

erròniament com a parts d'un treball de mera erudició, apareixen com a moments d'una mateixa recerca filosòfica, de la qual ja hem donat una caracterització suficient.

En acabar, constatem que el propòsit mateix d'escriure una «Introducció a la lectura de Leo Strauss» ha de ser considerat com una bona idea; repetim-ho: no només perquè la lletra straussiana és prou críptica com per a què sigui d'agrair un ajut en una primera lectura, sinó també, i sobretot, perquè aquesta lectura pot ser, avui dia, un dels moments, tan modest com es vulgui, en l'ambiciosa tasca de l'aclariment de la situació que ens toca viure —en l'ambiciosa tasca, irrenunciable per als hereus de Jerusalem i Atenes, de l'auto-aclariment.

Xavier Ibáñez i Puig

J. M. ESQUIROL, *Responsabilitat i món de vida*. (Estudi sobre la fenomenologia husserliana), Anthropos, Barcelona, 1992.

Ens trobem, en aquest llibre de J. M. Esquirol, davant d'un estudi molt ajustat a la lletra de Husserl, i sobretot a la lletra de *La Crisi de les Ciències Europees i la Fenomenologia Transcendental* en el qual es deixa de presentar la fenomenologia com a una reflexió llunyana de tota intenció pràctica, per introduir-la en el context d'un esforç seriós d'aclariment sobre la decadència espiritual europea, bo i cercant l'explicació dins de la mateixa tradició espiritual que consisteix Europa, a saber, en la ciència i la filosofia modernes en tant que herència (herència problemàtica, en cert sentit decadent) del racionalisme de la Grècia clàssica.

Així J. M. Esquirol comença demostrant com el sentit de l'obra de Husserl només es pot comprendre com a resultat d'una responsabilitat ètica i una presa de consciència històrica. El malestar europeu (la seva crisi espiritual) és el resultat de la crisi de les seves ciències, que han deixat d'ésser un coneixement teòric del món per esdevenir una tecnologia inconscient del seu sentit humà, una tecnologia independent de l'home. L'ú-

nica sortida del laberint europeu és llavors concebre la filosofia com a ciència estricta, entenent alhora per ciència no altra cosa que recerca de veritat absoluta (referència que ha estat perduda per les ciències naturals europees).

Que la ciència ha perdut el seu sentit humà és el mateix que dir que la crisi és pròpiament deguda a la pèrdua de les ciències de la consciència del seu sentit intencional (que és el tret característic de tot fer humà). En el camí de la pèrdua de la referència intencional, la crisi té dos moments:

—pèrdua de fonamentació de la lògica (que deixa d'ésser un saber dels principis que conformen la realitat —i, només per això, dels principis que ha de seguir tota ciència—, per esdevenir un conjunt d'axiomes, útils per a un càlcul deductiu, que per poder ésser tractables matemàticament han d'ésser buidats de tot contingut, amb la qual cosa resten només com els principis pel que fa a la forma (és a dir, formals) del raonament.

—En la mesura que la lògica es desentén de tot contingut, es produeix una paral·lela independització de les ciències d'aquesta lògica.

Aquesta pèrdua de sentit de les ciències només pot ser explicada per la seva ingenuïtat (és a dir, per l'oblit de la seva intencionalitat), tot i que aquesta ingenuïtat pot passar desapercebuda per ésser de nivell superior respecte del nivell de la consciència natural. Però és la mateixa ingenuïtat; una intencionalitat que es desconeix a si mateixa.

La crisi de les ciències és llavors la pèrdua de la seva *significació vital* en la *humanitat europea*. Per això hem d'examinar aquesta humanitat europea. La forma espiritual d'Europa és, per Husserl, la filosofia, concebuda com a actitud teòrica (per contraposició a l'actitud natural, que és una actitud fonamentalment pràctica).

Per tal d'analitzar l'especificitat espiritual d'Europa, J. M. Esquirol, seguint de prop a Husserl, estableix les possibles relacions entre teoria i pràctica:

—La subordinació de la praxis a la teoria (el que passa en la política), és la relació que pretén establir el filòsof.

—La subordinació de la teoria a la praxis (a determinats fins): és la tècnica.

Fora d'això, *la teoria* en sentit estricte és el saber per saber (o, com Aristòtil ho expressa, l'astorament). No s'ha de confondre amb el saber pràctic dels perses, xinesos, etc, el qual està orientat a la totalitat (igual que la teoria) però amb una finalitat pràctica (religiosa) —no és, però «tècnica», perquè és una finalitat «total», no determinada. És a dir, preten que el món vagi com ha d'anar—.

L'actitud teòrica suposa un moment previ negatiu de no acceptació de res que no sigui evident i racional, és a dir, comporta l'actitud crítica, la qual és a la vegada el fonament de la llibertat humana (alhora que la llibertat humana és el seu fonament, podríem afegir): «una humanitat racional és una humanitat lliure».

La teoria duu a un nou àmbit d'objectivitat: el de la idealitat, que permet la construcció de veritats apodíctiques i que regeixen allò empíric (la qual cosa és palesa a la mateixa *praxis* i la *tekhne*). D'altra banda, aquest àmbit d'idealitat duu vers l'infinit, que pot ser implícit (com en els grecs) o explícit com en la ciència moderna.

Tots aquests trets són la potencialitat d'una nova humanitat. Europa és la realització de la humanitat com a racional. Per sorprenent i etnocèntrica que pugui semblar aquesta identificació entre Europa i racionalitat, és així com Husserl entén el vector de la història que duu dels grecs a la modernitat europea. Hi ha un *telos* de tota humanitat que és la realització de la raó (cosa que comporta la filosofia i una historicitat diferent). Aquest *telos* s'assoleix a Europa (és el destí de l'esperit).

El nus de la crisi de les ciències rau en l'absolutització de l'objectivisme:

—És això el que fa que les ciències de l'esperit (psicologia, etc) siguin estèrils pel seu punt de partida (que és el món material i dinàmic creat per l'objectivisme) que immediatament és transformat en *naturalisme*.

—Això també fa pensar que no es confii en fonaments absoluts (car aquests fonaments s'haurien de trobar en la ment de l'home, és a dir d'un producte contingent de la naturalesa, la qual cosa no ens dona cap garantia de la validesa absoluta de cap fonament). Així només hi ha hipòtesis que mai podem verificar,

sinó com a molt falsejar. Per tant, els fonaments de la ciència no són cercats.

El problema no és, aleshores, la racionalitat, sinó la seva absorció en l'«objectivisme» i el «naturalisme». L'única ciència vera de l'esperit ha d'ésser una *fenomenologia transcendental* (que posarà l'objectivisme i l'objecte al seu lloc).

El positivisme (la posició «filosòfica» que s'erigeix en defensora de l'objectivisme) és el símbol de l'optimisme il·lustrat (el coneixement científic ens donarà la felicitat); justament per això cau amb la seva incapacitat per a explicar la primera guerra europea. Així, com podem comprovar, els atacs de Husserl es produeixen des d'un humanisme (que és, com hem vist, el que fonamenta la seva tasca filosòfica de crítica). Des de les ciències de fets hom no pot parlar de l'home com a ésser lliure. Tots els grans temes de la filosofia (ètica, dret,...) resten fora del positivisme. No se'n pot parlar. Paral·lelament amb això tampoc no es pot parlar del *sentit* (de les ciències, de la vida humana) des de les ciències de fets. Així, el desacord de Husserl amb el positivisme es produeix des d'una unitat de teoria i pràctica; precisament des d'aquesta unitat, típicament grega, que Husserl admira tant.

Ara bé, el positivisme té poderoses raons per bandejar tota possible unitat en el saber, atès que l'ideal d'universalitat que presideix la filosofia al començament de l'època moderna cau progressivament amb el reconeixement de la ir-reconciliable pluralitat de sistemes filosòfics. Amb això també esdevé enigmàtica la mateixa raó com a absolut, la raó metafísica. D'altra banda les ciències van perdre el seu vincle amb el món de la vida. El resultat és l'aparició de cosmovisions (*doxai*) que pretenen ocupar un lloc entre la filosofia i la religiositat tradicional.

Davant d'aquesta crisi, Husserl no abandona el projecte d'una filosofia apodíctica: si el problema rau en un mal ús de la raó, cal aprofundir en la raó mateixa. Això és el que fa la reducció que s'adreça d'una banda envers el món de la vida i d'altra vers la subjectivitat constituent transcendental.

Per aclarir l'objectivisme fiscalista, Husserl va a la fundació galileana de la

ciència físico-matemàtica sota el pressupòsit de la geometrització de tota la naturalesa. En l'estudi històrico-fenomenològic que en fa Husserl, descobreix dues tècniques que són el pas previ (però que no determinen) de la geometria com a idealització, partint del món sensible on tot és inexacte i poc definit. Aquestes tècniques són: la mesura (agrimensura, p.e.) i la perfecció tècnica de figures (el rodó empíric cada cop es fa més cercle). El llenguatge és també essencial en la creació d'idealitats; però també suposa el perill de l'oblit (justament, dit sigui de pas, el perill del qual ja ens adverteix Sòcrates en el mite de Teüt i Tàmus, cap al final del *Fedre*). El problema és com s'aplica la idealització geomètrica a la totalitat de la natura. L'aportació al respecte de Galileu és molt clara: tot allò quantitatiu s'ha de reduir a matemàtic. D'aquesta manera, es fan mesures i fórmules a partir d'aquestes mesures: la fórmula és la idealitat que subsumeix la inexactitud de l'experiència. Però en la fórmula també rau el perill de la «formalització», és a dir, de la pèrdua de sentit originari, el deixar de referir-se a quantitats de coses originari de la matemàtica per a esdevenir, en l'àlgebra, una teoria del nombre en general, com a quelcom simbòlic.

El món de vida (la famosa *Lebenswelt*) és el món des del qual les idealitzacions són possibles. És el món immediat i, per tant, immediatament vertader. Tanmateix, tendim a pensar que és una aparença del món vertader (que fóra el de la física) que, tanmateix, és una idealització construïda a partir d'aquest. La necessitat del retorn al món de la vida rau en la pèrdua del sentit originari de la idealitat quan aquesta passa a constituir el «món en si». La ciència aconsegueix la funció humana de la previsió.

La ciència vesteix el món amb idealitats. El problema és quan hom oblida que vesteix el vestit. D'oblit n'hi ha ja en l'actitud natural (i precientífica) on els horitzons de la praxis són parcials: el problema és quan el mètode (matemàtic) s'universalitza i l'horitzó esdevé total: llavors és més difícil de descobrir la subjectivitat que fa operacions.

Dit altrament: és la subjectivitat operant la que crea l'objectivitat. Aquesta és

la tesi fonamental per la qual la fenomenologia de Husserl és titllada àdhuc per molts fenomenòlegs de subjectivisme o d'idealisme. Aquesta crítica remet al que ja Husserl reconeix com la dificultat extrema de la fenomenologia i que formula J. M. Esquirol de la següent manera: «si el jo transcendent i el jo empíric, és a dir, el subjecte de carn i os, localitzat en el món, són un mateix jo, aleshores el jo com a subjecte que constitueix el món es troba essent alhora en el món un element del món; això és: el jo que constitueix el món resulta a la vegada ser quelcom constituït» (pàg. 136).

Deixant de banda la «dificultat extrema de la fenomenologia» (que pel moment restarà com a dificultat) el sentit de la *Krisis* és el de qüestionar el caràcter «absolut» de l'objectivitat científica. I això ho farà: 1) Mostrant la vera font de sentit de les ciències a partir de la *Lebenswelt*. 2) Elaborant una ciència de la *Lebenswelt* que fóra la fenomenologia transcendent.

Les conseqüències pernicioses de la concepció galileana de la natura són: a) la supressió d'allò sensible (que només és índex de realitats matemàtiques), b) la supressió de la vida personal i espiritual. Ja aquí es pot trobar l'origen de la crisi europea.

Ara bé, tampoc no s'ha d'entendre que en Husserl hi ha un món en si que fóra l'immediatament experimentat (el món de la vida). Per a Husserl ni el món de la ciència ni el de l'experiència immediata, és un en-si. L'únic en-si és la subjectivitat constituent.

El procés de reducció, en la recerca d'un fonament ferm, fa arribar a Husserl a l'*ego cogito*, que compleix però, una funció diferent en ell a la que compleix en Descartes: no és el primer principi-fonament de la ciència, sinó que és el camp absolut de la descripció de la intencionalitat de la consciència. No es tracta de reduir (mitjançant el dubte) totes les dades objectives, sinó d'accedir al regne d'evidències que han estat encobertes per idealitzacions científiques: aquest camp d'experiència absoluta és el de la subjectivitat transcendent. Paral·lelament amb això trobem que el subjecte transcendent de Husserl és el jo de carn i os, enfront de l'*ego cogito*

cartesià que es determina com a substància.

Es tracta, a partir d'ara, de fer una ciència de la *Lebenswelt* (com a món pressuposat en tot coneixement). Husserl aquí donarà un pes important a la doxa, que és el domini de les evidències originàries, d'on la ciència deriva.

La ciència de la *Lebenswelt* haurà d'ésser molt diferent de les ciències objectives, car haurà d'estar capacitada pel tractament d'allò subjectiu-relatiu. (Una evidència de la *Lebenswelt* seria p.e. «La Terra és plana i no es mou»: aquesta evidència és superior a la científica en el sentit que la veritat de la darrera només apareix *sobre* la veritat de la primera).

Així Husserl descobreix una paradoxa essencial en la relació entre el món de la ciència i la *Lebenswelt*: el món de la ciència, construït sobre la *Lebenswelt* el pretén eliminar. A partir d'això es pot capir com el problema de la ciència deixa d'ésser el problema central motivador de la fenomenologia. La *Lebenswelt* deixa d'ésser una teoria de la ciència per esdevenir una reflexió sobre el món com a font originària de tota evidència. Husserl així avança cap a la fenomenologia constituïda com a una ciència universal i fonamental. Amb aquesta ciència, que és la ciència de la doxa, es col·loca, d'altra banda, enfront de tota la tradició metafísica que l'ha menystinguda.

D'aquesta manera tindrem que només en el món de la vida se superen les di-

visions clàssiques entre jo i món (intern/extern, corpori/espiritual). Per això és important l'anàlisi de la corporeïtat. Així, per exemple, el propi cos és trobat com el nus de la relació (estreta) entre esperit i natura (en ell la natura es fa subjectiva).

Així veiem que, ara i amb això, comença a prendre importància la «mundanitat», la «corporeïtat», la facticitat; és a dir, els temes que associem usualment a Heidegger, però que com es mostra en l'últim capítol del llibre que ressenyem s'haurien d'associar sobretot a la figura de J. Patocka que prossegueix la temàtica de la *Krisis* bo i transformant el «món de vida» en «món natural», que troba la seva figura en la història com aquell món que encara que no desenvolupa el seu potencial històric, conserva aquesta possibilitat, la historicitat, en el seu interior. Així la història esdevé l'explosió d'una possibilitat que habita (sempre, però sempre com a possibilitat), en el mateix món pre-històric. Potser per això hem d'estar d'acord amb Harder<sup>1</sup> quan subratlla que l'aportació decisiva de Patocka és reconvertir la fenomenologia en filosofia (en obrir el mètode rigorós de la fenomenologia a això que havia estat deixat entre parèntesis), passant d'una fenomenologia de la historicitat a una filosofia de la història mercès a l'articulació de món i història.

Francesc Fernández Ramos

1. Yves-Jean HARDER, *El Món i la Història segons Patocka* (Cahiers Philosophiques, març de 1992, pàg. 85 i ss.)