso, a diferencia de la percepción de cosas, que es por principio inadecuada, captación parcial y en escorzo. Con lo cual —concluye de nuevo la objeción— no sería el ser de la conciencia intencional sino el sesgo que este ser adopta al convertirse en objeto de reflexión, lo único que alcanza a tematizar la determinación husserliana del darse absoluto de las vivencias.

No insistiré, por mi parte, en la argumentación de que el darse absoluto es un valor intuitivo que la reflexión no instauro sino que presupone. Ni repetiré que si la adecuación intuitiva fuese provocada por la reflexión, ésta, la propia reflexión, no la disfrutaría respecto de sí misma: yo no sabría a ciencia cierta y plena que he vuelto el rayo de la captación reflexiva sobre mi vivencia, y sólo ésta, no aquélla, estaría dada en plenitud. El interés de la cuestión en disputa aconseja quizá precisar con un poco más de detalle que la inmanencia radical de la corriente de vida y el darse adecuado de las vivencias en ella no son, desde luego, el resultado del sortilegio de la reflexión, pero tampoco son propiedades adheridas a la conciencia cual predicados reales privativos de la región del ser que ocupa al fenomenólogo. Más bien se trata de una legalidad radical, que es de consuno ontológica y fenomenológica, y que es lo uno por lo otro.

La cuestión radica en que toda «conciencia de» —toda percepción, recuerdo, reflexión, todo juzgar, sufrir, amar— es también consciente, es también «captada» por una conciencia más honda, que sólo el último nivel de análisis fenomenológico pone de manifiesto. Y de esta conciencia interna pero no reflexiva, pasiva pero absolutamente originaria, es de la única que cabe predicar en rigor el captar en persona de modo absoluto a cada vivencia, a todas las vivencias. Pues, en efecto, en el momento mismo en que la vivencia nace, el *fiat* de su novedad se hace notar en el presente vivo, se da a notar, se deja sentir; ella emerge al presente haciéndose patente, dejando patente su existencia; su nacimiento es «alumbamiento», ya que es íntimamente vivido, es sentido de inmediato como tal. Empiezo a ver una película o a evocar un recuerdo o irrumpe un acontecimiento en mi entorno perceptivo, y espontáneamente sé no sólo de la película, el recuerdo o el suceso sino de mi propio estar viviéndolos ahora, sin que este «otro» saber, a la vez oscuro por oculto y clarísimo de toda claridad, perturbe en nada mi entrega a la visión, mejor o peor, de la película, del episodio recordado, del suceso imprevisto. Conforme

la película o el suceso avanzan, la vivencia intencional discurre y el lapso de pasado inmediato, de pasado «fresco» que ella genera y que articula su propio devenir temporal, se va también ofreciendo a cada instante en su incesante transformación. El gozar la vivencia del presente y el pasar ella al pasado, el ir pasando retencionalmente al pasado, son en sí mismos sucesos conscientes en que la plenitud temporal del hecho coincide con la plenitud del darse. El tiempo inmanente y la vivencia que corre en él se despliegan a esta «luz» tenue pero inquebrantable, oculta pero infalible, incesante, incansable, que Husserl denomina «conciencia del tiempo interno». Y a esta conciencia impresional-retencional, que, por así decir, «ve pasar» las vivencias y las deja fluir —a la vez que ella misma pasa y fluye—, es a la que la fenomenología trascendental reserva, en propiedad última, la dignidad de percepción adecuada en sentido absoluto.

También en referencia a este segundo punto cabría articular, con valor subsidiario, un cierto argumento de principio en contra de la exposición de Heidegger. Pues la reflexión no sólo llega en general abismalmente tarde en relación con la vida de conciencia, con mi vida, sino que incluso en los casos particulares en que llega trae ella consigo un retraso insalvable respecto de la vivencia que atrapa, respecto del fragmento de vida que capta. Husserl se preocupó de analizar cómo el giro reflexivo de la mirada alcanza a vivencias que ya están en marcha, de tal modo que la reflexión «se sube», «se monta», por así decir, a un tren cuya partida se ha producido cuando menos un momento antes de la irrupción reflexiva: sólo una vez que, por ejemplo, ha empezado a sonar la melodía, mi interés y atención pueden volverse sobre cómo ha aparecido ante mí el avance de los sonidos o el continuo de mis sensaciones acústicas —al menos así ocurre en las condiciones habituales—. Lo llamativo, sin embargo, es que esta reflexión perceptiva retardada es capaz de activar asimismo el trecho o fragmento de vivencia unitaria que ya había trascurrido. La reflexión «compensa» de algún modo su retraso recogiendo también lo que yo acababa de vivir sin reflexión, y sólo por ello, sólo en virtud de esta curiosa circunstancia, llega la reflexión a captar una vivencia individual en integridad. Mas, claro está, el trecho temporal recién pasado y que no había caído bajo la reflexión sí discurría, sin embargo, conscientemente; estaba siendo vivido, sentido, y sentido como pasado inmediato. Sólo gracias a la conciencia interna del tiempo se deja entender, en suma, la proeza de que la reflexión, que se sube en marcha al «tren» de una vivencia, alcance a situarse también en «los vagones» que ya habían pasado (si se disculpa tan tosca metáfora) y pueda así ofrecer una captación completa de la vivencia.

Es verdad que la sección segunda de *Ideas*, sobre la que se centra la crítica heideggeriana, o mejor, a la que ella se circunscribe tenazmente, no hace objeto de análisis este nivel decisivo de la exploración fenomenológica. La sección tercera de la obra, sin embargo, sí anunciaba y sí esbozaba la asombrosa problemática de la conciencia interna del tiempo. Lector tan profundo como Heidegger no acertó en este caso, parece, con la problemática filosófica última. Mas tampoco su labor posterior como editor de las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* le hizo reconsiderar la validez de su crítica. La entronización de la reflexión por parte de Heidegger a la hora de determinar en qué consiste la inmanencia y por qué la conciencia es ser inmanente usurpa, en conclusión, el lugar y la función de la conciencia constituyente del tiempo.

III

Frente a la notoria proximidad que presentan las dos objeciones iniciales, la tercera y la cuarta tocan a cuestiones claramente diferenciadas, ambas también de enorme importancia. La tercera determinación apunta todavía hacia la conciencia como ser absoluto, pero ahora en un sentido nuevo que hace de ella «el presupuesto entitativo sobre la base del cual la realidad en general se da a conocer»³. Mientras el ser trascendente de cualquier región de la realidad (las cosas, las figuras, los números, las realidades culturales y políticas) se expone a la conciencia y en ella se determina y constituye, el ser inmanente de la conciencia, en cambio, no se expone ante ningún otro ser y subsiste intacto sea cual fuere el sentido de la identificación y constitución del resto de las realidades. Como defiende la sección segunda de *Ideas*, si el ser que se muestra acabara revelándose globalmente un caos inane de sentidos inconciliables, un mundo desbaratado, «un montón de ruinas» sin consistencia, la conciencia, el ser ante el que se muestra este espectáculo y que constituye esa ruina, no se vería en nada afectado por tan inaudito desenlace. Todo ser tiene identidad, sentido y validez en la conciencia intencional que lo trae a exposición y a intuición; sólo la conciencia misma es independiente de todo ser y sólo ella merece por ende la consideración de «ser apriori». Claro que con esta determinación –indica Heidegger– se pierde el sentido fenomenológico originario de lo apriori: el de condición de posibilidad de algo, sin compromiso especial con la subjetividad, y se recae en el sentido cartesiano y kantiano de apriori, que convierte a la subjetividad en la condición absoluta de todo ser. Con la tematización de la conciencia intencional como conciencia constituyente, el idealismo a través de la versión neokantiana habría terminado por «inmiscuirse en la fenomenología».

Esta impugnación de la conciencia constituyente, que desde luego no sólo Heidegger ha promovido contra la fenomenología trascendental, exigirá un buen cúmulo de precisiones y análisis ulteriores. A fin de no perder de vista la objeción de partida, yo he preferido, en lo que sigue, el camino contrario y me basaré en la propia exposición heideggeriana previa a su crítica. Creo, en efecto, que la brillante presentación de la intencionalidad que Heidegger ofrece en el epígrafe quinto de este mismo curso de lecciones encierra los elementos fundamentales para rechazar su posterior crítica del epígrafe undécimo. El gran expositor de Husserl que es Heidegger en ese apartado quinto defiende con magnífico criterio, contra Rickert, contra Brentano, contra la escuela de Marburgo, que el descubrimiento de la intencionalidad consiste ante todo en la mostración de la copertenencia esencial entre *intentio* e *intentum*, y ello en las distintas formas y modalidades que adoptan las vivencias intencionales. Pero contra el crítico de Husserl en que se convierte Heidegger en el apartado undécimo quiero yo ahora defender la tesis de que constitución intencional significa, en cierto modo, lo mismo que correlación noético-noemática de la intencionalidad, es decir, copertenencia universal de *intentio* e *intentum*.

En ese apartado quinto, Heidegger pone todo el énfasis en mostrar que la intencionalidad no es un vínculo entre dos órdenes de realidad que estén

3. *Op. cit.*, p. 144 (las traducciones son mías).

dotados de una consistencia autónoma; como si en un extremo de la intencionalidad se situase la realidad psíquica y en el otro la física, y ambas quedasen vinculadas por una relación externa, por una suerte de lazo, que en casos como la percepción ilusoria se revela accidental, mero suceso psíquico. El fenómeno originario habla, por el contrario, de una dependencia esencial entre vivencia y objeto, *intentio e intentum*, nóesis y nóema. O, lo que es lo mismo, habla de una vivencia que, sin confundirse nunca con su objeto, no sabría ser nada sin la dirección hacia ese su objeto; la estructura de la vivencia es toda ella intención, vocación hacia el objeto, y la determinación de la vivencia como percepción o recuerdo, como intuición o mención vacía, como acto básico o fundado, refleja las formas esenciales en que esa vocación se plantea y cumple. Por su parte, el objeto, inconfundible por principio con la vivencia, y que por tanto nunca es vivido, nunca ocupa la inmanencia de la intención, no hace frente, sin embargo, a la vivencia como un cuerpo extraño a ella, como una entidad autónoma y opaca que a lo sumo se anunciase a través de copias o intermediarios. Al contrario, el objeto externo se da a conocer de acuerdo con las distintas formas noéticas, se expone él mismo, adaptándose con entera docilidad, por así decir, a las distintas formas de la intuición, tal como Heidegger se encarga de revisarlas.

En primer lugar, la cosa misma aparece «en persona» a la percepción. Esta sencilla tesis de la donación en persona, lejos de ser un prejuicio dogmático de una mentalidad ingenua, se limita a tomar nota del carácter que el objeto mismo reclama para sí cuando se ofrece a la conciencia perceptiva. Pues este rasgo de la presencia original, este carácter: «identidad que se da en persona», es la cualidad noemática que el objeto pierde cuando se vuelve correlato, por ejemplo, de la rememoración. El objeto o el suceso acontecido sigue dándose en el recuerdo en su ser propio, en su identidad individual, pero ahora se ha despojado del modo intencional de la presencia originaria; no cuenta ya con el respaldo que el ahora vivo reserva a lo que en él se muestra como presente actual, es una presencia reactualizada. A su vez, cuando la cosa o el suceso pasan a ser el correlato de una percepción en imagen, ya no de una percepción directa, ya no de un recuerdo, ocurre que el objeto idéntico sigue mostrándose a la conciencia; en cierto sentido legítimo, yo «veo» a mi abuelo en el retrato de él que preside el cuarto de estar de mis padres. Pero aquí, en la conciencia de imagen, el correlato intencional ya no se muestra siquiera en sí mismo —como en el recuerdo— sino trasladado a otro ser, como vaciado en otro ser, cuyo sentido todo es mostrar al primero. Y, en fin, se sigue tratando del objeto uno, único y trascendente cuando su identidad es el mero correlato de un juicio que apunta a él con entera precisión, pero sin mostrar ya nada de él, sin poner a la vista nada de su plenitud, vaciado de nuevo pero ahora ni siquiera en otro ser que lo haga aparecer. He aquí, pues, en esta serie bien conocida de los distintos modos de darse (darse en persona la cosa misma, darse la cosa misma [*Selbstgegebenheit*], darse en imagen, no darse) avatares elementales a que todo objeto está ligado si se lo contempla como correlato unitario que pasa de unas vivencias intencionales a otras. Estas diversas posibilidades remiten además de unas a otras, y entre ellas mismas establecen la jerarquía que preside la percepción. En lugar de menoscabar la objetividad, en lugar de socavar la radical resistencia del objeto a disolverse en contenido de conciencia, se trata de los avatares noético-noemáticos que afirman y co-

rroboran tal objetividad del objeto, dice Heidegger, de los avatares que la constituyen –diría justamente Husserl.

La intencionalidad es, en suma, la estructura radical de copertenencia entre la experiencia inmanente y los objetos trascendentes; esta coimplicación no es una relación externa o interna sino una correlación; no es una mera covariación de factores vinculados sino una única concreción. La lucidez de Heidegger en el momento de advertir la ruptura conceptual que la novedad descriptiva de la correlación intencional trae consigo es, desde luego, extraordinaria. Tanta es su agudeza que el pensador pierde de vista la gran vacilación en que a este respecto se debatía aún *Investigaciones lógicas*, cuya Quinta Investigación y parte esencial de la Sexta no terminaba de abandonar la concepción adverbial o mentalista de la vida de conciencia (para la cual no tiene sentido hablar de correlación y ni siquiera de relación, porque el objeto es trascendente al acto, o sea, «es nada para él»). ¿De dónde proviene entonces la querrela acerca de la constitución intencional? ¿Cómo cabe entender que *Ideas I*, la obra que gana el concepto de nóema para la fenomenología, la que discierne por doquier componentes ingredientes y correlatos no-ingredientes de la intencionalidad, la que describe las formas de intuición como dependencia estricta entre modos noéticos y caracteres noemáticos –una dependencia intraducible a algún contenido ingrediente del acto, como vanamente intentaba todavía la Sexta Investigación–, cómo cabe entender –digo– que en esa obra se infiltre –dice Heidegger– un sentido no descriptivo del apriori y que esta desviación ponga en entredicho el logro maravilloso de la correlación intencional?

En la exposición heideggeriana del descubrimiento de la intencionalidad puede señalarse, a mi juicio, una vacilación significativa que ayuda a cuestionar esta difícil tercera objeción. Con anterioridad al análisis de los caracteres intuitivos, Heidegger ha examinado que la intención puede también atribuir a un mismo objeto real distintas identidades. En función de actitudes subjetivas cambiantes y en el seno de ellas comparece ante la vida intencional, ya una cosa reconocible del mundo humano, ya una cosa física, ya un simple ejemplo de la esencia ‘cosa’; el profesor se dirige al asiento que es su cátedra de filosofía, para una mejor audición lo desplaza levemente y lo resitúa en el espacio como un objeto físico individual, más adelante lo menciona en su disertación como un mero caso de realidad natural. Cátedra, cosa individual, ejemplo de cosa, son de nuevo determinaciones del objeto en su preciso discurrir intencional. Lo son aun más claramente que los rasgos anteriores (en persona, en imagen, en vacío, etc.), pues aquí se trata de la precisión acerca de qué objeto se manifiesta, en qué contexto de objetos, con qué propiedades objetivas, bajo qué identidad objetiva, en qué relaciones reales...; de aquí que Husserl privilegie esta dimensión con la denominación de «núcleo noemático» (a la que correspondería el núcleo noético de las vivencias). Pero lo que se echa en falta en las palabras de Heidegger es seguramente que él no se atenga en esta dimensión crucial de la intencionalidad al mismísimo esquema de coimplicación y correspondencia estrictas que sí hace valer, con toda razón, en el caso de los caracteres y modalidades intuitivos. La índole entera del objeto percibido, incluida su individuación, es ella misma el correlato de la arquitectura intencional del acto perceptivo; dicho en otras palabras, el «sentido objetivo» de lo que aparece es término correlativo de las múltiples sínte-

sis de identificación y aprehensión que están operando noéticamente en el acto y que globalmente «dan sentido». En las experiencias de ver la cátedra en el aula, de mover el sillón sobre la tarima, de mirarlo como mero caso de cosa, está latiendo todo un universo noético de asociaciones hiléticas, visuales, táctiles, de configuración perceptiva sobre el fondo intuitivo, de captación orientada en función de la activación cinestésica del cuerpo propio, de familiaridades sedimentadas que guían la explicitación incoada, todo un manojo densísimo de flechas de sentido y cumplimiento que hace posible que lo más efímero, la pura vida hecha tiempo inmanente, se distinga a sabiendas de su correlato duradero, siempre reidentificable, y se comporte activamente respecto de él.

No es ahora el momento de hacer valer los admirables análisis husserlianos de la experiencia de cosas y de espacio. Sí lo es el de reafirmar que la copertenencia de *intentio* e *intentum* se declina aquí, de nuevo, y sin necesidad de elementos extraños, como vinculación inquebrantable entre las identidades fenoménicas que aparecen y las experiencias pasivas y activas que dan sentido a tal identidad. Ninguna identidad fenoménica viene desde fuera y por la fuerza a la conciencia; ninguna allana la intimidad que da sentido, y que lo hace merced a múltiples formas de síntesis con otras intenciones, actuales y potenciales. Pero tampoco ninguna creación, ninguna génesis metaobjetiva que pudiéramos llamar «constitución», lleva, a la inversa, a la intimidad subjetiva a tomar posesión de un correlato objetivo. La copertenencia excluye como igualmente absurdos lo uno y lo otro. La vida intencional no es el mero conducirse respecto de un mundo ya poblado y ya idéntico, sino precisamente la continuación de una constitución de identidad que sigue siempre abierta.

Que la exposición de Heidegger renuncia a universalizar la exigencia descriptiva de la correlación intencional, que él se resiste a que el objeto del mundo, a que el ente como tal, dotado de cualquier sentido objetivo, se encuentre en el seno de la correlación y se mantenga en ella, es cosa que se advierte con suficiente claridad en una declaración como la que sigue: «La condición de percibida de la silla no es algo que pertenezca a la silla como silla; percibido puede ser también una piedra o una casa o un árbol o cualquier cosa similar. La condición de percibido y la estructura del ser-percibido pertenece, según ello, al percibir como tal, es decir, a la intencionalidad. Podemos, según esto, establecer la siguiente distinción: *el ente mismo* –la cosa del mundo entorno, la cosa natural, o la índole de ‘cosa’– y *el ente en el modo de su ser entendido* –su ser percibido, representado, juzgado, amado, odiado, pensado en el sentido más amplio. En los tres primeros casos –como cosa del mundo entorno, etc. – nos las vemos con el ente en sí mismo; en el cuarto con el ser entendido, con el ser percibido del ente»⁴. Ciertamente que con la distinción que Heidegger propugna se evita la caracterización constituyente de la intencionalidad, pero con ella parece también inevitable que la vida intencional vuelva a ser, al modo nefasto en que Rickert entiende la fenomenología y Heidegger lo denuncia, un episodio íntimo truncado respecto del ente, o, a lo sumo, una relación externa entre términos que pueden darse la espalda y que está mediada por un objeto *ad hoc*: el ente en cuanto percibido, en cuanto

4. *Op. cit.*, p. 53.

entendido. Tales amenazas sólo se evitan, al cabo, si el *intantum* es ente y viceversa.

En la presentación heideggeriana del descubrimiento de la intencionalidad, además de palidecer la dimensión nuclear del surgimiento del sentido objetivo, está ausente la otra dimensión en que más apropiadamente se habla de constitución y que más íntimamente se halla vinculada al sentido. Me refiero a la dimensión relativa al ser en cuanto tal, quiero decir al «valor de ser» o «carácter dóxico» del fenómeno, o sea, a la existencia del correlato. Denuncia Heidegger la pervivencia en la fenomenología husserliana de un concepto tradicional de razón, pero olvida él que la esencia más primitiva de la razón radica, para la fenomenología que parte de *Ideas I*, en que el aparecer perceptivo en persona trae consigo la posición primitiva en la existencia, la posición por excelencia en el ser del correspondiente sentido objetivo. Y si todas las otras formas de intuición y mención apuntan sintéticamente a la percepción, ello es también en la medida en que la evidencia perceptiva presta cumplimiento originario a la doxa relativa al ser que estas intuiciones derivadas portan; en la evidencia de la percepción «se constituye» la existencia primitiva, protodóxica, inmodificada del mundo, y en la síntesis posible de cumplimiento con esta evidencia originaria «se constituye» en su caso el «ser confirmado y acreditado», el «ser convalidado y hasta consabido» de todo correlato. Este apuntar, esta teleología intrínseca que busca a la percepción y que en la percepción sigue apuntando y buscando un cumplimiento más adecuado, pone de relieve que la vocación objetiva de la intencionalidad es también constituyente, no sólo del sentido objetivo de cualquier objeto, sino del ser del objeto, de su condición de existente. El *intantum* cumplido en percepción completa es ente existente, y viceversa. O, en otras palabras, la vida intencional es constituyente de sentido y ser.

IV

La cuarta y última objeción heideggeriana se ocupa de la caracterización de la conciencia como conciencia pura, como ser puro. Cree Heidegger que esta determinación se produce en razón de que la conciencia pierde su concreción e individualidad y pasa a ser tematizada en su estructura esencial, que es por tanto genérica. La pureza de la conciencia designaría justo esta condición no real, no individual, sino ideal, eidética: «La conciencia no existe en cuanto es algo real *hic et nunc*, en cuanto más, sino que existe puramente según su contenido de esencia. No está en discusión la singularización individual de una referencia intencional concreta, sino la estructura intencional en general; no la concreción de las vivencias sino su estructura esencial; no el ser-vivencia real, sino el ser-esencia ideal de la conciencia misma, el apriori de las vivencias en el sentido del universal genérico»⁵. Y la conclusión del párrafo insiste: «Puro es este ser porque es determinado como *ideal*, es decir, como ser *no real*».

Por más que la tesis de Heidegger pueda parecer plausible y por mucho que otros ilustres pensadores hayan defendido antes y después de él la mis-

5. *Op. cit.*, p. 146.

ma interpretación (pienso en el trabajo doctoral de Zubiri y también en sus famosas *Cinco lecciones de filosofía*), la equivalencia conceptual entre «conciencia pura» y «esencia de la conciencia» debe rechazarse como una confusión. Me atrevo incluso a conjeturar que es el empeño de Heidegger por reivindicar constantemente *Investigaciones lógicas*, atribuyendo a la gran obra inicial los logros distintivos de *Ideas* (como la correlación intencional), lo que explica este error de interpretación.

Lo cierto es que la fenomenología nació por segunda vez en el primer libro de *Ideas* al quebrarse la distinción ontológica universal que vertebraba *Investigaciones lógicas*: la división entre lo ideal o atemporal y lo real o temporal. La introducción a la obra de 1913 anunciaba la inaudita reforma ontológica de contar más bien con dos distinciones supracategoriales supremas, cuyos términos de referencia se cruzan. Se mantenía desde luego, de un lado, la división anterior que separa los hechos —siempre temporales— de las esencias —identidades no ligadas al tiempo. Pero ahora se defendía, de otro lado, una separación sorprendente de la realidad o lo real respecto de la no-realidad o irreal; bien entendido que esta no realidad o irrealidad es un auténtico dominio del ser y no tiene nada que ver con lo que no existe, con la fantasía, con lo neutralizado, etc. La clave está en que no todos los hechos son reales, son parte objetiva del tejido de la realidad. Y es preciso salvar la posibilidad, antes literalmente impensable, de un ámbito de «hechos», o sea, de temporalidad e individuación, que, sin embargo, no encaja en la realidad, no se deja insertar en la fábrica del ser real ni se coordina con sus distintos sectores, y que sólo por esta razón merece designarse como no real o irreal. Mi vida de conciencia es este hecho no real; de suerte que ella misma, como radicalmente individual (e individualizadora), no la esencia o estructura genérica de la conciencia, es conciencia pura, o sea, depurable de toda cosificación, espacialización, objetivación reales.

En neta contradicción con lo que piensa Heidegger, la pureza de la conciencia pura es la de la individuación radical de la vida inmanente, de la vida intencional, de la temporalidad íntima que se constituye en los continuos impresionales-retencionales-protencionales en perpetuo cambio. De nada se halla tan lejos esta pureza como de una esencia genérica que sea centro de propiedades inmutables y predicados abstractos. He aquí un ser absolutamente individual, que no se alimenta del espacio-tiempo de los entes sólo relativamente individuados por la mediación del todo del mundo en que se encuentran —el mundo es así, más bien, el único singular en sentido propio dentro del orden englobante de la realidad. Mi vida de experiencia del mundo discurre, en cambio, en una individuación radical y absoluta que le presta en primer lugar la conciencia interna del tiempo, y que justamente no limita con el mundo, no está «cosida» a la realidad; la conciencia pura volcada al mundo, y que soy yo mismo, puede y debe analizarse sin depender de ninguna categoría de realidad, sin asomo de contagio por ninguna noción de realidad. Tal es al menos el programa de la fenomenología trascendental, saber eidético que, debido en parte a este sorprendente vuelco ontológico, ha de desplegarse siempre y sólo en primera persona del singular verbal.

Si a este último respecto fuera asimismo aconsejable una argumentación añadida, cabría alegar que la fenomenología trascendental vio con creciente claridad la conexión inversa de la que planteaba Heidegger. El ser objetivo

ideal, y en especial las esencias genéricas tematizadas en los saberes aprióricos, es lo que nunca puede considerarse como ser «puro» en términos absolutos, o sea, como ser depurado de la posición de realidad. Los órdenes de objetos ideales no son últimamente desconectables de la trama unitaria del mundo, ya que éste ofrece el sustrato permanente a la interpretación del ser que le es dado alcanzar a todo saber apriórico, ya sea el más abstracto y formal –la teoría de las multiplicidades puras, digamos; de algún modo, la noción de individuo real es condición de posibilidad de toda axiomática formal, y esa noción tiene por referente primordial a los individuos del mundo. De aquí que las esencias de los hechos reales y todas las conexiones eidéticas obtenibles por procedimientos ideatorios e incluso formalizadores sigan siendo, en cierto modo, esencias de la realidad, pues la remisión al mundo, aunque oculta, pertenece inalienablemente a su sentido; en el contexto del debate que aquí nos importa, las estructuras esenciales de carácter objetivo nunca merecerían considerarse puras con carácter absoluto, desvinculadas del orden universal de realidad.

V

La dirección teórica fundamental de la filosofía continental a lo largo del siglo xx suele describirse discurriendo, en un primer momento decisivo, «de Husserl a Heidegger». Pero si la vigencia de esta dirección pudiera hacerse depender, al menos en parte, de la solidez de la crítica inmanente de Heidegger a Husserl, ¿no debería entonces quedar abierta, en términos conceptuales más que hermenéuticos, la posibilidad filosófica de un retorno «de Heidegger a Husserl»?

TRASCENDENTALIDAD, FACTICIDAD Y FUNDACIÓN EN LOS *BEITRÄGE* DE M. HEIDEGGER

Juan LUIS VERMAL

Quisiera aquí recoger los temas propuestos para estas jornadas –«facticidad y fundación»– para tratar de pensarlos en el contexto de los *Beiträge*¹ que Heidegger escribe en entre los años 1936 y 1938. He añadido el concepto «trascendentalidad» que de cierto modo está implícito en el título, como alternativa o difícil compañero de la facticidad. La tensión entre estas dos dimensiones es seguramente uno de los aspectos decisivos del proyecto de *Ser y Tiempo*², que aspira al mismo tiempo a continuar la idea de una hermenéutica de la facticidad y a reconstruir el paradigma trascendental de la fenomenología husserliana al buscar la determinación del horizonte trascendental del sentido de ser.

Sin entrar en un análisis detallado del tema, parece evidente que el planteamiento de *Ser y Tiempo* intenta en cierto modo reformular el planteamiento trascendental. Así, en la conocida carta a Husserl del 22 de octubre de 1927³, posterior a la aparición de *Ser y Tiempo*, Heidegger señala que lo que permite la constitución trascendental es el modo de ser del ente al que llama *Dasein*, que posee esa posibilidad precisamente en la medida en que es un ente, aunque no en el modo de ser de lo objetivo, sino en el de la existencia. Estamos de acuerdo en que la constitución del mundo –le dice a Husserl– no puede ser llevada a cabo por un ente del mismo tipo de lo constituido, pero esto no quita que sea un ente, sino que es justamente el modo de ser de ese ente el que la permite. Las notas marginales al artículo de Husserl para la *Enciclopedia Británica*⁴ van en el mismo sentido. Incluso el único intento conocido de desarrollar la tercera sección de *Ser y Tiempo*, la última parte de las lecciones del semestre de verano de 1927⁵, exponen un horizonte final de la temporalidad que funciona como lugar de retorno para la comprensión y articulación de los diferentes sentidos de ser. Desde aquí cabe pensar que el regreso o viraje, la *Kehre* así anunciada, tenía mucho que ver con el punto de regreso constitutivo desde un horizonte trascendental.

1. M. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936-1938), *Gesamtausgabe* (GA), t. 65, Frankfurt: Klostermann, 1989. Hay trad. de D. V. Picotti: *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, Buenos Aires: Almagesto/Biblos, 2003.

2. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* (1927), Tübingen: Niemeyer, 1967 (ahora también en *Gesamtausgabe*, t. 2). Trad. de J. Gaos: *El ser y el tiempo*, Madrid: FCE, 1991. Tr. de Jorge Eduardo Rivera: *Ser y Tiempo*, Santiago de Chile: Universitaria, 1997.

3. Cf. *Husserliana*, t. IX, Den Haag: Nijhoff, 1968, p. 601 s.

4. *Ib.*, p. 237ss.

5. M. HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (SS 27), GA 24, Klostermann, 1975. Trad. de J.J. GARCÍA NORRO, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid: Trotta, 2000.

Es evidente que no es sólo esto lo que ocurre en *Ser y Tiempo*, y que más bien lo que va sucediendo en el desarrollo quita el suelo bajo los pies a esta posibilidad misma. Pero creo que esto sólo es llevado a su última consecuencia en la *otra Kehre*, la que ocurre en los años treinta y de la que son testimonio fundamental los *Beiträge*.

Después de esta rápida alusión a la trascendentalidad, haremos también una corta referencia a la facticidad en la obra de 1927. Es evidente que constituye un elemento fundamental y profundamente renovador de *Ser y Tiempo*. Como se sabe, Heidegger llama «facticidad» a ese momento del ser-en que está constituido por el ya-ser, por el estar arrojado del *Dasein*, que es la contrapartida, o la otra cara, del pro-yecto, que articula el comprender⁶. El ya-ser y el adelantarse-a-ser, el estar arrojado y el proyectarse, son los momentos del ser-en el mundo, lo que permite pensar la imbricación de *Dasein* y mundo más allá del enfrentamiento de dos entes constituidos. Es, por lo tanto, la primera figura de la apertura, y no es casual que en ese contexto aparezca ya, aunque con un sentido aún tradicional, la expresión «*Lichtung*», que será posteriormente tan fundamental.

La facticidad es, por tanto, constitutiva de la apertura, aunque, por otro lado, el *telos* del análisis lo constituya el horizonte del proyecto, que es la comprensión de ser. Es constitutivo de este proyecto el estar arrojado, pero nada indica que su horizonte sea, a su vez, arrojado, fáctico.

En los *Beiträge*, Heidegger hace referencias críticas explícitas al intento de plantear la cuestión de ser en términos trascendentales. En la medida en que, como veremos, se radicaliza el papel del estar-arrojado (*Geworfenheit*) y de la historia, es comprensible que se haya entendido esta nueva *Kehre* como una revalorización de la facticidad. Dentro de la relativa corrección de esta lectura, se hace necesaria, sin embargo, una profundización de los términos empleados para no alejarse de lo que allí está en juego. Esto ocurre aún con mayor grado con otra interpretación que suele acoplarse a la anterior. Me refiero a la idea de una inversión entre una determinación fundamental a partir del *Dasein*, que se correspondería con el planteamiento trascendental, y una que daría la primacía a ser, que volvería a establecer una instancia fáctica determinante. Una inversión que iría, dicho de manera simplificada, del «gracias a que hay *Dasein*, hay ser»⁷ a «gracias a ser hay *Dasein*»⁸. Si esta interpretación resulta inaceptable es, ante todo, porque parece hablar de dos dimensiones subsistentes por sí –ser y *Dasein*–, entre los que se establecerían relaciones de preeminencia. Ahora bien, resulta claro ya en una lectura rápida de *Ser y Tiempo* que no se puede tratar de determinaciones independientes y subsistentes por sí. Y esto no puede alterarse en lo que sigue, so pena de no entender en absoluto de lo que se trata. La dimensión de ser no

6. Cf. *Sein und Zeit*, §§ 28 y 29.

7. Cf., por ejemplo, *Sein und Zeit*, § 44: «Sein 'gibt es' nur, sofern Wahrheit ist. Und sie ist nur, sofern und solange *Dasein* ist» (Sólo 'hay' ser en la medida en que es la verdad. Y ésta sólo es en la medida y hasta tanto es *Dasein*).

8. Cf., por ejemplo, *Carta sobre el Humanismo*: «La esencia de la ek-sistencia es existencial-extáticamente desde la esencia de la verdad del ser». En *Wegmarken*, Frankfurt: Klostermann, 1967, 2a. ed. aum., 1978, ahora en *Gesamtausgabe*, t. 9, p. 333; tr. de H. Cortés y A. Leyte, *Hitos*, Madrid: Alianza, 2000, p. 274.

puede ser ya pensada con independencia del *Dasein*, sólo que éste no mentará ya un ente, sino que será el lugar mismo de apertura. Lo fundamental de esto es que «ser» no puede de ninguna manera volver a ser una instancia por sí. En otras palabras: el camino de *Ser y Tiempo* ha mostrado «ser» como una muy especial trascendencia pero en un sentido que precisamente no puede ser considerado como un ente, como un algo trascendente. ¿Cuál es entonces el estatuto de esa trascendencia?

Ser y Dasein son «determinaciones» que remiten una a la otra, que no pueden estar por sí sin la otra, tanto en *Ser y Tiempo* como después. Puesto que tampoco sirve entonces pensarlos como una relación entre dos entidades, la cuestión que se plantea en cada caso es la de reformular cómo es pensable esa «relación». El cuestionamiento de la trascendentalidad sólo puede hacerse teniendo en cuenta que con ella no puede restaurarse un concepto de trascendencia anterior a *Ser y Tiempo*, y por lo tanto no puede hablarse de una inversión.

El carácter trascendental del planteamiento de *Ser y Tiempo* es presentado en los *Beiträge* como algo que se debe superar, y por lo tanto como algo que es en sí mismo un camino sin salida, pero que sin embargo insta a seguir un camino que lo deje atrás.

El «camino *trascendental* (pero otra “trascendencia”) –dice Heidegger⁹– [es] sólo provisorio, para preparar el cambio y el salto». Esta idea de provisoriedad y transitoriedad es atribuida en general al proyecto de *Ser y Tiempo*¹⁰, pero se concreta aquí especialmente en el camino trascendental. También queda ligado, sin embargo, a «otra» trascendencia, es decir a un concepto de trascendencia que no es el de la tradición y que prepara el camino que va más allá de ella.

Lo trascendental presenta pues una dualidad que fue lo que permitió su propia lectura en *Kant y el problema de la metafísica*¹¹. En efecto, respecto de la subjetividad trascendental kantiana, Heidegger se pregunta si, teniendo en cuenta que allí «objetividad» se identifica con «entidad», no ofrece la posibilidad de mostrar una cercanía con la relación que se trata ahora de pensar entre *ser y Dasein*. Eso es precisamente lo intentado en *Kant y el problema de la metafísica*, que consistía en lograr una «concepción originaria del proyecto *trascendental* en su unicidad [*Einheitlichkeit*]», lo que equivalía a rescatar la imaginación trascendental. El esfuerzo era historiográficamente (*historisch*) incorrecto, pero históricamente (*geschichtlich*) esencial, en la medida en que era la preparación de un pensar futuro. Se obtiene ya una clarificación esencial del pensamiento kantiano si se comprende el proyecto de manera no simplemente yoica, subjetivista o gnoseológica, sino de modo «subjetivo» en el mejor sentido, es decir, metafísicamente como *subjectum*¹². Así no se pasarán ya por alto los abismos, añade Heidegger. Pero el paso más allá sólo se dará, sin embargo, cuando se lo lea no ya de modo subjetivo sino se lo reformule como *Da-sein*. Este sería un modo histórico de acceder al pensamiento que piensa el proyecto ya no como condición de posibilidad de la representa-

9. *Beiträge*, 184.

10. Cf. *Beiträge*, 185.

11. Cf. *Beiträge*, 134.

12. Cf. *Beiträge*, 262, p. 448.

ción sino como *Da-sein*, como estar arrojado a un claro cuyo contenido primordial es garantizar el ocultamiento y revelar así el rehusar.

También la concepción de la comprensión de ser en *Ser y Tiempo*, íntimamente ligada a la cuestión de la trascendentalidad, tiene un carácter ambiguo¹³. Es, por un lado, el fundamento infundado de lo trascendental y, en general del re-presentar de la entidad. Es decir, el fundamento que habría de ocupar el lugar más profundo y decisivo de la consideración trascendental, la condición de posibilidad última. Pero, por otro, es la indicación de la fundación de la esencia de la verdad, del claro, que en definitiva hace redundante hablar de «la comprensión de ser perteneciente al *Dasein*», ya que *Da-sein* es precisamente la fundación de la verdad del ser como *Ereignis*.

En conexión con esta alusión crítica a lo trascendental aparece la de la noción de trascendencia, que había ocupado un lugar central en la época inmediatamente posterior a *Ser y Tiempo*. La crítica apunta a señalar que a través de ella no puede abrirse el camino para la consecución del pensamiento del ser, pero admitiendo al mismo tiempo que se ha transformado el pensamiento tradicional de la trascendencia en un camino que, precisamente permite su superación. En un pasaje de los *Beiträge*¹⁴, Heidegger considera diferentes sentidos de «trascendencia»: fundamentalmente una trascendencia «óptica», una trascendencia «ontológica» y una «ontológico-fundamental». Especialmente importante es lo que se refiere a esta última, es decir a la idea de trascendencia que está en juego en *Ser y Tiempo*. Allí, reconoce en sentido positivo, se le ha devuelto a la palabra «trascendencia» su sentido originario, el «pasar por encima» (*Übersteigung*), y se la comprende como distinción del *Da-sein*, para señalar «que éste está ya siempre en lo abierto del ente». Además, con esto se determina de modo más preciso la «trascendencia ontológica», en la medida en que la del *Dasein* se comprende originariamente como comprensión de ser. Pero, añade Heidegger subrayando la palabra, puesto que el comprender es aprehendido al mismo tiempo como proyecto arrojado, trascendencia quiere decir «estar en la verdad del ser, aunque en primera instancia [*zunächst*] sin saberlo ni cuestionarlo [*erfragen*]». Y puesto que el *Da-sein*, en cuanto *Da-sein*, «sostiene originariamente lo abierto de la ocultación» [*besteht ursprünglich das Offene der Verbergung*], no puede hablarse estrictamente de una trascendencia del *Da-sein*. Y concluye afirmando que en el contexto de este planteamiento tiene que desaparecer la idea de trascendencia en todo sentido. Así pues, la idea de trascendencia, que aparecía en un momento como una explicitación prometedora del carácter del *Dasein*, es violentamente expulsada.

En otro pasaje¹⁵, vuelve a repetirse una reflexión similar. Incluso el concepto de trascendencia bien entendido, es decir como *Überstieg* y no como paso a lo suprasensible, queda en definitiva anclado en el platonismo. La aclaración, o mejor dicho la contrafigura del *Dasein* aquí expuesta va en la misma dirección que la anterior, pero está más desarrollada y es más compleja. Dice así: «*Ser*-ahí está inicialmente en la fundación del acaecimiento, funda [*ergründet*] la verdad del *ser* y no traspasa del *ente* a su ser. Por el contrario,

13. Cf. *Beiträge*, 264.

14. *Beiträge*, 110, 20.

15. Cf. *Beiträge*, 199.

la fundación del acaecimiento acontece como cobijo de la verdad en el ente y como ente», por lo que en todo caso podría hablarse de una relación inversa. Es decir, ser no es aquello a lo que se transita, sino lo que primariamente contiene al ente.

Un razonamiento similar se repite a propósito de la diferencia ontológica¹⁶, una diferencia que contiene algo «torturante y ambiguo» y que así como es necesaria para proporcionar una perspectiva de la cuestión de ser desde el pensamiento anterior, es en sí misma algo fatal (*verhängnisvoll*). Con ella se vuelve a caer siempre en la condición de posibilidad. Por eso, al superar el primer intento, con lo que Heidegger alude a *Ser y Tiempo* y sus «irradiaciones» en *La esencia del fundamento* y *Kant y el problema de la metafísica*, había que intentar captar su «unidad». Es como si se viera que, al hablar de diferencia ontológica, quedara fijo el ser como punto posibilitante, y no se pensara por lo tanto la unidad de todo el proceso, es decir, de la diferencia misma. Pensar la unidad sería, en ese sentido, pensar la diferencia misma. No la unidad de ser como opuesta a la diferencia, sino la unidad de lo allí mentado como diferencia, es decir no pensado desde los polos. De lo que se trata es de aprehender la verdad de ser «desde su esencia propia (*Ereignis*)». La unidad no puede pensarse desde la diferencia, pues no dejaría de ser el reflejo de esta última y nunca conduciría al origen mismo. Por ello es necesario abandonar la trascendencia, el sobrepasar el ente, para pensar el ser y la verdad de manera inicial.

Aquí queda bien dibujado el carácter que tiene la transformación del planteamiento. Se trata de pensar en su unidad la verdad de ser, no como simple diferencia que repite el movimiento de la metafísica, aunque afirme al mismo tiempo el carácter no óntico de la dimensión trascendente. El pensamiento de la historia del ser intenta pensar precisamente esto, la unidad de ese movimiento diferenciante. A pesar de ello, el pensamiento de la transición tiene que retener la necesaria ambigüedad: por un lado, mantener la diferencia, y por otro saltarla.

No se tratará, por lo tanto de trascender el ente, sino de trascender la diferencia ontológica y, con ella, la trascendencia misma, para preguntar de un modo inicial desde ser mismo.

Esta recusación del procedimiento trascendental hace que el camino de *Ser y Tiempo* no pueda continuarse. En los *Beiträge* señala Heidegger que si se hubiera permanecido en la mostración del tiempo como el ámbito de proyección de ser, no hubiera podido desarrollarse nunca la pregunta por el ser como pregunta¹⁷. Por eso, en un punto decisivo hubo que superar la cuestión de ser así planteada y sobre todo impedir una objetivación del ser. Para eso, fue necesario retener la interpretación temporal de ser y, al mismo tiempo, tratar de hacerla visible de otro modo. La «crisis» que así surgió no podía resolverse continuando en la misma dirección, sino que había que osar el «salto la esencia del ser, lo que exigía al mismo tiempo una integración más originaria en la historia». El pensar se volvió cada vez más histórico, es decir, fue desapareciendo la diferencia entre consideración histórica y sistemática.

16. Cf. *Beiträge*, 132.

17. Cf. *Beiträge*, 262 (p. 451).

«El ser anunciaba su esencia histórica». Pero quedaba y queda, añade Heidegger, «una dificultad fundamental»: «el ser debe ser proyectado en su esencia, mientras que el proyecto mismo es, sin embargo, la esencia del ser, el proyecto como acaecimiento [*Er-eignung*]». Esta dificultad expresa el problema de recoger el punto de vista trascendental. En efecto, lo que ocurre no puede explicitarse simplemente como el mantenimiento de la distancia de la proyección, que sería algo así como una trascendentalidad no subjetiva. Pero tampoco se trata de aprehenderla y apropiarse de ella como tal, pues entonces se convertiría en lo puesto a disposición de un sujeto. Y sin embargo, por un lado, permanece distante, y, por otro, es necesario apropiarla. O más bien, la apropiación es la experiencia de esa asunción en la que se experimenta la distancia.

Pero si no se trata de una continuación, tampoco se trata de un simple corte, de comenzar simplemente de nuevo por otro lado. La ontología trascendental es «de transición» (*Übergänglichlich*)¹⁸. *Ser y Tiempo* es la «transición al salto»¹⁹. La meditación ontológico-fundamental es la «transición del final del primer inicio al otro inicio»²⁰. El proyecto de *Ser y Tiempo* se inscribe en el movimiento que permitirá otro inicio, no en el sentido de una nueva perspectiva teórica sino en el de una transformación histórica.

Un elemento fundamental para todo esto que ya ha aparecido en las referencias anteriores, y que nos devuelve a la cuestión de la facticidad, está en la revisión de la concepción de la comprensión de ser. La distinción clave, que es también recogida en textos posteriores, como la *Carta sobre el humanismo*²¹, es la del carácter arrojado del proyecto. Si la comprensión de ser tiene la forma del proyecto, el proyecto de la comprensión aparece a su vez arrojado desde ser, que se revelaría así como el momento primero.

El *Dasein*, en cuanto proyectante, es a su vez arrojado, acaecido, vuelto propio (*er-eignet*) por el ser²². Como ya hemos señalado, ya en *Ser y Tiempo* el proyecto era en sí mismo arrojado, es decir, ambos eran las dos caras inseparables de un mismo fenómeno. Precisamente porque el *Dasein* estaba arrojado, estaba ya en un mundo, su carácter propio era el del proyectarse. Pero aquí se dice sin duda algo más. El proyectante mismo es arrojado, en el sentido de que es puesto como tal por el arrojado, el envío de ser. Hay que tener en cuenta que esto no es una mera inversión, sino que, en la medida misma en que se lleva a cabo el proyecto de ser se descubre, se experimenta la dimensión a la que se responde: «En la medida en que el proyectante proyecta, abre lo abierto, se desvela por medio de la apertura que él mismo es el arrojado y no hace otra cosa que recoger el contraimpulso en ser [*Gegenschwung im Seyn aufzufangen*]»²³. Ese es el contrajuego que se experimenta como dimensión esencial, como «relación» *Dasein-ser*. Y esa es la *Kehre*, el viraje, del que Heidegger podrá decir que se trata de un movimiento del pensar mismo. Para hablar en los términos de *Ser y Tiempo*, en la misma medida en que se lleva a cabo la recuperación del modo propio de la existencia, se experimenta que

18. *Beiträge*, 185.

19. *Beiträge*, 119.

20. *Beiträge*, 117.

21. Cf. *Op. cit.*, 330, 337 ; tr., 272, 277.

22. Cf. *Beiträge*, 182.

23. *Ib.*

ésta es deudora de lo que le viene planteado por un envío. Como dice claramente en otro pasaje²⁴: «En el comprender como proyecto arrojado reside necesariamente el viraje (*Kehre*); el arrojante [*Werfer*] del proyecto es un arrojado, pero sólo en el arrojar y por medio de él». No se trata pues de un determinismo epocal. Lo que acontece en el salto es la llegada a aquello que es auténticamente problema, a la experiencia de la donación de ser. La relación hombre-ser que allí se establece se libera de la determinación objetual, o sea, tanto de la determinación por parte de un sujeto como de la subordinación por parte de un horizonte trascendental. Acceder al ahí del ser es experimentar ese movimiento, lo que Heidegger llama «el temblor de ser».

En varias ocasiones Heidegger insiste en el carácter de proyecto de la comprensión de ser, unido al carácter arrojado de esa proyección, lo que quiere decir, «perteneciente al ser acaecido-apropiado [*Er-eignung*] por parte de ser mismo»²⁵. Nuevamente, no se trata simplemente de un condicionamiento por una situación histórica, sino que lo que allí se experimenta es la apertura misma. Si se mira bien, no es esto muy diferente de la idea de temporalidad que animaba *Ser y Tiempo*. Si allí quedaba limitada a la temporalidad del *Dasein* (mientras que en la tercera sección no escrita o publicada se trataba de explicitar una temporalidad de ser (*Temporalität*) que constituía propiamente un horizonte trascendental), ahora se trata en cierto sentido efectivamente de una temporalidad de ser, de una temporalidad liberada de la temporalidad lineal. En efecto, el pasado es lo sido que abre el futuro y se presenta como advenir en la medida en que se empuñan sus posibilidades, trascendiendo su mero carácter de dado.

Pero volvamos ahora a la comprensión de ser y el proyecto. El proyecto de ser (o, mejor hacia ser, *auf das Seyn*) consiste en que el proyectante del proyecto se arroja a lo abierto de la apertura proyectante para devenir él mismo en eso abierto²⁶. La apertura no es algo previo sino que acontece sólo con ese arrojarse. No puede decirse, por lo tanto, que la apertura sea simple «producto» de ser como algo previamente disponible.

En una determinación más concreta del sentido de la *Geworfenheit*, Heidegger dice que acontece ante todo en la penuria del abandono de ser²⁷. Esta es la situación previa que afecta al proyectante para que llegue a ser sí mismo en el lanzarse a lo abierto. Lo que cuenta es la relación hombre-ser, no a través del ente. Y esa relación lo es ante todo con la situación en la que está, siempre que ésta, a su vez, haya podido experimentarse como modo de darse de ser.

El «estar arrojado», la *Geworfenheit* sólo se experimenta desde la verdad del ser²⁸. Es el previo ser empujado al ahí que se revela como tal. No se trata ya, por lo tanto de la facticidad en el sentido de *Ser y Tiempo*, del *factum* de estar ya siempre en un mundo. El propio Heidegger dice que en *Ser y Tiempo* la *Geworfenheit* se presta aún a malas comprensiones, en el sentido de un contingente aparecer del hombre junto a otros entes. El impulso [*Anstoss*] proviene de ser mismo.

24. *Beiträge*, 138.

25. *Beiträge*, 134.

26. Cf. *Beiträge*, 183.

27. Cf. *Beiträge*, 182.

28. Cf. *Beiträge*, 194.

Para terminar, quisiera recalcar dos puntos tocados que me parecen claves. En primer lugar esa especie de recuperación de la *unidad* en la que desembocan la consideración crítica tanto de la trascendencia como de la diferencia ontológica. En ambos casos, Heidegger reclama un pensamiento desde ser mismo que no se limite a constatar una distancia, una diferencia.

De este modo, pareciera deslizarse muy cerca de lo que podría considerarse una restauración de la metafísica. En efecto, ésta habría tratado siempre de determinar qué es el ente desde el ser en cuanto ser del ente. Frente a ello, destacar la diferencia parecía ser el movimiento propiamente no metafísico. Lo que aquí se intenta, sin embargo, dista de ser la instauración de un principio. Se trata de pensar desde ser mismo, pero no en el sentido de ser del ente, sino desde el carácter de ser mismo. Esto quiere decir, negativamente, no pensar desde la diferencia, del estar uno al lado del otro y referido por lo tanto al ente y no al juego mismo. Se trata de reconducir esa dualidad a una unicidad esencial. Pero esto, por supuesto, no quiere decir a una instancia única que suprime esa dualidad. Es el movimiento de diferenciación y apropiación que Heidegger llama *Ereignis*.

En segundo lugar, la primacía de la *Geworfenheit*, o sea de la facticidad. O, mejor dicho, el estar arrojado del proyecto como *Wurf des Seins* (envío de ser), que es el estar solicitado por la verdad de ser. Es decir, ser llamado por la situación en la que se está, con lo que la asunción de sí mismo, o el llegar a ser sí mismo, es equivalente a escuchar esa voz, a recibir ese llamado. El ser arrojado del proyecto no implica tanto una determinación epocal como la asunción de la situación de ser, el ser deudor que se experimenta en la situación y se recoge en una *Stimmung*.

El camino de *Ser y Tiempo* se adentraba en la nihilidad de la existencia, de la que puede decirse que es lo que abre el proyecto de mundo, en la medida en que no parte de una determinación substancial. Esto ahora está pensado como dependiente del envío de ser por el que éste abre y se sustrae. Desde esa experiencia histórica primera, que da lugar a la aparición como tal, a la presencia, se genera ese vacío de fundamentación que sale a la luz en la medida en que pierden su vigencia los principios que sirven para llenarlo. El nihilismo, o el abandono del ser, muestran, aunque de manera inversa, lo que está a la base de esta historia, lo que está a la base de ser. Se abre, por lo tanto una visión retrospectiva que permite comprender la historicidad de ser en sus diversos envíos. Pero sobre todo se abre la visión de lo que significa ese carácter de envío: el sustraerse primero como «lugar de origen».

Esto da lugar al problema del modo en que puede enfrentarse esto inaparente. Pareciera que de nuevo se acerca lo inefable, un mundo otro o un otro del mundo. Y sin embargo esta afirmación de la negación es algo justamente rechazado como una posición que se queda en la negación de lo ente, con lo que permanece en la visión desde lo ente. Por eso es fundamental el papel de lo que Heidegger llama «*Bergungen*», cobijos, los diversos modos en los que la verdad puede albergarse en el ente.

Consecuentemente con todo lo anterior, Heidegger habla de una *Gründung*, de una fundación que es el movimiento propio del ser-ahí. No se trata, por supuesto, de establecer un principio, de ontificar lo «trascendente», ni siquiera en una figura negativa, sino más bien de albergar ser en el ente. Fundar quiere decir «dejar ser al fundamento» (como abismo), pero también

«construir sobre él»²⁹. O sea, primariamente situarse en la distancia del fundamento abismal, pero precisamente por ello remitido a la necesidad de construir, en el sentido de albergar esa distancia y ese envío. La fundación del ser-ahí acontece como cobijo de la verdad en lo verdadero³⁰.

Frente a Platón, Heidegger afirma que el conocimiento del ser no se basa en una *anámnesis* sino en un olvido³¹. Es el olvido del regreso, y éste se basa finalmente en no poder mantenerse en lo abismal del desprenderse (*Loswurf*). Sólo entonces se constituye la instancia de «ser», que puede pretender reconstruir el regreso como fundamentación desde ese principio (el ser del ente). Esto es lo que lastra todo intento trascendental. En la misma medida en que trata de reconstruir el regreso olvidado, olvida la experiencia de la dimensión de ser. Por eso la *Kehre* no vuelve de tiempo a ser. Se trata de pasar del señalamiento del ámbito de trascendencia al ser-ahí, al ser en lo abierto.

Este estar en la trascendencia no es estar en la verdad en el sentido de ocupar el punto ciego de la metafísica, sino precisamente habitar la distancia que se abre y en la que es experimentable el envío de ser. Por eso es esencial que el claro (*Lichtung*) sea pensado aquí como «claro para el ocultarse», lo que remite a esa dimensión como un origen negativo en el que se sostiene el ahí. Pero la tarea es «la recuperación del ente [*die Wiederbringung des Seienden*] desde la verdad de ser»³².

29. *Beiträge*, 187.

30. *Beiträge*, 219.

31. Cf. *Beiträge*, 263.

32. *Beiträge*, 4.

SCHELLING Y HEIDEGGER: DOS PARADIGMAS SOBRE EL TIEMPO

Arturo LEYTE

I

Sobre el horizonte de la cuestión «pensar el tiempo» se trata de considerar si «fundamentación» y «facticidad» constituyen significados complementarios o directamente antagonicos; también, hasta qué punto el significado de fundamentación corresponde al idealismo como el de facticidad a la fenomenología. De entrada, se podría decir que ambos significados se contraponen, pero a partir de una coincidencia que representan paradigmáticamente los casos de Schelling y Heidegger: su concepción de un acceso no conceptual al tiempo.

De todos modos, dado que entre Schelling y Heidegger no hay una relación neutral, uno de los problemas que subyace a este trabajo reside en la tentación de establecer una relación entre ambos filósofos en términos de influencia y recepción. En este caso tendríamos que reconocer, además de la obvia relación de precedencia –Schelling viene antes de Heidegger–, que en algún sentido también Schelling viene *después* de Heidegger, aunque sea para ser interpretativamente falsificado. En efecto, la dedicación de Heidegger a Schelling, que seguramente alcanza su culminación en la lección de 1935 sobre «la esencia de la libertad humana»¹, resulta clave, pero tal vez ya no para entender a Schelling, sino al propio Heidegger. Pero hoy en filosofía, esto es, en la reinterpretación de los textos, ¿acaso tenemos otra posibilidad que el malentendido? Los que venimos detrás ya no leemos originalmente, sino siempre a «través de...» y aunque, por ejemplo, aceptemos que Nietzsche, Schelling, Hegel y Leibniz resultan mal leídos por Heidegger, difícilmente podemos escaparnos a su *quasi* profética sugerencia cuando señala en una página de *Holzwege* dedicada a la frase «Dios ha muerto» que sólo un pensar futuro podrá «leer de forma conjunta» *Así hablaba Zaratustra, Las Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana, La fenomenología del espíritu y la Monadología*². Pero no es mi intención aquí andar el camino que

1. La lección del semestre de verano de 1936 dictada en Freiburg fue publicada en 1971 en la editorial Max Niemeyer de Tubinga bajo el título *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809). Posteriormente ha sido publicada en 1988 en el seno de la *Gesamtausgabe*, que se viene editando desde 1975 en Frankfurt por Vittorio Klostermann, como volumen 42 con el título *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit*. A partir de este punto se citará a Heidegger por la *Gesamtausgabe* (=GA), seguido del número de volumen y página (en su caso, también se incluirá entre paréntesis paginación lateral de la edición original alemana).

2. GA, 5, 253 (233). Hay edición española: *Caminos de bosque*, Madrid: Alianza, trad. de H. Cortés y A. Leyte, 1995, p. 228.

nos descubriera qué quiere decir Heidegger con eso de «leer de forma conjunta». En realidad, de lo que sugiere esa lectura conjunta ya se pueden concluir, de todos modos, dos cuestiones relevantes para nuestro asunto: a) que en las cuatro obras mencionadas, decisivas para la constitución y el desarrollo de la filosofía moderna, que para Heidegger culminaría con el propio Nietzsche³, se entiende «el ser» desde una dualidad que aspira a lo mismo, es decir, al cierre y la conclusión. Así lo supone Heidegger para la mónada leibniziana entre *perceptio* y *appetitus*; para la escisión de la conciencia en Hegel entre una «conciencia natural», cuya tendencia es a permanecer, y una «conciencia filosófica», cuya tendencia es a la supresión y el movimiento; también para la diferencia que define en Schelling la esencia misma, entre el fundamento (*Grund*) y la existencia; y por último, para la relación planteada por Nietzsche entre la «voluntad de poder» y el «eterno retorno». En realidad, esa tensión o dualidad puede ser leída de forma conjunta en las cuatro obras no tanto porque unos y otros pensadores hablen con el mismo lenguaje, sino porque hablan de lo mismo, a saber, de la estructura *dual* de lo que modernamente cabe entender bajo «el ser» y su disolución, pero de modo que esa disolución, el *cierre* de esa estructura dual, no procedería de un tercer elemento que viniera a combinar y reconciliar ambos lados (lo real y lo ideal, lo natural y lo espiritual, lo sensible y lo suprasensible), sino de su misma identidad. De este modo, en la medida en que lo que se entiende modernamente por «ser» no es simplemente un lado opuesto a otro, por ejemplo, al pensar, sino la misma síntesis, como cuando por ejemplo se dice «A es B» y «es» aparece no como lado sino como constituyente original de la dualidad, el llamado cierre que resultaría común a los cuatro filósofos modernos señalados por Heidegger, entre los que se cuenta Schelling, no deja de ser la propia supresión o disolución del ser, convertido simplemente en la línea misma del proceso que recorre todos los juicios posibles, desde «A es B», hasta «A es X», para culminar en «A es A». Aunque en realidad esa línea o proceso puede a su vez reconocerse míticamente en términos de una identidad original y perdida⁴, ya fuera de mitos el asunto clave del idealismo se resume en la substitución del ser por la identidad. ¿Y qué significa esto y, sobre todo, por qué es relevante para nuestro tema acerca del acceso no-conceptual al significado de tiempo? Para entreverlo tal vez haya que tener en cuenta la segunda cuestión que procede del *motto* de las cuatro obras del que hemos partido y que se refiere a una ausencia: b) que Heidegger, contra la pura sucesión histórico-cronológica de la línea Leibniz-Schelling-Hegel-Nietzsche, deja fuera la figura de Kant, decisiva en todos los aspectos para eso que llamamos «surgimiento del idealismo». En esta elusión de Kant, Heidegger produce la primera distancia respecto a Schel-

3. Esta es la tesis que propone HEIDEGGER, *Nietzsche*, Pfullingen, 1961. GA, 6.1. y 6.2. Hay traducción de J. L. Vermal, Barcelona: Destino, 2000.

4. Este es un motivo recurrente en la obra de Schelling. A propósito de la «historia de la naturaleza», ésta tendría las siguientes fases (fases que, por descontado, no hay que entender estrechamente en un sentido diacrónico, sino especulativamente de modo estructural): *identidad original*, *diferencia* y, por último, *indiferencia*. A propósito vid. A. LEYTE, «Una filosofía idealista de la naturaleza», que constituye la Introducción a F.W.J. SCHELLING, *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*, Madrid: Alianza, 1996, p. 44. En Schelling se expresa ya inicialmente este motivo en: «Einleitung» zu *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, en SCHELLING: SW II, 12, según la edición de su hijo. En el volumen citado en español, p. 70.

ling, que se deja expresar así: si bien Schelling presupone una dualidad (*Grund-Existenz*), no puede soslayar bajo ningún modo una unidad impensable que, de todos modos, reitera *a su modo* la posición de la identidad, mientras que para el propio Heidegger lo inexcusablemente original –aquello que en cualquier caso se puede llamar «origen», no «comienzo»– es precisamente la dualidad; más allá todavía, el *dos* puro como señal de una distancia irrebasable, irrellenable y desde todo punto de vista estructuralmente inconclusa. Ciertamente, ese reiterar *a su modo* la identidad constituye ya sin embargo en Schelling, incluso para su intérprete Heidegger, una cuestión clave que complica esa diferencia metafísica que ha de ser rebasada y superada definitivamente en una identidad metafísica, porque introduce en el plano mismo del ser, esto es, del verdadero ser o la esencia, una distancia que ha de ser siempre (permanentemente) recorrida, al punto incluso de dejar presupuesta la dualidad (fundamento-existencia), pero no tanto como para señalar la diferencia irrebasable –el «entre» al que tantas veces se refiere Heidegger– cuanto para recorrerla infinitamente. Si se recuerda el decisivo reproche del idealismo, y de Schelling en particular, a Kant, quien no habría *cerrado* el sistema porque no habría partido de un principio (y de ese modo sólo habría arrojado resultados)⁵, entonces se entenderá por qué Kant marca esa distancia entre Schelling y Heidegger: ese «no partir de un principio» corresponde, aunque por diferentes motivos, a Kant y Heidegger, pero no a Schelling. Si por «partir de un principio» se puede entender la génesis, ésta es sólo idealista (con independencia de que en la obra de Kant se produzca de forma estructural este deslizamiento a la génesis⁶, que de todos modos nunca se sistematiza). Y esta génesis, ciertamente, es una solución para la cuestión del tiempo, pero en el sentido de que ambos, la génesis y el tiempo, coinciden. En este contexto que se está describiendo, se hace preciso formular una primera propuesta que atañe al propio título de este trabajo: «no conceptual» no significa lo mismo en Heidegger y Schelling del mismo modo que, en consecuencia, por «acceso» también se entienden asuntos diametralmente opuestos en ambos. Inicialmente, en el caso del Schelling del que se ha hablado aquí, «no conceptual» es la propia génesis que a su vez constituye propiamente el único acceso al tiempo, pero porque sobreentiende el tiempo como acceso puro a todo y, por eso mismo, no puede ser recogido ni resumido en un conocimiento, que siempre será limitado y finito. En Heidegger, «acceso» y «no conceptual» no son significados coincidentes. Esta posición de Heidegger se encuentra orientada a la posición kantiana de una finitud que es origen fáctico y que, por eso mismo, nunca puede ser génesis, sino sólo punto de partida. Así, proposiciones verdaderas acerca, por ejemplo, de la relación entre «ser» y «pensar» o «pensar» y «tiempo» tienen, en el caso de Schelling, un valor deductivo mientras que en el caso de Heidegger, que se quiere leer a sí mismo a partir del Kant de la finitud fáctica, tienen sólo un carácter hermenéutico. Pero este «sólo» no se entiende como defecto alguno sino que resulta en todo caso comprensible como el único y auténtico principio, como el propio origen.

5. Carta de Schelling a Hegel del 5 de enero de 1795, en: *Briefe von und an Hegel*, vol. I, Hamburg: Felix Meiner, 1952, p. 14.

6. Para esta tesis y, en general, para la cuestión de los dos Kant, vid. F. MARTÍNEZ MARZOA, *De Kant a Hölderlin*, Madrid: Visor, 1992, especialmente la Parte primera: «Dos lecturas de Kant».

Si se ha establecido una diferencia entre «idealista» y «hermenéutico» que atañe al significado de «acceso no-conceptual» no ha sido con el propósito de establecer una fácil diferencia entre dos filosofías. En mucha mayor medida, el propósito es leer a partir de Schelling y Heidegger qué se puede decir de la diferencia a la que alude el título, entre tiempo y pensar, y descubrir qué señala propiamente ese guión que se encuentra en medio, de cuya interpretación depende un resultado.

Cuando Aristóteles habla de una «ciencia que investiga acerca del ser en cuanto ser y de sus principios»⁷, ese «en cuanto» alude y elude ya el *retraído aparecer* del tiempo en las cosas (y no de las cosas en el tiempo). Si en ese «retraído aparecer» prevalece «el aparecer» entonces se soslaya justamente aquello que sostiene a las cosas precisamente para que aparezcan, reconociendo que algo no resulta investigable, precisamente porque se encuentra retraído; de esta manera, la investigación tiene que continuar y rendir por lo que aparece, que se identifica con el ser, del que se analizarán sus principios. «Lo que se retrae», ciertamente, no puede ser principio de nada. Si por el contrario en el aparecer se tuviera en cuenta *lo retraído* y se dejara manifestar en cuanto tal, tal vez tendríamos lo que Heidegger llama al comienzo de *Ser y tiempo* verdadero «fenómeno», que no es lo que aparece sino precisamente lo que se oculta⁸. Pero de no tener en cuenta eso retraído a lo que me vengo refiriendo, a lo que en cualquier caso no corresponde tal «eso» sino que es lo escondido mismo –lo escondido en cuanto tal–, no se sigue que no se tenga en cuenta el tiempo, sino que se lo tiene de un modo derivado, como aquello esclarecido en lo que sobreentendidamente aparecen las cosas. La cuestión es: ¿de dónde procede este sobreentendido?; ¿procede acaso de una tendencia natural según la cual la conciencia o el alma se constituyen a diferencia de «lo que pasa», a lo que justamente se lo denomina «el tiempo»? ¿O tal vez procede sólo de una determinada interpretación filosófica, a saber, una que viene del mismo momento de autoconstitución de la filosofía que interpreta ya las cosas de una manera tal que hace depender su ser de la elusión del tiempo? Pero en ambos casos, el resultado es el mismo: el prácticamente insoslayable significado vulgar contra el que nuestros filósofos Schelling y Heidegger se enfrentan a su manera, una manera que se ha llamado en el caso del primero «idealista» y en el caso del segundo «hermenéutica» y que ahora, después de que ha aparecido la expresión «retraído aparecer», en el caso del segundo también se puede llamar «fenomenológica». En ambos casos, de todos modos, se mantiene esa diferencia indicada en el título entre *Zeit* y *Denken*. Pero «pensar», de este modo, ya no señala, en ambos casos la posición del sujeto que se autoconstituye en su identidad frente al tiempo y así se conserva, sino que más bien funciona como indicador para revelar una constitución común, aunque a la postre ésta resulte no exponible, no presentable o bien «no-pensable» en cuanto tal, porque cuando se quiere pensar, enton-

7. ARISTÓTELES, *Metaphysica*, 1003 a, 20. Oxford Classical Texts, 1957, p. 59. Edición española, Madrid: Gredos, 1994, p. 161.

8. «Was ist es, was in einem ausgezeichneten Sinne 'Phänomen' genannt werden muss? Was ist seinem Wesen nach *notwendig* Thema einer *ausdrücklichen* Aufweisung? Offenbar solches, was sich zunächst und zumeist gerade *nicht* zeigt., was gegenüber dem, was sich zunächst und zumeist zeigt, *verborgen* ist...», M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, GA, 2, 47 (35). Traducción de J. E. Rivera, Santiago de Chile, 1998, p. 58.

ces ocurre que lo que aparece no es ello –el tiempo escondido– sino su abstracción. Y así aparece el tiempo para la filosofía desde una abstracción que paradójicamente se acepta como «natural». En Schelling y sobre todo en Heidegger se ensaya una manera de escapar a esa forma de pensar el tiempo, a saber, tratando elementalmente de «pensar-tiempo» sin que simultáneamente aparezca constituida la doble posición, es decir, el pensar como el sujeto desde el cual aparece pensado el objeto temático, a saber, el tiempo. Pero también sin que la fórmula «pensar tiempo» presuponga o tienda a una supuesta identidad en la que todo se vuelve indistinguible: «pensar-tiempo» tiene que aparecer, al contrario, como la señal de una diferencia cuya unidad viene determinada porque lo que resulta diferenciado no se puede absolutamente separar ni dividir. No esa in-diferencia a la que Schelling se ha referido en algún momento como resultado, sobre todo, de buscar una identidad⁹, sino esa «in-di-visión» que por otra parte es la indicación significativa de eso a que nos referimos con la palabra «ser» cuando su significado ya no es metafísico en el sentido clásico, a saber, en el sentido de un tema, la *res*, la *substantia*, que puede ser dividida, por ejemplo, en *res cogitans* y *res extensa*.

II

Pero seguramente los caminos de Schelling y Heidegger se separan decisivamente a la hora de considerar esa «in-di-visión», si bien para ambos resulta conceptualmente inaccesible. Pero, en todo caso, ¿qué significa «acceso al tiempo»?

Resulta altamente problemático exponer unificadamente la obra de Schelling, como si faltara el concepto, la noción o la pauta para hacerlo. Esto resulta ya un tópico de la investigación que incluso habla de una «filosofía en devenir»¹⁰. Pero si no se alcanza a descubrir si «devenir» se reduce al mero recuento de etapas o por el contrario realmente estructura un camino, el significado no tiene mucha validez. Porque sólo en el segundo caso, «devenir» presupone un «de dónde» y un «a dónde» que no pueden resultar extraños completamente. Que, al contrario, tienen que presuponer una continuidad. Las formas de definir en la filosofía de Schelling ese «de dónde» y ese «a dónde» son de diversa índole. Me refiero a que se puede definir ese devenir diacrónicamente, como cuando por ejemplo se habla del paso de una «filosofía negativa» a una «filosofía positiva» o incluso, en otro orden, de la «naturalidad» al «espíritu», y también sincrónicamente, como cuando se habla del tránsito del «fundamento» a la «existencia» o incluso, bajo algún sentido, también del *permanente* tránsito de la propia naturaleza al espíritu o de lo real a lo ideal, tránsito que a la vez puede ser considerado sincrónica y diacrónicamente. Pero en todo este asunto lo decisivo resulta que se habla siempre de «tránsito», de «paso de...a...», es decir, de devenir al que se caracteriza en Schelling desde la libertad. Todo esto no aclara gran cosa y para caracterizar ese implícito devenir, más decisivo sería tener en cuenta eso que no aparece nombrado como tema de filosofía. En efecto, si en Schelling se puede hablar

9. Vid. nota 4.

10. X. TILLIETTE, *Schelling. Une philosophie en devenir*, Paris: Vrin, 1969.

de una «filosofía de la naturaleza» y de una «filosofía trascendental» o «de la identidad» o «del arte» o incluso «de la libertad», por no referirse a una «de la mitología» y «de la revelación», lo que temáticamente no hay es una «filosofía del tiempo», pero tal vez porque en este caso la propia fórmula tiene algo de problemático desde el momento en que el tiempo no es una cosa más, un ente, diríamos, del carácter de otros entes; ni siquiera, incluso, del carácter de uno de esos polos que definen los elementos del tránsito –naturaleza o espíritu, fundamento o existencia, real o ideal, incluso (-) frente a (+)– pero tal vez porque «tiempo» es, no el significado de un lado, sino el *sentido* del propio tránsito, ese que se da por supuesto pero no puede ser él mismo tematizado. Esto quiere decir que, por su propia naturaleza, el tiempo no puede ser tema y no porque Schelling quiera o no convertirlo en tal. «Tiempo» es tal vez el mayor *sobreentendido* que define su filosofía y también, tal vez, el recurso que permite verla a otra luz. No voy a elegir un ejemplo concreto en la obra de Schelling para ilustrar esto, sino que voy a fijarme en el sentido del tránsito desde una concepción reconocida como trascendental a la, aparentemente, primera dedicación expresa a la cuestión del tiempo en el primer manuscrito de *Las Edades del mundo*¹¹. Porque creo que ese tránsito, expuesto como problema, resulta más esclarecedor del problema del tiempo en Schelling, que no deja de ser precisamente el de su «acceso».

Schelling, y de ese modo señaliza seguramente otro de los comienzos del idealismo, reprocha a Kant la falta de un presupuesto a partir del cual se pudiera *deducir* realmente todo y de forma específica el espacio y el tiempo¹². En efecto, Kant simplemente habría supuesto al tiempo como pura forma de la sensibilidad, en cuanto pura forma no deducida que funciona trascendentalmente *sólo* como condición de posibilidad de la experiencia y por eso mismo pierde toda garantía y validez absolutas. De esta manera, porque es sólo supuesto o condición, lo trascendental no puede funcionar como el ámbito de la verdad, sino sólo como forma de lo que aparece. ¿Y dónde se encuentra la verdad? Ésta procedería del reconocimiento de que lo trascendental, en principio frente a lo empírico, realmente define un *ámbito* de conocimiento a priori, el compuesto por los probados «juicios sintéticos a priori» o principios de la experiencia, como si éstos fueran verdaderos enunciados acerca de la realidad, principios desde los cuales se pudiera en cierto modo *derivar* la realidad en su conjunto. En definitiva, dependiendo de cómo se entienda lo de «trascendental», si como mero supuesto o ya como ámbito de la verdad, se puede hablar de dos Kant. Schelling elige el segundo, identificando rápidamente ese ámbito de la verdad con la figura que él llama «yo absoluto», que funciona como principio de deducción. Pues bien, en relación con el tiempo, a este «yo absoluto», que de entrada no puede tener meras características o propiedades¹³, se lo identifica de modo incuestionado con lo eterno mismo¹⁴, de lo cual se deriva en todo caso lo empírico, es decir, el tiempo tal como nos resulta

11. F.W.J. SCHELLING, *Die Weltalter. Fragmente*. In den Urfassungen von 1811 und 1813. Edición de M. Schröter, Beck, München 1966. Traducción de J. Navarro Pérez, Madrid: Akal, 2002.

12. F.W.J. SCHELLING, *Vom Ich als Princip der Philosophie*, SW I, 194. Traducción de I. Giner Comín y F. Pérez-Borbujo, Madrid: Trotta, 2004, p. 96.

13. SCHELLING, *Vom Ich*, §§ 9, 10 y 11.

14. Op. cit. SW I, 200 (101).

vulgarmente conocido. Pero, ¿cómo se deriva? Lo empírico y temporal sólo puede proceder *genéticamente* de lo mismo, aunque esto mismo se oculte como lo absoluto y se tenga que pensar como la propia cancelación del tiempo, como no-tiempo o tiempo-en-sí¹⁵. Pero en todo caso, «la transferencia de la forma del Yo –tiempo en sí– al No Yo –que entraña la conciencia del tiempo (por lo tanto, su limitación al aparecer como objeto)– sólo es posible a través de la síntesis de ambos»¹⁶. Pero esta síntesis, en definitiva, no es ya ni sólo principio ni producto, sino el propio tiempo, por así decirlo, aquel *anterior* – si se puede hablar así– que hace posible la síntesis entre «la ausencia de tiempo» (que es el tiempo en sí) y el «tiempo real». Para todos los casos, como Schelling vuelve a reiterar en el *Sistema del idealismo trascendental* de 1800, el tiempo es el puro límite entre la inteligencia absoluta, inconsciente de sí misma como tal (la pura ausencia de tiempo), y la consciente, porque para la razón pura no hay tiempo, mientras que para la empírica todo es sólo tiempo¹⁷.

Lo decisivo resultaría de interpretar si realmente el tiempo es sólo el fundamento de diferenciación entre el yo absoluto y el yo empírico, como parece sugerir el texto del *Sistema*, y no, en mayor medida, si tal diferencia entre uno y otro Yo no es más que la diferencia entre dos manifestaciones del tiempo, aunque para ser más exacto haya que decir: entre su manifestación y su ausencia. Subyace a esta cuestión la decisiva de si el Yo *es* además del tiempo y si no es precisamente esta indiferencia a la que se puede llamar «yo absoluto», pues en definitiva, ¿qué puede significar «yo empírico» si no procede del abstractamente llamado «yo absoluto» sin romper la continuidad? Si se rompiera la continuidad, lo que equivaldría a poner en entredicho el propio significado de «absoluto», entonces estaríamos en ese Kant al que Schelling reprocha tener sólo una concepción mecánica del tiempo (frente a la suya propia, de naturaleza orgánica)¹⁸ pero al que fundamentalmente le reprocha no haber partido de la verdad, es decir, del yo absoluto, es decir, como se dijo más arriba, de lo trascendental entendido como la esfera misma de la validez y no como aquella a partir de lo cual se prueba la validez de lo empírico. El reproche hacia Kant, en definitiva, según se dijo ya, es que no hay génesis, con lo cual ciertamente no se puede tematizar la síntesis ni, en consecuencia, explicar ese inexplicable tránsito del Yo al No-Yo. Ocurre que para Kant seguramente eso no es un problema porque el fundamento o principio no puede aparecer, pero porque esa es su constitución, porque aquello de lo que procede y surge todo (la sensibilidad y el entendimiento) resulta ello mismo desconocido¹⁹, porque no aparece, de modo que en ese no-aparecer consiste precisamente su ser. En Schelling, sin embargo, la posibilidad de que entre eternidad y tiempo en realidad sólo haya una diferencia «temporal», abre la posibilidad de un cierre del ser, o lo que es lo mismo, del sistema, de modo que

15. Op. cit. SW I, 228 (124)

16. Op. cit. SW I, 190 (93)

17. F.W.J. SCHELLING, *System des transzendentalen Idealismus*, SW III, 485. Hay traducción de J. Rivera de Rosales y V. López Domínguez, Barcelona: Anthropos, 1988, p. 285.

18. La cuestión es tratada por W. WIELAND en su magnífica investigación publicada bajo el título *Schellings Lehre von der Zeit. Grundlagen und Voraussetzungen der Weltalterphilosophie*, Heidelber: Carl Winter Universitätsverlag, 1956, p. 14 y 54. Remite en la p. 14 al manuscrito de *Weltalter*, op. cit. nota 11, en concreto a las p. 13 y 79-80.

19. KANT, KrV A15/B29. Traducción de P. Ribas, Madrid: Alfaguara, 1978, p. 60-61.

al final se pueda hablar de un «sistema de los tiempos»²⁰ o, lo que también es lo mismo, de que todo, el ser, sea historia. Pero quizás esto sea avanzar mucho y muy deprisa, aunque justifique por qué el tránsito entre el idealismo trascendental y las edades del mundo no resulta tan extraño, excepción de una profunda diferencia de método que justifica al final, hacia 1811, hablar de «narración» en lugar de «explicación o deducción». En cualquier caso, de este tránsito depende ese nuevo significado de «saber» que se va gestando al margen y fuera de conceptos, es decir, orientado a la vida porque procede de ella, una vida, por cierto, que no es más que otro nombre para hablar del tiempo cuando ya no cabe una diferencia analítica entre lo absoluto y lo empírico, sino sólo una diferencia que se tiene que resolver entre «el tiempo en Dios» y «Dios en el tiempo»²¹.

Uno de los pasajes donde con mayor claridad se recoge y a la vez anuncia un programa de transformación de lo trascendental según lo indicado, lo formula Schelling en su Prólogo al *Sistema* de 1800. Al referirse a la ampliación del idealismo trascendental hacia todos los saberes particulares de modo que éstos, igual que el de la esfera de la pura validez absoluta de los principios, también se vuelvan (es decir, se construyan) válidos, también equipara analógicamente la filosofía con la propia experiencia, que simplemente sería un recordatorio y un documento²². Pero esa analogía, que parte de la intención de «presentar todas las partes de la filosofía en una *única* continuidad»²³, sobreentiende que esa continuidad es ya la de la experiencia o la realidad. Pero *Kontinuität* es también el nombre más adecuado para caracterizar ese significante del tiempo en el que parecen inscribirse las cosas. A la vez, esa *continuidad* constituye también la operación para liquidar la propia diferencia trascendental/empírico que precisamente se disuelve a partir de esa continuidad que pasa del reino de la naturaleza a la esfera de la historia humana en una suerte de transformación que es a un tiempo diacrónica y sincrónica. Pues bien, ese «a un tiempo», que Schelling habría reconocido como posible en un primer momento en la figura del arte para hacerlo después en la de Dios, encuentra precisamente en el tiempo la naturaleza de su unión: aquello que une indisociablemente naturaleza e historia no es «el tiempo», sino simplemente *tiempo*, eso que hay que pensar pero que no resulta accesible para concepto alguno, sino sólo presentable, y no *en* un mito, sino *según* el mito, de modo que este «según» es ya el propio mito, es decir, la propia narración²⁴. No se trata, por lo tanto, de esa «filosofía de la mitología» que Schelling inicia tan cultivadamente más tarde, sino de la contra-forma misma del análisis conceptual: no se trata sólo de que el significado del tiempo se haga transparente en el mito, de modo que éste fuera sólo un medio de expresión, sino de que en el propio mito en cuanto narración se revela, en primer lugar, que el tiempo no tiene significado, sino sólo significante en el que ya no cabe una diferencia entre «absoluto» y «empírico», o lo que es lo mismo, entre «eternidad» y «tiempo», porque entretanto —es decir, como consecuencia de algo así como un «sistema del idealismo trascendental»— esa diferencia

20. F.W.J. SCHELLING, *Weltalter*, op. cit. p. 14 (ed. española p. 57).

21. Citado por W. WIELAND, op. cit. nota 18, p. 78.

22. F.W.J. SCHELLING, *System des transzendentalen Idealismus*, SW III, 331 (139).

23. *System*, SW III 331 (139)

24. W. WIELAND, op. cit. p. 75.

se resuelve en un «sistema de los tiempos». En esta expresión se produce subrepticamente una coincidencia no conceptual entre la eternidad y el tiempo, que valen como la misma continuidad.

III

Se podría denunciar un tratamiento apresurado de la concepción del tiempo en Schelling al establecer una línea de continuidad entre el significado del «Yo absoluto», la «identidad» y «el tiempo». En cierto modo, el presupuesto de esta continuidad parece pasar filológicamente por encima de una rica investigación, pero el propósito de estas líneas no obedece tanto a ser justo con Schelling o con Heidegger sino a iluminar una diferencia entre ambos que pueda decirnos algo sobre el destino de ese «acceso no-conceptual». De todos modos, también resultará claro que la misma posición de la identidad y su obligado di-ferenciarse («A es lo mismo *consigo* mismo»), diferenciarse que entraña una suerte de expansión, cuando no ya de explosión misma de la identidad, parece llevarnos a su determinación como proceso, o lo que es lo mismo, a lo que más arriba llamé «génesis». Porque esa génesis no es sólo un concepto, sino la concepción de la identidad como camino, justo aquel que lleva «de... a...», a saber, de la naturaleza al espíritu. Pero entonces, esa identidad o proceso, ese «de... a...» que a la vez presupone y conduce al diferenciarse, consiste en la línea continúa que Schelling sobreentiende desde el tiempo. Si bien es verdad que esa «línea», en el *Sistema* de 1800, por ejemplo, no deja de ser un concepto –y esto es lo característico de esa «filosofía (-)»– el asunto no cambia porque más tarde, por ejemplo en *Las edades del mundo*, ya no se hable del concepto sino de la vida²⁵ y que, en paralelo con eso, la cuestión del tiempo no se juegue en esta o la otra concepción del tiempo, sino en su *experiencia*. «Del concepto de tiempo a la experiencia temporal», podría ser el título sumario de una interpretación del tiempo en Schelling. En cierto modo es la que lleva adelante W. Wieland en su magnífico y bello libro sobre Schelling²⁶. Pero la cuestión de fondo no reside en este cambio del concepto por la vida ni de una concepción mecánica, que Schelling atribuye y a la vez reprocha a Kant, por una concepción orgánica²⁷, sino en un asunto más profundo y elemental: si en este desarrollo realmente cambia el *sentido* mismo de aquello a lo que se apunta con la palabra tiempo. Y tampoco es sólo un asunto de palabras, de modo que donde se decía «tiempo» ahora haya que decir «temporalidad»²⁸, como señalizando el tránsito de una determinación

25. La tesis de Wieland en *Schellings Lehre von der Zeit*, op. cit. nota 18, se sostiene sobre esta diferencia entre un tiempo accesible conceptualmente y una «experiencia del tiempo»; así, cuando afirma, al principio del cap. 2, dedicado a la experiencia del tiempo y su estructura: «Zeiterfahrungen sind die Weisen, in denen der Mensch vor jeder begrifflichen Darlegung schon um Zeit und Zeitlichkeit weiss. Sie selbst können in angemessener Weise nicht wieder durch begriffliche Expliktion, sondern nur durch ihren Nachvollzug erhellt werden...», p. 25.

26. Op. cit. nota 18.

27. Op. cit. nota 18. Wieland, p. 14 y 54.

28. La diferencia entre «tiempo» y «temporalidad» (*Zeit* y *Zeitlichkeit*) resulta decisiva en el planteamiento de Heidegger, justo al comienzo de *Ser y tiempo*. Por «temporalidad» no se entiende un significado o concepto sino el sentido del *Dasein* que, a la postre, se revela igualmente como sentido del ser (*Sein*). Vid. A. LEYTE, *Heidegger*, Madrid: Alianza, 2005.

conceptual a una experiencial o existencial, porque tal vez en uno y otro caso se siga hablando de lo mismo, es decir, del tiempo como sucesión. Es esta «sucesión» la que se encuentra presupuesta en aquella comprensión del *Sistema* a partir de la *continuidad* de sus partes y lo que es más decisivo, en la base del reproche a Kant que, con independencia de la cuestión de si el tiempo es sólo forma y no principio en el sentido idealista, lo que ha supuesto es una *interrupción* entre lo trascendental y lo empírico, de modo que lo primero nunca puede coincidir con lo segundo. Esto significa que a la postre lo que no puede haber es identidad y ni siquiera proceso. O que, si lo hay, éste es sólo relativo al contenido, a lo empírico, pero en su sentido más trivial. Con Heidegger, diríamos: en su sentido óptico, pero no ontológico. Esa interrupción kantiana, que diferencia entre aquello de lo que se puede hablar –a saber, sensibilidad y entendimiento, tiempo y categorías– y aquello no-pensado de lo que no cabe discurso –a saber, de la síntesis misma antes de su análisis abstracto, si se quiere, de la vinculación misma entre el tiempo y el yo²⁹–, eso es justamente lo que no se encuentra en Schelling y le conduce a una difusa identificación del yo con el tiempo, o incluso a un tránsito del concepto del primero al segundo. Schelling presupone una síntesis no conceptual, pero no que sea desconocida. Pero identificación en el sentido señalado, bajo el presupuesto de la historia, es decir, no de la temporalidad³⁰, sino de la sucesión. El fracasado intento de Schelling, pero no por eso menos brillante y dramático, de pensar el tiempo justo en el seno mismo de la identidad, del diferenciarse (por ejemplo del diferenciarse la existencia de su fundamento, o el espíritu de su naturaleza), choca seguramente con el insoslayable sentido previo de la *sucesión*. Pero este es el sentido con el que se encuentra igualmente Heidegger y también aquel contra el que comienza filosóficamente a trabajar. Ese trabajo se llamó *Ser y tiempo* y mucho más allá de su recepción como una mera «Analítica existencial del *Dasein*»³¹ su punto de partida y su final tiene que ver con ese «pensar tiempo» con el propósito de interrumpir (no meramente liquidar) un significado de ser identificable con la eternidad y la sucesión infinita. Contra esto se pone en marcha la obra de Heidegger y específicamente esa Analítica recién nombrada: la inicial y enigmática noción de *Dasein*, se encuentra al exclusivo servicio de «pensar tiempo» o lo que es lo mismo, de romper el significado de ser como una substancia infinita, lo que se traduce casi exclusivamente en despojar («desmontar» dirán algunos) o revelar que propiamente «ser» no tiene significado, o sea, que «tiempo» no tiene significado, y que precisamente este «no tener significado» lejos de constituir un defecto revela dramáticamente su inaccesible finitud. De nuevo en Heidegger, como en Kant, pero no como en Schelling, no se trata de partir

29. «Die Grundfrage geht für uns nach dem Zusammenhang von Zeit und Ich denke und nach seiner Möglichkeit», M. HEIDEGGER, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, GA 21, 326. Hay traducción de A. Ciria, *Lógica. La pregunta por la verdad*, Madrid: Alianza, 2004, p. 258.

30. No de la «temporalidad» en el sentido de Heidegger indicado en la nota 28.

31. El proyecto de *Ser y tiempo*, identificado normalmente con una «Analítica del *Dasein*» tiene que ser comprendido como una «Ontología fundamental» de la que esa Analítica sólo constituye una parte; la otra, solidaria de la primera, tenía como meta lo que Heidegger llamó «Destrucción fenomenológica de la historia de la ontología». Vid. *Ser y tiempo*, GA 2, parágrafo 8.

de un significado de finitud o de substituir este significado por el imperante de infinitud, sino de revisar que el significado de «tiempo infinito», que es lo que Heidegger –y también Schelling– llama significado vulgar del tiempo, procede de un no-significado, esto es, de lo que Heidegger llama «la temporalidad» (*Zeitlichkeit*) o el sentido³². No es este el lugar para profundizar en una explicación de este Heidegger (¿hay otro?) ni de cómo toda su obra posterior guarda una dependencia fundamental de esta preocupación inicial, pero en realidad no nos alejamos de esa profundización –al contrario, la acentuamos– si nos detenemos en un punto de su trabajo que afecta a nuestro problema del «acceso no conceptual» y a la vinculación y distancia entre Schelling y Heidegger. En realidad, toda reflexión en torno al tiempo en ambos y sobre todo el intento por conferir un sentido a la expresión «acceso no conceptual», tiene que volver sobre Aristóteles. Más que en *Ser y tiempo*, donde las interpretaciones sobre Aristóteles se encuentran ya ejecutadas, hay que valorar aquí para nuestro propósito un intento explícito de Heidegger por mostrar un significado de tiempo en Aristóteles como problema y no como sobreentendido. El sobreentendido funciona desde Aristóteles, y de él vive Schelling, cuando, por ejemplo, en su filosofía temprana no cuestiona para nada el tiempo como línea y sucesión infinita, igual que no cuestiona para nada qué significa eso de «la eternidad», sino que da su significado por supuesto. Tampoco cuando no interpreta críticamente la relación entre esa «eternidad» o «tiempo en sí» y el tiempo real y vivido. Detrás de ese defecto de «no poner en cuestión» se encuentra Aristóteles. Éste vuelve a marcar una distancia entre Schelling y Heidegger, pero no tanto porque del último proceda una nueva teoría del tiempo que sea susceptible de substituir a la de Aristóteles, sino porque de Heidegger procede una meticulosa interpretación del pasaje de la *Física*³³ donde supuestamente Aristóteles elabora su teoría del tiempo con el fin de señalar ambigüamente que tal vez no es de Aristóteles de donde procede esa determinación del tiempo como sucesión. Para Heidegger, ¿qué dice Aristóteles y por qué su interpretación obliga a suspender ese acceso conceptual al tiempo que en realidad confunde el sentido del tiempo con el propio de su acceso? Heidegger desarrolla la minuciosa interpretación inmediatamente después de *Ser y tiempo*, en la decisiva obra no publicada hasta muchos años después, que tituló *Los problemas fundamentales de la fenomenología*³⁴. Pues uno de esos problemas, comprendido como tal, es descubrir hermenéuticamente (pues ninguna evidencia lógica es posible) qué quiere decir la relación implicada en las palabras de Aristóteles entre un *próteron* y un *hústeron*³⁵. Traducirlas constituiría ya la primera señal de su incomprensión. Así, se podría simplemente decir que «el tiempo es número en la relación de

32. Vid. nota 28.

33. ARISTÓTELES, *Physica*, 220 a 24-26 ed. de W. D. Ross, Oxford Classical Texts, Oxford 1950. Hay traducción de G. R. de Echandía, Madrid: Gredos, 1995, p. 275. También, de J.L. Calvo Martínez, Madrid: CSIC, 1996, p. 128. De todos modos es preciso señalar que para la comprensión del pasaje de Aristóteles y de este propio trabajo se hace imprescindible tener presente el pasaje original griego.

34. M. HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24. Hay traducción de J.J. GARCÍA NORRO, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid: Trotta, 2000.

35. Para esta cuestión es imprescindible tener presente el pasaje aristotélico de la *Física* citado en nota 33.

próteron y *hústeron* por lo que cabe al movimiento». Si la interpretación tópica define ambos términos de la relación, y de paso sella definitivamente una interpretación de la relación, en términos de «anterior» y «posterior» entre los cuales se encuentra justamente el *nun*, el «ahora», entonces tanto de lo «anterior» como de lo «posterior» sólo se puede decir que son distintos en cuanto a la posición del movimiento que ocupan, pero es un ser distintos que los hace igualmente indistinguibles en cuanto tales, es decir, que los hace iguales. Así, «anterior» y «posterior» son simplemente distintos «ahoras» que se hacen iguales a la medida en que sólo los distingue ser un ahora distinto, pero intercambiables, y nada más³⁶. El tiempo, así comprendido, se articula como esa «sucesión de horas» que, en cuanto tal, es indefinido. El tiempo, así, se vuelve reconocible sólo como proceso abstracto (no fenomenológico) en el que ocurren las cosas, como si el tiempo fuera propiamente el movimiento. Que no es el movimiento lo dice ya la propia sentencia de Aristóteles, pero lo decisivo aquí procede de otra cuestión: ¿por qué interpretar –traducir– así, como «anterior» (*Früher*) y «posterior» (*Später*), esas dos nociones y no más acertadamente como «antes» (*Vor*) y «después» (*Nach*)³⁷? ¿Qué cambia aquí, además de un matiz? Heidegger sugiere que todo cambia, porque mientras que bajo la primera versión tenemos simplemente proceso, y proceso de momentos (ahoras), bajo la segunda resulta implicado algo que no resulta abstraible, porque si bien es cierto que un momento resulta constitutivamente indiferente respecto a otro, un lugar no. Y en *Vorher* y *Nachher*, cuya relación por otra parte describe justamente el sentido mismo de todo movimiento, que se define por un «desde allí... hasta aquí», el *allí* y el *aquí* no resultan sustituibles ni abstraibles, porque son, por así decirlo, lugares concretos e insustituibles. En lugar de proceso, entonces, *metabole*³⁸, que es el nombre que los griegos reservaban para ese cambio (*Umschlag*) que tiene lugar porque constitutivamente cada cosa –cada lugar– es ontológicamente dual, pero de modo además que esa dualidad nunca puede alcanzar la identidad. Así la diferencia entre *húle* y *morphé* o entre *dúnamis* y *enérgeia* tampoco vendrían simplemente a señalar momentos distintos en la constitución, y ni siquiera en la composición, de una cosa, ni lugares en el sentido físico de algo localizable, sino principios que estructuralmente no describen algo que ocurre, y ni siquiera cómo ocurre algo, sino más bien cómo *es* algo³⁹. Pero así, ese «ser» tiene que ser entendido sobre todo como una tensión y diferencia más que como composición de dos polos separables. Además eso conlleva que esos principios, definidos a partir de *próteron* y *hústeron* (o de las oposiciones mencionadas: *húle-morphé* y *dúnamis-enérgeia*) no pueden aparecer, porque no son cosas, sino principios de las cosas, en el sentido en que hablando de Kant se decía que lo trascendental no es un fenómeno sino la condición del

36. Fundamental resulta el comentario de F. MARTÍNEZ MARZOA en *De Grecia y la filosofía*, Universidad de Murcia, 1990, especialmente el segundo trabajo, titulado «El sentido y lo no-pensado (Apuntes para el tema 'Heidegger y los griegos')», y en concreto el punto IV.

37. Para lo que sigue, HEIDEGGER GA 24: «Auslegung der Aristotelischen Zeitabhandlung», p. 336-361, especialmente p. 347-350 (297-300).

38. HEIDEGGER, GA 24, 342-343 (294).

39. A. LEYTE, «De *Phúsis* a *Natur*», en *En torno a Aristóteles. Homenaje al profesor P. Aubenque*, Santiago de Compostela, 1998 (p. 559-584); también, del mismo autor: «De *Húle* a *Materie*: de Aristóteles a Schelling», *Daimon*, 21, 2000, 87-96.

mismo. De ahí, en consecuencia, que de cada término de la oposición no se pueda derivar nada, porque ninguno de los principios vale por separado, lo que equivale a reconocer que cada uno se define por la *distancia* al otro, o si se quiere, por su «no-ser-el-otro», por su *éx-tasis*. Para Aristóteles, así señala Heidegger, *próteron* y *hústeron*, entendidos a partir de esa relación *vorher-nachher*, tienen un sentido no-temporal en la serie de lugares, lo que viene a significar que por eso mismo pueden definir la temporalidad. Efectivamente, de ese no-ser-temporal, pues tanto *próteron* como *hústeron* vienen marcados por un no-ser, cabe decir que es sólo «tránsito», o lo que es lo mismo, que no es proceso divisible en partes. No hay nada divisible, a no ser que se haga abstracción de esa relación de *tránsito* o *metabole* y se entienda como un *continuum*. *Ser y tiempo* ensayó el camino no-pensado en la interpretación de Aristóteles y para ello reconoció ese tránsito como *Dasein* –sentido del *Dasein*– preservando un eco de aquel «alma»⁴⁰ que en el texto de Aristóteles tiene que ver con el número, es decir, con el contar, de modo que sin él no hay movimiento. Pero un alma que, en consecuencia, no es de ninguna manera una substancia más, sino el puro tránsito cuando éste no se ha vuelto proceso y, por ende, eternidad. En Heidegger no hay eternidad y por eso mismo no puede haber «sistema del tiempo». En Heidegger no hay diacronía.

Pero Schelling mismo, cuando abandona su posición trascendental, quiere invertir la situación y señalar que no son las cosas las que ocurren en el tiempo, sino el tiempo a partir de las cosas, aunque a la postre resulte un intento por fundir en un solo ser –la identidad, siempre la identidad– las cosas y el tiempo, el tiempo y la eternidad, de modo que así sea posible, de alguna manera, plantear algo así como una «genealogía del tiempo»⁴¹ o una historia pura y total. ¿Se escapa Schelling así de la comprensión tópica de Aristóteles o viene a confirmarlo de nuevo y con un acento superior? ¿Pero se escapa Heidegger? Tal vez en el punto de partida de su investigación, Heidegger ya sepa que la cuestión no estriba en escaparse de nada ni por lo tanto en substituir un tiempo por otro (a lo sumo, una teoría por otra) sino en mucha mayor medida en interpretar. Interpretar, por ejemplo, que en Aristóteles no hay una definición del tiempo, sino una caracterización del tiempo delimitando precisamente su acceso desde el pensar. Porque en Aristóteles no se trata de una definición del tiempo, sino de su acceso. Y de esa definición y lectura de Aristóteles resulta que en ese acceso lo que no hay es concepto, a no ser que se llame concepto a ese *Vor* y a ese *Nach*, en definitiva, a ese tránsito, a esa distancia que siempre se nos ha escapado ya. Lo que no hay, tampoco, es narración, sino «interpretación».

40. El comentario de HEIDEGGER, GA 24, 358-360 (306-308).

41. La expresión «genealogía del tiempo» aparece en *Weltalter*, op. cit., nota 11. El llamado por W. Wieland «capítulo de la genealogía» (WIELAND, op. cit, p. 88) ocupa las p. 73-87.

MERLEAU-PONTY I BOURDIEU, ENTRE FONAMENTACIÓ I FACTICITAT: LES PERPLEXITATS AL VOLTANT DE LA «INSTITUCIÓ»

Josep MARIA BECH

Merleau-Ponty mai no va voler considerar el seu pensament com una *Grundphilosophie* entossudida a referir la realitat, el coneixement i el sentit a un principi últim que ho fonamentés tot i alhora es fonamentés a si mateix, o bé a justificar-los per mitjans merament empírics, irreparablement exposats a la facticitat i a la contingència. Sempre va pensar que totes les possibilitats de sentit que sobrevenen en la història resulten d'unes pràctiques interhumanes que són específiques i immanents, i que per això el futur mai no és ni una recurrència del present ni una possibilitat buida que només un projecte subjectiu pot arribar a emplenar. Merleau-Ponty va expressar aquestes fonamentals conviccions mitjançant el concepte d'«institució». Aquesta cabdal noció és per tant inseparable de la tesi que, al llarg de la història, el sentit d'allò que succeeix no ve mai imposat «des de dins» per la espontaneïtat d'una consciència que projecta o «constitueix», ni és determinat «des de fora» per un destí o *telos* omnicomprehensiu. Al mateix temps, la «institució» posa de manifest la lògica subterrània que abraça la totalitat de l'horitzó cultural. Com veurem en el seu moment, en tota experiència, el mateix que en tot artefacte, rau en unes decisives «dimensions» (noció que cal entendre cartesianament com a «sistema de referència») en relació amb les quals una successió d'experiències futures tindrà sentit i formarà una seqüela que amb una total justificació podrà ser anomenada «història».

I

La doctrina de la «institució» es va anar formant paral·lelament a l'evolució del pensament de Merleau-Ponty. Per exemple, un significat encara indecís del terme apareix vinculat en la *Fenomenologia de la percepció* a una ja ben acreditada *Stiftung* fenomenològica. I en l'assaig *Al voltant del marxisme*, escrit el 1945 i publicat dins *Sens et non sens*, Merleau-Ponty declara la seva intenció d'entendre l'ambigüitat de la història tot i defugint l'habitual polaritat de mecanicisme causal i fonamentalisme finalista. Es proposa identificar els eixams de sentit més o menys embrionari que donen sentit als esdeveniments a mesura que aquests van tenint lloc, tot i que, malgrat això, estiguin sempre exposats al perill de tornar-se literalment «in-significants».

La noció d'«institució» va assolir el seu definitiu sentit en els textos que Merleau-Ponty va escriure a l'època de *Les aventures de la dialèctica*. Va ser

en aquest temps, o sigui a començament dels anys 50, quan Merleau-Ponty va decidir que «institució» era la traducció més adequada del terme husserlià «*Stiftung*». D'aquesta manera feia palès que era cada vegada més gran el seu rebuig de la filosofia de la consciència, on *Stiftung* sempre havia estat traduït per «constitució». La necessitat d'interpretar no-consciencialísticament la història va imposar, en un mot, la noció d'«institució». Amb ella volia Merleau-Ponty «superar les dificultats de la consciència»¹, anorrear «l'idealisme de la 'constitució' (la natura constitueix la història quan aquesta, per accident, no pot constituir la natura)» i, en conseqüència, «concebre el món històric com a 'instituit'»² i no pas com a constituït.

Des d'una perspectiva més ampla, de tota manera, amb la noció d'«institució» Merleau-Ponty es proposava esbrinar per què l'experiència, aparentment destinada a sedimentar-se i en definitiva a quallar-se i a endurir-se, de fet sempre és oberta a la possibilitat de reactivar-se i reactualitzar-se. Per tant és molt lluny de l'optimisme de Husserl, qui creia que «l'experiència viscuda, i el moment objectiu que es constitueix en ella [...] pot ser novament reactivada a cada instant si intervé una associació escaient»³. Així davalla Husserl, com ha assenyalat Castoriadis, en «la ingenuïtat de creure que els sentits instituïts poden ser reactivats com si fossin el resultat d'uns quants actes, signats i datats, de la consciència»⁴. O sigui que la «institució» merleau-pontiana és una versió no subjectiva d'allò que Husserl anomenà «constitució» i que per tant de fet es tracta d'una transposició o canvi de registre, tal i com ha estat succintament palesat per Koji Hirose: «Igualment atent al radicalisme husserlià i a les dificultats que planteja tota filosofia de la consciència, Merleau-Ponty rebutja convertir la total reactivabilitat de l'evidència originària en un principi fonamentador»⁵. Descriure totes les conseqüències aquesta radical mutació, tanmateix, no és pas una tasca fàcil, tot i que molts autors hagin intentat exhaurir la recalitrant polisèmia de la «institució» merleau-pontiana. D'aquestes temptatives, per exemple, Leonard Lawlor ens en ofereix una suggestiva mostra: «'Institució' vol dir que hi ha un passat que precedeix i que genera cada experiència subjectiva que té lloc en el present. Sempre una tradició que ja ha succeït precedeix cada actuació individual»⁶.

Sigui com sigui, les indicacions més fèrtils sobre l'abast del concepte d'«institució» les va lliurar el mateix Merleau-Ponty en el capítol titulat *La crisi de l'enteniment* de l'obra *Les aventures de la dialèctica*. Encara que a primera vista aquest capítol estigui dedicat a comentar la contribució de Max Weber a la filosofia de les ciències socials, una lectura prou atenta hi descobreix una abrandada defensa del concepte d'«institució» tal i com Merleau-

1. M. MERLEAU-PONTY, *Résumés de cours. Collège de France (1952-1960)*, Paris: Gallimard, 1968, p. 59.

2. M. MERLEAU-PONTY, *Le visible et le invisible*, ed. C. Lefort, Paris: Gallimard, 1964, p. 76.

3. E. HUSSERL, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, ed. L. Landgrebe, Hamburg: Meiner, [1932] 1972, p. 141.

4. C. CASTORIADIS, «Merleau-Ponty and the Weight of the Ontological Tradition», *Thesis Eleven*, 36, 1993, 27.

5. K. HIROSE, «Problématique de l'institution dans la dernière philosophie de Maurice Merleau-Ponty. Événement, structure, chair», *Études de Langues et de Cultures*, 2, 2004, 227.

6. L. LAWLOR, *Thinking Through French Philosophy. The Being of the Question*. Bloomington: Indiana University Press, 2003, p. 157. El subratllat és de Lawlor.

Ponty l'entén: «Max Weber cerca una posició intermèdia entre una història entesa com una seqüència de fets únics i la filosofia arrogant que empresona el passat en les seves categories, com si només hagués estat allò que nosaltres pensem d'ell»⁷. La més lúcida defensa de la «institució», tanmateix, apareix en dos textos que són estrictament contemporanis de *Les aventures de la dialèctica*. El primer és un resum per un curs que va fer al *Collège de France*, i és pròpiament el *locus classicus* de la doctrina: «Entenem per 'institució' aquells esdeveniments en l'experiència que li lliuren unes dimensions perdurables, i en relació amb els quals tota una sèrie d'altres experiències arribarà a tenir sentit, formarà una successió intel·ligible o una història —o també aquells esdeveniments que dipositen un sentit en mi mateix, no pas com un vestigi o un residu, sinó com la crida a una seqüela [*appel à une suite*], com l'exigència de coses que han de succeir»⁸. El segon dels esmentats textos és una nota escrita per Merleau-Ponty en preparar l'esmentat curs⁹ i que exposa el concepte d'«institució» amb una diafanitat incomparable: «'Institució' [vol dir que] en una experiència (o en un artefacte) hi són implantades unes dimensions (enteses cartesianament com a sistemes de referència) en relació amb les quals tota una successió d'experiències futures tindrà sentit i formarà una seqüela, una història. El sentit esdevé dipositat [*déposé*] (ja no és en mi com una consciència, com tampoc és recreat o constituït en ser reprès). Ara bé: no és dipositat com ho seria un objecte que hom ha deixat a l'armari, puix no es tracta ni d'un residu ni d'un vestigi: és dipositat com a quelcom que ha de ser continuat i completat, i malgrat això aquesta seqüela mai no està determinada. Allò que ha estat instituït inevitablement canviarà, tot i que és la institució qui exigeix aquest canvi»¹⁰.

II

Amb la polièdrica noció d'«institució», doncs, Merleau-Ponty es proposa unes fites que Johann Arnason ha sabut condensar amb evident brillantor: «Merleau-Ponty va fer servir el concepte d'«institució» per transformar la problemàtica tradicional al voltant de la 'constitució': es refereix, sobretot, a les estructures de determinació, estabilitat i idealitat que solen ser imposades a l'experiència, tot i que només poden ser efectives en i mitjançant un perenne estat de tensió amb la subjacent indeterminació de la realitat»¹¹. Però va ser el propi Merleau-Ponty qui va indicar les millors maneres d'aproximar-se intuïtivament a aquest esmunyedís concepte: «La pròpia història escampa (imaginativament, per dir-ho així) els elements que algun dia es correspondran els uns als altres. *Llavors* el sistema tindrà sentit, tal i com el quadre amb prou feina començat comanda els propers gestos del pintor, o com el sentit de la

7. M. MERLEAU-PONTY, *Les aventures de la dialectique*, Paris: Gallimard, 1955, p. 29.

8. M. MERLEAU-PONTY, *Résumés de cours. Collège de France (1952-1960)*, Paris: Gallimard, 1968, p. 61.

9. Arxivat com a MS.IHPP i publicat a M. MERLEAU-PONTY, *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France 1954-1955*, ed. C. Lefort, Paris: Belin, 2003.

10. *Ibid.*, p. 38.

11. J. ARNASON, «Merleau-Ponty and Max Weber: An Unfinished Dialogue», *Thesis Eleven*, 36, 1993, 96.

frase que acabem de dir convoca un eixam de paraules que, sense saber-ho, faran causa comuna»¹². Un altre text il·lustra escaientment la noció d'«institució» en referència a la reflexió autobiogràfica: «Cal entendre que el subjecte que institueix no és pas instantani. [...] Allò que jo he encetat en alguns decisius moments de la meua vida no roman allunyat en el passat com un registre objectiu, i tampoc en disposo com si fos un record que jo pugui considerar meu. S'escau entremig, com l'àmbit del meu esdevenir en el temps que ha passat mentrestant»¹³. De fet, la força explicativa de la «institució» és tan gran que tot l'univers de la cultura n'esdevé elucidat. Tal i com ha assenyalat Myriam Revault, «la dinàmica de la 'institució' equival a una lògica subjacent que abasta la totalitat de l'ordre cultural, doncs forma una progressió que comença en la història personal i afectiva i que, empesa per l'impuls estètic i per l'afany de saber, culmina en l'àmbit que podríem anomenar 'públic'»¹⁴.

Ja hem assenyalat, de tota manera, que l'exposició més escaient de l'elusiva noció d'«institució» la lliura Merleau-Ponty en els seus comentaris al pensament de Max Weber. En realitat, la pruija de Merleau-Ponty per trobar una «tercera via» que, a l'hora d'explicar la història, equidisti de les habituals imposicions exteriors i totalitzadores de sentit i de les decisions d'una consciència constituent, s'inspira en una bona part en els precedents metodològics que va establir el gran sociòleg alemany. Ja que fou Max Weber qui, anticipant-se a Merleau-Ponty, va rebutjar tant les visions monistes com les estrictament dualistes, i alhora va remarcar el recíproc entreteixir-se (la *Wahlverwandtschaft* o «parentiu per elecció», deia ell) d'horitzons socials i culturals que, a primera vista, poden semblar no tenir res a veure els uns amb els altres, essent-ne l'exemple més notori el Calvinisme i el capitalisme incipient. Fins i tot va descartar Max Weber la idea d'un «sentit objectiu» que pogués ser assignat a la història: «Encara que la nostra recerca historiogràfica sigui impecable, els resultats que obtinguem mai no ens lliuraran el sentit de l'esdevenir històric, i per tant hem de ser capaços de crear-lo nosaltres mateixos»¹⁵.

III

Ningú no pot negar que, prenent com a referència l'evolució del pensament merleau-pontià, la doctrina de la «institució» assenjala un avenç considerable sobre la teoria del «cos fenomenal» exposada en *Fenomenologia de la percepció*, ja que aconsegueix historitzar convincentment la cabdal noció d'«intencionalitat encarnada». Gràcies a la «institució», el procés de corporalització, protagonista indiscutit del primer pensament merleau-pontià, pot ara ser contemplat des d'una perspectiva sociohistòrica. Diguem-ho d'una altra manera: la primera filosofia de Merleau-Ponty sembla ben pobra, i fins i tot l'ontologia final pot semblar un arriscat salt en el buit, quan són avaluades

12. M. MERLEAU-PONTY, *Les aventures de la dialectique*, París: Gallimard, 1955, p. 26-27.

13. M. MERLEAU-PONTY, *Résumés de cours. Collège de France (1952-1960)*, París: Gallimard, 1968, p. 60.

14. M. REVAULT D'ALLONNES, *Le pouvoir des commencements. Essai sur l'autorité*. París: Seuil, 2006, p. 247.

15. M. WEBER, *Soziologische Grundbegriffe*, 5ª edició revisada. Tübingen: Mohr, [1922] 1976, p. 154.

des de la madura fermesa que sembla posseir la doctrina de la «institució». Però aquesta aparent seguretat té sens dubte el seu revers, i no és impertinent assenyalar també que la doctrina, al parer de nombrosos erudits, ocupa una posició més aviat incòmoda al bell mig de l'evolució filosòfica del seu autor.

Primer de tot, els retrets d'irrealisme dirigits a la doctrina de la «institució» han estat formulats des dels àmbits més diversos. Per exemple, hom ha assenyalat que «els avantatges que ha aportat el plantejament Merleau-Ponty no han passat de ser filosòfics i abstractes, ja que ell mai no va voler explorar les seves idees [sobre la “institució”] a un nivell més concret i empíric»¹⁶, i també que, en referència a la «institució», «Merleau-Ponty només s'interessa per l'estructura general de la percepció i de l'acció»¹⁷. Però no només d'irrealisme ha estat acusada la doctrina de la «institució». També li ha estat retret que no es faci de bell antuvi entenedora, o dit en termes més precisos: hom li ha atribuït una considerable opacitat epistèmica. Com que tot el que té a veure amb la «institució» té un caràcter prelingüístic i corporalitzat, el coneixement que aquesta noció pugui aportar ha de venir lliurat en realitat pel corresponent horitzó cultural. Pel que fa a aquesta dependència cognitiva, el veredict de Dreyfus i Rabinow és certament implacable: «Si estem encabits en el nostre habitus corporal, com Merleau-Ponty manté, mai no podrem accedir a una posició que ens permeti estudiar d'una manera objectiva i descompromesa el nostre propi sentiment de la realitat»¹⁸.

Sobre tot roman irresolt el problema d'haver de fer front al problema de les resistències que s'oposen a l'activitat unificadora i totalitzadora del passat que ha esdevingut corporalitzat en el subjecte, o sigui que fan obstacle a la pràctica donació de sentit que rau en tota acció humana. Una vegada més, val la pena remarcar-ho, l'optimisme fonamentador, per depurat i desmitificat que sigui, com és ara el cas amb la noció d'«institució», allunyada de tota supèrbia constituent, ha de combatre una munió de facticitats aparentment invencibles. Val a dir que aquesta crucial dificultat, al mateix temps, acredita paradoxalment l'autenticitat fenomenològica de la doctrina de la «institució», com molt encertadament ha assenyalat François Héran: «les grans categories de la fenomenologia corren el perill de romandre buides i estrictament formals si no troben resistència en els àmbits on són aplicades»¹⁹. Al cap i a la fi, si la «institució» ha de comptar per força amb les facticitats que governen allò mateix que institueix, tampoc l'ordre fàctic «cultural» pot ser considerat sense fer referència al metacontext que de fet el governa, la qual cosa no vol dir, és clar, que per això aquest metacontext sigui reduïble a una col·lecció de principis i pressuposicions. En les paraules de Johann Arnasson, «el context social sempre forma part d'un altre context metasocial i culturalment diversificat, les potencialitats del qual mai no poden ser subsumides en un codi d'estructures». I afegeix: «l'ordre cultural és per si mateix, ja en termes més

16. N. CROSSLEY, «The phenomenological habitus and its construction», *Theory and Society*, 30, 2004, 117.

17. H. DREYFUS / P. RABINOW, «Can there be a Science of Existential Structure and Social Meaning?», a: *Bourdieu: Critical Perspectives*, editat per C. Calhoun, E. LiPuma i M. Postone. Cambridge: Polity Press, 1993, p. 38.

18. *Ibid.*, p. 43.

19. F. HÉRAN, «La seconde nature de l'habitus. Tradition philosophique et sens commun», *Révue Française de Sociologie*, 28, 1987, 409.

específics, una inexhaurible font de sentit»²⁰, la qual cosa vol dir que la «institució» mai no funciona en un buit solipsístic i que les seves pretensions fonamentadores, per modestes, làbils i relativitzades que Merleau-Ponty les hagi volgut descriure, han de competir amb les actives facticitats de la cultura. Nick Crossley ha sabut resumir aquest descoratjador estat de coses: «Merleau-Ponty mai no va lliurar un concepte que identifiqués el punt de bescanvi entre agència i estructura. La seva concepció de l'agència és disposicional. I el seu concepte d'«institució» n'és certament pròxim, perquè s'entesta a entendre la història en el punt de bescanvi entre els nivells personal i públic»²¹.

En termes més generals encara, la confiança expressada per Merleau-Ponty de poder fonamentar totes les tradicions en el sentit que implanta la «institució», ha hagut de fer front a l'escepticisme que Diana Coole ha articulada brillantment en recordar-nos que, al cap i a la fi, «l'experiència esdevé estructurada per l'acumulació d'uns sentits destinats a la cosificació, en estar saturats d'hàbit i d'inèrcia (i amarats de poder i d'ofuscació en el cas de la vida col·lectiva)»²². En el fons succeeix això: ben mirat, l'agent que duu a terme la «institució» fa molt més que simplement perllongar una línia de progressió que ja prèviament ha estat «instituída». De fet no fa res més que ocupar una «plaça vacant» en l'espai de possibilitats organitzat per les diverses línies «instituídes» de progressió, cadascuna d'elles dotada d'abast normatiu, que configuren fàcticament l'horitzó vivencial de l'agent. O sigui que l'única normativitat que de fet articula tota «institució» és de caire negatiu perquè determina els límits que l'agència «instituent», confinada en la «plaça vacant» que li ha correspost ocupar, mai no podrà traspasar. Aquesta crucial manca en la capacitat descriptiva del concepte d'«institució» ha estat palesada per Bernard Lahire en assenyalar que l'essència de tota «institució» són els «esdeveniments o contextos que haurien actuat com a desfermadors, però que en ser absents tenen el *poder negatiu* de desactivar o inhibir determinades disposicions, actituds, hàbits o esquemes d'acció»²³. Lahire afirma que aquesta «negativitat» resulta del fet que «a la situació fàctica li correspon un rol actiu com a filtre o instància selectiva» que «fa possible que determinades disposicions esdevinguin activades» mentre que anorrea per altres «tota possibilitat d'actualització»²⁴.

No hem pas d'oblidar que Merleau-Ponty ens presenta «una anàlisi que refereix els diferents ordres o dimensions del món social els uns als altres [ho hem ja vist amb el notori exemple weberian del Calvinisme i el capitalisme], i d'aquesta manera obre la porta a un espai d'interpretació on coexisteixen una munió d'estructures més o menys institucionalitzades i més o menys obertament enfrontades»²⁵, com Johann Arnason ha formulat amb palesa claredat.

20. J. ARNASON, «Merleau-Ponty and Max Weber: An Unfinished Dialogue», *Thesis Eleven*, 36, 1993, 88-89.

21. N. CROSSLEY, «Phenomenology, Structuralism, and History. Merleau-Ponty's Social Theory», *Theoria*, 103, 2004, 98-99.

22. D. COOLE, «Thinking politically with Merleau-Ponty», *Radical Philosophy*, 108, 2001, 20.

23. B. LAHIRE, *L'homme pluriel. Les ressorts de l'action*. París: Nathan, 1998, p. 65. Subratllat de Lahire.

24. *Ibid.* p. 69.

25. J. ARNASON, «Merleau-Ponty and Max Weber: An Unfinished Dialogue», *Thesis Eleven*, 36, 1993, 88-89.

Ara bé: en la mesura que aquestes «estructures de sentit» estan sens dubte fonamentades, com diu Arnasson, en «perspectives interpretatives i orientacions avaluadores», i que per tant apareixen combinades amb «principis de tria», no hi ha dubte que ens estem enfrontant amb un problema hermenèutic que fins ara ens havia passat desapercebut. La constitució del «segment tancat de sentit» que ens lliura la «institució», doncs, és el resultat d'intencions i d'actituds arbitràries, i en conseqüència la teoria que l'arribi a explicar haurà de ser «emfàticament subjectivista» perquè reduirà «les xarxes de sentit a simples projeccions», de manera que «el context transsubjectiu» apareixerà com un «substrat extern i intrínsecament desproveït de sentit»²⁶.

IV

Les crítiques i les perplexitats que acabem de referir posen de relleu el caràcter si més no insatisfactori de la doctrina merleau-pontiana de la «institució». Al mateix temps, però, creiem haver fet palesa la seva fertilitat a l'hora d'elucidar uns problemes tan cabdals com la incomprendible emergència del sentit, el gairebé sobrenatural poder de les tradicions, o l'enigmàtica estructura del temps històric. Per això opinem que l'única actitud escaient, davant aquest abast operatiu indiscutible però també exigü, és esbrinar quines són les millors maneres de perllongar, refinar i completar la doctrina de la «institució» que Merleau-Ponty ens lliurà.

Pensem que aquesta exigència pot ser realitzada seguint dos camins ben diferents. Un d'ells va ser recorregut per Merleau-Ponty quan va elaborar la seva final ontologia de signe anticartesià. L'altre camí, de caire parcialment regressiu, porta a una síntesi d'aquest mateix punt de vista ontològic i de la doctrina de la percepció i la corporalitat que havia estat el punt d'arrencada pel pensament merleau-pontian. Dit altrament, afirmem que la doctrina de la «institució» només podrà ser escaientment refinada i completada d'una d'aquestes dues maneres: o bé perllongant-la en forma d'una descripció de l'estructura «carnal» de la història i, en conseqüència, transposant-la en les nocions que suporten l'ontologia final de Merleau-Ponty; o bé reinterpretant-la a la llum de les seves posicions filosòfiques inicials, detractores de qualsevol forma d'objectivitat i interessades per damunt de tot en la inserció pràctica o preobjectiva del cos en el seu entorn social.

Situem-nos ara a mitjans dels anys 50, i posem-nos en la perspectiva del propi filòsof. Per tal que la seva teoria de la «institució» esdevingués més concreta, més realista, i més transparent des d'un punt de vista cognitiu, en poques paraules, Merleau-Ponty només tenia dues opcions: o bé progressar cap a una ontologia no-cartesiana (aquesta fou la seva elecció), o bé regredir parcialment cap a certes nocions de la seva primera filosofia, com ara l'«arc intencional» o el «cos fenomènic» (això és el que va fer Pierre Bourdieu, com veurem al final d'aquest treball, en construir la seva teoria de l'*habitus*).

26. *Ibid.* p. 92.

V

No hi ha cap dubte que la noció d'«institució» ajuda a fer front a una munió de problemes. Explica la irrupció del sentit, justifica el poder de les tradicions, i sobretot ens orienta en el laberint del temps històric. El seu mèrit més gran és descriure la correlació interna entre passat i futur que suporta tota historicitat. Ara bé: si tan eficaç és aquest concepte, per què Merleau-Ponty no el va fer servir com una eina definitiva per elucidar el sentit històric i temporal, per entendre la vinculació humana amb el temps, tant en la seva vessant més intimista com en la seva projecció col·lectiva? I per quina raó va optar precisament per recórrer uns camins ontològics que sovint resulten desconcertants? El nucli d'aquesta perplexitat, Koji Hirose l'ha formulat sense embuts: «Per què Merleau-Ponty no es va declarar satisfet amb la noció d'«institució», i per què va proposar en canvi la noció [ontològica] de «carn» en els seus últims i inacabats textos?»²⁷.

La resposta a aquests interrogants podria ser que el concepte d'«institució» mai no especifica prou satisfactòriament les raons que fonamenten tant la unitat del passat i el futur, com la diferència que indiscutiblement els separa. De la mateixa manera, es podria adduir que els lligams que vinculen les diverses modalitats d'«institució» mai no queden clarament delimitades. I no obstant, tant aquestes «raons fonamentadores» com aquests «lligams vinculadors» van ser reclamats pel mateix Merleau-Ponty en una avaluació retrospectiva del pensament fenomenològic: «En certa mesura, les descripcions fenomenològiques són sempre decebedores [...] i per assolir tot el seu rendiment filosòfic haurien d'esbrinar les raons de principi que governen l'indiscutible lligam entre el que és positiu i el que és negatiu»²⁸. Aquest recel que va expressar el filòsof en un moment d'extrema lucidesa anima l'estudiós a formular unes preguntes que no sembla pas fàcil contestar.

Quin va ser el paper que va jugar el concepte d'«institució» en la decisió merleau-pontiana d'abandonar la noció d'una consciència sobirana i constituent, i a propagar als quatre vents que una filosofia que es preocupi per la història mai no podrà ser una filosofia de la consciència? Arriba a fer front aquesta noció a les ambigüitats de la història entesa en el seu sentit més global? És perquè realment hi fa front, o bé és perquè fracassa en aquesta temptativa, que la «institució» condueix directament a l'ontologia anticartèsiana final? En quin sentit és la «institució» una eina idònia per explorar l'àmbit de la cultura i desemmullar-hi el seu característic garbuix, fet d'idealitats i de canvi, de normes i de contingència, de consciència i de materialitat? Sigui com sigui, no hi ha pas dubte que si fem confiança a la «institució» no tindrem més remei que abandonar el cartesianisme tard o d'hora, tal i com Castoriadis va percebre amb una palesa finor: «Les diverses institucions que es despleguen d'una manera tant simultània com successiva, expressen activament un polimorfisme que de cap manera (com no sigui cometent una imperdonable tautolo-

27. K. HIROSE, «Merleau-Ponty et la structure charnelle de l'histoire», *Studies in Languages and Cultures*, 51, 1999, 17.

28. M. MERLEAU-PONTY, *Les aventures de la dialectique*, Paris: Gallimard, 1955, 73 i *L'institution. La Passivité. Notes du cours au Collège de France 1954-1955*, ed. C. Lefort, Paris: Belin, 2003, p. 270.

gia) pot ser entès com la materialització d'unes possibilitats preconstituïdes 'arreu' i 'des de sempre'. Hem d'entendre, per tant, que així estem abandonant completament el plantejament ontològic que hem heretat, i amb ell un 'sentit de la realitat' que sempre havia estat sobirà tot i havent romàs implícit»²⁹.

Aquest necessari abandonament del cartesianisme, en l'opinió d'alguns erudits, no va ser dut a terme de manera prou satisfactòria perquè el propi concepte d'«institució» mai no fou adequadament articulat. Creuen, sobretot, que no va ser mai pertinentment combinat amb els temes ontològics que Merleau-Ponty estava desenvolupant en el moment de la seva prematura desaparició. Aquesta suposada manca ha estat deplorada per Johann Arnason d'una manera particularment punyent quan ha assenyalat que, a causa d'aquesta dramàtica interrupció «existencial», nosaltres «ens hem de limitar a especular sobre els resultats que hagués lliurat una integració més sistemàtica del discurs sobre la 'institució' amb els temes [de la seva obra pòstuma]»³⁰. Contràriament a aquests autors que recelen de l'ontologia final merleau-pontiana, com ja hem indicat, nosaltres creiem que els temes ontològics de la darrera fase meditativa del nostre autor, com són l'«invisible», la «carn», les «essències actives», o l'«*Ineinander*», en una bona mesura perllonguen, refinen i completen (i fins i tot deixen enrere, fent-hi el que en terminologia hegeliana podríem dir-ne una *Aufhebung*) la doctrina de la «institució». Ja hem vist que la seva eficàcia a l'hora d'explicar satisfactòriament la historicitat és més aviat qüestionable, i per això no és agosarat pensar que la «institució» estava destinada a ser absorbida i perfeccionada per un plantejament ontològic. Fins i tot sembla plausible conjecturar que aquesta innovadora ontologia va ser introduïda per Merleau-Ponty com a pal·liatiu a les insuficiències de la «institució». Aquesta possibilitat, en tot cas, és només una de les opcions que se segueixen del caràcter si més no insatisfactori de la doctrina merleau-pontiana. Com que ja l'hem explorat abastament en altres escrits³¹, ens estímem més dedicar la resta d'aquest treball a avaluar l'opció alternativa, que com ja hem dit consisteix a reinterpretar la «institució» a la llum de les posicions filosòfiques inicials de Merleau-Ponty, contràries a qualsevol forma d'objectivitat i fascinades per la inserció pràctica o preobjectiva del cos en el seu entorn social, tot i combinant-les amb les intuïcions més centrals de la seva nova ontologia.

VI

Aquest camí alternatiu, com ja hem assenyalat, fusiona l'elaborat anticartesianisme de l'últim Merleau-Ponty amb una regressió parcial cap a alguns aspectes bàsics de la seva filosofia primerenca, particularment les teories de la percepció, la corporalització i la intersubjectivitat que van ser desenvolupades en la *Fenomenologia de la percepció*, recolzades en conceptes de palesa notorietat filosòfica com l'«arc intencional» o el «cos fenomènic».

29. C. CASTORIADIS, «Merleau-Ponty et le poids de l'héritage ontologique», a *Fait et à faire. Les carrefours du labyrinthe*, V, Paris: Seuil, p. 181-182.

30. J. ARNASON, «Merleau-Ponty and Max Weber: An Unfinished Dialogue», *Thesis Eleven*, 1993, 36, 96.

31. J. M. BECH, *Merleau-Ponty. Una aproximación a su pensamiento*, Barcelona: Anthropos, 2005, capítols del 12 al 15.

També hem dit que, al nostre parer, el pensament de Pierre Bourdieu, i sobre tot la seva teoria de l'*habitus*, ha dut brillantment a terme aquesta opció alhora sintètica i regressiva que Merleau-Ponty sembla no haver arribat mai a considerar.

No hem pas d'oblidar que la doctrina de la «institució» pot escaientment ser interpretada com una teoria de les disposicions «encarnades», ja que l'autèntic medi de les tradicions històriques (així com la seva forma pròpia) és al cap i a la fi la corporalització. Com afirma Merleau-Ponty, convé no oblidar que «per damunt del jo que fa de subjecte pensant, hi ha el que en podríem dir el 'jo natural', sempre vinculat a la seva situació terrenal i entossudit a expressar valoracions absolutes sense aturar-se mai»³². Ara bé: aquest jo «terrenal» o «natural» no lliura les esmentades «valoracions absolutes» mitjançant actes constitutius o espontanis, sinó que ho fa gràcies al seguit d'«institucions» que de mica en mica afaïçonem l'hàbit encarnat de cada ser humà. Aquesta dependència ha estat agudament percebuda per Nick Crossley: «Per Merleau-Ponty les accions de l'agent social madur estan arrelades en l'hàbit. I malgrat això, algunes accions presenten una mesura de creativitat i d'innovació que deforma i fins i tot transforma eficaçment l'hàbit que les ha originat. El lligam entre l'hàbit i l'acció esdevé així conceptualitzat com una via que hom pot recórrer en ambdós sentits: els hàbits generen les accions i les accions modifiquen diversament els hàbits i fins i tot en creen de nous»³³.

La pertinència de sintetitzar l'horitzó anticartesiana de la nova ontologia amb les certes corporalistes, encarnacionistes, preteòriques, i en definitiva pràctiques del primer pensament merleau-pontyà (la rellevància del projecte bourdieuà, en una paraula) es fa sentir ara més que mai. Per això hom a pogut dir que «experimentem corporalment un àmbit precognitiu de realitat bruta» en la qual, malgrat tot, «hi treballa ja una 'racionalitat operativa', atès que la mateixa percepció introdueix esquematismes i dimensions en el món, o sigui que el modula i l'estilitza, i d'aquesta manera suggereix ja sentit a un nivell merament corporal»³⁴. Aquest íntim lligam entre «institució» i corporalitat va ser suggestivament descrit per Martin Dillon en assenyalar que una de les preocupacions nuclears de Merleau-Ponty va ser «la idea central d'una sintonia amb el món, alhora interessada i interrogadora, mitjançant la qual el cos aprèn a adaptar-se al seu entorn —per després tornar al món que així ha adquirit, essent ara el cos una forma sedimentada que estructura el món mitjançant un *habitus* que, precisament, ha lliurat el propi món»³⁵.

Així fa acte de presència el concepte capdavanter en aquest retorn a les fonts del pensament de Merleau-Ponty, l'ajuda del qual serà impagable per fer front a les dificultats que planteja la doctrina de la «institució». I juntament amb el concepte d'*habitus*, com veurem, el pensament de Pierre Bourdieu en el seu conjunt perllonga i completa l'esmentada doctrina mitjançant la recon-

32. M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard, 1945, p. 502.

33. N. CROSSLEY, «The phenomenological habitus and its construction», *Theory and Society*, 2001, 30, 116.

34. D. COOLE, «Thinking politically with Merleau-Ponty», *Radical Philosophy*, 2001, 108, 20.

35. M. DILLON, «Introduction», en *Merleau-Ponty Vivant*, Albany: State University of New York Press, 1991, p. xvi.

sideració de (i l'aprofundiment en) els temes cabdals de la *Fenomenologia de la percepció*, alhora que els combina amb les conviccions ontològiques de l'última etapa merleau-pontiana. Com ha dit molt bé Bernard Lahire, «enfonsant les seves arrels en Merleau-Ponty, filant la metàfora del cos a cos silenciosos, i adoptant una actitud científica, inexorable, antiintel·lectualista i antiestructuralista, Bourdieu opta sense embuts pel llenguatge del cos, de la prerreflexivitat i del mutisme»³⁶. Aquesta harmonia en els plantejaments d'ambdós pensadors ha estat escaientment precisada per Iordanis Marcoulatos: «No és desencaminat veure el 'cos fenomènic', tal i com Merleau-Ponty el concep, com un equivalent de la noció que protagonitza el treball de Bourdieu: l'*habitus*. Diria fins i tot que l'*habitus* és l'actualitat englobant d'un ser humà tal i com és immediatament viscuda, o sigui que no és només un eixam de disposicions, com alguns crítics han superficialment suposat. I també el concepte merleau-pontian d'"arc intencional" (un refinament del concepte de "cos fenomènic") és paral·lel a l'*habitus*: totes dues nocions intenten esbrinar com els aspectes en certa forma objectius de la pròpia manera de ser existencial esdevenen subjectivament viscuts sense per això deixar de ser "objectivament percebuts»³⁷.

L'*habitus* hereta per tant les preocupacions que Merleau-Ponty va condensar en la «institució». Convé no oblidar, en aquest respecte, que Bourdieu considera la vida social com la interacció recíprocament constituent d'esquemes corporalitzats i de disposicions mitjançant els quals les estructures socials i el coneixement «corporalitzat» d'aquestes estructures dona lloc a persistent orientacions envers l'acció que, a la vegada, constitueixen les estructures socials. Arribats a aquest punt, convé no oblidar pas la clàssica definició d'*habitus* que lliura el mateix Bourdieu: «Els condicionaments associats a una classe particular de condicions d'existència produeixen l'*habitus*, sistemes de disposicions perdurables i transposables, estructures estructurades que estan predisposades a funcionar com a estructures estructurants, és a dir, com a principis que generen i que organitzen pràctiques i representacions i que poden ser objectivament adaptats als seus resultats sense per això pressuposar la previsió conscient d'unes finalitats o l'explícit domini de les operacions que cal dur a terme per assolir-los. Essent objectivament tant "regulars" com "regulats" sense per això ser de cap manera el resultat d'haver obeït determinades regles, poden ser col·lectivament orquestrats sense ser el producte de l'acció organitzadora d'un director d'orquestra»³⁸. Una altra definició també clàssica de l'*habitus* precisa que és un «sistema de disposicions perdurables i transposables que, integrant les experiències del passat, funciona en cada moment com una matriu de percepcions, apreciacions i accions»³⁹. Es tracta, per tant, d'esquemes inconscients que són adquirits per mitjà d'una perllongada exposició a unes específiques condicions (i a uns condicionaments) socials, així com de la resultant internalització de les coercions i facilitacions que en són la contrapartida externa.

36. B. LAHIRE, *L'homme pluriel. Les ressorts de l'action*, Paris: Nathan, 1998, p. 191.

37. I. MARCOULATOS, «Merleau-Ponty and Bourdieu on Embodied Significance», *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 2001, 31, 2.

38. P. BOURDIEU, *Le sens pratique*, Paris: Minuit, 1980, p. 53.

39. P. BOURDIEU, *Méditations Pascaliennes*, Paris: Seuil, 2003, p. 83.

L'*habitus*, dit en poques paraules, comprèn els trets perceptius i les disposicions 'incorporades' que organitzen la manera com cada individu veu el món i actua en ell. O sigui que les estructures cognitives que els agents socials mobilitzen en la seva interacció pràctica amb el món, són en realitat estructures socials que han esdevingut internalitzades i corporalitzades. Combinant aquestes persuasions amb el vocabulari ontològic del Merleau-Ponty més anticartesiana (no hem d'oblidar que el camí emprès per Bourdieu és, en el fons, sintètic), podrem dir amb Vandenberghe que «l'*habitus*, en la mesura que dóna coherència formal a unes accions que en realitat són extremadament diferents, és de fet un mediador entre el sistema *invisible* de les relacions estructurades (per les quals les accions esdevenen determinades) i les accions *visibles* dels actors (les quals estructuren les relacions). [...] Encara que l'*habitus* mateix no pugui pas ser observat, sí que pot ser observat en les seves actualitzacions quan una adequada "condició facilitadora", en la forma d'una situació particular, lliura l'ocasió apropiada per a què la disposició virtual s'automanifesti en tota la seva actualitat»⁴⁰. Podem dir, com a conseqüència de tot el que precedeix, que les disposicions «incorporades» dels agents socials, tal i com esdevenen desplegades en cada circumstància concreta (o sigui l'*habitus*), són un element essencial de l'experiència alhora cognitiva, perceptiva, avaluadora i pràctica que cada agent decideix de fer seva en tot moment. És per aquesta causa, ens explica Bourdieu, que els agents socials consideren que la realitat social és una dada gairebé «natural» i no pas una construcció de la pròpia societat.

Tot el que acabem de veure porta a concloure que, de fet, la doctrina merleau-pontiana de la «institució» lliura *també* una introducció immillorable al pensament de Pierre Bourdieu. Aquesta benvinguda circumstància ha estat glossada per nombrosos especialistes: «En realitat Merleau-Ponty podria aprendre molt de Bourdieu, el seu 'hereu sociològic'»⁴¹. «Bourdieu comença en el punt on Merleau-Ponty va acabar»⁴². «Llegir Merleau-Ponty és com llegir un comentari filosòfic a l'obra de Bourdieu»⁴³. «Les definicions que lliura Bourdieu del 'sentit pràctic' i de l'*habitus* poden ser llegides com una acurada exemplificació sociològica de la fenomenologia de la percepció que Merleau-Ponty va proposar»⁴⁴. «Merleau-Ponty es limita a tractar de l'estructura general de la percepció i l'acció. Ha calgut esperar a la noció d'*habitus* que defensa Bourdieu per a que aquestes idees esdevinguessin concretes. Mitjançant l'ontologia fenomenològica ens ensenya de quina manera les homologies i les analogies que es manifesten en l'àmbit social romanen ancorades en l'*habitus* corporal, en quina mesura la capacitat de respondre apropiadament als esdeveniments prové d'unes habilitats que res no tenen a veure amb regles i amb representacions, i quins mecanismes donen lloc a que

40. F. VANDENBERGHE, «'The Real is Relational'. An Epistemological Analysis of Pierre Bourdieu's Generative Structuralism», *Sociological Theory*, 1999, 17, 32-67, esp. 48-49.

41. N. CROSSLEY, «Phenomenology, Structuralism, and History. Merleau-Ponty's Social Theory», *Theoria*, 2004, 103, 91.

42. *Ibid.*, p. 118.

43. I. MARCOULATOS, «Merleau-Ponty and Bourdieu on Embodied Significance», *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 2001, 31, 1.

44. É. BIMBENET, «Sens pratique et pratiques réflexives. Quelques développements sociologiques de l'ontologie merleau-pontienne», *Archives de Philosophie*, 2006, 69, 58.

l'entitat social de cadascú de nosaltres vingui determinada per la pràctica i alhora la determini al seu torn»⁴⁵.

En tot cas no pot haver pas cap dubte que el pensament de Bourdieu perllonga la doctrina de la «institució». Absorbint l'impuls merleau-pontian, el concepte d'*habitus* fa manifestament possible una manera d'integrar experiència i cognició que sembla donar accés a una persistent aspiració filosòfica del segle xx: la possibilitat d'una «obertura a les coses sense l'ajut del concepte». Aquesta captació d'una realitat preobjectiva, no cal pas dir-ho, s'arriba a fer realitat si hom accepta de combatre incansablement l'impuls cartesià cap a la possessió intel·lectual i, com Merleau-Ponty solia dir, l'entossudiment en les experiències «de sobrevol». O sigui que si al començament d'aquest treball la noció d'«institució» semblava poder-nos ajudar a desxifrar el sorgiment del sentit, a entendre l'abast de les tradicions i a desembullar els contrasentits del temps històric, ara és l'*habitus* qui ens orienta quan decidim enfrontar-nos a aquestes complicades qüestions. Sobretot pel que fa al temps i a la història, el potencial esclaridor de l'*habitus* sembla indiscutible. No oblidem que, d'acord amb Bourdieu, «l'*habitus*, essent un producte de la història, produeix pràctiques individuals i col·lectives, i per tant produeix història, d'acord amb els esquemes que la pròpia història ha engendrat»⁴⁶.

I si l'*habitus* és, com ja hem vist, incontrovertiblement decisiu per entendre la frontissa entre ser humà que existeix i el temps històric que esdevé, és perquè la instància que alhora pensa, percep, jutja i actua en tot ser humà rau en el seu *habitus* mateix i no pas en l'abstracció correntment anomenada «subjecte» o «agent». Això vol dir que la realitat de totes les pràctiques socials, en la mesura que l'*habitus* les governa, és «corporal» i precognitiva de soca-rel. «Els esquemes de l'*habitus*, que són en el fons les formes primàries de classificació, deuen la seva eficàcia específica al fet que funcionen per dessota el nivell de la consciència i el llenguatge, eludint d'aquesta manera tant l'escrutini introspectiu com el control voluntari»⁴⁷. El recel envers tot intel·lectualisme és l'acompanyant infatigable d'aquesta apoteosi de la pràctica i la corporalitat. Aquesta orientació merleau-pontiana de la seva doctrina, Bourdieu és incansable a recordar-nos-la: cal considerar sempre que «l'*habitus* com a adquisició corporalitzada és presència del passat –o bé presència en temps passat– i no pas reminiscència [intel·lectualitzada] del passat»⁴⁸.

En acabar creiem convenient insistir en què si, com ja hem vist, el pensament de Bourdieu perllonga i completa les idees centrals de Merleau-Ponty mitjançant la doctrina de l'*habitus*, de fet també té lloc el procés invers, i l'endinsament en la filosofia merleau-pontiana ens serveix per entendre Bourdieu amb més profunditat. En aquest respecte, el concepte d'«institució» ens ajuda a entendre tota mena d'agència amb una penetració antiintel·lectualista que reforça el poder esclaridor de l'*habitus*. Això Nick Crossley ho ha vist molt bé: «No hi ha més remei que entendre l'*habitus* des d'una concepció

45. H. DREYFUS / P. RABINOW, «Can there be a Science of Existential Structure and Social Meaning?», a: *Bourdieu: Critical Perspectives*, editat per C. Calhoun, E. Lipuma i M. Postone. Cambridge: Polity Press, 1993, p. 38.

46. P. BOURDIEU, *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle*, Genève: Droz, 1972, p. 99.

47. P. BOURDIEU, *Le sens pratique*, Paris: Minuit, 1980, p. 416.

48. P. BOURDIEU, *Méditations pascaliennes*, Paris: Seuil, 1997, p. 252.

ampliada de l'agència que la noció [ingènua] d'hàbit no arriba mai a copsar del tot»⁴⁹. La doctrina de Bourdieu, per tant, ens lliura una manera tan innovadora de veure les coses que fins i tot ens permet de reinterpretar el pensament de Merleau-Ponty com a teoria de la pràctica social. No hem pas d'oblidar que el sentit inherent a tota actuació històrica, tal i com Merleau-Ponty el desxifra quan esbrina el seu caràcter «instituit», no difereix pas gaire de la «raó que és immanent a tota pràctica» que Bourdieu ha identificat i que sovint sembla una mera paràfrasi de la pròpia doctrina de la «institució». En els mateixos mots de Bourdieu, palesament evocadors de la «institució» merleau-pontiana, és innegable que «hi ha una economia de les pràctiques, una raó immanent en les pràctiques, i el seu “origen” no resideix ni en les “decisiones” d'una raó entesa com a càlcul racional, ni en uns mecanismes determinants que són alhora externs i superiors als agents»⁵⁰.

49. N. CROSSLEY, «The phenomenological habitus and its construction», *Theory and Society*, 2001, 30, 96.

50. P. BOURDIEU, *Le sens pratique*, Paris: Minuit, 1980, p. 57.

FUNDAMENTACIÓN DE LA MORAL Y DIFERENCIAS NORMATIVO-CULTURALES. UNA APROXIMACIÓN FENOMENOLÓGICA¹

Jesús M. DÍAZ ÁLVAREZ

La razón humana es pensamiento genérico. Quien razona afirma la existencia de un prójimo, la necesidad del diálogo, la posible comunión mental entre los hombres. [Antonio Machado]

Progress and mass murder run in tandem. As the numbers killed by famine and plague have waned, so death by violence has increased. As science and technology have advanced, so has proficiency in killing. As the hope for a better world has grown, so has mass murder. [John Gray]

¿Es posible fundamentar la moral, es decir, hallar un marco normativo común que permita dirimir racionalmente nuestros conflictos de valores en unas sociedades crecientemente globalizadas y multiculturales? ¿Puede reconducirse a una cierta unidad la parece que irresistible pluralidad de formas de vida que la historia y la antropología cultural nos ponen delante y trazar, así, un límite, por presunto y quebradizo que sea, entre lo humano y lo inhumano, lo tolerable y lo intolerable? Las reflexiones que siguen a continuación no quieren ser más que una modesta cala en un tema inmenso y, probablemente, como casi todo en filosofía, imposible de resolver de modo completamente satisfactorio, pero en cuya respuesta nos jugamos mucho.

El artículo está dividido en tres apartados más un epílogo final. En el primero de ellos trato de justificar por qué creo que la discusión sobre la posibilidad de fundamentar o no la moral en una época que exalta las diferencias entre los humanos no es algo baladí, un «lujo especulativo» que atañe sólo, y en el mejor de los casos, al filósofo, sino, probablemente, la tarea más importante que puede acometer la filosofía moral, pues con ella lo que estamos afrontando es la posibilidad de evitar que los conflictos de valores se resuelvan por medio de la violencia. En el segundo apartado intento salvar un

1. Quiero agradecer al profesor Roberto Walton la lectura atenta del artículo y las sugerencias y críticas, siempre pertinentes, que tuvo a bien hacerme. Si las hubiera atendido como se merecen, el presente ensayo habría pulido muchas de sus imperfecciones, que, naturalmente, corren a cargo de su autor. Igualmente, quiero dar las gracias Antonio García Santesmases, José Luis Villalaín y Gema Trigo por sus estimulantes comentarios a una versión previa del texto. Por último, no quisiera dejar pasar la ocasión sin hacer referencia a la amabilidad y generosidad de Francesc Pereña y Salvi Turró, que me invitaron a confrontar mis puntos de vista con los de amigos y compañeros que tengo en la más alta estima. Este trabajo se ha realizado dentro del marco del proyecto de investigación HUM2004-03533/FISO.

escollo fundamental a la hora de abordar esta problemática, me refiero, naturalmente, al escollo del relativismo y su afirmación irrestricta de la pluralidad humana. Por fin, ya en el tercero, intento detallar lo más claramente posible el núcleo de aquello que tengo por la piedra angular de la fundamentación de la moral, a saber, la concepción de la razón que nace en Grecia de la mano de la filosofía y que nos obliga a *salirnos*, aunque sólo sea parcialmente, de las creencias tradicionales de nuestras comunidades –sustentadas, por lo general, en la autoridad divina o en las fuerzas mágicas que supuestamente dominarían el mundo– para quedarnos sólo con el *dar y recibir razones en el espacio público en tanto que único modo de dirimir nuestros conflictos morales y trazar la frontera entre lo humano y lo inhumano, lo permisible y lo que no lo es*. Una vez detallada esta forma siempre precaria pero imprescindible de fundamentación moral, terminaré el artículo con un *epílogo vagamente escéptico* en donde expongo algunas de las dudas que albergo sobre semejante idea de racionalidad fundamentadora o, por decirlo de otra manera, intentaré señalar algunos de los puntos ciegos de la propuesta que, sin embargo, asumo, pues hasta el momento no he podido encontrar nada mejor.

Sólo me queda señalar, antes de entrar ya en materia, que la *inspiración general* de las reflexiones que ahora siguen ha de situarse, como se indica en el título del artículo, en esa corriente esencial del pensamiento contemporáneo que es la fenomenología. La preocupación constante que ella tiene por dar cuenta de la evidente pluralidad de la vida de los humanos desde un marco que no desatienda, sin embargo, los ideales de la razón teórica y práctica, la sitúan, en mi opinión, en un lugar inmejorable para abordar los desafíos ético-políticos de sociedades que, como las nuestras, se componen de individuos y grupos de individuos que profesan los credos más dispares².

2. Quiero insistir desde el principio en que a pesar de que el artículo se «inspira» en la fenomenología, más exactamente, en la fenomenología de cuño husserliano, no hay en él un aprovechamiento explícito, en sentido estricto, de la rica filosofía moral de Husserl. La aguja de marear que me guía se basa, más bien, en las virtualidades ético-políticas de su filosofía de la historia, a saber, en su idea de Europa como cultura filosófica, como categoría moral que nace en Grecia de la mano de la filosofía y nos impele a vivir según la razón. Un desarrollo más pormenorizado de este asunto puede encontrarse en J. M. DÍAZ ÁLVAREZ, *Husserl y la historia. Hacia la función práctica de la fenomenología*, Madrid: UNED, 2003. Del mismo autor puede consultarse también el artículo «Hacia la dimensión práctica de la fenomenología: Historia y filosofía de la historia en la fenomenología husserliana», en J. M. DÍAZ ÁLVAREZ, M. C. LÓPEZ SÁENZ, *Fenomenología e historia*, Madrid: UNED, 2003, p. 33-47. Los estudios que se ocupan de la ética de Husserl en la comunidad filosófica iberoamericana empiezan a ser abundantes. Algunos de los más destacados son los siguientes: G. HOYOS VÁSQUEZ, «La ética fenomenológica: una filosofía del presente», en C. B. GUTIERREZ (ed.), *El trabajo filosófico de hoy en el continente. Memorias del XIII Congreso Internacional de Filosofía*, Bogotá: ABC, 1995, p. 783-796; G. HOYOS VÁSQUEZ, «La ética fenomenológica y la intersubjetividad», en *Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu*, XLI, 122-123, 1999, 127-145; G. HOYOS VÁSQUEZ, «La ética fenomenológica como responsabilidad para la renovación cultural», en E. HUSSERL, *Renovación del hombre y de la cultura* (trad. de Agustín Serrano de Haro), Barcelona: Anthropos, 2002, p. vii-xxxiii; J. IRIBARNE, *Edmund Husserl. La fenomenología como monadología*, Estudios de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 2002, p. 213-303; J. SAN MARTÍN, «Ética, antropología y filosofía de la historia. Las Lecciones de Husserl de Introducción a la ética del Semestre de Verano de 1920», *Isegoría*, 5, 1992, 43-77; J. SAN MARTÍN, *Teoría de la cultura*, Madrid: Síntesis, 1999, p. 245-305. Inspirados en la ética husserliana, son también de interés los siguiente escritos: M. L. PINTOS PEÑARANDA, «¿Donde

1. ¿Es la fundamentación de la moral un lujo especulativo?

El fenómeno moral, como la mayor parte de las cosas importantes de las que trata la reflexión filosófica, se dice de muchas maneras. Sin embargo, a pesar de eso, creo que es posible identificar de modo intuitivo, sin demasiada algarada técnica, alguno de sus rasgos más sobresalientes para desde ellos comprender por qué es imprescindible intentar fundamentar la moral en una época que, como la presente, exalta, a veces hasta el paroxismo, las diferencias culturales y normativas que hay entre los humanos y las diversas comunidades que estos forman.

En una primera aproximación, creo que nadie se extrañará demasiado si afirmo que la moral es el conjunto de creencias, de convicciones que los humanos tienen en mente a la hora de señalar la bondad o maldad, la corrección o incorrección de nuestras acciones³. Cuando semejantes creencias gozan de un amplio consenso social, quizá puede afirmarse que la pregunta por su fundamentación es una especie de lujo especulativo porque ¿qué sentido tiene preguntarse por aquello que se manifiesta como evidente, como algo incontestable? Es más, incluso podríamos decir que cuando una sociedad vive de verdad sobre el suelo de sus creencias morales es muy difícil, por no decir imposible, que surja la pregunta por su fundamentación en sentido estricto. Ortega nos enseñó, en una idea que comparten fenomenólogos y filósofos pragmatistas, que *somos* nuestras creencias, es decir, que éstas, cuando de veras lo son, nos configuran, troquelan el sentido de nuestra vida de tal manera, que nunca son realmente objeto de indagación crítica. Son la *sombra impensada y oculta* que, paradójicamente, hace emerger la realidad tal y como

nace el sentido de la justicia y a que nos debe llevar? Las aportaciones de la fenomenología», en M. X. AGRA et aliter (ed.), *En torno a la justicia*, La Coruña: Eiris, 1999, p. 169-256; J. M. GARCÍA GÓMEZ-HERAS, *Ética y Hermenéutica*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2000. Por último, y en este apartado iberoamericano, no quiero dejar de mencionar los siempre exquisitos trabajos de Miguel GARCÍA-BARÓ (cf., por ejemplo, *El dolor, la verdad y el bien*, Salamanca: Sígueme, 2006) y Agustín SERRANO DE HARO. Si de la cada vez más abundante bibliografía en español pasamos a los estudios hechos en otras lenguas, creo que sería preciso citar, entre otros: G. HOYOS VÁSQUEZ, *Intentionalität als Verantwortung*, Den Haag: M. Nijhoff, 1976 (éste ha sido un libro seminal en la literatura sobre la filosofía práctica de Husserl); A. ROTH, *Edmund Husserls ethische Untersuchungen*, Den Haag: M. Nijhoff, 1960 (otro libro pionero en este campo de investigación); Ph. R. BUCKLEY, *Husserl, Heidegger and the Crisis of Philosophical Responsibility*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1992; J. HART, *The Person and the Common Life. Studies in a Husserlian Social Ethics*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1992; U. MELLE, «The Development of Husserl's Ethics», en *Études Phénoménologiques*, 13-14, 1991, 115-135; Ch. SPAHN *Phänomenologische Handlungstheorie. Edmund Husserls Untersuchungen zur Ethik*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 1996; H. R. SEPP, *Praxis und Theoria*, Freiburg/München: Alber, 1997. De este importante investigador pueden encontrarse en español los siguientes estudios: H. R. SEPP, «Mundo de la vida y ética en Husserl», en J. SAN MARTÍN (ed.), *Sobre el concepto de mundo de la vida*, Madrid: UNED, 1993, p. 75-93; H. R. SEPP, «Teleología y ética en la obra tardía de Edmund Husserl», en *Anuario Filosófico* (Universidad de Navarra), vol. XXVIII, 1, 1995, 19-40. Más allá de los estrictos estudios sobre la ética de Husserl, no quisiera cerrar este breve elenco bibliográfico sin mencionar un magnífico libro que muestra la renovación de la ética fenomenológica en todo su amplio espectro: Cf. B. WALDENFELS, I. DÄRMANN (ed.), *Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik*, München: W. Fink, 1998.

3. Dado el nivel intuitivo de aproximación al fenómeno moral en el que se asienta el presente ensayo, a lo largo de estas páginas paso por alto la diferenciación entre lo bueno y lo justo que tantos ríos de tinta han hecho correr en la ética contemporánea.

se nos manifiesta, con su fuerza avasalladora⁴. Sólo cuando, por la razón que sea, las creencias que *somos* pierden fuerza y el mundo en el que vivimos empieza a debilitarse en su sólida coherencia, a ser sobrepasado por acontecimientos que no se compadecen bien con lo que hasta ese momento era absolutamente evidente, puede surgir, *stricto sensu*, la pregunta por la fundamentación en general y por la fundamentación de nuestras creencias morales en particular. La idea de fundamentar algo emerge, por lo tanto, a partir de una anomalía, de una oquedad que se abre en lo que hasta ese momento era el inexpugnable mundo de sentido en el que estábamos instalados.

Situémonos, pues, en el contexto de una semejante conmoción del sentido que afecte a nuestras creencias morales y al consenso que sobre ellas tiene un sociedad, ¿es entonces la tarea fundamentadora que esta situación posibilita un lujo especulativo prescindible o sólo a través de ella podemos tratar de evitar que los desacuerdos morales de una comunidad terminen resolviéndose por medio de la violencia? Para responder a esta pregunta imaginemos, por un momento, dos comunidades de humanos. En una la conmoción de las creencias ha afectado a la estética, al canon de belleza que hasta ese momento había sido compartido por sus habitantes. Como resultado de ello unos discrepan radicalmente de los otros sobre qué es bello y qué no, sobre si, por ejemplo, la *Canción de los pajaritos* tiene más o menos calidad estética que los *Tríos* de Schubert. Salvando el peligro de una progresiva caída en la chabacanería, que no es un peligro nada despreciable, los habitantes de esta primera comunidad podrían, a pesar de su completa discrepancia en cuestiones de gusto, seguir conviviendo de un modo mas o menos normal, más allá de la molestia de tener que aguantar de vez en cuando las insoportables aficiones musicales de algún que otro vecino. En este contexto, la labor del filósofo que quiere fundamentar la estética quizá pudiera considerarse como algo prescindible desde el punto de vista de las urgencias humanas, pues si en última instancia los juicios que afectan al gusto se mostraran infundamentales y se cayera en un completo relativismo o subjetivismo acerca de lo que sea lo bello, las consecuencias que de ello se derivarían se moverían, todo lo más, como afirmé hace un momento, en el ámbito inocuo de la «molestia». ¿Quién no tiene amigos a los que les guste la *Canción de los pajaritos* y no Schubert, y quién no ha bailado alguna vez una melodía semejante⁵?

Imaginemos ahora una segunda comunidad de humanos. En ella la conmoción del sentido y la posterior discrepancia no afecta a la belleza sino a nues-

4. Cf. J. ORTEGA Y GASSET, *Ideas y creencias*, Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial (*Obras de José Ortega y Gasset*, ed. de Paulino Garagorri), 1986. Sobre el tema de las creencias en Ortega, cf.: J. LASAGA MEDINA, *José Ortega y Gasset (1883-1955). Vida y filosofía*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2003, p. 145-148; J. SAN MARTÍN, «Ideas y creencias. Comentario a un texto de Ortega», en J. SAN MARTÍN, *Fenomenología y cultura en Ortega. Ensayos de interpretación*, Madrid: Tecnos, 1998, p. 213-245.

5. Con la hipótesis precedente no estoy afirmando que en cuestiones de estética reine el más absoluto relativismo; que el discurso sobre lo bello carezca de cualquier parámetro racional. Este espinoso tema no es, afortunadamente, objeto del presente artículo. Con ella sólo pretendo mostrar que *si así fuera*, las consecuencias que de ello se derivarían serían menos perniciosas para los humanos que si, a la postre, también llegáramos a la conclusión de que en asuntos morales tampoco podemos apelar a la razón como criterio. Para una comprensión de la estética como «racionalidad liberadora», cf. M. C. LÓPEZ SÁENZ, *El arte como racionalidad liberadora*, Madrid: UNED, 2000.

tras creencias morales, a nuestro sentido de lo que está bien o mal, de lo que es justo o injusto. Si la conclusión última a la que llegaran los individuos de esta comunidad es que nuestros juicios morales, de igual modo que los estéticos, son completamente subjetivos, es decir, que no es posible defender racionalmente, dar razones de por qué resulta mejor no cortarle al ladrón la mano que tratar de reinsertarlo en la sociedad; si no pudiera argumentarse convincentemente que la discriminación por razón de sexo, raza o condición socioeconómica es algo completamente injusto o, en fin, que la mutilación genital de las mujeres o la violencia de género es algo inadmisibles, etc., si esto fuera así, repito, ¿podríamos realmente considerar una mera «molestia» más o menos inocua que nuestro vecino blanco maltratase hasta la muerte a sus sirvientes negros o no dejara que su mujer ni su hija aprendieran a leer y escribir, golpeándolas cuando le viniera en gana, sobre todo si yo, miembro de esa comunidad, fuera mujer y negra? Este ejemplo, quizá un poco exagerado, creo que muestra, sin embargo, que en sociedades cada vez más multiculturales como las nuestras, donde conviven multitud de códigos morales provenientes de diferentes culturas, la renuncia a la idea de fundamentar, de dar razones de nuestras creencias morales, de que tengan que ser necesariamente contrastadas y debatidas con los otros, nos sitúa en la antesala de la violencia. Que la estética sea algo que se sustenta en estrictas convicciones subjetivas, es decir, que al final carezca de fundamentación, es algo que como humanos quizá podríamos asumir. Llegar a una postura semejante en el ámbito moral nos conduce, con inapelable coherencia, a la completa arbitrariedad del que, ante el conflicto o la discrepancia de ideas, impone sus convicciones a través del único recurso que queda cuando el dar razones fracasa o se soslaya, a saber, la fuerza⁶. Por eso estoy cada vez más convencido que no es diletantismo o capricho de filósofo el intento siempre precario de fundamentar la moral. Todo lo contrario, creo que discutir sobre ello es la gran e imprescindible tarea de la ética.

2. *Hacia la fundamentación. El escollo del relativismo*

No se si las consideraciones preliminares que terminé de realizar sobre la acuciante necesidad que tenemos de fundamentar racionalmente nuestras creencias morales habrán parecido mínimamente convincentes, pero lo cierto es que para una parte importante de la filosofía del pasado siglo y de lo que va del presente, una parte que me atrevería a calificar de sociológicamente mayoritaria, cualquier intento de establecer un fundamento de la moral se ha manifestado, en el mejor de los casos, como algo risible y condenado al más estrepitoso fracaso, en el peor, como la fuente secreta de la que manaron la negación y violencia ejercida contra el otro, el diferente. A semejantes opiniones contribuyó de manera destacada la conmoción que para el pensamiento filosófico supuso el desarrollo de las ciencias sociales, en particular, de la historia y la antropología cultural. Tales ciencias, con su hacerse cargo de la

6. Para una argumentación parecida a la nuestra y en donde también se contraponen las urgencias de la ética frente a la estética, cf. E. TUGENDHAT, «Was heisst es, moralische Urteile zu begründen?», en E. TUGENDHAT, *Aufsätze. 1992-2000*, Frankfurt: Suhrkamp, 2001, p. 91-108. Sobre las complicadas relaciones entre ética y estética cf. A. VALCARCEL, *Ética contra estética*, Barcelona: Crítica, 1998.

enorme pluralidad valorativa que atraviesa nuestra propia cultura y la de los otros pueblos no vinculados a la tradición de occidente, parecían echar por tierra, *por un lado*, cualquier posible descripción unitaria de la naturaleza humana, es decir, de eso que durante siglos las diversas filosofías, más allá de sus diferencias, habían venido presuponiendo de modo más o menos tácito como una especie de mínimo común denominador que pretendía separar, también con respeto a la moral, lo humano de lo inhumano, lo que era lícito de lo que no. A la luz de los nuevos hallazgos, daba la impresión que la diversidad moral humana no era susceptible de ser unificada bajo un patrón normativo común. Y ello no fue visto por muchos como un dato negativo o un problema, sino como un valor. Las diferencias, se decía, enriquecían una visión del humano que la filosofía tradicional había vuelto escuálida. *Por otra parte*, y a rebufo de estas consideraciones, fue también abriéndose paso la idea de que esa alergia a las diferencias y su crónica incapacidad para asumirlas era algo que tenía repercusiones más allá de la pura teoría. No era una casualidad que occidente hubiera generado las más diversas y perversas formas de daño, entre ellas, de modo destacado, el colonialismo o los totalitarismos. Las ideas de naturaleza humana o razón fundamentadora habrían revelado, así, su verdadera realidad: el no ser otra cosa, a la postre, que el ejercicio de la violencia unitarista sobre la irreductible pluralidad del otro.

Dada esta posición, retratada ciertamente de modo muy esquemático, cualquier propuesta filosófica que pretenda defender la necesidad de seguir pensando el fundamento de la moral como un elemento imprescindible para dirimir de modo no violento nuestros conflictos valorativos ha de confrontarse necesariamente con estas objeciones basadas en la constatación y reivindicación de unas diferencias que se consideran, *afortunadamente o para bien*, insalvables. Vayamos a ello.

Como termino de indicar, suele ser habitual que aquellos que defienden la imposibilidad de fundamentar la moral aludan a la pluralidad de concepciones de lo bueno y lo malo, de lo justo y lo injusto que los humanos han mostrado a lo largo de la historia y a través de sus diferentes culturas, pluralidad que, desde luego, se mantiene hoy en día. Es más, no es sólo que estás concepciones hayan sido o sean diferentes, sino que en muchos casos resultan manifiestamente contradictorias. Pensemos, por ejemplo, en el papel subalterno asignado a las mujeres en las sociedades tradicionales y en la reivindicación de su igualdad en nuestras democracias liberales o, dentro de ellas, en las diferencias, muchas veces irreconciliables, entre los partidarios y detractores del aborto, la eutanasia, la investigación genética, la posibilidad o no de la guerra justa, etc. ¿No muestran todos estos disensos que somos irreductiblemente plurales, que no es posible reconducir todas esas diferencias valorativas a algún tipo de normatividad común? Y si en ese momento se esgrime a la razón, en tanto que medio para dirimir los conflictos de valores, como tradicionalmente ha hecho la filosofía, enseguida se responde que los estudios de historia y antropología cultural han mostrado que cada sociedad, incluso cada grupo social, detenta un tipo de racionalidad que le es propia y está totalmente adaptada a sus necesidades. Es decir, que no existe algo así como un único concepto de razón al que vayan aparejados la posibilidad de detectar una única idea de verdad, en el ámbito teórico, y una única idea de lo bueno o lo justo en el ámbito práctico, por vagas y difusas que sean tales

ideas. La racionalidad, aquello que se considera como racional, práctica y teóricamente, es, se dice, plural e inconmensurable. Varía tanto de unos contextos culturales a otros que no sería lícito juzgar desde unos parámetros de razón determinados, por ejemplo, los occidentales, los comportamientos dados bajo los auspicios de otras formas de racionalidad ajenas a occidente. Husserl ha retratado de modo muy pregnante la tesis relativista en el siguiente texto. Para el relativista, dice el fundador de la fenomenología, «todo pueblo, grande o pequeño, tiene su mundo en el que todo concuerda, tanto si es en la forma mágico-mítica como en la racional-europea, y todo se deja explicar completamente. Todo “pueblo” tiene su “lógica” y, según eso, si ésta se explicitara en proposiciones, “su” a priori»⁷.

De acuerdo, aceptemos por un momento que el filósofo que hace «profesión de fe culturalista» tenga razón y veamos alguno de los presupuestos y corolarios que se desprenden de su tesis con el objetivo de juzgar su viabilidad.

Lo primero que llama la atención en la tesis del filósofo relativista es que al enraizar y hacer depender de la cultura, en tanto que *sistema particular de creencias*, todo tipo de manifestación del espíritu —ya sea la ciencia, la moral, la filosofía o las maneras de mesa—, y al no poder valorar esos mundos y esas manifestaciones más que en relación al propio sistema cultural, entonces se produce la insalvable paradoja de que la propia comprensión relativista del fenómeno moral que nos suministran las ciencias sociales —y que le sirven de base a nuestro filósofo para su menoscabo y condena del concepto de fundamentación porque nos describen la irreductible pluralidad del mundo— sólo tiene sentido en el contexto en que se generan las susodichas ciencias sociales y, por lo tanto, no sirve para cualquier otro mundo donde la racionalidad científico-social de la comprensión no se dé. Una racionalidad científica que, además, como cualquier otra racionalidad, no es mejor ni peor, no dice más o menos verdades sobre el mundo y los humanos que en él habitan que cualquier otra, por ejemplo, la mágico-mítica. Es decir, con su tesis el relativista siega la hierba bajo sus propios pies al convertir los dictados de las ciencias sociales en unos dictados cualesquiera más, aniquilando, así, la propia pretensión de generalidad y validez de las investigaciones de dichas ciencias, que se transforman, de ese modo, en un punto de vista entre otros⁸.

7. E. HUSSERL, «Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentionahistorisches Problem», en E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Den Haag: M. Nijhoff, 1954, p. 382.

8. Sobre este tema, cf.: A. GURWITSCH, «On Contemporary Nihilism», en L. EMBREE, (ed.), *Essays in Memory of Aron Gurwitsch*, Center for Advanced Research in Phenomenology and University Press of America, 1984, p. 523-550.; A. GURWITSCH, «The Life-World and the Phenomenological Theory of Science», «On the Systematic Unity of Sciences», ambos escritos se encuentran en A. GURWITSCH, *Phenomenology and the Theory of Science*, Evanston: Northwestern University Press, 1974, p. 3-32, 132-149. Para un análisis de «On Contemporary Nihilism», cf. J. M. DÍAZ ÁLVAREZ, «Ética y Nihilismo. A propósito de *On Contemporary Nihilism* de Aron Gurwitsch», *Contrastes*, VII, 2002, 53-67. Acerca del tratamiento gurwitschiano del relativismo, cf. J. M. DÍAZ ÁLVAREZ, «Gurwitsch's Understanding of History», *Husserl Studies*, 19, 1, 2003, 25-42. También se encontrarán interesantes desarrollos sobre el nihilismo epistemológico del relativismo en J. SAN MARTÍN, *Teoría de la cultura*, Madrid: Síntesis, Madrid, 1999. Para una excelente investigación sistemática del relativismo en la fenomenología de Husserl, aunque no siempre coincidente con mi planteamiento, cf. G. SOFFER, *Husserl and the Question of Relativism*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1991.

Por otra parte, da la impresión que cuando el filósofo relativista lanza sus dardos contra la idea de fundamentación moral, de reconducción de la pluralidad de las formas de vida a la unidad de la razón, y responsabiliza a este intento unificador de la violencia ejercida contra el diferente, lo está haciendo en nombre de un valor que considera superior a los demás en un sentido «absoluto», un valor que podría designarse como la tolerancia y respeto para con aquellos que no son ni piensan como yo. Pero si esto es así, el relativista se traiciona a sí mismo. Desde la observancia estricta de su posición no puede haber unos valores que sean superiores a otros o, mejor dicho, puede haberlos, pero siempre dentro de un contexto o grupo determinado; uno más entre otros muchos y con igual legitimidad racional. Por lo que un grupo o cultura puede sostener que su tabla de valores, tan buena y racional como cualquiera, no coincide con esa en que la tolerancia es vista como un bien superior. Es más, asumiendo el principio de relatividad que el defensor de las diferencias pretende usar para salvar al otro de la violencia que genera nuestra racionalidad occidental sería legítimo preguntarse por qué debe occidente cambiar esa idea de razón fundamentadora que conduce supuestamente al genocidio. Soy occidental, esa es mi racionalidad, tan válida y buena como cualquier otra, y como tengo la fuerza necesaria la impongo.

En definitiva, si el defensor de las diferencias lo que está pretendiendo es salvaguardar y fomentar la tolerancia y el respeto al otro en tanto que distinto de mí y mi grupo cultural en multitud de opciones –también en lo que respecta al campo moral–, ha de entender que tal salvaguarda supone como mínimo dos cosas. *La primera* es que es preciso asumir que una semejante defensa de las diferencias entendida como tolerancia y respeto al otro requiere afirmar esa defensa de la tolerancia y el respeto como un valor superior transcultural, cosa que en principio contradice, como ya hemos visto, la posición relativista. *La segunda*, en continuidad con la anterior, apunta a que tal defensa del respeto al otro nos obliga de modo necesario a *distinguir moralmente* entre unas diferencias y otras, a, por decirlo de alguna manera, *cualificar qué diferencias están de acuerdo con el principio y el valor de la tolerancia y respeto al otro*. Y esto, a su vez, lleva a considerar que el eslogan tantas veces promulgado, «lo diferente es bueno», resulta, sin ulteriores matizaciones, incorrecto, porque tan diferente, central y lleno de sentido es para una tribu de caníbales comer a un humano al que han dado caza, como para el monje jainista utilizar, cada vez que se mueve, una escobilla para apartar a cualquier ser vivo que pueda ser aplastado mientras camina. Si la actitud del monje puede ser considerada, quizá, como de excesivo respeto hacia todas las formas de vida, la que claramente contraviene semejante respeto es la de la tribu de caníbales, aunque estos den cuenta de su pieza con la mayor consideración y sentido.

En conclusión, si la tesis filosófica que en última instancia está defendiendo el partidario de las diferencias a lo que apunta es al respeto y la tolerancia para con el otro que no es como yo, debería abandonar las procelosas y aparentemente tranquilas aguas del relativismo cultural. Navegando sobre ellas terminará perdiéndose para la causa de la tolerancia⁹. A tal tierra quizá

9. Sobre las aporías del relativista cuando intenta defender la tolerancia, cf. M. C. NUSSBAUM, «Human Functioning and Social Justice. In defense of Aristotelian Essentialism», *Political Theory*, 20, 2, 1992, 202-246. Un penetrante estudio sobre el relativismo y sus problemas es

sólo pueda arribarse, esta es mi tesis, desde una idea de fundamentación moral que, con todos los problemas que pueda tener y todos los matices que se le quieran añadir, pues el tiempo no pasa en balde, remite a una idea de razón que cobra cuerpo por primera vez en Grecia de la mano de la filosofía. Una idea de razón que, en sustancia, lo único que exige de nosotros es que estemos siempre dispuestos a justificar nuestros argumentos y a tener en cuenta los de los otros. O dicho de otra manera, la razón fundamentadora de la que hablamos nos exige que a pesar de la defensa firme de nuestras convicciones estemos siempre dispuestos a exponer a público escrutinio aquello que pensamos, a reconocer que puedo estar equivocado, que el otro puede llevar razón.

Analicemos brevemente este modelo de racionalidad inspirados por una de las filosofías que en el pasado siglo, y todavía en éste, continúa con más constancia y paciencia desentrañando qué es la razón. Me refiero a la fenomenología de cuño husserliano.

3. Un modelo posible para la fundamentación de la moral. La naturaleza de la razón leída a la luz de la filosofía husserliana de la historia

Para la fenomenología de cuño husserliano la racionalidad es antes que nada un fenómeno que se tematiza por primera vez de modo explícito en Grecia con el nacimiento de la filosofía. Por eso es necesario visitar el así llamado «milagro griego» para entender cabalmente qué supuso la emergencia de la racionalidad filosófica y qué posibilidades brinda para una fundamentación de la moral¹⁰.

Antes del nacimiento de la filosofía, después en gran parte también pero ya de un modo distinto, los griegos, como cualquier otro pueblo, tenían ordenado su mundo según un sistema de creencias que en líneas generales, y sin entrar a precisar más ahora, podemos calificar como mítico-religiosas. Como han señalado algunos célebres filósofos del pasado siglo, cuando las sociedades están ordenadas de este modo el símil que mejor parece describirlas es el de la familia. Es decir, se trata, por lo general, de estructuras fuertemente jerarquizadas en las que el puesto del padre es ocupado por el rey o el empe-

el de A. VALDECANTOS, *Contra el relativismo*, Madrid: Visor, 1999. Acerca de la idea de tolerancia, cf. C. THIEBAUT, *Vindicación del ciudadano*, Barcelona: Paidós, 1998.

10. Cf. E. HUSSERL, «Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie», en E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1954, p. 314-348. Un magnífico y muy sugerente artículo sobre la teoría husserliana de la racionalidad escrito, sin embargo, desde una perspectiva diferente y no siempre compatible con las ideas que expreso en este apartado es el de D. FOLLESDAL, «Rationalität in Husserls Phänomenologie», *Phänomenologische Forschungen*, Band 19, 1986, p. 35-52. Fuera del ámbito de la fenomenología, aunque sensible a sus aportaciones, y teniendo siempre como centro de discusión las posibilidades y límites de la racionalidad práctica, son ya clásicos en lengua española los trabajos de Javier Muguerza. Cf. J. MUGUERZA, *La razón sin esperanza*, Madrid: Taurus, 1977; J. MUGUERZA, «Para un crítica de la razón dialógica», en J. MUGUERZA, *Desde la perplejidad. Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo*, Madrid: FCE, 1990, p. 89-473. También se leerá con gran provecho, A. CORTINA, «Razón Práctica», en A. CORTINA (ed.), *10 palabras clave en Ética*, Estella: Verbo Divino, 1997, p. 327-375.

rador, que suele ser el representante o descendiente directo de los dioses en la tierra. Como en toda familia tradicional, los dictados del padre-rey no se discuten o ponen en duda porque eso es lo que ha sido establecido y codificado por la tradición, una tradición que proporciona un elenco de verdades reveladas desde la noche de los tiempos y que todos están obligados a cumplir porque representan el orden de las cosas, el modo en que estas *son* y *deben ser*¹¹.

Dada esta situación, ¿cuál fue realmente el genio griego? Pues el haberse hecho cargo por primera vez de modo explícito, y mediante un discurso articulado que tuvo continuidad en el tiempo, del problema que representaba la *pluralidad de concepciones del bien, la justicia o la verdad*, en la medida en que todas ellas pretendían encarnar la verdadera y únicamente válida descripción de cada uno de esos ámbitos. En efecto, los griegos repararon en que todo lo que se consideraba en las diferentes sociedades y culturas de su época, incluida la suya, como verdadero, bueno o justo no podía ser simultáneamente verdadero, bueno o justo, ya que no sólo difería enormemente entre sí, sino que en muchos casos era contradictorio. Como afirmó Jenófanes de Colofón en un conocido y bello fragmento sobre los dioses: «Los etíopes afirman que sus dioses son chatos y negros. Los tracios afirman que sus dioses son de ojos azules y pelirrojos. Los egipcios afirman que sus dioses son débiles de complexión y con pelo negro. Si los bueyes o los leones tuvieran dioses y pudieran pintarlos, sus dioses serían como bueyes y leones. Pero lo divino es uno y no tiene rostro ni color»¹². Es decir, los griegos se dieron cuenta de lo que Husserl calificó en su famosa *Conferencia de Viena* como la diferencia entre el mundo, uno, y las diferentes representaciones del mismo. Clásicamente esta tensión ha sido calificada como *la tensión* entre lo Uno (lo divino en el fragmento de Jenófanes) y lo múltiple (las diferentes representaciones de ese Uno en las diversas comunidades). Pero más allá de las respuestas acerca de cómo se resuelva esa tensión, y creo que no es exagerado decir que en los griegos podemos encontrar *in nuce* las líneas generales de la mayor parte de ellas –relativismo, escepticismo, pretensión fundamentadora, etc–, lo que más me interesa ahora destacar es el tipo de *actitud* y de *discurso* que supuso esta nueva mirada sobre la realidad.

Caer en la cuenta de la tensión existente entre lo uno y lo múltiple significó esencialmente dos cosas. *En primer lugar, rebasar* la propia tradición, *trascender* el conjunto de respuestas heredadas y el mundo cerrado que ellas configuran. Sólo desde una mirada que se coloca, que se contempla a sí misma desde «fuera» de la propia tradición heredada, en suma, que la concibe, por lo menos de modo ideal, *como una más entre muchas*, es posible que ese otro conjunto de formas de vida, con concepciones totalmente diferentes sobre la

11. Cf., por ejemplo, H. ARENDT, *The Human Condition*, New York: Doubleday Anchor Book, 1959; J. ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*, Madrid: Clasicos Castalia (ed. de Thomas Mermall), 1998; J. PADOCKA, *Ketzerische Essais zur Philosophie der Geschichte*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1988.

12. Según relata su discípulo Lester Embree, este fragmento de Jenófanes era frecuentemente citado por Aron Gurwitsch en sus clases de la New School for Social Research. La traducción castellana que ahora se reproduce está hecha a partir de la versión inglesa aparecida en L. EMBREE, «Biographical Sketch of Aron Gurwitsch», en L. EMBREE, *Life-World and Consciousness: Essays for Aron Gurwitsch*, Evanston: Northwestern University Press, 1972, p. xxx.

verdad, el bien o la justicia, llamen la atención como algo más que una forma curiosa en la que otros pueblos, naturalmente de forma errónea, entienden la realidad en sus distintos órdenes. Y es aquí donde enlazo con *la segunda característica de esta nueva manera de ver el mundo*. Aparte del ya mencionado ir más allá de la propia tradición y de la correspondiente equiparación de ella con las de los otros pueblos, para que realmente se dé esa contemplación de la variabilidad que ofrecen las culturas como *problemática, como algo que suscita una tensión*, es necesario, además, que se asuma de algún modo, por lo menos en un principio, que debe de haber una descripción correcta de la realidad, que existe algo así como la verdad, el bien o la justicia, es decir, que existe algo así como lo uno, aunque sea en forma de ideal siempre perseguido y nunca alcanzado. Porque si no se presupone ese uno, la tensión con la pluralidad no existe y estaríamos de nuevo en la mirada curiosa pero irrelevante de los habitantes de unas culturas o formas de vida sobre otras. Pues bien, sobre este fondo de asunción de la variabilidad de las culturas pero de mantenimiento, al mismo tiempo, de lo uno como ideal imprescindible, los griegos van a articular el discurso filosófico como un *discurso racional*, es decir, como un discurso que, acorde con la nueva mirada, no aceptará ninguna tesis acerca de qué pueda ser el orden de la realidad o el de la moral que no esté justificada desde fuerza exclusiva de los argumentos. Esto quiere decir que una tesis nunca será aceptada como verdadera o como describiendo una acción como justa o buena si trasciende el marco del diálogo racional y trata de justificarse apelando a algún modo de creencia, religiosa o de otro tipo, que se sitúa por encima de ese dar y recibir razones, de ese *lógon didónai* en que consiste la racionalidad filosófica. Por este motivo, y por imperfecta que fuera la democracia griega, no es de extrañar que algunos pensadores contemporáneos, grandes estudiosos también del mundo griego, manifestaran que no es una causalidad que a la par que la filosofía, en tanto que discurso racional superador de cualquier legitimidad mítico-religiosa, naciera en Grecia de forma casi simultánea la democracia¹³. Y es que ese discurso racional consistente, como ya dije, en dar y recibir razones, corre en paralelo, también lo he indicado, no a la tradición o al conjunto de explicaciones particulares de un pueblo, sino a la *democratización de la palabra asentada en la libertad y autonomía del que habla*¹⁴. Quien argumenta racionalmente sólo lo puede hacer frente a los iguales y por eso no le es lícito acudir a las tradiciones o creencias determinadas de una comunidad; su discurso pretende ser universal, válido no sólo para él o su pueblo, sino para todos. Ahí estriba, precisamente, la diferencia entre el discurso mítico y el filosófico. Reparar y sistematizar eso por primera vez fue la genialidad que cabe atribuir a los griegos. Con ellos se introduce, sin ningún lugar a dudas, un nuevo nivel de historicidad en la historia humana que se traduce en el surgimiento de un tipo antes desconocido de hombre y de comunidad que va a tratar de vivir, de organizarse, de ahora en adelante, sobre la base de la justificación racional que aspira a la universalidad¹⁵.

13. Cf. J. ПАТОЦКА, *Ketzerische Essais zur Philosophie der Geschichte*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1988.

14. Sobre este tema, cf. E. LLEDÓ, *La memoria del Logos. Estudios sobre el diálogo platónico*, Madrid: Taurus, 1984.

15. En relación a la racionalidad filosófica como nuevo nivel en la historicidad humana, cf. E. HUSSERL, «Stufen der Geschichtlichkeit. Erste Geschichtlichkeit» (Beilage XXVI), en E.

Hasta aquí, y muy a grandes rasgos, la descripción que la fenomenología husserliana de la historia hace en primera instancia de la naturaleza de la racionalidad. Si tal descripción es acertada, lo que se nos está indicando es que el propio discurso filosófico, antes incluso de su partición en teórico y práctico, tiene o encierra en sí una dimensión moral que va ser la que funde en última instancia una ética del respeto y la tolerancia. En efecto, para la fenomenología de inspiración husserliana, coincidiendo en esto con Habermas, Apel¹⁶ y otros representantes de la ética del discurso, la racionalidad en sentido estricto no es un instrumento neutral carente de dimensión normativa y al servicio del mejor postor, es decir, no es lo que más tarde se ha dado en llamar racionalidad instrumental, sino que su puesta en marcha –ese dar y recibir razones a fin de someterse sólo a la fuerza de los mejores argumentos con vistas a alcanzar la universalidad– está atravesada por unos valores que conforman un *ethos*, una nueva forma de vida, como se dijo hace un momento, en la que ya nada será como antes de su emergencia. Y es que entender que el único modo de legitimación de nuestras acciones y de nuestro discurso sobre la realidad es el peso de los mejores argumentos que se tensan hacia ese polo de universalidad que marca lo uno en un diálogo nunca cerrado y en el que cualquiera puede intervenir por el mero hecho de ser un humano y poseer la facultad de la razón, entender de ese modo la legitimación de nuestras acciones, repito, conlleva cuando menos *la libertad, la igualdad y el rechazo de la violencia como medio para solucionar los conflictos*. Es decir, cualquiera que tenga algo que decir puede y está en el derecho de hacerlo sin que importe su raza, credo, posición social, sexo, etc. (libertad e igualdad). Su opinión será tenida en cuenta no en función de quién la dice, sino de qué dice. Por otra parte, sostener que sólo el diálogo racional, en el que todos pueden y deben participar, es el único modo de justificar nuestras opiniones y de hacer que otros, tras un proceso de discusión libre de coacciones, las acepten o rechacen, excluye de por sí como ilegítimas a la violencia o la fuerza en tanto que medios para imponer cualquier tesis. Quien tenga razón ha de convencer,

HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, 1954, p. 502-503. La filosofía de la historia de Husserl, con su comprensión normativa de Europa como cultura filosófica y *telos* de la humanidad, no es más que un desarrollo pormenorizado de ese ideal de vida racional que surge en Grecia. Desde esta perspectiva, la fenomenología no sería otra cosa que la toma de conciencia explícita de este fenómeno y el intento, siempre imperfecto, de realizarlo. Sobre este tema, cf. J. M. DÍAZ ÁLVAREZ, *Husserl y la historia. Hacia la función práctica de la fenomenología*, Madrid: UNED, 2003. Para una lectura crítica y penetrante de la tesis husserliana sobre Europa, cf. E. HOLENSTEIN, «Europa und die Menschheit. Zur Husserls kulturphilosophischen Meditationen», en E. HOLENSTEIN, *Kulturphilosophische Perspektiven*, Frankfurt: Suhrkamp, 1998, p. 230- 253. El artículo de Hostenstein está estrechamente vinculado a otro no menos excelente de Klaus Held: K. HELD, «Husserls These von der Europäisierung der Menschheit», en C. JAMME / O. PÖGGELER (Hrsg.), *Phänomenologie im Widerstreit*, Frankfurt: Suhrkamp, 1989, p. 13-39.

16. Sobre la relación de la teoría de la acción comunicativa de Habermas y la idea de la racionalidad que defiende Husserl, cf. D. CARR, «Husserl's Lengthening Shadow: A Historical Introduction», en D. CARR, *Interpreting Husserl. Critical and Comparative Studies*, Dordrecht/Boston/Lancaster: Martinus Nijhoff, 1987, p. 1-21. En este texto, en su página 20, afirma Carr: «This sketch of Habermas' theory of communication, and the concerns it addresses, suggests that at least in one sense *Habermas is the true heir of Husserl in late 20th century philosophy*» (la cursiva es mía).

valga la redundancia, a través del ejercicio público de la razón. No basta con que él o ella estén seguros de que la tienen.

En conclusión, parece que sólo desde esta idea de racionalidad fundamentadora, y frente a lo que decía su detractor relativista, es posible defender el respeto y la tolerancia para con aquellas diferencias que, a su vez, recíprocamente, respetan la singularidad del otro, pues una tal tolerancia puede verse también, en el fondo, como una coagulación normativa del diálogo racional o quizá, mejor dicho, como una virtud que está implícita en todo dar y recibir razones.

Una vez llegados aquí recapitemos brevemente lo dicho hasta ahora antes de que entre en el muy breve epílogo final. A la luz de lo expuesto en estos tres apartados tenemos que:

(1) En el mundo crecientemente multicultural en el que estamos es imprescindible acometer una y otra vez la siempre penosa y nunca lograda tarea de fundamentar la moral si queremos contribuir, en la parca medida que puede la filosofía, a que los conflictos humanos no terminen resolviéndose siempre por medio de la violencia y el planeta, excepto en lugares privilegiados y acorazados, pague constantemente tributos en vidas humanas del todo inaceptables.

(2) Frente a la posición relativista, que mantendría que no es posible e incluso conveniente fundamentar la moral, dada la enorme pluralidad de las creencias morales y la violencia que sobre el otro y su forma de vida habría que ejercer a fin de asimilarlo a «nuestra» racionalidad occidental, creo que no sólo es posible hallar un fundamento de la moral, sino que únicamente tal fundamento puede salvaguardar la tolerancia y el respeto a las diferencias que el relativista, en el mejor de los casos, persigue.

(3) Semejante fundamento reside en algo muy sencillo, quizá demasiado sencillo para prestarle atención, a saber, la propia dimensión moral que anida en la mirada filosófica que un día emergió en Grecia y que dice: *lógon didónai*, da y recibe razones, ten el diálogo, en tanto que pública confrontación de tus puntos de vista, como único medio para resolver los conflictos, entrando en él con convicciones firmes pero pensando siempre que el otro puede tener razón. El diálogo que propone la racionalidad filosófica de la que estoy hablando no es una justa de paladines a fin de ver quién vence o es más inteligente. Se trata de solucionar conflictos justificando nuestras opiniones, por lo que la actitud abierta y no encastillada, esa disponibilidad a reconocer el error, ha de ser tanto o más importante que la de defender las propias convicciones.

Hasta aquí la exposición de la propuesta para la fundamentación de la moral en la que hoy en día, y a pesar de no pocas dudas, todavía creo. Para terminar, quisiera exponer con suma brevedad una de esas dudas o problemas. Con ello, por otra parte, no hago sino proseguir el diálogo interminable sobre este espinoso asunto de la fundamentación de la moral.

Epílogo vagamente escéptico. La voluntad, la decisión, el vacío

La aproximación fenomenológica a la fundamentación de la moral que he esbozado en este artículo podría entenderse como un trabajo en el que he tratado de llevar a la razón hasta su quintaesencia, hasta una formulación tan mínima que, en teoría, podría ser aceptada por cualquiera. ¿Pero es eso realmente así? ¿Puede la definición de razón ofrecida hace unos instantes ser aceptada realmente por cualquiera con independencia de la cultura y cos-

movisión que profesa? El problema que tiene cualquier defensor de la razón, aun de esa razón minimalista por la que abogo, es que probablemente sólo pueden *sentirse apelados* por la fuerza de los argumentos y lo que ello supone, un diálogo sin prejuicios, sin otro límite que el emanado de la propia discusión, aquellos que *han decidido*, que *quieren* hacer de la capacidad racional y de su fuerza argumentativa el eje en torno al que ha de girar cualquier posible planteamiento moral. Puede ser cierto, como por ejemplo cree Habermas, que su definición de la racionalidad comunicativa, un trasunto muy elaborado del *lógon didónai* aquí defendido, es fácticamente universal, pues estaría presupuesta en la propia dimensión argumentativa que incorpora toda lengua¹⁷. Pero lo cierto es que para que ella sea efectiva ha de ser «*despertada*» y después «*asumida*» por los sujetos. Ese fue precisamente el genio griego frente a las otras culturas. Pero una cosa así, como ya vimos, supone eliminar o cambiar del sitio preponderante en el que estaban determinado tipo de creencias que desde siempre han competido con la visión del mundo «*infectada por la razón*» y a la que muchos no están dispuestos a renunciar, ya que supondría, en efecto, la quiebra de sus formas de ver el mundo. Es decir, sólo puede plantearse un dialogo racional en el sentido aquí defendido, cuando los que están en la mesa del *diálogo* tienen ya o *quieren tener* algo de ilustrados, de racionalistas y, por ello, han renunciado, por mucho que lo nieguen, a una visión totalizadora del conjunto de creencias que profesan más allá de la razón. Y es que el punto de vista de la razón, repito, con su no admitir que ningún argumento pueda imponerse mediante elementos que no sean susceptibles de ser convalidados a través del propio diálogo, por muy formal y procedimental que quiera ser, no es, como ya dije en su momento, valorativamente neutral, sino que está presuponiendo un cierto *ethos*, una forma de vida, un cierto modelo antropológico de primacía de la crítica, de la igualdad, de la libertad, etc., que no es asumible más que para los que están ya trabajando más o menos conscientemente con él o tienen, según afirmé, la

17. Para una interpretación de la teoría habermasiana como reelaboración del *lógon didónai* socrático, cf. T. MCCARTHY, «Habermas», en S. CRITCHLEY, W. R. SCHROEDER, *A Companion to Continental Philosophy*, Oxford: Blackwell, 1998, p. 397-406. Muchos son los escritos dedicados a exponer, comentar, dialogar críticamente o desarrollar de forma creativa las tesis habermasianas y apelianas sobre la racionalidad práctica y su fundamento. Dentro de la comunidad filosófica iberoamericana ha habido también numerosos y magníficos textos al respecto. Algunos de estos trabajos son: M. BOLADERAS, *Comunicación, ética y política. Habermas y sus críticos*, Madrid: Tecnos, 1996; A. CORTINA, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Salamanca: Sígueme, 1989; A. CORTINA, *Crítica y utopía: La Escuela de Frankfurt*, Madrid: Cincel, 1985; A. CORTINA, *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*, Madrid: Tecnos, 1986; A. CORTINA, «La ética discursiva», en V. CAMPS (ed.), *Historia de la ética 3. La ética contemporánea*, Barcelona: Crítica, 1989, p. 533-576; J. de ZAN, *Panorámica de la ética continental contemporánea*, Madrid: Akal, 2002; E. DUSSEL, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid: Trotta, 1988; R. GABÁS, *J. Habermas: dominio técnico y comunidad lingüística*, Barcelona: Ariel, 1980; J. M. GARCÍA GÓMEZ-HERAS, *Ética y hermenéutica. Ensayo sobre la construcción moral del «mundo de la vida» cotidiana*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2000; C. GÓMEZ SÁNCHEZ, «La Escuela de Frankfurt: Jürgen Habermas», en F. VALLESPÍN (ed.), *Historia de la teoría política*, Madrid: Alianza, 1995, p. 219-258; R. MALIANDI, *La ética cuestionada*, Buenos Aires: Almagesto, 1998; J. M. MARDONES, *Razón comunicativa y teoría crítica*, Bilbao: Universidad del País Vasco, 1985; J. MUGUERZA, *Desde la perplejidad. Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo*, Madrid: FCE, Madrid, 1990.

voluntad de aceptarlo. Es decir, que participan de una actitud *abierta* que está dispuesta, en principio, a discutir las creencias, aún las más arraigadas, de su propia tradición. Pero si esto es cierto, la pregunta relevante para nosotros es: ¿de dónde nace esa voluntad de discutir las propias creencias? ¿Por qué querría alguien aceptar los implícitos morales de una razón (libertad, igualdad, rechazo de la violencia, etc.) que podrían comprometer su propia tradición y que, de hecho, si participa de esa actitud abierta y de la antropología que presupone, la comprometen ya? Contestar a esta cuestión equivaldría a responder por qué los griegos se percataron del modo radical en el que lo hicieron del dislocamiento de sus propias creencias tradicionales. O lo que es lo mismo, por qué surgió el discurso filosófico en Grecia y no en cualquier otro lugar; por qué los griegos tuvieron la capacidad de «abandonar la caverna» y otros pueblos no. Aquí llegamos, creo, a los verdaderos límites de la fundamentación racional, pues da la impresión de que en última instancia hay que *querer* esa salida de la caverna y *decidirse* a hacerlo, y eso, me parece, no depende ya tanto de la propia y querida razón, sino, quizá, y entre otras muchas cosas, de la esquiva e inestable voluntad, de los daños y miserias que padece nuestro atribulado mundo y del azar.

FENOMENOLOGIA ESTÀTICA DELS ACTES DE COMPRA

Joan GONZÁLEZ GUARDIOLA

Si preguntem a qualsevol persona «per a què» són els diners (quin és el «télos» dels diners), qualsevol persona respondrà de seguida: «*per comprar*». Pot fer-se aquest exercici quotidià preguntant a la gent del nostre voltant. Fins i tot pot intentar-se directament la pregunta ontològica («què són els diners?»), i obtenir directament aquesta habitual resposta teleològica: «*És* (quelcom que serveix) *per comprar*». Així, la teleologia dels diners arriba a pràcticament suplantar qualsevol resposta directament ontològica: rarament es tendeix a respondre «*uns papers rectangulars de cel·lulosa de diversos colors segons el seu valor*», o «*allò que obtinc com a fruit del meu treball*», etc. Els diners es defineixen a partir de la funció que realitzen, i aquesta funció és la de «comprar». És important retenir l'origen purament fenomenològic d'aquesta primera determinació dels diners: «els diners *són* (quelcom) *per comprar*». Així és com es viuen els diners en actitud natural; en la nostra quotidianitat preteòrica¹. En principi, podríem veure'ns temptats a posar en relació el que expressa aquest verb (comprar) amb la segona de les quatre funcions «clàssiques» dels diners segons els manuals d'economia: diners com a «mitjà d'intercanvi»². Però aquesta expressió, «mitjà d'intercanvi», s'obté a partir de la teoria econòmica (al costat de les altres funcions que des d'aquest sistema de pensament se li donen als diners) des d'un marc més ampli de problemes que l'àmbit de la descripció fenomenològica dels actes de

1. És difícil que, fins i tot el propietari d'una botiga, defineixi els diners com «quelcom per vendre». De la mateixa manera, difícilment cap treballador (proletari) el definiria com «el resultat del meu treball». Això no és casual, i està lluny de ser una observació sense interès: els diners es presenten com quelcom orientat al futur; és viscut, en la seva essència més profunda, com un fenomen circumscrit a la temporalitat projectiva. Jevons, en el marc de la crítica a la teoria del valor-treball de Ricardo, subratlla aquest aspecte projectiu en tota activitat econòmica: «Una vegada gastat, el treball no té cap influència en el valor futur de cap article: se n'ha anat i perdut per sempre. En el comerç, allò passat és allò passat per sempre, i sempre estem començant de zero, jutjant els valors de les coses amb vista a la seva utilitat futura. La indústria és essencialment prospectiva, no retrospectiva, i rarament el resultat de qualsevol empresa coincideix exactament amb les primeres intencions dels seus promotors» (W. S. JEVONS, *La Teoria de la Economia Política*, Madrid: Pirámide, 1998, p. 181). La crítica a aquesta tendència consubstancial dels diners a «ocultar» l'origen del valor, veg. el clàssic capítol de K. MARX, *Das Kapital*, I, 4, Karl Dietz Verlag, 2003, p. 85ss.

2. Tots els manuals d'economia defineixen els diners a partir de les seves funcions: mesura de valor, mitjà d'intercanvi, reserva de valor i sistema de pagament. Així, la definició canònica dels diners en ciència econòmica s'acostuma a presentar, variant molt poc la seva forma, com «*tot allò que sigui acceptat socialment com a mesura de valor, mitjà d'intercanvi, reserva de valor i sistema de pagament*» (GARCÍA-DURÁN, *Principios de economía*, Barcelona: Documents, 2005, p. 112).

compra entesos com a vivències, que és l'àmbit que aquí vol ser presentat. Per tant, la sèrie d'actes que es designen sota la paraula «comprar» no serà obtinguda per nosaltres *a priori* des del sistema de les categories de l'economia (des de, per exemple, les quatre funcions «clàssiques» dels diners segons la teoria econòmica, com són la mesura del valor, el mitjà d'intercanvi, la reserva de valor i el sistema de pagament), sinó que seran obtinguts des del que denominem «fenomenologia dels actes de compra». Amb aquesta expressió entenem tots els actes susceptibles de descripció fenomenològica que es comprenen sota el verb «comprar», que, segons el Diccionari del IEC, és en la seva accepció més comuna «*adquirir quelcom a canvi d'un import convingut*»; import que es presentarà majoritàriament en diners. «Comprar» és doncs una manera d'«adquirir quelcom»; una manera d'«adquirir quelcom», caldria dir, entre «altres maneres» d'adquirir. Quan em donen un regal, he adquirit quelcom sense mediació de diners (per la meua part). Fins i tot puc adquirir quelcom sense mediació de diners per cap costat, com quan dic a un amic: «Podries portar-me unes poques móres la propera vegada que vinguis a visitar-me pel camí del camp?». Encara si aquest exemple pogués considerar-se no exempt de problemes, per ser susceptible de considerar-se dins el que podríem entendre per «treball» (i els actes de treball estan íntimament lligats amb els diners, com veurem) és possible pensar una adquisició de quelcom en la qual no tinguin res a veure ni els diners ni el treball; penseu en fenòmens com la pluja, per exemple, i el que els agricultors obtenen (i deixen d'obtenir en la seva absència) d'ella. I ningú, encara, estaria disposat a considerar la pluja dins la categoria de «treball». La pluja no és valor de canvi ni pot ser considerada temps de treball.

La forma d'adquirir coses que denominem «comprar» té d'específic que es requereixen diners per a l'adquisició. Quan per adquirir quelcom necessitem la mediació de diners, diem d'aquest quelcom que és una «mercaderia». Mercaderia designa una manera de ser d'una cosa, determinada precisament perquè els diners és l'accés necessari per a la seva adquisició. La mercaderia és la cosa quan per accedir a ella necessito diners. Però amb això no estem donant, ni de bon tros, una definició de mercaderia: la definició de mercaderia la tindrem quan determinem què és necessari, atenent a la descripció de la cosa, perquè es necessiti la seva adquisició mitjançant els diners. És a dir, requerirà de la descripció del mode de ser «mercaderia» com a tal. Una flor recollida en un passeig campestre no té el mateix mode de ser que la mateixa flor en una floristeria de la ciutat. És obvi que ens estem referint al mateix ens, però aquest mateix ens apareix segons dos modes de ser distints. No ens estem referint ara a la *gènesi* de la flor com a mercaderia (a la seva recollida per part d'un temporer, al seu transport per carretera, a la seva preparació amb el llaç; en definitiva, al *treball*, com un dels índexs del valor de canvi de la cosa), sinó a la seva manera d'aparèixer com a tal a la floristeria de la ciutat. En un acte de compra, cap element genètic de la mercaderia com a tal mercaderia es fa explícitament present (per molt que implícitament sigui inseparable). El que apareix és l'objecte ja com a mercaderia, i sota unes condicions d'aparició específiques. Són aquestes les que volen ser tingudes en compte aquí, com correspon a una anàlisi fenomenològica estàtica. És evident que, en el moment de la compra, jo podria fer-me moltes preguntes: podria preguntar-me sobre el treball que hi ha darrere que la flor arribi a aquest aparador; podria preguntar-me sobre com és

que hi ha flors a Barcelona, etc; podria preguntar-me fins i tot sobre perquè la flor val el que val... Aquests actes són actes possibles de reflexió teòrica que es poden superposar a un acte de compra; però no pertanyen a la natura de l'acte de compra com a tal³. L'acte de compra s'efectua normalment en plena absència de qualsevol d'aquests actes superposats, i és tal acte de compra precisament en absència d'aquests actes superposats. Com és la cosa «mercaderia»? Per començar, la cosa «mercaderia» es caracteritza perquè està aquí «al davant». Està exposada; posada «fora». Fora de què? Fora de l'espai de les coses «a la mà». La mercaderia no està «a la mà»; no se m'ofereix en la disponibilitat immediata de les altres coses que m'envolten. Amb «disponibilitat» no ens referim aquí a «distància física». Quan parlem que la mercaderia no està «a la mà», no ens referim que no estigui al meu abast «físicament»; no ens referim ni tan sols a què la mercaderia estigui separada del meu cos mitjançant una distància física o mitjançant l'obstacle d'un altre ens (un aparador, per exemple). El mode de ser de la mercaderia no és tampoc «a la mà» quan en una botiga no hi ha cap distància ni separació física entre jo i la cosa; la mercaderia conserva el seu caràcter de mercaderia, en tant que exposada, en les botigues en les quals jo camino «entre» elles; en aquelles botigues en les quals jo em moc entre elles i estan constantment al meu abast (al meu tacte, a la meua proximitat, fins i tot al fet de «provar-la»). En aquests casos, no perd la cosa «mercaderia» el seu caràcter de ser en tant que mercaderia; per molta proximitat física que tingui respecte a mi la mercaderia, la mercaderia segueix sense estar «a la mà», sinó que es presenta en tot moment com estant «enfront»⁴. En canvi, en l'espai de la mateixa botiga, hi ha coses que no tenen el mode de ser de la mercaderia i que, no obstant això, estan «a la mà», independentment també de la distància física que aquests objectes tinguin respecte a mi. Un cendrer o una paperera (en el ben entès que no es presenten com a articles a la venda en la botiga) són coses «a la mà». El seu ser «a la mà» no ve determinat perquè aquests objectes estiguin «a aquest costat» de l'aparador, si és que hagués aparador; un rellotge o un mirall (en el ben entès que no són articles a la venda) són coses «a la mà» fins i tot estant a l'altre costat de l'aparador, i allunyades de mi «físicament». El mode de ser de la mercaderia destaca, doncs, en primer lloc, perquè la seva espacialitat no és l'espacialitat pròpia de l'ens «a la mà». Cal assenyalar també, en aquest moment de l'anàlisi, que la distinció entre el mode de ser de la mercaderia i el mode de ser d'una

3. No decideix sobre la descripció d'un acte de compra si adoptem, en teoria econòmica, una teoria del valor subjectiva o objectiva; basada en la determinació de la utilitat marginal o basada en el factor de la quantitat de treball necessària per a la producció; una teoria que parteixi de les avaluacions subjectives del consumidor aïllat, o una teoria que tingui en consideració factors com els costos de producció. Totes aquestes qüestions referents a la teoria econòmica del valor són, de moment, irrellevants en l'ordre de la nostra investigació. L'únic que cal concedir a la descripció fenomenològica d'un acte de compra és que el factor o factors de què depèn el valor i la seva fixació difícilment compareixen *com a tals* en la forma de la manifestació de la mercaderia en tant que mercaderia; precisament, és els diners la forma en la qual compareixen aquests factors. En els diners, el factor determinant del valor (ja sigui el temps de treball, la utilitat subjectiva, la utilitat marginal, etc) *compareix ocultant-se* diluït en les mercaderies (vegeu A. SMITH, *La riquesa de les nacions*, I, 5, Madrid: Alianza, 2004, p. 66-67; K. MARX, *Das Kapital*, I, 4, p. 85ss.).

4. M. HEIDEGGER, SuZ, § 22: «Das "zur Hand" Seiende hat je eine verschiedene Nähe, die nicht durch Ausmessen von Abständen festgelegt ist» (p. 102).

altra cosa que no és mercaderia no té a veure tampoc, pel recentment assenyalat, amb la *propietat* de la cosa, en el sentit que li pertanyeria a tota cosa que no fos encara «meva» el mode de ser de la mercaderia. Les coses que són mercaderies no són, efectivament, «meves»; no són encara de la meua propietat, però no és aquest fet el que fa que la cosa es manifesti com a mercaderia, atès que el cendrer o la paperera de la botiga no són tampoc de la meua propietat i, no obstant això, no se'm manifesten sota el mode de ser de la mercaderia; de la mateixa manera, un banc del carrer en el qual m'assec després d'un llarg passeig o un arbre del camp sota l'ombra del qual em guareixo del sol no són tampoc objectes de la meua propietat, i no obstant això, no se'm manifesten com a mercaderies. Per tant, el fet que la cosa no sigui de la meua propietat és una condició necessària, però no suficient, per determinar el mode de ser de la mercaderia⁵.

La cosa, que se m'apareix com a mercaderia, està aquí exposada. L'exposició assenjala el caràcter específic de l'espacialitat de la mercaderia. L'espacialitat de la mercaderia (l'exposició) no és l'espacialitat d'allò «a la mà» (*Zuhanden*). L'espacialitat de l'«a la mà» és una espacialitat que es constitueix en una proximitat (*Nähe*) que no es mesura en centímetres. El cendrer està aquí al meu abast; se m'ofereix immediatament en el seu «per a què». El rellotge, a l'altre costat de l'aparador, no està al meu abast, pel que a centímetres es refereix, però està immediatament al meu abast pel que a la seva utilitat es refereix; està immediatament al meu abast quan percebo que estic fent tard. El mirall en el qual em veig, que està «aquí mateix» encara que estigui separat del meu cos per força de distància, està immediatament al meu abast quan m'adono, gairebé com qui no vol la cosa, que estic despentinat. El mirall està al meu abast (i «abast», reiterem, no diu aquí gens de distància física mesurable quan allargo el braç), quan decideixo arreglar-me una mica el cabell abans de continuar mirant entre les mercaderies. Cendrer, paperera, rellotge, mirall, són ens «a la mà», independentment de la distància que els separi del meu cos. Per tant, amb l'expressió «a la mà» (*Zuhanden*) no designem un atribut més o menys objectiu de les coses, sinó una modalitat del ser dels ens. De la mateixa manera, amb l'«exposició»; amb l'«estar aquí davant» (*Vorhanden*) de les coses que anomenem mercaderies, no designem tampoc un atribut més o menys objectiu de les coses, sinó també una modalitat del ser dels ens. Les expressions «a la mà» o «aquí davant» no són més que expressions metafòriques amb les quals penosament intentem obrir-nos camí, a partir del llenguatge, cap als fenòmens que precisen ser dits. Així, no ha d'entendre's en l'«aquí davant» una especial potència de la «percepció visual», enfront d'una especial potència del «tàctil-instrumental» en el mode de ser d'allò «a la mà». Les

5. El fet que perquè una cosa sigui mercaderia sigui necessari que aquesta cosa no sigui «meva» és evident a la llum del que s'ha dit anteriorment: la mercaderia és la cosa quan per accedir a ella necessito diners. Ara bé, cal emmarcar la nostra descripció del mode de ser de la mercaderia a la nostra fenomenologia dels actes de compra, i no al concepte jurídic de la propietat; és obvi que la mercaderia sempre és «d'algú», i fins i tot les mercaderies en dipòsit (*stock*) tenen un propietari legal. La definició tècnica de Menger de «mercaderia» considera «mercaderia» quelcom tan general com els «béns econòmics de tota mena destinats a l'intercanvi». El problema del caràcter genèric d'aquesta definició és que la seva amplitud podria implicar sota el concepte de mercaderia coses com el treball o els propis diners, fet que la porta més enllà del marc de la nostra fenomenologia dels actes de compra (vegeu Menger, *Principis d'economia política*, [www.hacer.org/pdf/Menger.pdf] cap. VII, § 1).

modalitats del ser aquí presentades no són deduïbles a partir de cap teoria de la percepció, ni de qualsevol teoria de l'atenció. Les modalitats del ser no tenen res a veure amb els «sentits» a través dels quals es perceben les coses. En cert sentit, podríem afirmar que la distinció entre «ser a la mà» i «ser aquí davant» és *transversal* a tots els sentits, i té poc a veure amb la preponderància d'un sentit perceptiu sobre els altres. D'aquí la importància dels exemples del mirall i el rellotge, que són coses «a la mà» la comprensió de les quals es dóna a través de la vista sense que parlem, en cap cas, d'exposició. La mercaderia no és mercaderia perquè estigui exposada «per ser vista»; al contrari, la meua aproximació a ella mitjançant la visió ja es dóna condicionada perquè la cosa se'm presenta sota les condicions d'aparició de la mercaderia. El rellotge de la botiga està col·locat (que no exposat) per ser vist, i no obstant això, el rellotge és una cosa «a la mà», no una mercaderia. No és una especial atenció de la meua percepció visual; no és cap atrofia d'allò visual respecte a allò «manual-operacional», el que fa d'una cosa una mercaderia. Per tant, cal aquí deixar de costat qualsevol intent de deducció de les modalitats del ser que estem descrivint a partir d'una «teoria dels sentits» o d'una «teoria de la percepció».

D'altra banda, la mercaderia es presenta segons el mode de ser del «exposat», de l'«aquí davant»; però no totes les coses que es presenten segons el mode de ser de l'«aquí davant» són mercaderies. El mode de ser de la mercaderia és una classe dins les coses que són segons el mode de ser de l'«aquí davant», però no l'única. La mercaderia és «aquí davant» en el mode de l'«exposició». L'«exposició» és doncs tan sols una manera entre d'altres de «ser aquí-davant». La no familiaritat (*Unvertrautheit*) o la novetat (*Neuheit*) suposen algunes altres formes de modalització d'una cosa «aquí davant»⁶. En aquests modes de ser de la cosa com «aquí davant», el «ser davant» de la cosa està basat, en algun sentit, en la «no familiaritat» amb el tracte respecte a la cosa, que es defineix sempre i en tot moment a partir de la familiaritat amb un àmbit de coses quotidianament constituït que aquesta nova modalitat de presentació ve a trencar. En canvi, en l'«exposició» com a modalitat de l'«aquí-davant» pròpia de la mercaderia, el caràcter de «ser davant» de la cosa no prové d'una falta en l'heure-se-les amb la cosa; no prové d'una insuficiència del tracte, o d'una presentació que irromp en la «totalitat respeccional» (*Bewandtnisganzheit*) en la qual es troben les coses de la meua quotidianitat⁷. Suposa una especificitat de l'«exposició» com a mode de «ser davant» propi de la mercaderia el fet que en aquest cas el «davant» no es constitueix des d'una ruptura de l'espacialitat de l'«a la mà», sinó des d'una estricta continuïtat (i, diríem fins i tot, interpenetrabilitat) respecte a la totalitat res-

6. Heidegger entén per la «no familiaritat» (*Unvertrautheit*) el «conegut» (*gekannt*) però respecte a la qual cosa no sabem heure-nos-les: l'exemple és el d'una persona que entra en un taller d'un sabater: podrà reconèixer algunes eines, però aquestes no són per a ell, certament, «a la mà». No són «estranyes», però són, d'alguna manera, no familiars (GA 24, p. 432). Penseu en el funcionament d'un cotxe (embragatge, alçaprem de marxés, etc) per a una persona que no té el permís de conduir, per exemple. En canvi, per a un aborigen de l'Amazones, les coses d'un taller de sabater, es presenten segons el mode de ser de la novetat (*Neue*), en el sentit d'allò estrany, d'allò respecte a la qual cosa no sabem en quin sentit podria arribar a ser alguna vegada «a la mà» per a algú (GA 24, p. 442).

7. *SuZ*, § 18 [Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1993, p. 84].

peccional de les coses «a la mà». Allò no familiar o la novetat irrompen en la totalitat respeccional de les coses quotidianes «a la mà», i d'alguna manera ressalten respecte al fons de la quotidianitat; el «ser davant» del no familiar o de la novetat es confon, d'alguna manera, amb aquest caràcter «irruptiu»; és decididament difícil separar on comença el caràcter de la irrupció amb el caràcter de «ser davant» de la cosa que es manifesta segons aquest mode de ser⁸. En canvi, en el cas de la mercaderia, caminem naturalment entre elles, com si formessin part integrant de la nostra totalitat respeccional, i no obstant això, el nostre tracte amb elles mai no és un tracte com amb qualsevol altre ens «a la mà». En principi, podríem veure'ns impulsats a creure que aquesta diferència podria tenir a veure amb el concepte jurídic de «propietat», però una vegada més, i com hem assenyalat anteriorment, es posa immediatament de manifest l'absència de simetria que es dona entre l'exposició i la falta de propietat. Una cosa pot ser de la meua propietat i correspondre-li el mode de ser de l'exposició⁹; de la mateixa manera (com hem vist anteriorment en els exemples de l'arbre sota el qual em guareixo, la paperera o el banc), una cosa pot ser «a la mà» i no ser de la meua propietat¹⁰.

8. Al seu torn, la modalització de quelcom en «ser davant» pot produir-se segons formes diferents d'irrupció: l'«espatllar-se» de quelcom amb el que tinc un tracte «a la mà» fins aquest moment ho fa rellevant, modificant de manera immediata el seu mode de ser anterior. En aquest cas, es dona una continuïtat entre el mode de ser de la cosa «a la mà» i la seva manifestació sota la nova modalitat (estic clavant un clau amb un trepant quan, de sobte, el trepant deixa de funcionar. Immediatament obro el trepant per inspeccionar on resideix l'error; el trepant no està manifestant-se de la mateixa manera en la primera situació, «a la mà», que en la segona, «aquí davant»; però en qualsevol cas hi ha una continuïtat en l'experiència respecte a un objecte que és en tot cas el mateix). Però també l'aparició de quelcom insospitat en un context determinat pot fer que quelcom es presenti com «aquí davant»; un pingüí no destacava en el pol; però sí que destaca respecte al fons de quotidianitat constituït si fa la seva aparició en una platja de Calonge (com sembla que passà accidentalment alguna vegada). D'altra banda, l'aparició d'un pingüí al seu estany del zoològic es donaria també sota les condicions de «ser davant» que són ara centre del nostre interès; és a dir, sota les condicions de manifestació de l'«exposició». El pingüí està exposat al zoològic per ser vist, com la roba en un aparador, i en aquest sentit, és una mercaderia peculiar, car el pagament en diners no és per comprar-lo, sinó per veure'l, encara que el seu mode de ser sigui el mateix: l'exposició.

9. Penseu en qualsevol moble que pugui comprendre's dins el concepte d'«antiguitat»: no està exposat per ser utilitzat, sinó per ser observat, encara que en un moment donat pugui ser utilitzat, i passar a ser considerat com «a la mà». En aquest cas, el pas del temps sembla inhabilitar, o almenys suspendre, el seu mode de manifestació com «a la mà». Penseu també en l'exemple anteriorment citat de les mercaderies en *stock* per al propietari legal (venedor) d'aquestes mercaderies: són de la seva propietat però no deixen d'estar exposades.

10. Distinta consideració hauríem de fer respecte al concepte, també jurídic, de la possessió. Definida etimològicament de manera diversa pels historiadors del dret, el concepte de «possessió» fa referència, originàriament, a la descripció d'una situació de fet (segons Kaser, refereix a «aquell que té l'objecte a les mans»; segons Biondi, *possidere* vindria de *potis sedeo*, és a dir, «sóc senyor»); Fuenteseca sintetitza afirmant que «etimològicament respon a la idea d'asseure's o aposentar-se materialment sobre quelcom»; vegeu C. FUENTESECA, *La posesión mediata e inmediata*, Madrid: Dykinson, 2002, de la qual s'acabaran derivant drets, en alguns casos, de propietat (com la usucapió, per exemple, en la qual un acte de possessió dilatat en el temps acaba generant un dret de propietat). En el cas del concepte de «possessió», semblaria encertat dir que el que està «exposat» es defineix, d'alguna manera, des de la seva impossibilitat de ser posseït (a no ser mitjançant la compra, és a dir, mitjançant els diners). En el cas de coses no fungibles, pot donar-se la prova com un acte previ a l'acte de compra (provar un vestit abans de comprar-lo); però durant la prova, d'alguna manera, la cosa no és plenament

El peculiar mode de «ser davant» consistent en l'exposició comporta, en la seva mateixa consideració, que la cosa així presentada; la cosa exposada, està, d'alguna manera, allunyada (*entfernt*). Aquest allunyament (*Entfernung*) no té res a veure, en primer lloc, amb una distància física, com anteriorment ha estat ja assenyalat¹¹. La mateixa etimologia de l'expressió «exposició» assenyalava l'allunyament essencial a què ens referim respecte de les coses que se'ns presenten sota aquest mode de ser: «posar fora», «treure» de l'espacialitat de l'«a la mà»; per tant, «allunyar» de l'àmbit del «a la mà»; «exposar» és, d'alguna manera, «posar davant». La cosa en el mode de l'exposat; és a dir, la mercaderia, es presenta «allunyada». El caràcter d'«allunyament» d'una cosa no és, amb tot, específic de les coses el mode del qual ser és l'exposició. També el que es presenta com «a la mà» pot en un moment donat estar «allunyat». La manera en la qual una cosa exposada està allunyada presenta, amb tot, un caràcter específic respecte al de les coses «a la mà» habituals que intentarà ser determinat mitjançant les següents descripcions comparatives:

Estic treballant en la bibliografia d'un estudi quan reparo que em falta un títol que podria ser pertinent incloure. Immediatament, sé que el llibre està «per aquí»; sé que l'última vegada em va semblar deixar-lo més o menys per sobre de la pila dels llibres que estan per catalogar; la pila que està al costat del radiador. El llibre no és aquí mateix; el llibre està allunyat. La meua acció, immediatament des del moment mateix de l'advertència, és un «desallunyament» (*Ent-fernung*) del llibre que està a l'horitzó de les meves coses a la mà. Correspon al sentit de l'espacialitat del ser humà que la vivència del seu espai es constitueix constantment i en tot moment com un exercici de «desallunyament»; de «portar a la proximitat», les coses que es troben disposades en el meu món circumdant. Això no és una qualitat accidental vàlida per a la realitat d'algunes descripcions fenomenològiques; és una qualitat inherent a la vivència de l'espacialitat del ser humà¹². Observem amb deteniment una persona que està reparant l'aixeta del bany: posem atenció a aquesta pràctica tan habitual del constant «temptejar» (de vegades fins i tot a cegues) amb la mà sobre la caixa d'eines a l'espera de trobar cada vegada l'eina respectiva necessària (la clau anglesa, el tornavís, la bossa de les volanderes, etc). Aquest «temptej», que de diverses maneres i en diferents contextos, d'una manera o una altra, sempre estem realitzant en la nostra vivència immediata de l'espai, és el que entenem per «desallunyar». La vivència essencial de l'espai del ser humà consisteix en aquest constant desallunyar; portar a la proximitat l'ens que es troba en el meu espai circumdant. De manera sempre imprecisa, sempre amb un grau major o menor d'indeterminació, jo sé que l'ens «a la mà» està «per aquí», i en el meu temptej el «desallunyo», és a dir, el porto a la meua

«a la mà»; en la prova, la cosa se situa en un mode «entre» l'exposició i el mode de ser «a la mà» summament peculiar, més enllà del fet evident que durant la prova el vestit no és encara «meu» (en sentit propietari), encara que estigui, en aquest moment, en la meua possessió empírica.

11. M. HEIDEGGER, GA 20, p. 309-310: «Abstand und Entfernung fallen nicht zusammen: Abstand ist vielmehr ontologisch 'in' Entfernung fundiert und kann nur entdeckt und bestimmt werden, wenn Entfernung ist».

12. M. HEIDEGGER, SuZ, § 23, p. 105: «Ent-fernung entdeckt Entferntheit. Das ist ebenso wie Abstand eine kategoriale Bestimmung das nicht daseinsmäßigen Seienden. Entfernung dagegen muss als Existenzial festgehalten werden».

proximitat. «Anar a per alguna cosa» (anar a per l'encenedor, que crec que m'he oblidat en la butxaca de la jaqueta) és (amb el «tempteig») una altra expressió del «desallunyament» constitutiu de l'espacialitat del ser humà; però això no ha d'entendre's com si el «desallunyament» s'iniciés quan m'aixeco de la taula i el meu cos es desplaça pel menjador cap al penjador, de manera que, quan estic a meitat del trajecte, l'encenedor estigués «menys» desallunyat que quan estic assegut i m'he adonat que no puc encendre la meva pipa. El «desallunyament» no té a veure amb el concepte de «distància» (*Abstand*), i per tant no té sentit dir que l'encenedor m'és més pròxim quan estic acostant-me a la jaqueta que quan he advertit a la taula que l'encenedor «em feia falta». L'encenedor està desallunyat (està aclarit del fons de les coses a la mà de l'espai circumdant) en el moment mateix en què té lloc l'advertència del seu «fer-me falta». En l'advertència del seu «fer-me falta» l'encenedor ha estat «desallunyat» de la massa absent de cossos del meu espai circumdant; ha estat «portat a la proximitat» de la manifestació per a mi. En tots aquests exemples descriptius, ens movem en tot moment en el desallunyament de coses que tenen el mode de ser de coses «a la mà». L'encenedor, el tornavís, el llibre, se m'ofereixen com a coses segons el mode de ser de les coses «a la mà», i són desallunyades des de l'espacialitat del desallunyament constitutiva del ser humà. L'encenedor, el tornavís o el llibre es donen en una zona (*Gegend*) determinada: el menjador, el bany, la meua habitació. La totalitat respèccional d'un conjunt de coses delimitada a un espai és la zona. De la zona, és d'on li prové a la cosa la seva pertinença (*Hingehörigkeit*). El llibre està a la pila de llibres per catalogar, al costat del radiador. Això no és una determinació general de la ubicació d'aquest llibre per a tots els casos; això és vàlid per a *aquest* exemplar del llibre, perquè està a *la meua* habitació. El llibre és desallunyat des de la zona que constitueix *la meua* habitació. La caixa d'eines és zona des de la qual el tornavís pot ser «portat a la proximitat» (desallunyat); i al seu torn, la caixa d'eines està a la zona del traster. El traster troba el seu «on» des de la zona general que és la «casa». Les coses «a la mà» són desallunyades des de la zona de què formen part i de la qual reben la seva «pertenença» particular.

També la botiga (en les descripcions que han tingut lloc per determinar el contingut de l'«exposició» com a mode de ser) és una zona (*Gegend*). Des de la zona de la botiga, a través de la qual passejo, precomprend immediatament que la paperera i el vestit no són el mateix «tipus de coses»; precomprend immediatament que per utilitzar la paperera no he de pagar, però precomprend també immediatament que no em puc portar el vestit sense pagar. Veig immediatament que la paperera està «col·locada», mentre que el vestit està «exposat». Es manifesta de manera òbvia que la paperera és una cosa «a la mà» i el vestit és una mercaderia. És des de la botiga com a zona (com a totalitat respèccional determinada) des de la qual aquest horitzó de relacions se'm manifesta com evident i aporètic. En el meu deambular per la botiga, entre les mercaderies, en un moment donat em veig en la necessitat desprendre'm d'un mocador de paper que acabo d'utilitzar: la meua necessitat «desallunya» la paperera, insospitada per a l'existència per mi fins aquest moment; després d'un parell de passos incerts l'albiro, al costat dels emprovaradors: vaig cap allà i llenço el paper. En cap moment, aquest desallunyar la paperera del fons de la totalitat respèccional en la que m'estic movent manifesta la paperera de

manera especial; no «reparo» en ella de manera especial; ni tan sols m'«aturo» a mirar-la; dit d'una altra manera: la paperera és «desallunyada», però aquest «desallunyament» no la posa mai «davant» de mi per ser observada. En tot moment, l'espacialitat de la paperera és l'espacialitat «a la mà» de la cosa dins la totalitat respeccional de la botiga. Que la paperera sigui «desallunyada» no implica, en cap moment, que hagi estat posada «davant»; no implica, en cap moment, un canvi en la modalitat de ser de la paperera.

«Desallunyament» (*Ent-fernung*) no implica, en cap moment, «ser-davant»; o conversió de la cosa «a la mà» en cosa «exposada». Pot tenir lloc aquesta conversió, però no és, ni de bon tros, quelcom necessari; de fet, el desallunyament és una estructura de l'espacialitat del ser humà en el seu immediat desenvolupar-se respecte al seu món circumdant¹³. És possible que dos segons després d'haver llençat el paper, no sigui capaç de respondre a la pregunta sobre quin color tenia la paperera. En el desallunyar quelcom en el meu moviment al voltant del meu espai circumdant, la cosa desallunyada pot presentar cert relleu respecte a la resta de coses entre les quals està imbricada; pot «ressaltar» de la seva imbricació a la zona en la qual té el seu lloc; pot passar a presentar-se com «aquí davant». Això implica un canvi en la modalitat respecte a la qual la cosa se'm venia manifestant fins aquest moment. Però això no té res a veure amb el concepte de desallunyament en si. De la mateixa manera que el concepte de desallunyament no implica en cap moment una variació en la modalitat del ser de l'ens, l'ésser exposat de la mercaderia desallunya la cosa en el seu allunyament. Aquesta és, d'alguna manera, una paradoxa que correspon de manera peculiar als ens exposats que denominem mercaderies. La mercaderia és, en cert sentit, desallunyada en el meu reparar «de passada» en ella, en el meu deambular sense rumb fix al voltant d'ella, fent-li «una ullada». L'estar de la mercaderia sobre un maniquí no és per a mi quelcom no-familiar; no és, tampoc, quelcom nou o estrany. La mercaderia exposada no és «davant» meu en aquest sentit (en el de allò estrany o la novetat); al contrari, el meu moure'm al voltant de les mercaderies és quelcom absolutament normal i quotidià. En aquest sentit, el meu avançar entre les mercaderies les desallunya constantment i naturalment, sense solució de continuïtat entre elles, en el meu deambular amb l'objectiu: comprar una camisa. No obstant això, les peces de roba són desallunyades en la seva impossibilitat de ser accessibles immediatament a la mà. En tot moment, sé que la peça no pot ser «desallunyada» en la seva utilitat (en el seu «ser a la mà»), de la mateixa manera que ho havia estat la paperera en funció de la meua necessitat llançar el paper. Per tant, la mercaderia és desallunyada en la seva llunyania. La mercaderia no està aquí «a la mà» perquè no està aquí per ser «usada». Si estés disposada per ser usada no estaria sobre un maniquí. Aquesta immediata «impossibilitat per a l'ús», malgrat la seva proximitat física, és el seu allunyament; és la seva falta de proximitat. La mercaderia és desallunyada en la seva llunyania. La mercaderia és doncs un «ser a la mà» al qual se l'ha privat de la seva espacialitat «natural». La seva disposició a la zona no és una disposició «natural» que correspongui a l'habitual món entorn (la camisa no és un ens fet per estar damunt d'un maniquí; la camisa és un ens fet per estar

13. M. HEIDEGGER, *SuZ*, § 23, p. 105: «Auch bestimmte Arten das rein erkennenden Entdeckens von Seiendem haben das Charakter der Näherung».

damunt d'una persona. En tot cas, és el maniquí l'ens fet per ser posat en una camisa). La botiga com a zona en què tenen el seu lloc les mercaderies delimita una nova espacialitat de les coses; una espacialitat caracteritzada per la interpenetrabilitat entre el «ser a la mà» i el «ser davant». Aquesta interpenetrabilitat constant i no problemàtica és possibilitada per aquest mode peculiar de «ser davant» que és l'exposició.

L'espacialitat d'aquesta zona que anomenem «botiga» es constitueix doncs com una espacialitat híbrida. Jo em moc, em desplaço, deambulo entre mercaderies que, en cert sentit, constitueixen el meu espai circumdant; les mercaderies són, a la zona de la botiga, l'ens que em ve immediatament a la trobada; com a ens que em vénen immediatament a la trobada, no són estranys, ni són, tampoc, no-familiars; amb tot, són «aquí davant» en tant que exposats; per molt normalment i quotidianament que es constitueixin en el meu deambular a través d'ells, en tot moment se'm manifesten com a «allunyats», o segons la fórmula anteriorment explicitada (que, malgrat la seva aparent dificultat conceptual, ens sembla la més precisa), «desallunyats en el seu allunyament»¹⁴. Aquest allunyament consisteix en la seva pròpia espacialitat: estan sobre els maniquís, en caixes, alineades sobre prestatgeries, tancades en aparadors...

14. La primera part d'aquesta precisa encara que rocambolesca expressió (desallunyats) refereix a la part de la cosa exposada que aquesta cosa comparteix amb les coses «a la mà», en el sentit de coses que em surten immediatament a la trobada. La mercaderia és desallunyada des de les condicions peculiars de desallunyament que li provenen de la zona (botiga) en la que es troba, i que fixa les seves condicions d'aparició. La segona part de l'expressió (en el seu allunyament) refereix a la impossibilitat d'aquesta cosa que em ve immediatament a la trobada de ser utilitzada com a cosa «a la mà»; però aquesta impossibilitat (això és important) li pertany a la cosa mateixa des del seu mode d'aparició; la cosa no m'apareix com «a la mà»; la cosa «se'm sostreu»; la cosa em ve a la trobada en el seu «no poder ser-me a la mà». No és una cosa «a la mà» que no pot ser utilitzada per alguna raó (en aquest sentit, per exemple, que la cosa no sigui «meva»). *La cosa exposada no és una cosa «a la mà» que no pot ser utilitzada perquè no sigui (encara) meva.* L'exemple de la mercaderia no té res a veure amb l'exemple d'un banc del parc en què no em puc asseure perquè està «acabat de pintar». El banc del parc, sobre el qual penja el cartell d'«acabat de pintar», no està efectivament «exposat», sinó que continua estant, en tot moment, col·locat. Aquest banc continua estant en «el seu» lloc. El seu accés com a cosa «a la mà» s'ha vist suspès, però en tot moment el banc és una cosa «a la mà» que se'm mostra en la seva impossibilitat accidental de ser usada. Això ho demostra el fet que, en el cas que no veiés el cartell, m'hauria assegut efectivament en el banc (per adonar-me posteriorment, per a la meua desgràcia, que havia comès un error). Res d'això succeeix amb la mercaderia; la mercaderia porta, en les seves pròpies condicions de manifestació, el seu sostreure's com «a la mà», sense cap altre condicionant «extern» que les seves pròpies condicions d'aparició en la mateixa zona de la botiga. Ningú no agafaria una mercaderia (sense la mediació dels diners; és a dir, sense pagar) per «error»; i no cal pensar gaire per decidir quina consideració tindria per a la seguretat de la botiga algú que argumentés que havia agafat quelcom «per error», o per no saber que estava «exposat». D'altra banda, quelcom que fos «a la mà» però que no pogués ser utilitzat per algun fet concret (com per no ser «meu»), no es manifestaria sobre un maniquí, sinó que el seu accés es presentaria com per ser usat immediatament. En l'acte de compra no es manifesta mai immediatament la qüestió de la «propietat» com a tal; l'acte de «comprar» no és viscut com un «intercanvi de propietats» (tampoc de «possessiones», car el venedor no té les mercaderies «en les seves mans», sinó que aquestes resideixen en l'espai «fenomenològicament neutral» de l'exposició); de fet, quan compro quelcom, no sé exactament gaire bé «a qui» el compro. L'acte de compra com a acte jurídic només es manifesta com un acte reflexiu posterior al fet de la compra com a tal. El pas de la fenomenologia de l'acte de compra com a tal a l'acte de compra com a acte jurídicoteòric s'analitzarà en posteriors desenvolupaments de la nostra teoria.

L'ex-posició treu la cosa del seu lloc (*Platz*)¹⁵ i li constitueix un de nou; aquest nou lloc només li pertany a la cosa dins la zona de la botiga. *Caminar per una botiga* vol dir: caminar entre coses descol·locades; caminar entre coses el lloc de les qual és, provisionalment, estar «fora de lloc»¹⁶. El lloc de la camisa no és el maniquí, sinó el cos humà; el lloc del cotxe no és l'aparador del concessionari, sinó la carretera o el garatge. El cotxe, dins els límits de l'aparador del concessionari, no té espai per córrer. El menjar, alineat sobre la prestatgeria, no té al seu costat cap taula en què poder menjar; no hi ha plats ni vasos ni bona companyia; tampoc no hi ha a prop cap fogó on poder cuinar. Aquesta percepció de la mercaderia com a «descol·locada», com fora del lloc en què podria ser «a la mà» (connatural a l'exposició), assenyalava el caràcter peculiar de la seva espacialitat híbrida¹⁷: la mercaderia està en un espai que no és «a la mà», però que és un espai *constituït perquè les coses puguin arribar a ser «a la mà» en la totalitat respeccional de les coses a la mà del meu món circumdant quotidià concret*. A partir d'aquesta última consideració, pot dur-se a terme una determinació ontològica del verb «comprar» que superi la seva mera determinació òptica com «obtenir quelcom amb diners». «Comprar» és «obtenir quelcom amb diners» tan sols des de la perspectiva preanalítica que

15. Aquest «lloc» del que ve la mercaderia, que no és, en els fons, cap «lloc» (i d'aquí ve la categoria de la «producció»), serà tematitzat posteriorment en una fenomenologia *genètica* dels actes de compra. El «mirar el que està exposat» no és el «contemplar teòric», però tampoc és el simple «mirar» el món circumdant exterior a la zona de la botiga.

16. El lloc (*Platz*) de la mercaderia consisteix a existir «fora del seu lloc»; aquesta és una altra de les paradoxes de l'espacialitat de l'exposició. D'altra banda, la descol·locació no és una altra cosa que l'ex-posició vista des de la perspectiva de l'espacialitat d'allò «a la mà»; la camisa, exposada sobre un maniquí, està descol·locada del lloc per al qual ha estat feta, que és el cos humà; el cotxe, exposat en el concessionari, està descol·locat respecte a la carretera. Exposició i descol·locació són com les dues cares de la mateixa moneda, segons la direcció de la mirada s'orienti cap a l'espacialitat d'allò «a la mà» o cap a l'espacialitat d'allò «aquí davant». Mirar les coses «exposades» des de la perspectiva de l'espacialitat de les coses «a la mà»; és a dir, veure-les com descol·locades, és un exercici teòric segons el qual, paradoxalment una vegada més, perquè la mercaderia sigui compresa en el seu ser natural, ha de ser violentada teòricament contemplant-la des del seu ser a la mà.

17. Les coses exposades estan descol·locades respecte a la seva comprensió immediata com «a la mà», atès que han estat arrencades de totalitat respecional alguna concretada en la qual poguessin funcionar com «a la mà». Però això no vol dir que estiguin descol·locades respecte a totalitat respecional alguna *donada*, com si les haguessin tret «literalment» de les seves condicions «a la mà». *La manifestació de la cosa en l'espacialitat de l'exposició és una manifestació originària*. La camisa que veig sobre el maniquí no ha estat treta d'un cos humà per ser exposada aquí davant; el cotxe del concessionari no ha estat tret de la carretera per ser exposat aquí (si és de primera mà, clar està). El pa exposat en les caixes del forn no ha estat tret de la taula per ser exposat aquí. El «no ser a la mà» de la mercaderia no prové que se li hagi «sostret» a aquestes mercaderies concretes, exposades aquí davant, algun anterior «ser a la mà» des del qual haguessin estat sent. Des de la constatació d'aquest fet, cal portar a terme dues consideracions importants. Primera: com pot una cosa que mai no ha estat col·locada en totalitat respecional «a la mà» manifestar-se com «descol·locada»? Aquesta pregunta ens conduirà al paper que jugarà la mercaderia com a *idea*: la mercaderia no es presenta descol·locada respecte totalitat respecional alguna anterior, sinó que la mercaderia ha estat pensada perquè es mostri com descol·locada respecte a *la meua* totalitat respecional «a la mà» concreta *com a comprador*, totalitat respecional concreta que ha hagut, doncs, de ser pensada hipotèticament *pel productor de la mercaderia*. Segona: la cosa ha estat feta per ser exposada; això ens condueix a la categoria econòmica de la *producció* com a categoria generadora de l'espacialitat de l'exposició. Aquestes consideracions seran objecte d'anàlisi en la nostra fenomenologia genètica dels actes de compra.

no ha determinat encara els continguts descriptius específics d'aquest «quelcom» que és obtingut mitjançant els diners. Aquest «quelcom» que s'obté mitjançant els diners és la «mercaderia». El contingut fenomenològic descriptiu de la mercaderia ha estat descrit tenint en compte l'espacialitat del seu mode de manifestació. L'elecció de l'eix de l'espacialitat a l'hora de descriure la mercaderia no ha estat una elecció arbitrària, com si poguéssim haver escollit qualsevol altre eix per descriure la mercaderia. El mode de ser de la mercaderia està directament vinculat a l'experiència humana de l'espacialitat¹⁸. Des d'aquesta experiència, la descripció de la qual ha estat esbossada amb anterioritat, pot determinar-se el contingut ontològic de la paraula «comprar»: «*Comprar* és canviar, mitjançant un acte de la voluntat, la modalitat de ser d'una cosa; concretament, és convertir la cosa exposada en cosa «a la mà»; és, per tant, integrar una cosa a la totalitat respeccional de coses que configuren el meu món circumdant quotidià. En aquest sentit, és convertir l'exposat en col·locat; i col·locat en el meu món circumdant quotidià. Des de la definició fenomenològica de «món», vinculada a la totalitat de remissions i a la totalitat respeccional, pot dir-se que «*comprar* és ampliar el món». És absolutament necessari ser prudents amb qualsevol judici de valor respecte a aquesta última afirmació: el seu sentit és absolutament tècnic i específicament vinculat a la definició fenomenològica de món com a «totalitat de remissions» i «totalitat respeccional». Aquesta camisa blava no estava abans a l'horitzó de desallunyament de les coses del meu món circumdant quotidià; però després de comprar-la, passa a formar part d'ell. És un element més de la meua totalitat respeccional quotidiana. Cal buidar la correspondència establerta entre l'acció de «comprar» i l'«ampliació del món» (fenomenològicament comprès) de qualsevol contingut de valor, ja sigui aquest crític o apologetic: el seu contingut és, en l'ordre de les nostres investigacions, merament descriptiu. En aquest sentit, la paraula «ampliació» parla simplement d'una major complicació *quantitativa* (en alguns casos *qualitativa*, com quan compro quelcom que implica una estructura de remissions que mai no s'havia donat abans: això és la *novetat*, com quan compro un ordinador per primera vegada) en les remissions i conformitats entre les coses del meu món circumdant i jo mateix. Un nombre més gran de camises en un armari implica, *des d'una perspectiva merament quantitativa*, una major quantitat de remissions entre els ens del meu món circumdant (per exemple, majors possibilitats de combinació entre els pantalons i les camises segons els seus colors). Una espremedora de taronges implica la possibilitat d'una remissió amb les taronges del cistell que, respecte a mi mateix, em presenta la possibilitat de prendre suc natural (en aquest cas, la remissió és *qualitativa*). Això són possibilitats de remissió i de conformitat entre les coses del meu món circumdant «a la mà» i jo mateix

18. No sols de l'espacialitat; haurà de ser tingut en compte l'aspecte fonamental de la *temporalitat* de la mercaderia. Però des de l'ordre expositiu, és essencial començar des de la descripció de l'espacialitat de la mercaderia. La connexió entre els canvis en la comprensió de l'espai-temporalitat i els fenòmens econòmics (fonamentalment els diners) ha estat assenyalada amb encert per Simmel, encara que és guanyada des de categories no fenomenològiques (vegeu G. SIMMEL, *Philosophie des Geldes*, en *Gesamtausgabe* Band 6, Suhrkamp, 1989, p. 448 i ss); el concepte sociològic de «desancoratge» és reconegut per Giddens com extret a partir de la investigació de Simmel (vegeu A. GIDDENS, *Consecuencias de la modernidad*, Madrid: Alianza, 1999, p. 23).

que no es donen de no posseir aquestes coses al meu voltant en el seu mode de ser «a la mà». En cap cas, l'existència d'aquestes possibilitats implica que aquestes remissions, quantitativament àmplies, trobin un compliment. Molta gent té una espremedora de taronges acumulant pols en un traster de la cuina perquè és més fàcil comprar un suc prefabricat. Pot passar que hi hagi moltes combinacions entre camises i pantalons que mai no s'arribin a efectuar en un moment donat com una remissió fàctica arribant a tenir conformitat amb mi mateix. Del fet de l'ampliació quantitativa de la connectivitat de les remissions, i la conformitat d'aquestes remissions respecte a mi, no es dedueix en cap moment una avaluació positiva de l'acte de compra com a tal. Reiterem que ens movem, de moment, en un àmbit purament descriptiu. Però negar el fet que, en la vivència de l'acte de compra, subjeu una vivència d'«ampliació del món», entesa aquesta com una ampliació quantitativa de les coses que em vénen immediatament a la trobada en el mode de l'«a la mà», i per tant, una ampliació quantitativa de les relacions de conformitat de les coses que em vénen a la trobada en la meua quotidianitat immediata, seria negar l'aspecte de fascinació que l'acte de compra sembla exercir sobre els éssers humans. Els éssers humans volen «tenir coses», no perquè siguin avariciosos o perquè confonguin, com afirmen molts discursos més o menys angèlics, el «ser» amb el «tenir», sinó perquè «tenir coses» implica que des de l'àmbit de l'ens que em ve immediatament a la trobada com «a la mà» s'estableixen noves possibilitats d'acció en el món¹⁹. Això és un *fet descriptiu pur*, no susceptible (encara) d'avaluació o valoració. *Coses que m'envolten i que no poden ser incorporades a la totalitat de remissions i a la totalitat respectiva del meu món quotidià circumdant pel seu mode de manifestació poden passar a ser incorporades a la meua mundanitat quotidiana mitjançant un acte de compra: aquest és el sentit dels diners*. Els diners tenen com a finalitat dur a terme aquesta transmutació; aquesta «conversió» en la modalitat del ser. *Els diners modalitzen l'ésser dels ens a la seva manifestació*²⁰. A la pregunta inicial que

19. No descartem un contingut de veritat en la famosa tesi sobre la confusió substancial en el ser humà entre el «ser» i el «tenir» (vegeu E. FROMM, *¿Tener o ser?*, México: FCE, 2002, p. 77ss.); tan sols discutim que el fonament ontològic del desig humà de «tenir moltes coses» recaigui en aquesta confusió. Bàsicament perquè el contingut de la tesi de la confusió no ha procedit prèviament a una descripció fenomenològica detallada del que signifiquen els conceptes de «ser» i «tenir» a l'òrbita dels nostres problemes, com per exemple la que hem dut a terme nosaltres amb el «comprar». La tesi de la confusió recau en l'àmbit de la descripció de la vida psicològica subjectiva del ser humà des de certa denúncia d'una «pèrdua de sentit», i la circumscriu a l'àmbit de la terapèutica. Aquest punt de partida de la tesi de la confusió, que adopta des de les seves arrels més profundes una perspectiva terapèutica, condiciona tot el desenvolupament posterior de les seves descripcions sobre la vida psicològica del subjecte en la societat moderna en la recerca de la felicitat, i els seus desenvolupaments només serien aplicables amb generalitat acceptant la tesi que tots estem malalts (vegeu E. FROMM, *Psicoanàlisi de la sociedad contemporánea*, México: FCE, 1992, p. 18ss.), tesi que, no sent descartable d'entrada, requereix d'una fonamentació més precisa per part de qui la sosté.

20. Tota la conceptualització de la ciència econòmica sobre les «necessitats» i les «utilitats» està decididament mancada d'una fonamentació ontològica a l'hora de fixar el seu contingut. En el millor dels casos, aquests conceptes són descrits i classificats per categories sense haver dut a terme una investigació ontològica sobre el seu fonament. Així, trobem pertot arreu «taules de classificació de les necessitats» (A. MARSHALL, *Principios de economía*, Madrid: Síntesis, 2005, p. 117), i col·leccions de definicions summament generals (i normalment preses d'una metafísica materialista) de la utilitat (W. S. JEVONS, *La Teoría de la Economía*

havíem dut a terme, la pregunta «*Què són els diners?*», havíem respost, prefilosòficament, que «*els diners són (quelcom que serveix) per comprar*». Els diners es defineixen des de la seva teleologia, des de la seva finalitat. Ara hem dut a terme el significat ontològic d'aquest «comprar»: modalitzar l'èsser dels ens en la seva manifestació. Però en tot moment, fins on hem dut a terme la nostra descripció, ens hem fixat en la descripció del costat de la mercaderia; és a dir, ens hem fixat en la descripció d'«allò comprat». No hem dit res encara sobre «el que compra», entès com a mitjà (els diners), ni sobre la parella de subjectes que tenen lloc en l'acte de compra: el comprador i el venedor. La nostra anàlisi ha estat centrada en la mercaderia, com d'altra banda, no podia ser d'altra manera. En descripcions posteriors, ampliant el mateix contingut de la nostra fenomenologia descriptiva dels actes de compra, intentarem esmenar aquestes absències.

Política, Madrid: Pirámide, 1998, p. 93ss.). Nosaltres intentarem circumscriure la fonamentació ontològica d'aquests conceptes *a partir d'una investigació fenomenològica prèvia sobre el concepte de món*, que els atorgui una base sòlida o, donat el cas, els mostri en la seva problemàtica.

FENOMENOLOGIA DE L'ARQUITECTURA. SOBRE LA NOCIÓ DE *TIPUS ARQUITECTÒNIC*

Pau PEDRAGOSA

Proposem en aquest escrit una descripció fenomenològica de l'arquitectura. En concret ens centrem en el concepte de «tipus arquitectònic». La identificació d'un element arquitectònic com a «columna» o «escala» i d'un edifici com a «temple» o «casa» és un acte de tipificació. Columna i temple son tipus arquitectònics. Com es constitueix un tipus arquitectònic? Preguntar pel significat de la noció de tipus en arquitectura és tant com preguntar quina és l'*essència* de l'obra d'arquitectura. Dit d'una altra manera: la pregunta primera i fonamental de quina classe d'objecte és una obra d'arquitectura du a considerar què entenem per tipus. Prenem com a exemple la Ville Savoye de Le Corbusier (construïda l'any 1929) de la qual donem una interpretació fenomenològica. La pretensió d'aquest escrit no és un estudi de l'arquitectura de Le Corbusier ni la del Moviment Modern, sinó que pretén aproximar-se a la comprensió de l'arquitectura en general, l'essència de l'arquitectura (la noció de tipus arquitectònic) a partir dels conceptes filosòfics que ens ofereix la fenomenologia.

Una de les estructures formals presents arreu en les anàlisis fenomenològiques és la relació entre tot i parts. Segons aquesta estructura podem caracteritzar un edifici com un tot compost de parts. Podem ampliar l'esquema i veure un edifici com una part del tot de la ciutat i així successivament fins arribar al tot més abastant del món, el qual, però, no és l'últim, ja que fenomenològicament és considerat com a part d'una totalitat més àmplia, la de la consciència que té un món. Quina relació hi ha entre les parts d'un edifici, l'edifici mateix i la consciència de l'observador que el visita o la de l'arquitecte que el dissenya? Si aclarim els diferents tipus de relació que hi ha entre les parts que conformen un tot podem comprendre millor en quins casos i sota quines condicions un edifici és un tot coherent o bé una discontinuïtat de fragments o trossos. La teoria de l'arquitectura ha establert com a lloc comú la interpretació de l'arquitectura del segle xx des del Moviment Modern com a fragmentària¹ (com el *collage* o muntatge avantguardista). Es considera que l'arquitectura pren com a model la màquina i, per tant, l'edifici com un tot és el resultat de la suma de parts que, com les peces d'una màquina, es van acoblant segons el criteri exclusiu del funcionament eficaç. Una de les conclusions d'aquest escrit és, si bé no negar la inspiració mecanicista de l'arquitectura en l'era industrial, sí al menys posar en qüestió que aquesta inspiració sigui

1. Vegeu, per exemple, R. MONEO, «Paradigmas Fin de Siglo. Fragmentación y compacidad en la arquitectura reciente», *El Croquis*, Madrid: El Croquis, 2004.

l'única rellevant per comprendre l'arquitectura d'aquest període. En contra de les pròpies paraules de Le Corbusier («la casa és una màquina per viure») però amb fidelitat a l'esperit de la seva obra, sostenim que els seus edificis o, almenys, la Ville Savoye que aquí analitzem, no té com a principal motivació l'acoblament de peces funcionals com en un artifici, sinó que aquest acoblament o composició de parts està arrelat a l'*experiència viscuda* (de l'arquitecte, de l'usuari: d'una consciència). L'arquitectura no segueix tant el lema miesià «la forma segueix a la funció», sinó el fenomenològic «a les coses mateixes». «Les coses» són el tema, allò de què es tracta. En la Ville Savoye el tema (el programa) és una casa. Aquesta casa de Le Corbusier pot semblar una màquina però essencialment planteja preguntes com: Què és una casa? Què vol dir habitar? Quina relació hi ha entre l'essència d'una cosa i la forma que li donem?

El tot i les parts. Percepció de l'arquitectura

Husserl analitza² l'estructura de tot i parts i distingeix dues classes diferents de parts: *trossos* (Stücke) i *moments* (Momente). Els trossos són parts que poden subsistir i poden aparèixer apart del tot; es poden separar del seu tot. Els trossos també s'anomenen *parts independents*. Exemples de trossos són les fulles i les branques d'un arbre, les peces d'una màquina, una columna d'un temple. Totes aquestes parts pertanyen als seus respectius tots (l'arbre, la màquina, el temple) però també poden ser per si mateixes. Trossos així separats poden convertir-se en tots i els podem analitzar en les seves parts³. Els moments, en canvi, són parts que no poden subsistir apart del tot, no es poden separar. Els moments són *parts no independents*. Exemples de moments són el color que no pot aparèixer al marge de l'extensió que ocupa, un to musical que no pot existir apart del so, la visió que no es pot separar de l'ull, el costat visible d'un objecte que no es pot separar del seu costat ocult. Els moments són parts que no poden convertir-se en tots perquè només són junt amb altres moments⁴. Encara que els moments són inseparables entre si, podem pensar-los per separat, podem pensar la visió sense esmentar l'ull. Quan considerem els moments simplement per si mateixos els pensem *abstractament*. En canvi, un tot és sempre quelcom *concret*, pot existir per si sol⁵. És important veure que una part pot ser un tros o un moment segons respecte a què se'l consideri⁶. Una part d'un edifici pot separar-se de l'edifici, però aquesta mateixa part, considerada com a objecte de percepció, no es pot separar dels costats successius en què es veu.

Vegem un exemple d'aplicació de l'estructura de tot i parts a la percepció de l'arquitectura. Prenem com a exemple el vestíbul de la Ville Savoye de Le Corbusier. Just a l'entrada de la casa veiem davant nostre una rampa que puja, i lleugerament a l'esquerra una escala de forma helicoidal. Centrem-nos en

2. E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen* 2 vols. Halle: Niemeyer, 1900-1901. Segona edició revisada i publicada en dues parts: la primera el 1913 (sense la Sisena Investigació) la, segona el 1921 quan apareix la Sisena Investigació. Citem: LU seguit del número de la Investigació i del paràgraf corresponent.

3. LU III § 3.

4. LU III § 4.

5. LU III §17.

6. LU III § 7

l'escala i descrivim què veiem. Veig l'escala des d'un angle, des d'un punt de vista. No puc veure tots els seus costats⁷ simultàniament. És essencial a l'experiència de tot objecte extern que la percepció sigui parcial, amb només una part de l'objecte oferint-se directament⁸. Tanmateix, veig més del que directament se'm presenta, també veig, encara que *potencialment* o com a *absents*, les cares ocultes de l'escala. El costat visible està envoltat d'una aurèola de costats o perfils potencialment visibles però actualment absents⁹. Els objectes són una mescla de presència i absència. Segons el concepte d'*intencionalitat* de la fenomenologia, hi ha una estricta correlació entre l'objecte i el subjecte. Segons aquesta correlació, els moments de l'acte perceptiu es corresponen amb els moments de l'objecte percebut. Dit des del punt de vista de l'objecte, l'escala és una mescla de costats visibles i de costats ocults. Correlativament, pel costat del subjecte, la meua percepció de l'escala és una mescla d'intencions plenes i buides. Unes parts o moments del tot de l'acte perceptiu esmenten («intencionen», apunten) el que està present (intenció plena) i altres moments esmenten el que està absent, els altres costats de l'escala (intenció buida)¹⁰. Si em vaig movent al voltant de l'escala –i cal notar que la forma d'aquest objecte convida o motiva aquest moviment d'embolcall–, aleshores els costats potencialment percebuts es fan actuals mentre que els actualment percebuts es desplacen cap a l'absència. Dit subjectivament, les intencions buides s'emplenen i les plenes es buiden. Cal afegir que endemés de veure l'escala, altres modalitats perceptives entren en joc: la puc tocar per percebre la seva textura, picar per escoltar com sona així com escoltar el so de les meves passes quan la pujo, etc. Cada una d'aquestes modalitats de percepció potencials es poden activar i així dur a la presència parts o aspectes ocults de l'objecte. Cal assenyalar que només la visió i el tacte presenten l'objecte com una escala; oïda, gust i olor només presenten el material de què l'escala està construïda, no la seva forma. L'oïda juga un paper important en arquitectura, sobre tot en l'oriental més que en l'occidental dominada per la visió¹¹. L'olor juga el seu paper en la disciplina arquitectònica del paisatge. El sabor gairebé no es té en compte.

7. Husserl distingeix entre «costats» o «cares» (*Seiten*), «aspectes» (*Aspekte*), «aparició» (*Apparenz*) i «perfil» (*Abschattung*). El primer es refereix als costats d'un objecte, el segon a variacions dels costats segons la perspectiva en què es veuen, el tercer a una visió general més o menys constant d'un objecte (per exemple les poques variacions en la visió d'un objecte molt gran com una muntanya) i el quart a les variacions de l'objecte segons les característiques del medi (boira, distància...) i de l'observador (cansat, trist,...). Per simplificar utilitzem tots aquests termes indistintament per referir-nos a les variacions de l'objecte i com a correlat de les variacions en intencions plenes i buides. *Ideen* I §41. Cf. SOKOLOWSKI, *Husserlian meditations*, Northwestern University Press, 1974, p. 86-93.

8. E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. I Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Vol I. Halle a.d. Saale: Max Niemeyer, 1913. Sobre la consciència de l'objecte transcendent veure Segona Secció, Capítol II. Citem *Ideen* I. 9. *Ideen* I §35.

10. Husserl discuteix els termes d'intenció plena i buida a LU VI. Cap.1, 2, 3 i 5 i a *Formale und Transzendentale Logik*, Halle: Niemeyer, 1929. Les intencions plenes i buides són dos moments de la consciència d'identitat, correlativament la presència i l'absència de l'objecte són dos moments del tot que és la identitat de l'objecte esmentat.

11. També la filosofia occidental ha estat dominada, des del seu origen grec, per la visió (*theoria*). La recuperació dels altres sentits que la fenomenologia du a terme, a part de permetre una crítica de la tradició filosòfica, proporciona un gran potencial per a interpretar l'arquitectura.

L'anàlisi fenomenològica consisteix en establir els diferents moments que constitueixen un tot. Hi ha una necessitat en la manera com els moments s'ajunten per formar un tot. Aquesta necessitat està regulada per la relació de *fonamentació*¹². Alguns moments es fonamenten en altres i podem establir la relació entre moments fonamentants i moments fonamentats. Així, per exemple, la visió està fonamentada en l'ull i totes les modalitats perceptives estan fonamentades en la mobilitat del cos, en les cinestèsies del cos viu¹³ –en els moviments ràpids i bruscs de l'ull, en la capacitat de girar el cap, en els gestos de les mans, en l'habilitat del cos d'anar d'un lloc a un altre. L'arquitectura consisteix en posar en joc totes aquestes modalitats de percepció i en traçar amb tot detall la seqüència d'intencions plenes i buides de l'espectador a través dels aspectes actuals i potencials dels objectes. L'arquitecte estableix de manera molt estudiada la proximitat-distància entre els objectes entre si i respecte a l'espectador, l'espai lliure entre els objectes, la perspectiva des de la qual són percebuts, si es perceben en repòs o en moviment, dret o assegut, segons l'activitat que es realitza en cada cas, així com posa especial cura en els angles, les juntes entre els elements en funció dels materials, textures, qualitat de llum, etc., i tots aquests aspectes, experimentats cinestèsicament, van introduint motivacions per anar més enllà del que actualment es veu.

El tipus arquitectònic com a objecte categorial

Hem dit que alguns moments es fonamenten en altres per formar un tot. Per exemple, la percepció es fonamenta en les cinestèsies del cos. Però la percepció, al seu torn, fonamenta altres moments, els anomenats actes categorials¹⁴. Vegem com. És característic de la percepció que la multiplicitat de presentacions, tant actuals com potencials, la percebo com a pertanyent a un i el mateix objecte, en el nostre cas, l'escala del vestíbul. Tota aquesta multiplicitat es dona sobre una identitat que també es dona contínuament. Tanmateix, la identitat de l'objecte escala no és un costat més de l'objecte, però tampoc no és la suma de tots els seus costats, sinó que la identitat de l'objecte pertany a un ordre diferent del dels costats o perfils. La identitat no apareix com un aspecte visible de l'escala, sinó que apareix com la *unitat* del corrent o la successió dels diferents aspectes en què l'escala es fa visible. La identitat transcendeix la multiplicitat de presentacions, pertany a una altra dimensió, ja no a la percepció, sinó al pensament. L'escala, que es dona perceptivament, sensiblement, a través d'una pluralitat de perfils, és la identitat a la qual ens referim quan diem «escala» i prediquem característiques d'aquest objecte, o quan la dibuixem en un plànol d'arquitectura articulada amb altres objectes –per exemple, la rampa. La identitat de l'objecte escala com a tipus arquitectònic rep el nom d'objecte categorial i és el pont entre la percepció i el pensament o articulació categorial. La diferència entre la identitat d'un objecte i la pluralitat de perfils d'aquest objecte en la percepció és la diferència entre la intenció categorial i la percepció¹⁵.

12. LU III. §14.

13. Husserl anomena «cinestèsia» a la unitat de sensacions (*aisthesis*) i moviment (*kinesis*) del cos viu (*Leib*).

14. LU VI. L'anàlisi d'aquest tipus d'actes és el tema principal de la Segona Secció d'aquesta Investigació.

15. LU VI. §47

Constitució genètica de tipus arquitectònics

Com apareixen les intencions categorials a partir de la percepció? Com creuem el pont entre la sensibilitat i el pensament? Tornem al vestíbul de la Ville Savoye. Podem descriure tres passos o nivells que fan la transició de la percepció d'objectes a la intenció d'objectes categorials¹⁶:

1. Primer mirem l'escena d'una manera més aviat passiva. La nostra mirada es mou d'una part a una altra, rellisca per les superfícies del objectes, per les diferents cares i perfils que els objectes mostren. Percebem colors, textures, dureses, sons, llums i ombres. Mentre percebem aquests diversos aspectes, a través d'aquests, se'ns dóna contínuament, de manera *implícita*, la identitat de cada objecte i la del conjunt del vestíbul: la rampa, un pilar, l'escala al costat, un passadís que s'endinsa fins al fons de l'estança i el mur vidriat que embolcalla el conjunt.

2. Alguns d'aquests objectes o parts d'aquests ens criden l'atenció. En concret, dos aspectes dirigeixen la nostra mirada cap a ells: un, la forma tant expressiva de l'escala que destaca sobre el fons amb una singularitat pròpia; segon, el parell d'objectes enfrontats escala / rampa. Reposem la mirada en l'escala i d'aquesta tornem a la rampa, ens recreem en l'una i l'altra. Però encara no hem establert un objecte categorial, estem en un punt entremig en el qual hem posat en el centre d'atenció un dels aspectes de l'experiència perceptiva del vestíbul. Una part es destaca sobre el fons general del tot.

3. Finalment, és necessari un pas més per constituir un objecte categorial. Interrompem el corrent continu de la percepció (formes, colors, sons...); anem del tot (vestíbul) que el prenem com essent un tot i, simultàniament, prenem la part o parts que hem destacat (escala i rampa) com a essent parts d'aquest tot. Registrem el tot com a tenint aquesta part. Articulem explícitament la relació entre part i tot¹⁷ i podem dir alguna cosa com: «l'escala està al costat de la rampa» o bé «l'escala i la rampa estan en el vestíbul». També podem dibuixar, en el llenguatge de l'arquitectura, la planta del vestíbul amb la seva escala i la seva rampa. Quan un objecte categorial, un objecte articulat, es fa present, realitzem una intenció categorial.

El que passa en aquest tercer pas és que el tot es reconeix com a tot i la part com a part d'aquest tot. El tot i la part es distingeixen i articulen explícitament. Entrem en el pensament categorial. En el primer i el segon nivell, el tot i la part *viuen* però no es *tematitzen*. En el segon es destaca un part però el seu ser part i, per tant, el ser un atribut del tot («l'escala està al vestíbul»), no està encara articulat. Es prepara la part per a ser reconeguda com a atribut del tot, reconeixement que té lloc en el tercer nivell. El segon nivell és necessari ja que primer s'ha de tenir l'experiència d'una part per després poder articular-la. Aquesta articulació de tot i parts és la que s'expressa en el llenguatge, en el judici. La sintaxi en el llenguatge, tant el verbal com l'arquitectònic, simplement expressa la relació entre tot i parts que emergeix en la consciència categorial. Heidegger descriu el segon pas mostrant les diferents maneres en que

16. Cf. R. SOKOŁOWSKI, *Introduction to Phenomenology*, Cambridge University Press, 2000, p. 89-93.

17. LU VI. § 48.

objectes quotidians criden l'atenció¹⁸. En el cas de l'arquitectura aquesta sorpresa o estranyament dels objectes és buscada i molt estudiada per l'arquitecte.

L'establiment d'objectes categorials a partir de la percepció s'anomena en terminologia fenomenològica *constitució genètica*¹⁹. Els objectes i intencions categorials es funden en objectes i intencions pre-categorials o prepredicatives. Els objectes categorials són moments o parts no independents dels objectes perceptius; correlativament, les intencions categorials són moments respecte a actes de percepció. Podem precisar tres característiques d'aquesta transició de l'experiència al judici que ens ajudaran a entendre algunes característiques de l'arquitectura.

Primer, els objectes categorials són discontinus respecte de l'experiència d'aquests objectes que els precedeix. El moviment cap a la intenció categorial ja no és percepció, no és un desplegament ulterior d'altres aspectes o perfils donats en la percepció, sinó una interrupció d'aquesta i un començar de nou en un nivell superior. Aquesta discontinuïtat conté el perill de mantenir separats els tipus arquitectònics de l'experiència viscuda de la qual emergeixen. Aquest perill és més persistent en edificis prefabricats que es construeixen afegint peces com en un joc de «mecano». Però també hi ha la possibilitat de projectar els objectes pensant a la vegada en com són percebuts. L'arquitecte realitza el pont de la percepció a l'acte categorial, de la sensibilitat al pensament, i provoca que l'observador de l'arquitectura també el faci. És a dir, manté connectats l'experiència sensible i el pensament com a dos moments del tot de la consciència. Contràriament, arquitectures fragmentades trenquen aquesta unitat expressament, no permeten poder articular conceptualment el que percebem. Exemple paradigmàtic d'aquesta actitud és l'arquitectura recent de Frank Gehry²⁰.

Segon, en la percepció tenim un procés en què un perfil de l'objecte segueix a un altre segons un ordre; en canvi, en el reconeixement categorial de l'objecte, el tot i la part es donen simultàniament, el tot es dona com articulat en parts sincrònica, mentre que en la percepció el flux de parts o aspectes se succeeixen. La diferència entre sincronia i diacronia o entre simultaneïtat i successió és la diferència entre els plànols d'arquitectura en què els objectes estan disposats tots a la vista i l'experiència viscuda en què els objectes es

18. *Auffälligkeit* (l'objecte crida l'atenció), *Aufsässigkeit* (l'objecte es resisteix) *Aufdringlichkeit* (atendre amb urgència una altra cosa). M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1993, §16.

19. A les *Investigacions Lògiques* la constitució d'objectes categorials és «estàtica» (explicada en funció de l'esquema matèria (sensacions) + forma (intenció: interpretació, aprehensió). No és fins a *Lògica formal i transcendental* (Segona Secció) i *Meditacions Cartesianes* que Husserl explica els objectes i intencions categorials (judicis) com a resultat d'una gènesi, d'una història oblidada de sentit que implica actes subjectius de formació ocults. Cf. R. SOKOŁOWSKI, *The Formation of Husserl's Concept of Constitution*. Phaenomenologica, 18. The Hague: Martinus Nijhoff, 1964.

20. «L'últim Gehry, el Gehry del Guggenheim, modela la seva arquitectura amb llibertat extrema... ara, en el Guggenheim i en les obres que vindran després, apareix el concepte d'arbitrarietat en arquitectura... Els continus canvis d'escala, salts, trencaments, interrupcions, llums, etc., bombardegen els nostres sentits i transformen la visita en una contínua sorpresa que no dona peu a la reflexió... davant de la força que l'edifici posseeix com a pura sensació». R. MONEO, *Inquietud teòrica y estrategia proyectual en la obra de ocho arquitectos contemporáneos*. Barcelona: Actar, 2004, p. 305.

perceben seqüencialment segons un trajecte estudiat per l'arquitecte. De fet, Le Corbusier feia en algunes ocasions dos tipus de dibuixos diferents per distingir l'*edifici* de l'*arquitectura*. Per una banda dibuixava l'edifici per construir-lo, per descriure el seu comportament objectiu –podríem dir que és un dibuix categorial: estructural, constructiu, funcional. El segon tipus de dibuix descriu les percepcions que anirà tenint gradualment l'espectador –és un dibuix arquitectònic, en el qual s'intenta representar la successió, el procés, de l'experiència viscuda de l'edifici.

Una *tercera* característica dels objectes categorials és que poden separar-se de la immediatesa de la percepció i del present es poden transmetre en la comunicació –les percepcions no es poden transmetre a un altre, jo no puc tenir les percepcions d'un altre. La identitat dels objectes categorials es preserva i transmet. Aquesta característica és important des del punt de vista de la història de l'arquitectura en la mesura que estableix una continuïtat de tipus arquitectònics que es transmeten per la tradició.

L'experiència de l'arquitectura

Hem vist que un tipus arquitectònic és un objecte categorial que constituïm genèticament a partir de la percepció. La percepció és un moment fonamentant de l'acte categorial i un moment fonamentat en les capes més profundes de la percepció com les cinestèsies del cos. Correlativament, els objectes es presenten segons aquestes capes o moments de síntesi. En el nivell més profund, les síntesis són passives, en oposició a les síntesis actives dels actes categorials. Les síntesis passives delimiten l'àmbit del que Husserl anomena (en un sentit diferent al kantian) *estètica transcendental*²¹. En aquesta domina l'associació com a principi de la gènesi passiva. A través de les associacions constituïm les primeres formacions en un ordre coherent a partir de formacions passades però encara no podem identificar objectes. L'arquitectura ha de remuntar-se al nivell de l'estètica transcendental per crear nous tipus arquitectònics.

Vegem en més detall en què consisteix l'experiència de l'arquitectura. En l'actitud natural, segons la terminologia que la fenomenologia utilitza per referir-se al nostre viure quotidià, ens dirigim directament als objectes que ens rodegen. Passem a través de les aparences de l'objecte a l'objecte mateix (el que hem descrit com a pas 1). En la reflexió fenomenològica fem les aparences temàtiques. Mirem *cap a* allò que normalment només veiem a *través* i passem per alt (el que hem descrit com a transició del pas 2 al 3). Ens fixem en els diferents aspectes a través dels quals un objecte es presenta com a identitat. Quan fem això no convertim la identitat de l'objecte en una aparencia més, en un costat més de l'objecte, sinó que distingim i mantenim la *diferència* (ontològica) entre l'objecte (identitat) i les seves aparences (diferència). Com el fenomenòleg també l'arquitecte fa les aparences temàtiques i motiva l'actitud fenomenològica en l'observador. Com? Mitjançant una intensificació de l'experiència normal. Posa l'espectador en la situació d'haver de fer explícitament el que de manera desapercebuda fa sempre quan percep objectes. És a

21. E. HUSSERL, *Formale und Transzendente Logik*. Halle: Niemeyer, 1929, p. 256, 257.

dir, no anar directament a l'objecte com a identitat (prendre les aparences, els perfils i aspectes, que tinc davant, directament com una escala), sinó aturar-se en les aparences a través de les quals l'objecte es presenta. Posa en crisi la percepció de coses en l'actitud natural o quotidiana regida per un cert automatisme en la identificació dels objectes que veiem. En l'actitud natural el procés perceptiu, «les síntesis d'identificació» es complementen en un resultat estable, habitual (segons les experiències anteriors sedimentades per l'hàbit). En canvi, un objecte és arquitectònic quan la seva percepció i comprensió posa en joc operacions d'identificació ajornades que ens motiva a recórrer tot l'objecte en totes les seves presentacions i així donar contingut viscut als objectes dels quals només tenim un «coneixement familiar». Els objectes intensifiquen aquesta manera familiar de comprendre i així provoquen cert *estranyament, intensifiquen la percepció normal* fent-nos conscients d'aquesta²².

Seguim observant la mateixa escena disposada per l'arquitecte amb els dos protagonistes que ens donen la benvinguda quan entrem a la Ville Savoye: escala i rampa. Ens trobem amb l'ambigüitat de dos objectes diferents però semblants, dos elements funcionalment equivalents però plàsticament enfrontats: una superfície recta inclinada i una superfície corba torsionada sobre si mateixa. Hem de decidir per on volem pujar. Rampa i escala salven un desnivell però ho fan de manera diferent, aquesta diferència s'accentua arquitectònicament mitjançant el recurs d'utilitzar formes plàstiques oposades i espacialment properes de tal manera que es perceben a la vegada. L'estudiada escenografia arquitectònica ens ha posat en la situació d'haver de decidir per on pujar i, d'aquesta manera, ens motiva una reflexió sobre el significat de l'acció de pujar, les possibles maneres de fer-ho segons les cinestèsies del cos viu i, correlativament, les seves formes arquitectòniques possibles²³. La decisió de pujar per la rampa ve donada pels propis objectes, ja que aquesta convida a pujar, com una catifa que es desplega als nostres peus, mentre que l'escala es retorça, ens dóna l'esquena i s'ha de rodejar per poder pujar. Decidim, doncs, pujar per la rampa. Experimentem com un moviment és motivat per un altre segons la forma de la rampa i les successives percepcions dels diferents objectes que van apareixent al llarg del recorregut. El joc d'intenció i compliment, d'intencions plenes i buides i, correlativament, de perfils absents i presents, enriqueixen l'experiència de la rampa i, amb ella, de tota la casa. Aquest enriquiment vol dir que no és suficient reconèixer, segons un coneixement familiar o habitual, l'objecte «rampa» o el tipus arquitectònic «casa», sinó que hem de constituir-los a partir de les associacions perceptives sobre les quals s'erigeix aquest reconeixement. La rampa de la Ville Savoye creua i uneix els tres nivells de l'edifici. Està situada en el centre de la planta, dividint

22. Cf. C. MENKE, *La soberanía del arte. La experiencia estética según Adorno y Derrida*. Madrid: Visor, 1997, p. 55.

23. «L'arquitectura es plasma sobre aquesta necessitat de suggerir horitzons cada vegada més diversos o de transformar-se de sobte en un objecte... distreu així l'atenció del visitant per polaritzar-la en els fets formals que la provoca com per un encanteri.... L'ambient condiciona de manera directa l'existència de l'espectador, el compromet i el força a renunciar a les seves nocions espacials habituals, obligant-lo a sumir-se en un estat de tensió mental i definint de manera imperativa els objectes dels seus interessos... en el sentit més precís del terme, es tracta d'un espai que es construeix amb allò que és la vida mateixa». G. C. ARGAN, *Walter Gropius y la Bauhaus*, Madrid: Abada, 2006, p. 70.

la casa en dues parts. És un tall vertical que ens du a la sala i a les habitacions de la primera planta i segueix pujant per la terrassa interior fins a la coberta enjardinada on, al final del recorregut, ens espera una finestra exterior (podem identificar aquest element com una finestra?!) que emmarca el paisatge. Però endemés, aquest recorregut es pot repetir per l'escala oferint una experiència diferent de la mateixa casa. Mitjançant dos recorreguts la *mateixa* casa es fa present de maneres diferents. Altres potencialitats romanen ocultes, en reserva. La rampa, la *promenade architecturale*²⁴ o passeig arquitectònic (present en totes les obres de Le Corbusier des de 1920) deixa que l'espectador constitueixi l'objecte «casa» mitjançant les successives percepcions dels seus elements i establint, al final, la relació entre les parts i el tot, guiat per la intenció de l'arquitecte. A la Ville Savoye la rampa és l'element a partir del qual l'espectador articula el tot. Així *l'arquitectura dissenya o delinea les maneres en què els fenòmens potencials es fan actuals*. Dit d'una altra manera: «*arquitectura*» és l'obra o el rendiment de la multiplicitat de vivències del subjecte hàbilment dirigida per l'arquitecte. L'arquitectura planteja, doncs, la qüestió: què és el tipus arquitectònic «casa» i com el constituïm en l'experiència? Podríem fins i tot dir que l'arquitectura realitza en la *pràctica* el que la filosofia descriu en la *teoria*.

Fenomenologia de l'arquitectura

Una fenomenologia de l'arquitectura té davant al menys dues tasques. Una és la de distingir entre aquells edificis la construcció dels quals consisteix en afegir trossos, tal com permet el llenguatge articulant objectes allunyats de l'experiència perceptiva de què emergeixen; aquest és el cas d'una gran porció de l'arquitectura contemporània anomenada Postmoderna (per exemple, Frank Gehry); i aquells edificis que es construeixen articulant objectes de tal manera que motiven la reflexió explícita i les activitats subjectives constituents. És a dir, en el cas de la Ville Savoye, la rampa és un tros separable de la casa com un tot, però des del punt de vista de la constitució genètica del tipus arquitectònic «casa» la rampa és un moment inseparable del tot de l'edifici, com la percepció ho és de la intenció categorial. L'altra tasca, relacionada amb l'anterior, és assegurar la realitat dels tipus o objectes categorials arquitectònics i, sobretot, mantenir la seva diferència respecte tots els seus modes de presentació. Així es pot assenyalar quan els modes de presentació no son apropiats al tipus en qüestió. És a dir, assenyalar aquells moments en què es constitueix un nou tipus arquitectònic. Els moments crucials i més rics de la història de l'arquitectura son aquells en els quals apareix un nou tipus. Però també pot ocórrer que el tipus sigui un mecanisme rígid resultat d'una repetició quasi automàtica dels seus modes habituals de presentació; aleshores es cau en un procés de crisi, de simple repetició mecànica dels processos projectuals consolidats, com una mera tècnica metodològica²⁵. Una situació així es troba generalitzada en l'arquitectura de manuals i tractats del segle XIX (en la composició reticular i axial de Durand) i és una possibilitat sempre oberta.

24. *Le Corbusier, 1910-1965*. Barcelona: Gustavo Gili, 1971. Citat a C. NORBERG-SCHULZ, *Arquitectura occidental*, Barcelona: Gustavo Gili, 1979, p. 197.

25. R. MONEO, «On typology». *El Croquis*. Madrid: El Croquis, 2004, p. 587.

Gènesi històrica

Retrocedint dels objectes categorials constituïts a la percepció constituent i per sota d'aquesta a les cinestèsies del cos i les associacions, arribem a les capes més profundes de la consciència i, correlativament, a les primeres objectivitats²⁶ que tenen a veure amb el problema fonamental de l'arquitectura: la forma dels objectes segons els primers moviments del cos, la relació entre l'essència d'una cosa i la seva forma. Quina forma tenen els objectes? Com constituïm identitats i en donem forma? Quina forma té una escala? Quina és la forma d'una casa? Per respondre aquestes preguntes cal comprendre l'essència d'aquests objectes. La fenomenologia intenta recuperar l'essència original de les coses per mitjà d'una arqueologia, una forma de pensar que accepta les coses culturals presents en el nostre món i excava a través dels seus diferents estrats de sedimentació categorial. Recupera les evidències originals sedimentades unes sobre les altres al llarg de la història. Recupera el moment original on tingueren lloc les primeres diferenciacions i que ara es troben ocultes en les formacions culturals que hem heretat. Arribar a l'essència de les coses significa arribar al més arcaic i originari, la metàfora arqueològica que la fenomenologia fa seva és molt adequada a l'arquitectura. En efecte, l'arquitectura manté una certa dependència de les formes intel·ligibles del passat, és una disciplina fonamentada en una sèrie de convencions formals, rebudes a través de la història i sedimentades al llarg del temps²⁷. Aquestes formes sedimentades estan disponibles ara en la ciutat o bé com a ruïnes o com a formes encara vives entre les quals quotidianament vivim i amb les quals l'arquitecte treballa com a marc d'intel·ligibilitat de la seva disciplina: temples, esglésies, mercats, hospitals, tribunals, museus, habitatges. Amb aquestes formacions heretades que trobem directament, l'arquitectura intenta interpretar-les reactivant les experiències originàries o precategoriales de les quals emergiren, es remunta a les primeres diferenciacions a través de les quals tingueren lloc les primeres formes dels objectes que ulteriorment es fixaren en el llenguatge de l'arquitectura. Així, per exemple, Le Corbusier recupera l'experiència més originària del gest arquitectònic: la casa com a separació, escissió o retall d'una parcel·la del món, la primera diferenciació entre el meu món propi i l'estrany. Aquest tall ens separa de l'exterior i estableix una zona protegida: la llar, el lloc que habitem. Aquest gest s'interpreta arquitectònicament com una ascensió i es formalitza amb objectes com la rampa i l'escala. Per això la Ville Savoye està elevada sobre *pilotis*, es distancia del sòl natural. Per això, també, al final de l'ascensió, a la coberta, trobem una finestra que emmarca i, per tant, separa, l'entorn.

26. K. HELD, «Husserl's Phenomenology of the Life-World», en *The New Husserl* (edited by Donn Welton). Indiana University Press, 2003, p. 52, 53.

27. R. MONEO, *op. cit.*, p. 601.

FENOMENOLOGIA I POESIA LÍRICA. UNA APROXIMACIÓ FENOMENOLÒGICA AL POETA MÀRIUS TORRES

Francesc PEREÑA

El que goso presentar-los aquí té poca fonamentació però molta facticitat. Poca fonamentació perquè es mou en un terreny que no és el meu: ni estic versat en els detalls de la teoria literària, ni sóc un lector de poesia constant i competent, ni tan sols conec bé l'escassa literatura sobre l'autor que tractaré. Però molta facticitat: Màrius Torres fou Màrius Torres Perenya, cosí germà del meu pare, metge i poeta, mort de tuberculosi als 31 anys, una presència constant i un referent de culte en la vida de la família. I sempre em ballava pel cap la idea d'escriure alguna cosa sobre ell, com si d'alguna manera em toqués de fer-ho. No pensava fer-ho, és clar, davant d'una audiència tan exigent; però una altra facticitat, la felicitat contingència que reactivà la meua lectura del poeta en el moment en què estava considerant què podia presentar en aquestes jornades va fer que em decidís. Encara una altra facticitat va estar a punt de dissuadir-me. En un congrés celebrat el mes de maig a Messkirch sobre el tema «Heidegger i la poesia», vaig poder escoltar profunds comentaris sobre la frase: «El pensador diu l'ésser; el poeta anomena el sagrat»¹ i vaig pensar que potser no havia de presentar un discurs tan profà sobre aquests temes. Però ja no podia fer marxa enrere.

En una carta a l'eminent filòleg, traductor i poeta Carles Riba publicada com a apèndix a la quarta edició de les seves *Poesies*, Màrius Torres, en el mateix any de la seva mort (1942), afirma tenir «la consciència que jo sóc essencialment aquesta cosa absurda: un poeta líric»². Ens podem preguntar en quin sentit d'«absurd» pot ser un poeta líric una cosa absurda. En el sentit de «gratuit», de «superflu», de viure en el seu món, potser de no pertànyer al món de les coses no absurdes, com un ornament o una «rarsa»? O potser més aviat en el de no pertànyer al món en el mode de la «contemplació» del mateix que, d'alguna manera, pressuposa un situar-se fora d'ell? Fa això un poeta líric, o almenys un del tipus que representa Màrius Torres?

I un filòsof, és igualment una cosa absurda? Bé prou sabem que un filòsof pot ser una cosa absurda en molts més sentits que aquells en què pot ser-ho un poeta líric. Tal vegada, però, també en el que acabem d'esmentar per al poeta líric: situant-se fora del món per a contemplar-lo i descriure'l. Fa això un filòsof, potser un determinat tipus de filòsof, diguem un fenomenòleg, o millor, un tipus determinat de fenomenòleg, el que adopta la perspectiva de la

1. M. HEIDEGGER, *Gesamtausgabe*, vol 9, Frankfurt a. M.: Klostermann, 1976, p. 312.

2. M. TORRES, *Poesies*, Barcelona: Ariel, 1977 (5ª ed.), p. 266.

«primera persona»? Tenen en comú un poeta com Màrius Torres i un fenomenòleg d'aquest tipus el que se sol anomenar el «solipsisme metodològic»? Hi ha en ambdós quelcom com una reducció, un atènyer-se a i prendre com a camp temàtic l'àmbit de les pròpies vivències i experiències?

Plantejar les coses d'aquesta manera seria córrer massa i córrer massa riscos. En primer lloc, perquè no es poden equiparar simplement la perspectiva de la primera persona i el solipsisme metodològic per la senzillera raó que el poeta líric no dona sentit metodològic a la seva reducció: el seu món interior o propi, la seva subjectivitat individual seria el seu únic interès. Ara bé: és realment així? No és més aviat el cas que el poeta líric pot voler contemplar simplement el món en el mode com se li presenta (el mode del seu «ésser donat»), i el seu món propi li serveix com a punt de mira i via d'accés, amb la qual cosa tindríem a fi de comptes un solipsisme metodològic en acció, encara que no en el mode d'una reflexió metodològica explícita? I el món objectiu seria aquí simplement el correlat intencional de les experiències que s'hi adrecen reconegut com a tal.

És cert que, en aquesta mateixa perspectiva, les pròpies vivències poden ser objecte d'experiència i, per tant, unes experiències correlats d'altres. Més encara, tal vegada es pot dir que aquestes experiències tenen un pes especial, predominen en el món de què s'ocupa un poeta líric, de manera que el seu món subjectiu propi, les vivències del seu «corrent de consciència», malgrat no ser el seu «únic interès» (la mesura en què ho són dependrà de cada cas), són el seu interès principal. Altrament dit, la fenomenologia del poeta líric seria més noètica que noemàtica.

Ara bé, el poeta líric contempla o pot contemplar correlacions de tota mena, això és, els objectes com a donats en les experiències de la seva donació i aquestes experiències mateixes. Com el fenomenòleg, però sense la consciència expressa del seu estatut i condició. Podria ser que, per això mateix, el fenomenòleg estigui en la millor situació per explicar per què un poeta líric no és després de tot una «cosa absurda» sinó plena de sentit, a no ser que la fenomenologia mateixa sigui una cosa absurda.

No volem portar les coses a l'extrem de dir que el fenomenòleg capaç d'explicar això no pot ser el fenomenòleg realista, a fi de deixar oberta la possibilitat que sigui la reducció transcendental aquesta «cosa absurda». Al cap i a la fi, la fenomenologia realista també pot fer de les vivències un dels seus temes, cosa que fa amb notable rendiment amb les emocions, per exemple. Aquí assumim, tanmateix, que la reducció transcendental no és una «cosa absurda». I si no ho és, és a la fenomenologia transcendental a qui correspondria mostrar que el poeta líric no és «una cosa absurda».

Amb tot, el poeta líric no és un filòsof o un fenomenòleg, ni idealista ni realista. I això és degut potser no tan sols a l'absència d'una reflexió sobre l'estatut del seu propi procediment (amb o sense reducció transcendental), sinó també al fet que no contempla el món, objectiu o subjectiu (el seu propi), que és el seu tema en la perspectiva que defineix el que és comú als fenomenòlegs idealista i realista: la perspectiva de les estructures generals o «essències». En realitat, aquesta perspectiva, diguem-ne la perspectiva «categorial», no defineix només la fenomenologia, sinó la filosofia mateixa. Així, doncs, el poeta líric no és un fenomenòleg perquè no és un filòsof, cosa que pot semblar gairebé una obvietat. En la perspectiva del Heidegger d'*Ésser*

i temps, la perspectiva del poeta líric seria la d'una mena d'«escriptor existencial», que ell veuria encarnada en Kierkegaard, y a la qual contraposa la perspectiva «existenciària» (ontològica). I la interessant pregunta sobre el que distingeix la poesia lírica d'altres formes d'«escriptura existencial» no es pot respondre de cap de les maneres per la via de la seva aproximació a la filosofia, fenomenològica o no fenomenològica.

Pot ser que aquesta distinció es basi més aviat en la distinció entre la perspectiva cognitiva comuna a la filosofia i a altres formes d'escriptura existencial, i la perspectiva no cognitiva de la poesia lírica. De manera que la pregunta següent és: té la poesia lírica en comú amb aquestes altres formes de discurs la perspectiva cognitiva, o més aviat se singularitza per estar-ne mancada? Difícilment es pot acceptar això últim en termes estrictes si en ella hi juguen un paper l'experiència i la descripció de la mateixa.

Així que caldrà buscar les diferències en un altre lloc: el fenomenòleg utilitza les seves experiències com a base o trampolí per a la visió general o «ideació»; no l'interessen les vivències pròpies com a tals sinó les seves essències i les dels seus objectes, mentre que el poeta líric s'interessa per allò seu propi en tant que tal: descriu les vivències a partir de la reducció transcendent, però sense la reducció eidètica, no veu els casos particulars com a exemplars de tipus sinó que els descriu en la seva particularitat. En aquest sentit, pertanyeria al tipus «escriptor existencial», que no fa el pas ontològic. Rauria aquí la diferència entre el filòsof o fenomenòleg i el poeta líric? És exactament així en el poeta líric, o almenys en un com Màrius Torres?

Abans d'abordar breument la qüestió en alguns poemes cal afrontar una qüestió prèvia: suposant per mor de l'argumentació que el filòsof està fora del món i el descriu, és aquesta realment també la condició del poeta líric? No és més aviat el cas que el poeta expressa el seu món més que no pas el descriu? No entrarem en la qüestió general de la relació entre aquests conceptes, però sí que voldria tractar-la parcialment en un comentari sobre un concepte important en la fenomenologia, el de *bodenständig*- *Bodenständigkeit*: «arrelat»-«arrelament».

Arrelat, ben plantat sobre el seu sòl (*Boden*), el poeta, el nostre poeta, es nodreix de la saba que rep de les seves arrels, dóna curs a la sang que corre per les seves venes. El contingut de la seva vida i de la seva història, i de la vida i la història dels «seus», els «seus propis», la seva malaltia, la seva família a l'exili de la guerra o en el front, la pàtria devastada, troben en la seva paraula la seva expressió. No hi ha poesia (ni, per cert, filosofia) sense això, en la pura *Bodenlosigkeit* («desarrelament») de conceptes i paraules sense vida. Es podria afegir el fet que la forma poètica accentua aquest component expressiu més enllà del que serien relats autobiogràfics o, no cal dir-ho, teories o explicacions generals

En la filosofia fenomenològica, però, *Bodenständigkeit* significa alguna cosa més que «amb els peus ben plantats sobre el sòl» o «ensorrant les arrels en el sòl» (*Blut und Boden*). Significa «amb la mirada fita en el sòl», o en les arrels, aprehensió i descripció del «sòl que es trepitja», reflexió en aquest sentit. Ara bé, aquesta interpretació marcadament reflexiva és tal vegada excessiva: *Bodenständigkeit* pot voler dir una mica menys, a saber, amb la mirada fita en el que es mostra, que es allò en què ja prèviament s'està quan s'hi posa la mirada aprehensora. Reflexió en un sentit més ampli que aquell a què

al·ludeix la mirada sobre el sòl com «allò meu propi»; un sentit un cop més compatible amb el punt de vista del fenomenòleg realista, un sentit en el qual la mera ideació ja seria un acte reflexiu. La qüestió seria, aleshores, si i fins a quin punt la radicalització conseqüent de la *Bodenständigkeit* reclama o no la reducció transcendental a «allò meu propi» o alguna cosa com un solipsisme metodològic.

Heidegger, justament en exposar el que ell pren de Husserl, defineix lacònicament la fenomenologia: investigar arreladament (*bodenständig ausweisend forschen*)³. I, en veritat, aquesta màxima, presa en la seva amplitud formal, no defineix només la fenomenologia com una forma de descripció, sinó el punt de vista de la descripció mateixa. En aquest sentit, tota descripció pròpiament dita seria fenomenològica. Però la descripció no només no és expressió, sinó que pressuposa una presa de distància que posa la mirada en allò en què sense ella simplement s'està, mentre que la *Bodenständigkeit* en el sentit de la mera expressió seria merament una forma de l'estar mateix. Certament, només es descriu allò en què s'està, per la qual cosa la *Bodenständigkeit* en el sentit de la descripció fenomenològica pressuposa el primer sentit de l'«estar» com a estar arrelat. Però suposa igualment un despreniment, un desarrelar-se, una suspensió del mer «estar», tal com passa amb la diferència entre «contar una vida» i el mer viure-la, entre el descriure el món i l'estar en ell. De manera que, a fi de comptes, si el poeta no està en el món en descriure'l, no per això és més una «cosa absurda» que tots aquells que descriuen el món.

Serà, aleshores, el contrari el cas, a saber, que el poeta líric és una cosa absurda precisament perquè, a diferència del filòsof, del científic, del biògraf o de l'escriptor existencial, no descriu el món sinó que fa una altra cosa, per exemple, estar en el món com a expressió de l'estar en el món i del món en què s'està? Certament, no es veu per què això hauria de ser més absurd del que ho són altres formes d'estar en el món, encara que potser s'hauria de continuar explorant el tema en la línia del que aquest mode d'estar en el món té de peculiar. Però no és aquesta línia la que volem seguir. El que volem és plantejar dues qüestions:

(1) És la poesia lírica, o almenys descriptiva, la del tipus que representa Màrius Torres? Semblaria que no, si una prosa asèptica ens donaria la descripció adequada del fenomen, de manera que allò pròpiament poètic seria un afegit, amb valor expressiu o creatiu, posem per cas, el que Frege anomena «acolorit». Aquesta pregunta té una altra formulació, que va més enllà: és possible separar el contingut de la forma poètica, o allò poètic és més aviat un mode, l'únic possible o, almenys, un d'especialment adequat, de descriure certs continguts fenomènics, certs «modes d'ésser donat»?

(2) Pere Gimferrer, en el pròleg a l'edició de l'obra de Torres, diu de la seva poesia que, malgrat que «és indestriable de les circumstàncies –personals i col·lectives– que la veuen néixer» (*Bodenständigkeit*), «en un cert sentit cap poesia no és tan intemporal»⁴. En quin sentit es pot dir això? Exposa la poesia lírica, almenys una com la de Màrius Torres, continguts universals? Si fos així, trobaríem aquí no només la descripció de continguts o de fets d'una índole

3. *Gesamtausgabe*, vol. 20, 1979, p. 104

4. P. GIMFERRER, «Pròleg» a Màrius TORRES, *Op. cit.*, p. 9.

determinada, sinó potser una forma, si no de reducció eidètica, sí d'ideació o, almenys, d'exposició de continguts universals per la via del que s'anomena «casos paradigmàtics».

No volem entrar, ni estem en condicions de fer-ho, en la debatuda qüestió general del valor de veritat de les metàfores o del símlis ni en la encara més general de la traducció. Potser podem recordar, però, un exemple conegut i que ens permet argumentar per analogia: quan Hegel, en el pròleg de la *Fenomenologia de l'esperit*, parla de l'absolut de Schelling, no diu que és obscur o confús, sinó que és «com la nit». Fins aquí, cap problema (o gairebé cap). Però afegeix: «en què totes les vaques són negres». Així ho recull el traductor català. El traductor castellà, però, disposa del recurs: «todos los gatos son pardos». Fa bé, doncs, en optar per aquest recurs? Signifiquen el mateix ambdues expressions. Podem dir que funcionalment són sinònimes, però: les experiències descrites, són la mateixa en un i altre cas? Llengües que emprin expressions diferents per a establir comparacions amb una expressió que és la mateixa, descriuen exactament el mateix amb aquestes expressions? Hom diria que l'experiència descrita no és la mateixa sinó la que en cada cas està a la base del terme de comparació, que no és la mateixa en l'una i en l'altra. Així que la traducció castellana ha de ser, efectivament, «todos los gatos son pardos». Si el català no troba, al seu torn, una expressió específica funcionalment equivalent, ha d'optar, com ho fa, per la traducció literal.

Les dificultats s'aguditzen, naturalment, en el llenguatge poètic, cosa que per a nosaltres queda molt clara en les traduccions castellanes dels poemes de Torres justament perquè en general són bones traduccions. Però la pregunta a la qual menen per analogia aquestes reflexions no és la de la traducció sinó una altra, que es planteja dins d'una i la mateixa llengua: hauria dit Màrius Torres el mateix si ho hagués dit d'una altra manera? És clar que es tractaria d'un altre poema però, podria dir el mateix?

La resposta que proposem aquí és negativa. La raó, tanmateix, no és simplement que a expressions diferents corresponen significats diferents, perquè això equivaldria a negar la possibilitat de la sinonímia, una tesi radical amb la qual no ens comprometem. La raó és més aviat que el recurs del poeta a una expressió i no a una altra no és únicament una qüestió d'elecció arbitrària entre significats disponibles per a un mateix significat sinó que posa de manifest estats experiencials diferents i, correlativament, noemes diferents en relació amb l'objecte descrit, o amb el poema mateix que el descriu, i el poeta, o almenys un com Màrius Torres, transmet al lector aquests components constitutius del poema, que no sense una certa gosadia podem anomenar «noemes poètics».

Ara bé, què rep, què comprèn el lector en aquesta transmissió? Es tracta de mera informació sobre esdeveniments o experiències individuals que recull simplement per empatia? Si fos així, ni Màrius Torres ni cap poeta líric seria un «poeta intemporal».

La nostra hipòtesi és que, almenys alguns poemes, justament en la seva concreció, transmeten estats experiencials complexos i diferenciats com a casos paradigmàtics d'experiències possibles que realitza qualsevol lector que comprèn el poema, és a dir, transmeten universals experiencials d'una índole, certament, molt peculiar (molt particulars, per dir-ho paradoxalment) que, tanma-

teix, potser només el poema, justament en la seva concreció fins a l'última coma, és capaç de transmetre. Certament, de manera idealment completa als que tenen la llengua en qüestió com a llengua materna o que l'han fet seva, i només amb limitacions no sempre salvables en les traduccions, per la qual cosa tal vegada s'hauria de restringir la universalitat als que dominen una llengua, amb inclusió potser d'una utòpica traducció ideal. Un cas molt clar de limitació és el de la rima, fonamental en la poesia de Màrius Torres, per exemple, en la mesura que la rima és indissociable de l'experiència que el poema transmet. D'alguna manera, doncs, almenys per al cas de la poesia posem en dubte la distinció taxativa entre significació i «colorit», on allò poètic rauria únicament en això últim.

De tota manera, no volem mantenir una posició radical. L'eficàcia de la transmissió admet graus que depenen de la competència lingüística i experiencial («esperit de finesa», per dir-ho així) del lector i de la major o menor complexitat del contingut transmès, la qual cosa té a veure, entre d'altres coses, amb diferències entre els casos en què allò descrit són fets o situacions objectives i aquells que descriuen estats subjectius. Amb tot, el que volem remarcar és el següent: quan Torres, per exemple, diu en el poema «Els núvols»⁵ que els núvols «passen sense l'angúnia de cap ànima a dins», en un cert sentit podria haver dit: «sense adonar-se'n», «inconscientment», o alguna cosa semblant. Tanmateix, en un altre sentit, no només no hauria dit el mateix, sinó que hauria dit coses diferents en cadascuna de les figures que hauria pogut emprar en lloc d'aquesta. Per aquesta raó, al capdavant no només la forma sinó el que el poema diu depèn estrictament de cadascun dels elements que el componen i de la forma de composició: una mínima variació en un poema dóna lloc a un poema diferent, el que ara vol dir: amb un sentit diferent.

Amb tot, és cert que alguns poemes no descriuen situacions concretes més o menys típiques (sempre ho són si es transmeten) sinó, per dir-ho així, idees o concepcions generals que d'alguna manera es poden prendre i valorar independentment de la forma poètica. Concepcions antropològiques, per exemple. En trobem un cas ben notable en el poema «Si m'haguessis fet néixer...»⁶. El poeta contraposa la senzillesa amb la qual un gra de blat «arriba a ser una espiga» o el regal «de ni triar el seu rumb» que li ha estat donat al raig de llum

5. *ELS NÚVOLS*: Blanc sobre blau, els núvols, pel cel d'aquests matins, / passen sense l'angúnia / de cap ànima a dins... / Matins de març, on sembla que la vida comenci / i nosaltres tornem, / verges en el silenci, / a l'esperança del primer dia del món! / Els núvols fan el cel més blau i més pregon. / Somnis de l'aigua! Entorn de la seva peresa, / l'aire els dóna una forma gairebé per sorpresa, / un límit en l'atzur. Fàcil com la cançó / del flabiol als llavis, plens de sol, del pastor, / la seva ombra camina sobre l'aigua captiva / dels rius, dels llacs i de les mars. I jo, a la riba, / penso, en veure'ls passar, per quin caprici els déus / fan i desfan per sempre meravelles tan breus... / [Setembre 1938].

6. Si m'haguessis fet néixer gra de blat, / que seria senzill d'arribar a ser una espiga! / Llucar, créixer, florir en l'aire assolellat, / entre olivers, en una terra antiga. / Si m'haguessis fet néixer raig de llum, / d'aquesta llum, Déu meu, que a tu no t'enlluerna, / m'hauria estat donat de no triar el meu rumb: / el meu destí fora una recta eterna. / Però m'has creat home, fecund, fort. / Has obert un camí a la meua mesura, / i a cada instant he de buscar l'estel del nord / en la nit nostra, viva, però obscura. / Tinc por –tinc confiança. Servitud /no hi hauria més dura que la de / l'home lliure / si, tant més fatigat com més s'hagués perdut /pogués perdre el record del teu somriure. [26 desembre 1939 – 3 abril 1941].

amb la «servitud» de l'home lliure, que «a cada instant ha de buscar l'estel del nord en la nit nostra, viva, però obscura». És a dir, la «càrrega de l'existència». El poema està escrit en segona persona: el poeta interpel·la Déu. Una lectura filosòfica pot i potser ha de traduir a la tercera persona. Però la descàrrega de l'existència, el que alleuja la servitud, és «el repòs del teu somriure». En tercera persona: «d'un somriure». Un somriure, però, és sempre el somriure d'algú, d'un altre, d'un «tu» aquí i ara que me'n fa do. De Déu? O de l'infant, de l'ésser estimat, de l'amic, del familiar aquí i ara, «en persona», o tal volta en el record o en l'expectació? Sigui com sigui, al meu parer es perd aquí alguna cosa essencial en la tercera persona: l'indèx de segona persona em sembla irreductible. I això em sembla formar part de la idea, d'una concepció antropològicofilosòfica que no admet traducció a la tercera persona, i no únicament de la «forma poètica»: el TEU somriure. I no sé veure, dit de passada, que aquesta descàrrega de l'existència sigui un mode d'«existència impròpia». Més aviat diria el contrari. Com tampoc no m'ho sembla l'«esperar la mort» en la forma que recull el poema «Dolç àngel de la Mort»⁷, que no comentaré per manca d'espai però sobre el qual desitjo adreçar l'atenció del lector.

Sens dubte, el filòsof fenomenològic i el poeta líric són dues figures diferents i no s'han de portar les analogies fins al punt en què, per bé que s'insisteixi en què es tracta només d'analogia, es perdin de vista les diferències. Potser sí que tenen, tanmateix, alguna cosa en comú, una mena d'actitud de distància reflexiva enfront de si mateixos i del seu món, una actitud diferent de i oposada a l'«actitud natural». I de la mateixa manera que Husserl insisteix fins al final en el fet que això no suposa una «doble comptabilitat» o una dualitat de jos, sinó que l'*ego* transcendental, en la seva «plena concreció», és la «persona absoluta» que com a mónada té la possibilitat d'ambdues actituds, amb la qual cosa la reflexió transcendental adquireix «significat existencial» i la fenomenologia el rang d'«antropologia filosòficament genuïna» (remeto aquí al volum *Husserliana* XXXIV que, esplèndidament editat i introduït per S. Luft el 2002, recull textos inèdits de la darrera època), alguna cosa equivalent valdria per a l'«actitud poètica» en la persona i la vida del poeta en la seva «plena concreció». En ambdós casos, una possibilitat d'existència de la més gran dignitat humana, estigui dins o fora del món. I això, encara que ens resulti difícil veure en el poeta líric un «espectador interessat» i poc menys que un escàndol o un sacrilegi, un «funcionari de la humanitat».

Conclouré amb la citació completa d'un poema de Màrius Torres⁸. No el comentaré, però sí que li posaré títol: «La reducció poètica». Podran comprovar el notable paral·lelisme amb la reducció transcendental. La mirada atenta

7. Dolç àngel de la Mort, si has de venir, més val / que vinguis ara. / Ara no temo gens el teu bes glacial, / i hi ha una veu que em crida en la tenebra clara / de més enllà del gual. / Dels sofriments passats tinc l'ànima madura / per ben morir. / Tot allò que he estimat únicament perdura / en el meu cor, com una despulla de l'ahir, / freda, de tan pura. / Del llim d'aquesta terra amarada de plors / el meu anhel es desarrela. / Morir deu ésser bell, com lliscar sense esforç / en una nau sense timó, ni rem, ni vela, / ni llast de records! / I tot el meu futur està sembrat de sal! / Tinc peresa de viure demà encara... / Més que el dolor sofert, el dolor que es prepara, / el dolor que m'espera em fa mal... / I gairebé donaria, per morir ara / –morir per sempre–, una ànima immortal. [Setembre 1936].

8. *Op. cit.*, p. 61.

hi veurà, però, també la diferència entre les dues reduccions, la del filòsof i la del poeta que són, tal com ens recorda Heidegger amb la paraula de Hölderlin, «veïns en els cims més separats»⁹. El poema de Torres diu així:

La musique souvent me prend comme une mer!

Baudelaire

En el silenci obscur d'unes parpelles closes
que tanca l'univers en el meu esperit,
la música s'enlaira. –Talment, en l'alta nit,
puja fins als estels el perfum de les roses–.

Ella, divina música!, en el meu cor petit
fa cabre l'infinit, trencades les rescloses,
i se m'emporta lluny dels Nombres i les Coses,
més enllà del desig, quasi fins a l'oblit.

Com les algues que avancen en el pit de les ones
entre el bleix de les aigües rítmiques i pregones,
jo vaig música endins, voluptuosament.

I mentre el món es perd, adormit a la platja,
jo somnio –perdut en l'estreta salvatge
dels llavis de l'escuma i dels braços del vent.

[18 març 1937]

9. M. HEIDEGGER, *Gesamtausgabe*, vol. 9, p. 312.

