

F. GRAELL I DENIEL

**LA SUBJECTIVITAT,
EL COGITO I ALLÒ REAL**

QUADERNS DE FILOSOFIA

8

F. GRAELL I DENIEL

**LA SUBJECTIVITAT,
EL COGITO I ALLÒ REAL**

8

QUADERNS DE FILOSOFIA

Barcelona 2020

3^a edició agost 2020 [1^a edició maig de 2000
2^a edició novembre 2013]

© F.Graell i Deniel
ISBN: 84-923682-7-6

www.xtec.cat/~fgraell
E-mail: fgraell@xtec.cat

Podeu fer ús de l'adreça electrònica per a qualsevol correspondència amb *Quaderns de Filosofia*.

Es prega de tenir en compte sempre de consultar si hi ha una nova edició dels quaderns (que inclou canvis de vegades prou rellevants) en la web esmentada.

CONTINGUT

Pròleg a la segona edició, 7.

Pròleg a la tercera edició, 8.

Presentació, 10.

I. EL FENOMEN DE LA SUBJECTIVITAT, 12.

1. L'eficàcia de 'jo' 2. Què s'hi expressa 3. Un subjecte persistent
4. La meva identitat 5. El subjecte atès des del que no és subjectiu
6. La subjectivitat i les altres manifestacions corporals 7. Els usos
varis de 'subjectivitat'.

II. SUBJECTIVITAT I REALITAT, 17.

1. Del què sóc jo a la pregunta pel aquest afer real 2. Col·locats
de nou en un subjecte real 3. Les modalitats del mateix 4.
L'encreuament de qüestions 5. Penso, existeixo 6. Me n'ocupo,
existeixo 7. Una certesa irrellevant per a l'existència 8. I també
per a l'existeixo 9. L'evidència es troba més aviat en el penso
(me n'ocupo) 10. No és il·limitada.

III. NOTES PER AL COGITO CARTESIÀ, 24.

1. El *cogito ergo sum* 2. Un doble aspecte del dubte 3. El paper
del dubte en l'estudi 4 La conversió d'un ésser natural a mer
pensament i com arribem a quelcom reduït 5. El mètode cartesià
i les seves evidències 6. Un *cogito* sense continuïtat.

IV. COGITO I SUBJECTIVITAT EN MERLEAU-PONTY, 32.

1. Amb el *cogito* descobreixo el moviment profund de transcendència que el meu propi ésser és.
2. Sols hi ha un contingut evident absolut quan un hom ha deixat de preguntar-ne més: perquè la certesa suposa una sedimentació i una prossecució.
3. Del *cogito* tàcit al *cogito* parlat.
4. La unitat del jo, de la meva subjectivitat, com la del cos i del món, és més invocada que experimentada.

* * *

5. Comentaris a la lectura de la *Phénoménologie de la perception*.

1. Una quasi reducció 2. N'hi ha conseqüències 3. L'enllaçament de percepció i percebut 4. Fer el meu ésser i l'ésser del món com a punt de sortida 5. L'exemple de la paraula 6. Les remissions inacabables de l'objecte 7. *Cogito* tàcit i *cogito* parlat 8. Una subjectivitat lligada al cos i al món.

Pròleg a la segona edició

Plau repassar una vegada més el sentit del *cogito*, i la segona edició permet de fer-ho des de la relectura de l'escrit passats ja alguns anys des de la primera edició.

Si es mantenia vàlid en conjunt, ha semblat que calia canviar si més no el tractament que s'hi donava a la identitat quan se l'aparellava amb la relació: el fonament que hi havia per a fer-ho es veu ara insuficient quan s'assenyalen els inconvenients d'intercanviar relació i identitat, car llavors es força excessivament el llenguatge, es pot lliscar massa de pressa cap a l'ús d'una equivalència mecànica i, sobretot, es perd allò que feia rellevant l'equivalència: la mateixitat. Valia la pena doncs deixar la relació en l'estudi de la identitat, i si de cas fer veure que arreu és possible que hi aparegui allò mateix, sigui en el jo, en la relació, o en un qualsevol fet conscient. En efecte un mateix, jo, es pot dir que és idèntic en aquesta accepció d'una referència a si sense separar-se de si, és possible que un qualsevol fet conscient pressuposi precisament algun tipus de referència semblant, i també que una qualsevol relació impliqui una tal retenció en si, un gruix que permeti que hi hagi relació, etc.

Sigui com sigui tot això de complicat i de subtil, la present edició permet que s'esclareixi també la rellevància d'haver resseguit el *cogito* en Merleau-Ponty. Fet i fet la crítica a la desconexió parcial que aquest autor defensa, i a una sedimentació de sentit present des dels atzars passats (i obert als que vindran), enterbolia allò que aquí era el més rellevant: que aquest autor arriba a unes conclusions convergents a les de l'escrit d'aquest quadern. Per consegüent s'ha procurat de llevar tot comentari sobrer, i s'ha aprofitat així mateix per a millorar la traducció en algun punt.

El lector observarà potser que s'ha tendit a una certa simplificació en conjunt, i que l'esforç de clarificació permet una lectura més fàcil i directa. Pel cap baix s'ha provat de fer-la més plaent.

Pròleg a la tercera edició

Hem conservat la redacció del pròleg a la segona edició a fi que el lector pugui imaginar els canvis radicals que aquesta tercera edició conté respecte de la segona, i alhora perquè el que es diu ara es podria intuir com la resultant d'un progrés successiu a partir del que s'hi exposava en les anteriors edicions.

Car el pròleg a la segona edició avançava decididament la resultants que s'anaven trobant a propòsit de la relació, la identitat, el mateix, el jo, que eren de l'ordre de les que conservem avui dia. En efecte el text d'*Introducció a la filosofia* (QF50) manté el conscient com un dels apuntaments, reserva la identitat per a l'autoreferència de quelcom (per tant no la conserva per a l'existència, perquè no sembla que li aportés res de nou¹; i un hom refereix la identitat personal a la subjectivitat), no esmenta el jo perquè no n'hi ha necessitat, i ja es dóna per sabut que una qualsevol relació és un afer racional sense implicar-hi el conscient més que com a apuntament.

Els progressos en tot això han comportat un cert desbrossament de les dificultats i, sobretot, ha permès de recol·locar, amb una voluntat de ser precís, l'expressió de molts afers a propòsit de la subjectivitat i d'allò real. Aquí, per exemple, es considera el jo, si és un subjecte (i una subjectivitat), si roman, si hi ha una evidència en el jo penso, i d'altres: per tant no s'hi inclou cap referència a l'existència, a les modificacions objectivitzadores, ni es fa un estudi en conjunt de l'apuntament del conscient, que es reserva a la *Introducció a la filosofia*.

Què toca doncs el quadern? Doncs té com a tema allò que tracta (a través del manteniment del dubte) el *cogito* cartesià i (a través d'una parcial desconexió) la subjectivitat merleau-pontiana.

¹ Es podria esmentar l'existència a tall d'una identitat, sempre que s'hi expressés la primera. Nosaltres, però, ho evitarem.

És clar que ha calgut ajustar mes i més l'escrit per a llevar-li el que podria dur a equívocs o aquelles expressions que ara no es podien defensar més. En conjunt tenim l'esperança que s'hagi reeixit a lliurar-ne una exposició no confusa. Tant de bo sigui el cas.

PRESENTACIÓ

La pertinença d'un individu a l'espècie humana deu tenir en compte especialment el cos, del qual n'hi ha prou coneixement a través de les diferents disciplines naturals, parant atenció que viu en una col·lectivitat amb una cultura, que sap molts afers, que sent de maneres varies, i d'altres. Una tal tasca estimula de perllongar l'estudi amb més consideracions a propòsit de la subjectivitat en els seus diferents sentits, àdhuc a interrogar-se si cal afegir-hi algun altre afer.

En efecte, al costat del cos extern, hi ha una multiplicitat de manifestacions del cos a través del que se sent, del que s'ha après, de que es coneix, i d'altres², i aquí especialment es defensa també que la subjectivitat és quelcom del cos: la subjectivitat entesa a títol d'un subjecte que persisteix.

Un qualsevol cos, i en particular el cos propi en prou accepcions, s'ofereix a tall d'un ens, d'una realitat doncs, suposa els apuntament, de manera que ens permetem les expressions aparentment agosarades següents: un hom és el cos, com és un qualsevol altre afer natural.

Ara cal circumscriure l'abast de l'estudi: el quadern es limita a explicar una mica la subjectivitat entesa com a realitat d'un subjecte que roman. Després fa una passa més precisament per la necessitat de diferenciar entre un estudi que pren com a tema els assumptes subjectius, àdhuc en una qualsevol accepció, i un estudi que pren com a possible tema un qualsevol ens, subjectiu o no. Car això ha de dur a separar els problemes de la subjectivitat (una realitat particular) i els que deriven d'altres afers reals: mentre el jo, el subjecte, la identitat personal, es troben en aquella primera realitat particular, el *cogito* tal qual no s'hi troba, sinó que involucra qüestions reals (no bàsicament subjectives).

² Per al cos, cf. *Propostes en ocasió del cos i de les passions* QF13.

Per això l'escrit s'ha distribuït en quatre apartats: el primer entoma la meua subjectivitat i identitat. El segon debatrà les implicacions d'haver-hi realitats entre les quals jo com a subjecte. El tercer posarà en joc el que s'ha obtingut en els dos punts anteriors, tot ponderant el *cogito ergo sum* en Descartes, en detriment de com continua l'autor. El quart provarà de fer veure que hi ha, en Merleau-Ponty, l'empetitiment de les qüestions reals a favor de les subjectives i les reduïdes.

Tot plegat pot semblar un repte apassionant, al qual convidem el lector.

I

EL FENOMEN DE LA SUBJECTIVITAT

1. Què és el jo? ¿el puc individuar com a jo, de tal manera que hi hauria uns trets singulars pels quals assumiria que és precisament això? ¿o bé un tal jo és explicable pel context humà i l'intercanvi lingüístic?

Sembla així que caldrà començar per allò més fàcil: que s'usa 'jo' en la comunicació lingüística, juntament amb els altres pronoms personals, de tal manera que, si més no a un tal nivell, hi ha una significació per la qual s'admet l'eficàcia de l'ús de les paraules: «jo et deia abans que hauries d'anar a Correus, quan tu feies els mots encreuats», etc. Des d'aquest punt de vista no sembla que la significació de l'ús dels mots hagi d'explicar-se per res: car la seva eficàcia la revalidaria amb escreix. Però si es volgués alguna explicació bastaria que s'afegís que l'ús lingüístic s'aprèn (vegeu els infants, vegeu les altres llengües, etc.), i que, per exemple, la correcció de l'ús del pronom 'jo' està de cap a cap garantida.

A nivell d'intercanvi lingüístic sembla doncs que hi ha un ús de 'jo' en tant que n'hi ha un de 'tu', un d'ell', etc., i les simetries corresponents; certament les significacions «estan en algun lloc», i uns mers sons no serien llenguatge significatiu: quan uso 'jo' no dic sols que hi ha el so 'jo' sinó que l'ús de 'jo' és significatiu, que no sols bufò. Caldria admetre així que he après l'ús del mot 'jo' de tal manera que, pel que fa a mi, puc usar-lo per a no importa quin treball dugui entre mans.

Si deixo ara l'ús de 'jo' en les meves comunicacions amb els altres homes, i em pregunto, a mi mateix, què és el jo, sembla que hauria de respondre, simplement, que el jo és una forma lingüística que s'usa amb eficiència, en tant que sé usar per a mi 'jo' amb significació, que una tal ús ha estat adquirit, i en tant que puc usar 'jo' en una qualsevol ocupació meva.

2. És clar que l'ús de 'jo' amb significació no sembla orientar-nos massa respecte d'aquesta última. Car, quina significació és? Sens dubte el menys rellevant de l'ús de 'jo', independentment d'on s'inclouï ('jo canto', i d'altres), és l'aparició d'una forma, i 'jo' és sols això.

En efecte el llenguatge acompanya l'expressió com un afer més de tal manera que, no sols un hom s'expressa amb llenguatge (i amb tot el cos), sinó que allò expressat es troba en un nivell específic, acompanyat pel llenguatge, i manté la complexitat d'un qualsevol afer real, amb tots els seus apuntaments.

D'aquí que, en algun accepció, l'ús de 'jo' no gaudeix de massa importància més enllà de saber-lo usar, i que calgui considerar tot seguit allò que s'hi expressa, quan dic que jo canto o que jo faig això o allò.

En efecte s'hi expressa pel cap baix un subjecte que persisteix amb identitat personal: en una accepció sé qui sóc precisament per això.

Provem de dir-ne quelcom amb més detall.

3. Per ventura no hi ha en mi un subjecte que persisteix? Si més no una qualsevol ocupació podria assumir el fet que és *meva*, que sóc el qui m'ocupo³ d'això o d'allò, per tant podria dir que sóc un subjecte ocupat en quelcom en l'accepció que m'experimento així.

La circumstància que persisteixi seria doncs la d'un subjecte que persisteix; en sóc clarament conscient, d'això, i de fet puc apropiat-me dels records que vaig cridant.

L'experiència de persistir sembla una dada innegable. Però els moviments, els jocs, les converses, etc., passen. Ara bé: arreu de la meva actuació puc perfectament tenir-me com un subjecte,

³ La cursiva en *ocupo* vol facilitar que el conjunt de l'ocupació (per exemple, la pomera que miro) no forma part de mi com a subjecte, però que òbviament el subjecte que sóc no és aliè a allò de què m'ocupo. Més avall ho desbrossarem millor: basti ara avançar que un qualsevol afer suposa tots els apuntaments (cf. *Introducció a la filosofia* QF50), i que si més no el subjecte que sóc és un d'aquests afers.

saber que sóc jo qui va actuant, no perquè subjectivitzí l'ocupat, sinó perquè també *me n'ocupo*; sóc qui persisteix (*persisteixo*) quan passa la conversa, quan passa el moviment, però també jo sóc el subjecte que conta(o) les seves experiències, que explica(o) les causes, que esclareix(o) els malentesos, que posa(o) pau, que juga(o), que estima(o) els seus fills, que desitja(o) anar a visitar un amic, que treballa(o), que menja(o): si no cal que m'hagi adonat explícitament que també vaig passant en tot això, no hi ha dubte que ho mantinc com a ocupacions meves. I perquè persisteixo, se m'acut de fer esment d'una qualsevol ocupació meva passada: per tant cap ocupació específica no exhaureix la persistència; ben al contrari, una qualsevol ocupació (un record, etc.) se suposa meva, i nodreix la certesa que persisteixo.

No hi ha necessitat que arreu de la meva actuació hi hagi l'explicitació que vaig persistent: per a saber-ho basta que hi hagi hagut el fet de saber qui era qui actuava; però això no ho podria ignorar del tot, quan sempre hi hauria allò que fa que ho sàpiga i que sigui legítim de dir que sóc qui va actuant.

4. ¿Persisteixo com a subjecte de tal manera que pugui afegir que gaudeixo d'una identitat personal? Sembla si més no que pugui referir-m'hi així, malgrat que l'ús del mot 'identitat' sigui prou equívoc: tot i això s'esmenta la meva identitat pel cap baix en l'accepció que persisteixo, que vaig essent com a subjecte; en aquesta accepció les condicions per a l'ús del mot 'identitat' són les de l'ús dels mots 'subjecte', 'persistència', i d'altres.

Ara be: el fet que persisteixi, que sigui un subjecte, etc., no destorba, és clar, que hi hagi tota mena de canvis de sentiments, de gustos, de pensaments, i d'altres, i que alhora siguin meus, que persisteixi i que, en general, no es trasbalsi la meva identitat.

5. Potser el seguiment d'un camí invers pot facilitar allò que és subjectiu i allò que no ho és sols (perquè no hi hauria cap ocupació que no ho fos parcialment).

L'observació d'un tros de pirita va essent la d'un ens que tal qual no és la meva subjectivitat (malgrat que l'observo), i s'ha de considerar aquí els apuntaments: el seu deïbit no és subjectiu, tampoc no ho és que sigui sabut (el conscient), es troba en l'obert, és coneixement natural, va esdevenint (temps) i un hom, és clar se n'ocupa (altrament no apareixeria). La realitat d'aquesta pirita no fa referència pràcticament a un subjecte, malgrat suposar el cos en molts accepcions..

Certament els apuntaments poden remetre, a tall d'excursos, a qüestions condicionants pel fet que el tracte amb afers reals té com a requisit el cos humà o, si es vol, perquè la circumscripció dels apuntaments suggereixen condicions, per dir-ho així, antropològiques.

Ara bé: uns tals condicionants no fan irreal el tracte amb els afers reals, i no els converteixen en apèndix de la subjectivitat, que és també un afer real.

Per tant res que no sigui el coneixement de la meva subjectivat no en forma part, no s'hi troben uns qualssevol ens de la natura, però no hi són així mateix els de les imatges i els dels pensaments – però conec, imagino, penso. I, és clar, tampoc no poden formar part de la subjectivat, en l'accepció de ser-ne parts subjectives, els apuntaments pels qual se circumscriu aquest ésser real anomenat «subjecte».

6. Una tal subjectivitat per la qual persisteixo, tinc una identitat, i vaig assumint tot allò que és meu, no s'hauria de confondre amb una qualsevol manifestació del cos, i en especial caldria no barrejar-ho indistintament amb un qualsevol moviment, posat, gest, trasllat, o interacció del cos propi amb els altres i amb allò envoltant. Així mateix el cos sentit en les seves múltiples manifestacions (sensacions, sentiments, emocions, etc.) està formant part del que és real, amb tots els apuntaments. En d'altres paraules: la subjectivitat es troba solidària amb el cos extern i intern (i amb d'altres manifestacions possibles del cos), però no se l'hauria de confondre amb una d'aquestes manifestacions del cos.

Ara bé: un hom podria perfectament defensar que aquesta subjectivitat és també una manera de mostrar-se el cos, i pel cap baix no costaria d'admetre-la com a dependent del cos, com sigui que no és pas mèrit de l'individu de seguir tenint una identitat personal, de persistir, etc.

A la subjectivitat, com a la resta del cos i dels afers naturals, s'hi trobaria tots els apuntaments: el dèbit corporal que palesaria seria la d'aquesta realitat, també sabuda, ocupada, i d'altres. És a dir, hi hauria realitat al costat d'una qualsevol altra realitat del cos i dels afers naturals, i deixaria de ser ara rellevant la diferència entre cos i assumpte natural com sigui que hi hauria realitats amb els seus apuntaments.

7. Hem referit la subjectivitat al fet d'anar essent jo qui m'ocupo d'això o d'allò, de persistir al llarg de moltes experiències, de ser el qui expressa els meus sentiments.

Certament la subjectivitat pot suposar-se de molts altres assumptes: allò que se senti o que forma part de les impressions que tenim dels esdeveniments, també allò que és d'un i de la qual cosa els altres no participen, etc. Sens dubte es tracta que hi ha una certa polisèmia en l'ús de 'subjectivitat', no gens perillosa si un hom distingeix amb una certa precisió els varis temes que s'hi tracta.

A més, a banda de la multiplicitat comuna d'usos del mot, s'hi troba també una munió de maneres d'interpretar allò que és la subjectivitat entre els estudiosos, i llavors una de les nostres tasques rau a comprendre quin és l'abast que defensen per a la subjectivitat. Més avall, per exemple, provarem d'indicar que la subjectivitat en Merleau-Ponty no sols abraça el que nosaltres sostenim com a subjectivat, sinó que l'estén així mateix al cos i al món.

Basti ara assumir en el treball aquesta accepció delimitada del mot, que no entra en contradicció amb d'altres accepcions seves.

II SUBJECTIVITAT I REALITAT

El fet d'apropriar-me d'una qualsevol ocupació no lleva que m'interessin força els continguts al marge de poder dir que són meus.

Això no vol dir que els afers es donin sense una subjectivitat, sinó que quan s'ha admès que aconsegueixen les condicions per a dir-los meus, no resta massa cosa a dir: fet i fet tots els problemes, totes les tasques, totes les ocupacions en conjunt, són meus perquè hi ha les condicions d'apropiació, però el fet de ser meus no els resol com a problemes, no fa complir les tasques, no lleva l'ocupació.

1. En efecte la subjectivitat com a realitat és una més al costat de les altres naturals, del cos en una qualsevol altra accepció, de les relacions humanes; es a dir, està amb els altres ens. Però hi ha allò que tot ésser permet que s'hi apunti: apareix una nova recerca per allò que fa que hi hagi ésser.

Perquè «què sóc» pot preguntar per mi com a subjecte, com a aquest ens.

I també pot preguntar pel fet de ser home com a individu que té subjectivitat i la resta del cos, amb moltes possibilitats i habilitats, etc., per tant preguntar, en aquesta accepció, per aquest ésser humà.

Ocorre que tant el subjecte com l'ésser humà, independentment de com se'l compregui, són reals, permeten d'apuntar-hi el dèbit, el conscient, etc., i no costa gens d'assumir el compromís que hi ha amb un qualsevol altre ens, sigui natural o no, que deixa suggerir els apuntaments.

Cap ens no pot llevar els seus apuntaments de realitat (entre els qual el dèbit i el conscient); hi ha realitat natural, la imaginada, la recordada, la sentida, la que persisteix, i d'altres.

Per tant, més enllà de preguntar què sóc o per aquest home, es pot preguntar per aquella realitat vària⁴.

Però la pregunta per aquests afers reals només deu fer-ne qüestió ara i aquí. No és una pregunta per l'ésser o per la realitat, és a dir, *no pensa* sols uns tals genèrics, l'aval dels quals rau en els particulars, altrament esdevenen deixes seves.

En efecte restar en la pregunta per l'ésser o per la realitat en genèric deu més aviat desencaminar.

2. Ara estem preparats per a tornar enrere, i col·locar-nos de bell nou allà on érem, en la subjectivitat. Car, sigui com sigui, la subjectivitat, compresa com el subjecte que perdura amb identitat personal i que fa seus els afers, apareix amb aquesta seva entitat. Com a tal ens permet que s'hi apunti el dèbit i la resta d'apuntaments.

No hi ha aquí doncs res que no es trobi en els altres afers: el que s'apunta en la subjectivitat s'apunta arreu. La qüestió si hi ha un sol conscient s'equipararia a la de si hi ha un sol temps

⁴ Es pot considerar un home no sols pel cos en totes les seves accepcions, i per gaudir de la subjectivitat («jo faig això»), sinó també pel fet que es troba enmig d'afers naturals, de ser transformador i tecnològic, que pensa, imagina, pregunta, que duu a terme una activitat familiar, laboral, cívica, que actua d'acord amb moltes patrons culturals, etc. És a dir, es pot assumir l'home d'acord amb les maneres usuals de fer-ho.

El text tracta de fer veure que les aproximacions a l'ésser humà solapen les observacions a propòsit del que és l'home com a ésser natural (amb cos, amb subjectivitat) i allò que recull les seves capacitats i possibilitats. Ocorre que sovint aquestes darreres es pensen, i se'n fa una expressió genèrica, mentre que en la mesura que es fa palès quelcom d'això a nivell particular es rebla, no sols el valor d'aquest darrer, sinó el genèric corresponent.

Per tant tot el que s'expressi de l'home serà sens dubte encertat com sigui que al cap i a la fi s'eixampla allò característic de l'humà.

Tanmateix aquí es fa una passa enrere més: perquè els pensaments referits a allò que és humà s'estimen ara reals, amb tots els apuntaments; s'estima la realitat dels objectes naturals, dels paisatges, del cos propi, i dels altres, etc. Hi ha cadascuna de les realitats, i ja no pot ser sols una manera d'entomar l'home perquè una qualsevol manera de dar-se quelcom és un afer real amb apuntaments.

originari, i d'altres: foren preguntes sense massa sentit perquè no les podem respondre, i de fet tampoc no es deu poder ben bé preguntar això. Nosaltres ens sabem subjectes no pel conscient, sinó perquè ens apareixem persistents, amb identitat personal.

És a dir: no podem respondre preguntes que van més enllà de la nostra capacitat de recerca i per tant de lliurar-ne respostes.

3. Cal ara insistir que el conscient s'apunta en un qualsevol ens, àdhuc en aquell que apareix persistent, la subjectivitat.

Les modalitats del conscient s'extreuen de les diferents ocupacions: un hom s'adona de quelcom en l'accepció que aquest quelcom se sap sabut; és conscient d'això o d'allò pel fet que pot respondre què estava mirant abans; pot observar què fa en la modificació objectivitzadora; defensa la identitat de quelcom pel fet que fa recaure sobre aquest quelcom algun adonar-se d'aquest quelcom; es parla de l'existència per un ocupar-se de si, indiscernible d'una qualsevol realitat, i d'altres.

4. Llavors l'encreuament de les qüestions respecte d'un ens com és la subjectivitat, i de les que fan referència a d'altres realitats, pot fer desencaminar.

Allò pensat, per exemple, s'ocupa de quelcom (una operació matemàtica, el que he de respondre a un amic, la resolució d'un afer), no s'interessa pel fet que ho fa un subjecte, malgrat que assumeixi de seguida que és una ocupació meva, d'aquest subjecte que persisteix. Hi ha un centrar l'ocupació per a un dèbit, orientació, tipus de coneixent, i hi ha un centrar-la per a d'altres. Tot és real, però cada real gaudeix del seus apuntaments.

5. Pregunti's ara per la correcció en l'assentiment de l'existència a partir del fet que penso; és a dir, pregunti's la manera en la qual cal copsar que, si jo penso, he de concloure necessàriament que existeixo.

De primer considerem el «penso»: perquè suposa que és una adonament de quelcom; és a dir, el pensament se sap: sé que estic pensant en un ocell.

Però s'expressa que *jo penso: jo sé que estic pensant en un ocell*. L'adonament fa més que un saber-se del pensat: també s'hi expressa apropiació, una ocupació *meva*, del subjecte que pensa.

La circumstància que un dèbit com l'ocell pensat no sigui incompatible amb un dèbit com la subjectivitat ha d'estimular a mantenir ben discriminat tot això, altrament patiríem algun malentès.

En efecte en «penso» allò rellevant rau que hi ha quelcom pensat com sigui que no es tracta ara de considerar l'ens del subjecte que persevera amb la seva identitat, el qual es discrimina d'allò pensat pel fet que li és aliè, palesa un ens que no és el seu.

Sigui com sigui en «penso» hi ha les realitats d'un allò pensat i també d'un subjecte, i tota realitat manté l'apuntament del conscient.

Aleshores és fàcil d'assumir que, d'una banda, «existeixo» esdevé des del si d'un qualssevol contingut, i recull que hi ha una ocupació de l'existència. D'una altra té en compte de nou la subjectivitat, que al cap i a la fi participa del si.

Fet i fet el pas de «penso» a «existeixo» és el pas d'un hom ser (quelcom i el subjecte) a l'existència (des de quelcom i des del subjecte)⁵.

6. Certament allò pensat se circumscriu sobretot a l'ocupació del moment quan m'ocupo de quelcom enretirat de les coses naturals o corporals. Tanmateix no negaré pas que hi ha moltes mirades i per tant no oposaré pas radicalment les maneres d'ocupar-me del que convingui. Per això l'afer rebria una

⁵ Es pot suposar que «penso» abreuja un «penso en un ocell», o que «penso» se circumscrigui al mateix fet de pensar que es pensa. La resultant segueix unes passes paral·leles, perquè llavors allò pensat (*penso que es pensa*) apareix amb la seva realitat de «cosa pensada», i alhora hi ha la realitat subjectiva.

expressió més global si un hom es preguntés per la conveniència d'assumir que existeixo a partir del fet que estic constantment ocupat.

Però fem-ho per parts.

a) Quan afirmo que, si penso llavors existeixo, ho faria preferentment de tal manera que s'expressaria que hi ha en «penso» una ocupació d'un pensament que contindria les condicions d'apropiació. El pensament s'ofereix amb un subjecte.

Llavors l'«existeixo», una de les modalitats del conscient, expressaria aquest ocupar-se de si des d'allò pensat i del subjecte, ens que mantenen el conscient com a apuntament, tal i com hem esmentat dalt.

b) És clar que jo me n'ocupo, d'això o d'allò, sigui quelcom natural o corporal, una comunicació, la resolució de problemes, i llavors concloc, des d'una qualsevol ocupació, que existeixo.

La fórmula paral·lela al «penso, doncs existeixo» seria «me n'ocupo, doncs existeixo».

Car, faci el que faci, l'expressió «me n'ocupo» pressuposa l'adonar-se pel qual s'esmenta l'ocupació, que es copsa, és clar, amb el seu contingut, i que palesa les condicions subjectives d'apropiació (*me n'ocupo*). Llavors l'«existeixo» esdevé una altra vegada l'expressió d'aquella modalitat que rebla el si dels continguts, l'ocupació de si ara des de l'adonar-se ocupacional.

7. Sense un hom moure's dels punts de vista presents (que no són per tant cartesians), ¿s'haurà d'acceptar que hi ha una evidència quan s'estableix que existeixo?

Quan considerem afers de certesa en l'existència de l'existeixo sembla que grinyoli algun aspecte.

No hi ha ens sense el seu apuntament de si: quan es dubta d'això o d'allò s'està sospesant continguts reals, que no es lliuren fora de si, però on no sembla fer-s'hi cabal de si, sinó d'altres apuntaments, la qual cosa remet a assumir que tots els graus de certesa d'un contingut s'estimen així o aixà pels apuntaments, sense que calgui insistir en el conscient.

Agafi's l'existència: l'evidència no sembla que incumbeixi aquesta ocupació de si des d'un qualsevol ens, d'un real doncs. És estranya una qualsevol ponderació de certesa respecte de l'existència, i més aviat sembla cosa d'un comportament juganer: l'existència es lliura amb una certa indelicadesa, sense adjectius que l'adornin ni metàfores que la descriguin. No és el començament de cap discurs o raonament, no es troba per a fer de baula de res. Sí, aquesta ocupació de si es fa des del real i el manté implícitament, i llavors des d'un tal real hi podria tenir algun sentit expressar-se en termes d'evidència: però ocupant-nos explícitament de l'existència tot això esdevé poc significatiu.

8. Torni's a preguntar: ¿hi ha una evidència quan s'estableix que existeixo?

Ara es proposa el canvi d'una existència a l'existeixo: aquesta referència no és la d'un ens com el d'allò pensat o percebut, sinó la d'un subjecte. Es faria doncs a propòsit d'un ens, d'un afer real, com és la subjectivitat.

Tanmateix l'existència com a ocupació de si des dels ens s'aniria lliurant en un qualsevol afer real, àdhuc si és un subjecte, d'aquí que, si l'existeixo parteix de la subjectivitat, no pot afegir res més a l'existència que el fet de partir del subjecte persistent que sóc jo⁶.

9. És que quan s'afirma que «penso (o me n'ocupo), per tant existeixo» un hom no expressa tant que és evident que existeix com que és evident que pensa (o se n'ocupa), és a dir, hi ha allò pensat o allò de que s'ocupa.

Però un hom sols pot gaudir d'allò pensat o d'allò de la qual cosa s'ocupa pel fet que és real, amb tots els apuntaments, inclòs, és clar, el conscient. En aquesta direcció l'«existeixo» sembla més

⁶ Després veurem que Descartes pot dir «penso, doncs sóc o existeixo». Certament pot utilitzar 'sóc' amb el sentit que es vulgui. Però ara sembla millor que nosaltres separem el «jo sóc» i l'«existeixo», el primer per a l'ens real que és subjecte, i l'altre per a l'apuntament (des del subjecte).

aviat reiteratiu o incisiu, rebla allò que s'hi troba en allò pensat i en allò de què algú s'ocupa, altrament no hi hauria ens, afers reals.

10. Ara bé: no sembla en cap cas que l'evidència hagi de ser incondicionada en el sentit de no poder haver-hi cap possibilitat de dubte, ni la més mínima possibilitat de sospita. Car la mateixa evidència del fet que penso o me n'ocupo no sembla que ho pogués evitar: sí, s'acceptarà que hi ha un contingut amb el conscient; però, malgrat el caràcter hipotètic de les preguntes, ¿no hi podria haver un miratge? ¿no s'hi permet un esvaïment de certesa?

Tot i això, que pensi o me n'ocupi és evident, si no es pren el criteri d'evidència més enllà d'un cert marge. En efecte les evidències són relatives, en l'accepció que hi ha evidències d'un cert àmbit: hi ha evidències perceptives, evidències intel·lectuals, i d'altres, però no hi ha evidències incondicionades, i fet i fet la posició escèptica és possible sempre.

III

NOTES PER AL COGITO CARTESIÀ

1. Ara ens endinsarem una mica a una forma diferent d'interpretar que jo pensi, o m'ocupi (i existeixi), pròpia de Descartes.

Estudiem primerament, per exemple, quina circumscripció en l'ús del mot 'pensament' es troba en el *cogito, ergo sum* (*sive existo*) cartesià.

La resposta podria atendre la literalitat dels escrits de Descartes, i llavors una tal circumscripció hauria de ser la resultant del seu dubte, el qual afectaria l'haver-hi ens naturals, la veritat de la informació sensible i intel·lectual i, en conjunt, la certesa d'un qualsevol contingut; en d'altres paraules: el dubte cartesià seria un posar en dubte, i per tant (si més no prenent literalment els seus escrits) faria que la resultant fos un romandre en el dubte – la forma de pensament, per la qual hi ha una circumscripció de l'ús del mot, seria la d'un estat de dubte: pensar, ara, seria dubtar, heus aquí la resultant del dubte cartesià.

Val la pena no fer-ne cabal, malgrat la possible circumscripció de l'ús del mot «penso» en el *cogito, ergo sum*, i veure simplement que, tal i com s'ha dit dalt (II,5-6.9), el *cogito ergo sum* (*sive existo*) no inclou cap problema greu entre el «penso» i l'«existeixo»; sols que Descartes pot dir «penso, doncs existeixo» (*Discurs, Principis*), o «dubto, doncs sóc» (la *Recerca*), o pot mantenir simplement «sóc, existeixo» com a necessàriament vertader mentre ho estic pronunciant en el meu esperit (*Meditacions*).

Alhora el doble fet que no hi hauria una afirmació incondicionada, invulnerable a un qualsevol dubte, i que Descartes assumeix *sense problemes* el caràcter evidencial del «penso, doncs existeixo» hauria de merèixer algun comentari. Si més no el

mateix autor suggerí que el paper del dubte en la seva obra no ofereix pas el programa d'un escèptic, sinó *el d'un crític*⁷.

Llavors, com s'admet una evidència invulnerable al dubte? Versemblantment s'hauria d'entendre a partir d'una desconfiança radical de la filosofia i de l'actitud de l'escolàstica, al costat del fet que Descartes s'emmira en les evidències matemàtiques, les quals creu superar amb el *cogito*. Però l'evidència matemàtica no sembla incondicional, i no ho seria la seva superació amb el *cogito*. Com la mateixa certa matemàtica en tots els temps, la certa cartesiana deuria molt a l'adquirir.

2. És possible que un dels mitjans per a entendre la filosofia a partir de Descartes es trobi en la importància atribuïda al dubte, afer que estaria íntimament en connexió amb les actituds crítiques, amb els revisionismes i amb una clara percepció del paper de l'individu com a entitat autònoma i sobirana.

Alhora és també admissible que sigui encertat el següent: que un qualsevol dubte pugui ser una arma de doble tall perquè (1) el dubte esdevé prou útil per a estintolar creences, conviccions i, en conjunt, certes. Però (2) el dubte seria incapaç de fer el que no pot fer: el revisionisme inherent al dubte no podria impedir que la resolució del dubte sols es pogués fer a base d'assumir quelcom (un afer real), de tal manera que això seria la seva extinció; és a dir: el dubte fóra un pas per a l'assumpció d'un afer (i en aquesta accepció *seria des del dubte que n'assumiríem*) – i per al rebuig d'altres (serien enganyosos, etc.) –, però les certes reasumides, en especial les perceptives, no deurien pas la seva virtualitat al dubte, sinó a si mateixes (i en aquesta accepció *no seria des del dubte que se les assumiria*). Perquè el dubte no podria fer el que no pot lliurar.

⁷Cf. Joan Albert Vicens, *Meditació i metafísica en Descartes*, Barcelona, Anthropos, 1991, pàgs.219-258 (Estudis de Filosofia, 3), a propòsit del tarannà metodològic, crític, del dubte cartesià.

Hi hauria pendent doncs una discussió del paper d'un dubte en el procés intel·lectual, que ha de portar a una doble consideració: la primera, a propòsit del paper del dubte en general [punt 3]. Després cal estudiar com un hom pot mantenir l'actitud de posar en qüestió els éssers naturals, per exemple, [punt 4] .

3. Ara parlem del dubte en general: es podria defensar que un dubte crític, admetent i tot el caràcter propi del dubte cartesiana, i com el mateix escepticisme filosòfic, no se'l pot refutar de dalt a baix en tant que el dubte crític té si més no en comú amb el dubte escèptic el fet obvi que són dubtes, i mai cap dubte no pot ser refutat per tots costats en l'accepció de no haver-hi ni la mera possibilitat que quelcom sigui diferent del que sembla.

L'establiment d'un dubte crític o escèptic, fictici o real, ha de mantenir-se així mentre no se superi, però hom el supera de maneres prou vàries: sí, hom ho fa quan l'abandona en profit d'altres ocupacions (ha d'anar a Correus, ha de resoldre un problema geomètric), i fins i tot quan l'oblida, encara que es podria admetre que el superaria pròpiament (el resoldria) quan ponderés acuradament allò sobre la qual cosa recau el dubte i els motius per a fer-ho.

El coneixement perceptiu, per exemple, lliura en conjunt un contingut evident, i seria prou insensat de dubtar dels ens naturals perquè alguna vegada m'he enganyat jo mateix sobre això o sobre allò, o perquè em sembla veure les coses d'una manera o d'una altra, quan valdria més explicar com ha estat possible que m'enganyi o que veiés les coses així o aixà, que no pas anorrear un qualsevol saber perceptiu. Però, a fi d'esmentar algun cas oposat, si algú em defensés que tinc una intuïció intel·lectual, diferenciada dels continguts perceptius, sembla que seria de cap a cap babau d'acceptar sense crítica una tal posició: llavors faria bé de dubtar que hi hagués una tal intuïció. En d'altres paraules: dubtar és un estat que es dona de fet; alhora és un estat que, considerat des del conjunt de la història personal, pot ser prou convenient. Els dubtes, per acabar, s'han de resoldre, i no es poden pas refutar tot

negant la possibilitat que quelcom sigui diferent, sinó que cal estudiar en cada cas els pros i els contres de l'afer dubtós, amb el ben entès que les evidències perceptives i intel·lectuals s'han de conservar com a punts de suport, entre d'altres, per a la resolució dels dubtes, com sigui que no hi ha res més tan segur: és clar que hom pot posar en dubte fins i tot unes tals evidències per a fer filosofia, però sols ho fa per a reblar el seu caràcter d'evidències perceptives i intel·lectuals, tot resolent així el seu dubte. I una qualsevol actitud escèptica no pot resoldre els seus dubtes més que de la manera indicada.

4. La novetat de la filosofia d'arrel cartesiana es trobaria, com s'apunta, en la radicalitat del dubte i de la independència de criteri, i versemblantment tant i més, cal afegir ara, en una particularitat: precisament aquella per la qual els afers perceptius esdevindrien pensaments (amb un ús nou del mot que cal circumscriure) d'aquests afers, en l'accepció que hi hauria una entitat pensant que contindria idees de les coses de tal manera que semblarien surar-hi, al costat de les idees fictícies, les idees matemàtiques o la mateixa idea d'infinít.

Com es pot fer aquesta transformació de la circumstància que els éssers naturals són allí?

Un hom ho deu suposar directament: manté la percepció de manera que assumeix la diversitat que es palesa sense que el traslladi enllà, a quelcom que gaudeix d'una independència.

Però aquesta passa sols es fa *des de* l'actitud quotidiana que sap que es mou enmig d'una realitat envoltant.

No es pot fer a través d'una negació perquè llavors es faria manifest que hi hauria una contradicció: en efecte l'estudi d'una negació implícita (o explícita) gaudeix d'un interès per si mateix⁸; car una negació en actitud quotidiana de quelcom que no s'hauria de negar, perquè pertany a l'objecte, suposa que: a) hi ha, per exemple, un afer natural; b) el que un hom en sap (que és real, de l'objecte atès, ara pensat, i que entra en l'expressió amb l'ús d'una

⁸ Cf. *Entre les raons bàsiques i el pensament genèric* QF27.

negació); c) una resultant: una pretensió de raó bàsica, de fet una contradicció, entre l'objecte natural i el pensament amb ús de negació.

Per consegüent el refús de l'actitud natural ha d'implicar no mantenir-s'hi, en una negació d'aquest tipus, deixar ser allí la realitat dels afers, i restar en l'ací, en el cantó propi. Expressant-ho d'una manera inadequada: és com si un hom restés en el pensament que usa una negació («no a aquesta realitat») sense fer-ne una raó bàsica (que no ho seria: hi hauria contradicció).

Més escaientment: hom hi pensa «el que resta» sense pensar-ho (i menys expressant-ho) en allò natural quotidià, de manera que no es contradiu. De fet aquest residu deu ser exactament el que el dubte pensa i expressa com a resultant (independentment ara dels motius). Un hom hi roman i s'hi vol mantenir.

Hi ha dubte (deixant els motius) precisament perquè s'abraça a un tal residu; perquè pensa des d'aquí, i davant d'això la dificultat de fer una passa més que assumeixi un afer transcendent⁹.

Es podria parlar també d'haver pres una distància, de l'objecte natural, que s'ha posat entre parèntesis, que n'ha suspès el judici, i d'altres expressions que tampoc no són pas cartesianes¹⁰.

Per això hi ha pensaments que no es mouen al mateix nivell que molts d'altres pensaments: fet i fet molts dels pensaments cartesianes són més aviat les resultant d'ometre-hi la transcendència natural¹¹.

⁹ Cf. *Llibertat i realitat* QF2.

¹⁰ En els fenomenòlegs hi hauria la convicció que el camí de la reducció, que sovint mena a una certa presentació del món, permetria estudiar fins i tot l'actitud natural i, en conjunt, sotmetre els problemes en un nou marc més apropiat. Això es pot seguir, per exemple, en M. Merleau-Ponty, com es veurà més avall. Nogensmenys les obres de Husserl en serien un exponent prou clar.

¹¹ Certament això implica que el pensador, sigui cartesià o fenomenòleg, o escèptic, manté una doble avaluació dels afers, aquella per la qual pensa el

5. Les evidències perceptives i intel·lectuals serien punts de partida en tant que res no les justificaria, i foren àncores de la certesa; també serien punt d'arribada com sigui que una filosofia les indicaria i les assumiria com a fites del seu propi fer, i un qualsevol qüestionament (posar en dubte) de les evidències es portaria a terme per a reblar-les com a evidències.

¿Seria la filosofia cartesiana un exemple d'haver anul·lat el crèdit d'evidències en profit d'altres interessos metòdics? Una primera resposta semblaria fer que no: els afers espinosos de Descartes no provindrien pas del dubte com sigui que, per més que s'admetés que Descartes cercava quelcom gairebé amb certesa matemàtica o – si es vol – amb més certesa encara, sempre es podria afegir que un dubte universal escèptic segurament podria ser més radical, i que al capdavall Descartes recupera evidències.

Malgrat això una segona resposta més aviat faria semblar que sí: el problema d'aquesta filosofia no rauria tant en el dubte com en el fet que trobà evidents afers que no en tenen l'aspecte, i que no trobà evidents d'altres assumptes que ho podrien ser (al marge certament d'una qualsevol evidència matemàtica). Si més no, una vegada establert que penso, per tant existeixo, no sembla fàcil de seguir la resta de la seva exposició metafísica: l'assumpció que sóc una substància pensant amb idees, unes proves de l'existència de Déu, l'admissió de la veritat de la *res extensa* a costa de la informació sensible, la unitat de l'anima i del cos; tot això palesaria més aviat que no hi ha aquí evidència conjunta, i que el fet de creure que l'evidència que jo pensí, per tant existeixi esdevé un principi útil com a pas per a abastar d'altres evidències i sabers – no ja en l'accepció que el *cogito* inclogués ja tot el saber de tal manera que sols caldria extreure-l'en, sinó en l'accepció d'haver trobat per primera vegada una evidència i que seria amb el

residu, i la que correspon a l'actitud quotidiana. És clar que, deixant l'escèptic, deu trobar sempre una justificació del fet d'escollir el primer camí, que sovint deu interpretar com l'escaient per a estudiar els continguts del segon camí.

guany d'aquesta evidència que podria prosseguir el discurs – no lleva que cada evidència ho ha de ser per si mateixa, i que la discussió rau més aviat a saber què es troba així i què no s'hi troba.

6. Descartes perseguí el supòsit de quelcom que no pogués ser objecte d'algun dubte i assumí l'evidència del mateix dubtar, mentre rebutjà de fer pròpia explícitament la transcendència natural precisament perquè podria entrar en dubte.

Restant en el pensament de dubtar, Descartes pot afegir que es tracta d'una substància pensant, que tal qual ja no depèn de res material, i que això és l'ànima, l'esperit, etc. Per exemple, quan diu:

«a partir d'aquí [el *cogito*] vaig conèixer que jo era una substància tal que tota la seva essència o naturalesa no era sinó pensar, i que per a existir no necessita cap lloc ni depèn de cap cosa material. De manera que aquest jo, és a dir, l'ànima, per la qual sóc allò que sóc, és enterament distinta del cos, i fins i tot és més fàcil de conèixer que aquest, i, encara que el cos no existís, l'ànima no deixaria pas de ser tot allò que és».¹²

Certament no s'hauria d'haver pogut donar una continuïtat des de l'evidència que dubto (penso), per tant existeixo; o des de l'ànima o des de la substància si, amb això, no s'hi expressés res més.

Si més no allò que se'n seguiria fóra quelcom que hauria superat el dubte metòdic, i l'actitud radical hauria imposat una específica caracterització dels continguts, que deu ser un tret rellevant de prou pensadors postcartesians.

Recordi's, per exemple, aquest conegut text:

«The mind is a kind of theatre, where several perceptions successively make their appearance; pass, re-pass, glide away, and mingle in an infinite variety of postures and situations. There is properly no simplicity in it at one time, nor

¹²*Discurs del mètode* [ed., prolog i trad. de Pere Lluís Font], Barcelona, Edicions 62, pàgs.121-122 (Textos filosòfics 74).

identity in different; whatever natural propension we may have to imagine that simplicity and identity. The comparison of the theatre must not mislead us. They are the successive perceptions only, that constitute the mind; nor have we the most distant notion of the place, where these scenes are represented, or of the materials, of which it is compos'd»¹³.

¹³ David Hume, *A treatise of human nature*, Oxford University Press (1^aed.1888 a càrrec de L.A.Selby-Bigge, 2^aed.1979 a càrrec de P.H.Nidditch, 4^areimp.1985), pàg.253.

IV

COGITO I SUBJECTIVITAT EN MAURICE MERLEAU-PONTY

S'ha parlat de la subjectivitat com un afer real i d'una qualsevol realitat amb els seus apuntaments. És a dir, el subjecte que sóc jo s'ofereix com un tema particular al costat dels molts altres assumptes. Doncs bé: ara provarem una crítica des d'aquí a uns dels molts textos que Maurice Merleau-Ponty ens ha deixat amb una doble finalitat: d'una banda l'oferiment d'un resum del que escrigué sobre el *cogito*; d'una altra l'assaig de comprendre'l a partir de la nostra interpretació, per tant sense pretendre de fer-ne un estudi des del mateix autor: al capdavant hi ha nombrosos treballs a propòsit del seu pensament. Ha estat el caràcter incisiu del seus escrits, la seducció que provoquen, que han dut al repte de pensar-los i de reinterpretar-los.

La *Phénoménologie de la perception* sembla una obra prou indicada de portar a col·lació per al nostre doble propòsit, en concret el capítol primer de la tercera part («L'ésser per a si i l'ésser en el món»), on s'estudia l'abast del *cogito*.

1. Amb el *cogito* descobreixo el moviment profund de transcendència que el meu propi ésser és.

L'escrit comença de la manera més planera possible quan proposa una descripció del que passa en les ocupacions quotidianes:

«Penso en el *cogito* cartesià, vull acabar aquest treball, sento la frescor del paper sota la meua mà, percebo els arbres del bulevard a través de la finestra. La meua vida s'aboca constantment cap a les coses transcendents, passa tota per fora. El *cogito* és o bé aquest pensament que es formà fa tres segles a la ment de Descartes, o bé el sentit dels textos que ens ha deixat, o per fi una veritat eterna que trasllueix a través d'aquests textos; de totes maneres és un ésser cultural cap

al qual el meu pensament hi para esment més que no pas el reté, talment com el meu cos s'orienta en un medi familiar i hi camina entremig els objectes sense que jo tingui necessitat de representar-me'ls expressament. Aquest llibre començat no és un cert conjunt d'idees, constitueix per a mi una situació oberta de la qual no podria donar-ne la fórmula complexa i on em captinc cegament fins que, com un miracle, els pensaments i les paraules s'organitzen per si mateixos. Amb més motiu els éssers sensibles que em rodegem, el paper sota la mà, els arbres sota els meus ulls, no em lliuren llur secret, la meua consciència fuig i s'hi ignora. Aquesta és la situació inicial: el realisme assaja de retre'n compte quan afirma la transcendència efectiva i l'existència en si del món i de les idees».

Malgrat tot el realisme s'ofereix com un moviment poc crític quan no té en compte l'aportació radical cartesiana:

«no es tracta de donar la raó al realisme i hi ha una veritat definitiva en el gir cartesià des de les coses i des de les idees cap a mi».

Tanmateix s'abandona qualsevol pretensió d'aquells que voldrien que la consciència humana fos constitutiva de les coses i de les idees i s'assenyala que el fet que jo sé que percebo té els pros i els contres de la cosa percebuda:

«És indubtable que jo penso. No estic pas segur que hi hagi allà un cendrer o una pipa, però estic segur que penso veure-hi un cendrer o una pipa. ¿És tan fàcil com es creu de dissociar aquestes dues afirmacions i de mantenir, al marge d'un qualsevol judici que concerneixi la cosa vista, l'evidència del mer "pensament de veure"? Al contrari, és impossible. La percepció és justament aquest gènere d'acte on no hi podria haver el problema de posar a part el mateix acte i el terme sobre què recau. La percepció i el percebut tenen necessàriament la mateixa modalitat existencial, perquè no es podria separar de la percepció la consciència que conté, o més aviat que és, d'abastar la cosa mateixa. No es tracta de mantenir la certesa de la percepció recusant la de la cosa percebuda. Si veig un cendrer *en el sentit propi del mot veure*, cal que hi hagi aquí un cendrer, i no puc pas reprimir aquesta afirmació. Veure és veure quelcom. Veure un vermell és veure un vermell existent en acte. Sols es pot convertir la visió a simple presumpció de veure quan hom se la representa com la contemplació d'un qualsevol flotar i sense ancoratge... Recíprocament, si introdueixo un dubte en la presència de la cosa, un tal dubte toca la mateixa visió».

Merleau-Ponty insisteix en la no dissociació de percepció i percebut:

«Però si, com ho hem dit dalt, la mateixa qualitat, en la seva textura específica, és la suggestió que se'ns fa i a què responem en tant que tenim camps sensorials, d'una certa manera d'existir; i si la percepció d'un color dotat d'una estructura definida – color superficial o platja acolorida – en un lloc o a una distància precisa o vaga suposa la nostra obertura a un real o a un món, com podríem dissociar la certesa de la nostra existència perceptora i la de la seva parella exterior?».

En efecte hi ha una imbricació del meu ésser i l'ésser del món:

«El que descobreixo i reconec pel *cogito* no és pas la immanència psicològica, la inherència de tots els fenòmens en uns "estats de consciència privats", el contacte cec de la sensació amb si mateixa – no és pas tampoc la immanència transcendental, la pertinença de tots els fenòmens a una consciència constituent, la possessió del pensament clar per si mateix –, és el moviment profund de transcendència que el meu propi ésser és, el contacte simultani amb el meu ésser i amb l'ésser del món».

Tot això val per a la consciència perceptiva, i també per a un qualsevol acte «intern» de consciència, sigui estimar o odiar, sentir això o allò, i fins i tot val per al propi dubte:

«"Dubto": no hi ha d'altra manera de fer cessar un qualsevol dubte, respecte d'aquesta proposició, que dubtant efectivament, que compromentent-nos en l'experiència del dubte, i abastant així aquest dubte com a certesa de dubtar. Dubtar és sempre dubtar d'alguna cosa, àdhuc si hom «dubta de tot»».

Jo em conec en la relació amb les «coses», i la percepció interior ve després; ultra això:

«Saber és certament, com s'ha dit, saber que hom sap; no pas perquè aquesta segona potència del saber fonamenti el propi saber, sinó contràriament perquè aquest la fonamenta».

Llavors si renuncio a una absoluta coincidència de mi amb mi en el cas de la percepció exterior, i en els casos de la voluntat i del sentiment, sembla que sí que l'hauríem d'assumir per als actes d'un «pensament pur»;

«Si fos així, tot el que acabem de comentar es trobaria posat en qüestió i, lluny d'aparèixer el pensament com una manera d'existir, nosaltres en realitat dependríem sols del pensament».

En unes pàgines magistrals fa veure que aquest no és el cas; s'ocupa del pensament matemàtic, després del caràcter gestual de l'expressió lingüística, del tarannà de les produccions culturals..., i es conclou – per exemple, a propòsit de la paraula – que:

«Expressar-se no és pas substituir per al nou pensament un sistema de signes estables als quals es troben relligats uns pensaments fixos, és assegurar-se per mitja de paraules usades que la nova intenció repregui l'herència del passat, és incorporar d'un sol gest el passat al present i soldar aquest present a un futur, obrir tot un cicle de temps on el pensament “adquirit” romandrà present a títol de dimensió, sense que tinguem necessitat en endavant d'evocar-lo o de reproduir-lo. El que hom anomena l'intemporal en el pensament és allò que, per haver reprès així el passat i engatjat el futur, és presumptivament de tots els temps i per tant no és de cap manera transcendent al temps. L'intemporal és l'adquirit».

2. Sols hi ha un contingut evident absolut quan un hom ha deixat de preguntar-ne més, perquè la certesa suposa una sedimentació i una prossecució.

Ja es pot dir alguna cosa sobre què és l'evidència i descriure una mica l'experiència de la veritat.

«Hi ha veritats com hi ha percepcions: no pas que alguna vegada puguem desplegar completament davant nostre les raons d'alguna afirmació – no hi ha sinó motius, nosaltres sols esgarrapem el temps, i no pas el posseïm –, sinó que és essencial per al temps de recuperar-se ell mateix a mesura que se'n va, i de contreure's en coses visibles, en evidències a primera vista. Tota consciència és en alguna mesura consciència perceptiva. En el que anomeno la meua raó o les meves idees en un qualsevol moment, i si poguéssim descabdellar-ne tots els

pressupòsits, s'hi trobarien sempre experiències que no han estat explicitades, aportacions massives de passat i de present, tota una «història sedimentada» [Husserl, *Formale und transzendente Logik*] que no sols concerneix la gènesi del meu pensament, sinó que en determina el sentit».

El propòsit de l'autor rau a barrar el pas al supòsit que hi ha quelcom així com un pensament sense història i acabat:

«Per tal que fos possible una evidència absoluta i sense cap pressupòsit, per tal que el mer pensament pogués penetrar-se, replegar-se i arribar a ser un pur "consentiment d'un mateix a un mateix"... caldria que, en lloc de ser jo mateix, esdevingués un coneixedor pur de mi mateix i que el món cessés d'existir al voltant meu per a esdevenir un pur objecte davant meu».

Per això s'afirma dues coses importants: la primera la inevitabilitat que tot allò que he cregut o fet abans s'hi trobi com a fons:

«Puc tancar el ulls, tapar-me les orelles, però no puc pas cessar de veure, encara que sols sigui la negror dels meus ulls, de sentir, encara que sols sigui el silenci, i paral·lelament puc posar entre parèntesi les opinions o les creences adquirides, però, sigui el que sigui el que pensi o el que decideixi, és sempre sobre el fons del que he cregut o he fet abans».

La segona (quelcom que li és complementari) que tot pensament de pensament és anar més enllà, més amunt:

«*Habemus ideam veram*, tenim una veritat, aquesta experiència de la veritat sols seria saber absolut si poguéssim tematitzar-ne tots els motius, és a dir, si deixéssim d'estar situats. La possessió efectiva d'una idea vertadera no ens dóna doncs cap dret d'afirmar un espai intel·ligible de pensament adequat i de productivitat absoluta: aquella idea fonamenta sols una «teleologia» [*en nota*: aquesta noció apareix freqüentment en els darrers escrits de Husserl] de la consciència que, amb aquest primer instrument, en forjarà d'altres més perfectes, amb aquests encara d'altres més perfectes, i així sense fi. «És sols per una intuïció eidètica que l'essència de la intuïció eidètica es pot esclarir», diu Husserl [*Formale und transzendente Logik*]. La intuïció d'alguna essència particular precedeix necessàriament en la nostra experiència l'essència de la intuïció. L'única manera de pensar el pensament és primerament pensar quelcom, i és essencial a aquell pensament [*del pensar*] de no prendre's ell mateix per objecte. Pensar el pensament és adoptar envers aquest una actitud que abans hem après

respecte a les «coses», i això no és mai eliminar, és sols remetre més amunt, l'opacitat del pensament per a ell mateix. Qualsevol aturada en el moviment de la consciència, qualsevol fixació de l'objecte, qualsevol aparició de «quelcom» o d'una idea suposa un subjecte que deixa d'interrogar-se si més no des d'aquest punt de vista».

Sols hi ha una veritat (fins i tot evidència) per una certa condensació objectiva, pel fet que hom bandeja pel cap baix per uns instants d'interrogar-se sobre el seu contingut, d'explicitar-se-la:

«No és un atzar si la pròpia evidència pot capgirar-se en dubte; és que la certesa és dubte, essent com és la represa d'una tradició de pensament que sols pot condensar-se en «veritat» evident perquè renuncio a explicitar-la. És pels mateixos motius que una evidència és irresistible de fet i sempre refusable, i en tot això hi ha dues maneres de dir una sols cosa: és irresistible perquè assumeixo com a quelcom obvi un cert pòsit d'experiència, un cert camp de pensament, i precisament per aquesta raó m'apareix com a evident per a una certa natura pensant de què frueixo i que continuo, però que resta [*l'evidència*] contingent i donada a si mateixa. La consistència d'una cosa percebuda, d'una relació geomètrica o d'una idea no s'obté més que si deixo de cercar arreu l'explicitació i si jo m'hi abandono, damunt seu».

Merleau-Ponty, en acabant el paràgraf, afegeix:

«Penso, tal o tal altre pensament m'apareix vertader; sé prou bé que no és pas vertader sense condicions i que l'explicació total fóra una tasca infinita; però això no impedeix que en el moment que penso, penso quelcom, i que una qualsevol altra veritat, en el nom de la qual voldria devaluar-ho, si ha de ser una veritat per a mi, cal que s'acordi amb el pensament «vertader» de què tinc l'experiència. Si provo d'imaginar-me uns marciàns o uns àngels o un pensament diví la lògica dels quals no sigui la meva, cal que un tal pensament marcià, angèlic o diví figuri en el meu univers i que no el faci esclatar [en nota: veure *Logische Untersuchungen*, 4ªed. Niemeyer, La Haia, 1928, I, pàg.117. El que s'anomena de vegades el racionalisme de Husserl és en realitat el reconeixement de la subjectivitat com a fet inalienable i del món que aquella acaba com a *omnitudo realitatis*]. El meu pensament, la meva evidència no és pas un fet entre d'altres, sinó un fet-valor que engloba i condiona un qualsevol altre fet. No hi ha cap altre món possible en el sentit que ho és el meu, no pas que aquest sigui necessari com ho creia Spinoza, sinó perquè un qualsevol «altre món» que volgués concebre limitaria el meu, es trobaria al seu extrem i per consegüent no

farien sinó una sola cosa. La consciència, si no és veritat o a-létheia absoluta, exclou si més no la falsedat absoluta»

3. Del *cogito* tàcit al *cogito* parlat.

Descartes «no ha dit pas “jo dubto, jo sóc”, sinó “jo penso, jo sóc”, i això significa que el mateix dubte és cert, no com a dubte efectiu sinó com a simple pensament de dubtar i, perquè hom podria dir alhora la mateixa cosa d'aquest pensament, l'única proposició absolutament certa i davant de la qual s'atura el dubte perquè està implicada per ell és: “jo penso”, o també: “quelcom m'apareix”».

Llavors:

«El problema és de comprendre com puc ser constituït del meu pensament en general, sense la qual cosa ningú no pensaria un tal pensament, passaria inapercebut i no seria per tant un pensament – sense ser mai cap dels meus pensaments particulars, perquè no els veig mai néixer a plena llum i no em conec sinó a través seu. Es tracta de comprendre com la subjectivitat pot ser alhora dependent i indeclinable».

Primer ho prova de fer amb la distinció entre el *cogito* parlat o escrit (el que llegim en Descartes) i el supòsit d'un altre tàcit, aquell que omple el meu present:

«Si creiem comunicar d'una manera directa pel pensament amb un univers de veritat i trobar-hi els altres; si ens sembla que el text de Descartes sols desvetlla en nosaltres pensaments ja formats i que nosaltres no aprenem res de fora; i, per fi, si un filòsof, en una meditació que hauria de ser radical, no esmenta el llenguatge com a condició del *cogito* llegit i no ens invita expressament a passar de la idea a la pràctica del *cogito*, és perquè per a nosaltres l'operació expressiva és òbvia i es compta entre les nostres adquisicions. El *cogito* que obtenim en llegir Descartes (i àdhuc el que Descartes efectua en vista de l'expressió i quan, girant-se cap a la seva pròpia vida, la fixa, l'objectiva i la «caracteritza» com a indubtable) és doncs un *cogito* parlat, posat en paraules, comprès en paraules i que, per aquesta mateixa raó, no ateny el seu objectiu, perquè una part de la nostra existència, la que s'ocupa de fixar conceptualment la nostra vida i de pensar-la com a indubtable, s'escapa a la fixació i al pensament. ¿Conclourem d'això que el llenguatge ens envolta, que ens mena com el realista es creu determinat pel món exterior o el teòleg conduït per la Providència? Això seria oblidar la meitat de la veritat. Car al cap i a la fi les paraules, i per exemple el

mot «*cogito*», el mot «*sum*», poden ben bé tenir un sentit empíric i estàtic, és veritat que no tenen directament com a punt de mira la meua experiència i funden un pensament anònim i general, però no els trobaria cap sentit, fins i tot derivat i inautèntic, i no podria i tot llegir el text de Descartes, si no estigués, abans d'una qualsevol paraula, en contacte amb el meua pròpia vida i amb el meu propi pensament, i si el *cogito* parlat no retrobés en mi un *cogito* tàcit. És un tal *cogito* silenciós que Descartes tenia com a punt de mira en escriure les *Meditacions*, que animava i dirigia totes les operacions d'expressió, les quals per definició erren sempre llur objectiu perquè interposen, entre l'existència de Descartes i el coneixement que en té, tota l'espessor de les adquisicions culturals, però que ni tan sols no s'hagués intentat si Descartes no hagués tingut abans una visió de la seva existència. La qüestió rau a comprendre bé el *cogito* tàcit, a no ficar-hi més que el que s'hi troba veritablement, i de no fer del llenguatge un producte de la consciència amb el pretext que la consciència no és un producte del llenguatge».

Aquest *cogito* tàcit sols és *cogito* quan s'ha expressa: tal qual és un copsament inarticulat de la subjectivitat i del món:

«Dellà el *cogito* parlat, el que es converteix en enunciat i en veritat d'essència, hi ha certament un *cogito* tàcit, una experimentació de mi per mi. Però aquesta subjectivitat indeclinable només té de si mateixa i del món una presa lliscant. No constitueix el món, l'endevina al seu voltant com un camp que no s'ha donat; la subjectivitat no constitueix la paraula, parla com es canta quan hom està content; no constitueix el sentit de la paraula, sentit que brolla per a aquella en el seu comerç amb el món i amb els altres homes que l'habiten, sentit que es troba en la intersecció de forces comportaments, sentit que és, àdhuc una vegada «adquirit», tan precís i tan poc definible com el sentit d'un gest. El *cogito* tàcit, la presència de si a si, essent l'existència mateixa, és anterior a una qualsevol filosofia, però no es coneix sinó en les situacions límit on és amenaçat: per exemple, en l'angoixa de la mort o en la de la mirada de l'altre sobre meu. El que hom creu ser el pensament del pensament, com a mer sentiment de si, no es pensa encara i té necessitat de ser revelat. La consciència que condiona el llenguatge no és sinó un copsament global i inarticulat del món, com la de l'infant en el seu primer buf o com la de l'home que està a punt d'ofegar-se i es revincla cap a la vida, i si és cert que un qualsevol saber particular es fonamenta en aquesta visió primera, és així mateix veritat que una tal visió espera ser reconquerida, fixada i explicitada per l'exploració perceptiva i per la paraula. La consciència silenciosa no es cospa més que com un jo penso en general davant d'un món confús «a pensar». Tot copsament particular, i àdhuc la reconquesta d'aquest projecte general per la filosofia, exigeix que el subjecte desplegui uns poders dels quals

no té pas el secret i en particular que es faci subjecte parlant. El *cogito* tàcit sols és *cogito* quan s'ha expressat ell mateix».

4. La unitat del jo, de la meva subjectivitat, com la del món, és més invocada que experimentada.

No es vol pas expressar quelcom d'enigmàtic quan s'afirma que el *cogito* tàcit no és *cogito* fins que no s'expressa ell mateix: no pretén pas dir que el jo primordial s'ignori. Cal explicar millor com la subjectivitat es troba inherent al món i pren com a exemple el fet que en Pere i jo contemplem un mateix paisatge; això permet albirar-me com a experiència desclosa:

«Hom no ho comprendrà mai mentre faci del món un objecte. Hom ho comprèn tot d'una si el món és el camp de la nostra experiència, i si nosaltres no som res més que una visió del món, car llavors la vibració més recòndita del nostre ésser psicològic anuncia ja el món, la qualitat és l'esbós d'una cosa, i la cosa un esbós del món. Un tal món que no és res més, com ho diu Malebranche, que una «obra inacabada», o que, segons la paraula de Husserl aplicada al cos, no és «mai completament constituït», no exigeix pas, i àdhuc ho exclou, un subjecte constituent. A aquest esbós d'ésser que es trasllueix en les concordances de la meva experiència pròpia i intersubjectiva, i de la qual presumeixo el seu possible acabament a través d'horitzons indefinits, pel fet mateix que els mers fenòmens se solidifiquen en una cosa i que observen en llur descabdellament un cert estil constant, – a una tal unitat oberta del món, hi ha de correspondre una unitat oberta i indefinida de la subjectivitat. Com la del món, la unitat del jo és invocada més que experimentada cada vegada que efectuo una percepció, cada vegada que obtinc una evidència, i el jo universal és el fons damunt del qual es destaquen aquestes figures brillants; és a través d'un pensament present que jo abasto la unitat dels meus pensaments. Ençà els meus pensaments particulars, què resta per a constituir el *cogito* tàcit i el projecte originari del món? I, què sóc jo en darrera anàlisi en la mesura que puc entreveure'm fora d'un qualsevol acte particular? Sóc un camp, sóc una experiència».

Acaba amb la defensa que la ipseïtat del subjecte es realitza en tant que és efectivament cos i en tant que, amb el cos, entra en el món:

«De la mateixa manera que, ho hem vist, quan volto a l'entorn d'un objecte no n'obtinc pas una sèrie de vistes perspectives que coordinaria tot seguit per la idea

d'un únic ens geomètric, sols hi ha una mica de «bellugat» en l'objecte que, tal com és, franqueja el temps, de la mateixa manera no sóc pas una sèrie d'actes psíquics, ni tant sols un jo central que els aplega en una unitat sintètica, sinó una sola experiència inseparable de si mateixa, una única «cohesió de vida» [*Zusammenhang des Lebens, Heidegger, Sein und Zeit, Jahrb. f. Philo. u. phänomen. Forschung, VIII, pàg.388*], una sola temporalitat que s'explicita a partir del seu naixement i la confirma en cada present. És un tal adveniment o, més encara, un tal adveniment transcendental que el cogito retroba. La primera veritat és ben bé «jo penso», però a condició que s'hi entengui «jo sóc en mi» [*Heidegger, Sein und Zeit, pags.124-125*] en ésser al món. Quan pretenem anar més lluny en la subjectivitat, si posem en dubte totes les coses i en suspens totes les nostres creences, no aconseguirem entreveure el fons inhumà pel qual, segons el mot de Rimbaud, «nosaltres no som pas al món», més que com l'horitzó dels nostres engatjaments particulars i com a potència de quelcom en general que és el fantasma del món. L'interior i l'exterior són inseparables. El món és, tot, a dins, i jo sóc, tot, a fora. Quan percebo aquesta taula cal que la percepció de la part plana no ignori la dels peus, sense la qual cosa l'objecte es dislocaria. Quan entenc una melodia cal que cada moment es relligui al següent, sense la qual cosa no hi hauria melodia. I tanmateix la taula és allí amb les seves parts exteriors, la successió és essencial a la melodia. L'acte que reajunta allunya i manté a distància: no em faig meu més que fugint-me'n. En un pensament cèlebre, Pascal hi mostra que en un cert sentit comprenc el món, i que en un altre és el món que em comprèn. Cal dir que és en el mateix sentit: comprenc el món perquè hi ha per a mi proximitat i llunyania, primers plans i horitzons i que així esdevé quadre i té un sentit davant meu; és a dir, per fi, perquè hi sóc situat i perquè el món em comprèn. No diem pas que la noció de món és inseparable de la de subjecte, que el subjecte es pensi inseparable de la idea de cos i de la idea de món; car si no es tractés sinó d'una relació pensada, per aquest mateix fet deixaria subsistir la independència absoluta del subjecte com a pensador i el subjecte no estaria situat. Si el subjecte està en situació, si fins i tot no és res més que una possibilitat de situacions, és que no realitza la seva ipseïtat sinó essent efectivament cos i entrant per aquest cos en el món. Si reflexionant sobre l'essència de la subjectivitat la trobo lligada a la del cos i a la del món, és que la meva existència com a subjectivitat no fa sinó una sols cosa amb la meva existència com a cos i amb l'existència del món, i que finalment el subjecte que sóc, concretament pres, és inseparable d'aquest cos i d'aquest món. El món i el cos ontològics que retrobem al cor del subjecte no són el món en idea o el cos en idea, és el propi món contret en una presa global, és el propi cos com a cos-coneixedor».

* * *

5. Comentaris a la lectura de la *Phénoménologie de la perception*.

1. Aquestes breus citacions s'haurien de perllongar pel fet que l'autor que estudiem fa palès la necessitat d'algun tipus de desconnexió.

Ho deixa molt clar quan parla de l'abast de la reducció fenomenològica al pròleg de l'obra:

«És perquè som de part a part relació amb el món que l'única manera que tenim d'apercebre'ns-en es fa per mitjà de la suspensió d'aquest moviment, de refusar-hi la nostra complicitat (en mirar-ho *ohne mitzumachen*, diu sovint Husserl) o, encara, de posar-lo fora de joc. No es tracta que hom renunciï a les certes del sentit comú i de l'actitud natural – que són, al contrari, el tema constant de la filosofia –, sinó que, justament com a pressupòsits d'un qualsevol pensament, «van soles», passen inapercebudes, i que, per a desvetllar-les i per a fer-les aparèixer, ens cal abstenir-nos-en un instant. La millor fórmula de la reducció és sens dubte la que en donava Eugen Fink, l'assistent de Husserl, quan parlava d'un «esbalaiment» davant del món [a *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik*]. La reflexió no es retira pas del món cap a la unitat de la consciència com a fonament del món, la reflexió recula per a veure brollar les transcendències, disté els fils intencionals que ens relliguen al món per fer-los aparèixer, únicament la reflexió és consciència del món perquè el revela com a estrany i paradoxal. El transcendental de Husserl no és pas el de Kant, i Husserl retreu a la filosofia kantiana de ser una filosofia «mundana» perquè utilitza la nostra relació amb el món, que és el motor de la deducció transcendental, i fa el món immanent al subjecte, en lloc d'esbalair-se'n i de concebre el subjecte com a transcendència cap al món. Tot el malentès de Husserl amb els seus intèrprets, amb els «dissidents» existencials i finalment amb ell mateix, ve del fet que, justament per a veure el món i copsar-lo com a paradoxa, cal trencar-hi la nostra familiaritat, i que aquesta ruptura no ens pot ensenyar res més que el sorgiment immotivat del món. L'ensenyament més gran de la reducció és la impossibilitat d'una reducció completa».

Si s'admet que la resultat d'una qualsevol reducció, com allò que resta com a resultant d'un qualsevol dubte – se n'ha parlat a bastament dalt –, té el seu contingut, insubstituïble, llavors s'accepta que no està en joc el valor d'una desconnexió, *sinó*

l'actitud. Car els afers naturals són transcendents, i una qualsevol desconexió sols hauria de poder ometre que sigui així per tal de confirmar-ho més tard. Perquè no s'hi guanya res per a desvetllar les certes quotidianes, per a fer-les aparèixer, d'abstenir-nos-en un instant, per tal de veure brollar les transcendències: fet i fet l'aparició no gaudiria de cap avantatge respecte de la certa quotidiana; és en aquesta última que s'assumeix la transcendència i, tant des d'aquesta com des de la consciència que suspèn la certa quotidiana, no hi ha cap passa més, un hom no pot sortir-se'n, i tot el que en digui és un excurs.

En aquesta accepció l'exemple de Descartes podria ser allisonador: mai no va poder abraçar l'actitud quotidiana des de l'evidència que dubto (penso) per tant existeixo; la passa que fa aparèixer idees, i el progrés amb aquests continguts de mers pensaments, tenen aquest fonament.

No hauríem d'assumir sense més que hi hagi «*una veritat definitiva en el gir cartesià des de les coses i des de les idees cap a mi*»

2. Ocorre que, en els temes del *cogito*, si la semireducció afecta tots els continguts podria estimar-se que no en reben més conseqüències enllà d'això.

Tanmateix val la pena de comentar amb un cert ordre alguns dels punts rellevants dels textos.

[1. Amb el *cogito* descobreixo el moviment profund de transcendència que el meu propi ésser és].

]

3. Per exemple, parlant de la percepció es defensa que:

«¿És tan fàcil com es creu de dissociar aquestes dues afirmacions [*no estic segur que hi hagi un cendrer, estic segur que penso veure-hi un cendrer*] i de mantenir, al marge d'un qualsevol judici que concerneixi la cosa vista, l'evidència del mer "pensament de veure"? Al contrari, és impossible. La percepció és justament aquest gènere d'acte on no hi podria haver el problema de posar a part el mateix acte i el terme sobre què recau... Sols es pot convertir la

visió a simple presumpció de veure quan hom se la representa com la contemplació d'un quale flotant i sense ancoratge».

Allò perceptor i percebut: l'adonament (m'ocupo, penso, percebo, dubto) pressuposa allò de què s'és conscient.

Car o un hom sap simplement dels afers, i la prova es troba que pot contestar què feia; o bé un hom s'adona del que fa – hi ha un adonament –, per exemple, quan explícitament expressa que s'ocupa, que pensa, que percep, que dubta, i no hi hauria cap dualitat entre allò de què s'ocupa i l'explicitació que se sap aquest ocupar-se.

No es pot dissociar «l'existència perceptora i la seva parella exterior»¹⁴.

4. Els texts confirmen l'entrellaçament del meu ésser i el del món:

«És indubtable que jo penso... El que descobreixo i reconec pel *cogito*... és el moviment profund de transcendència que el meu propi ésser és, el contacte simultani amb el meu ésser i amb l'ésser del món».

El text mereix esmentar-se de nou perquè la simultaneïtat que expressa no ha impedit que un hom parli del meu ésser i de l'ésser del món (i després del cos). De fet més tard unificarà subjectivitat, cos i món, i no es tracta de recriminar l'autor pel fet de fer-ho, o que hagi estimat que cal interpretar així aquests àmbits.

La dificultat es troba en el següent: que hagués estat potser molt millor fer un camí invers, és a dir, acceptar el caràcter

¹⁴ Hem tornat a citar aquest text perquè conté una crítica a un estil cartesiana d'interpretar allò percebut en els termes d'un pensament del percebut, un quale flotant i sense ancoratge. Respecte d'una possible distinció entre allò percebut (i percepció) i el pensament, sabem que de fet no són incompatibles (cf. *Entre les raons bàsiques i el pensament genèric* QF27), es pot atendre un particular i abstenir-se d'una completa implicació en el percebut natural, i es constata que és aquesta l'actitud de Merleau-Ponty: per això més avall haurem de recordar-la per tal de comprendre la seva subjectivitat.

solidari, el moviment profund d'una transcendència que és contacte simultani, per exemple, de perceptu i de perceptor, i des d'aquí provar de comprendre com és possible que hi hagi un ésser meu, i com és possible que s'hi trobi l'ésser del món.

Si es prenguéss aquesta direcció d'estudi sembla si més no que seria fàcil de concloure que, en la direcció transcendent (per exemple, aquella per la qual jugo amb un paper) no deu ser senzill de distingir el meu ésser i l'ésser del món, i que allò que és el meu ésser no es troba en la direcció d'aquell transcendent (malgrat que es troba en la direcció que em fa un ens real).

Un hom pot copsar el seu ésser d'acord amb una certa varietat d'ens reals, però cap d'aquests no seria útil per a comprendre el moviment de transcendència cap a un objecte natural.

Llabor restaria que caldria una hermenèutica de l'ens real. Com Merleau-Ponty parteix d'una distinció entre el meu ésser i l'ésser del món en la direcció transcendent, remetrà el sentit d'un qualsevol afer al passat, i obert al demà (això serà una manifestació del món), el meu ésser ho seguirà pel fet que també és el moviment profund de transcendència. Després en direm alguna cosa més.

5. No hi ha coincidència absoluta de mi en mi en el cas de la percepció, ni el del sentiment, ni en els del pensament.

Precisament introdueix, a propòsit de la paraula, quelcom que anirà repetint de diferents maneres: en expressar res la nova intenció de la paraula reprèn l'herència del present; incorpora d'un sol gest el passat en el present, i solda aquest present al futur.

Certament Merleau-Ponty perllonga per a la paraula una interpretació usual en la seva fenomenologia: la de tenir en compte una multiplicitat d'aportacions del passat per a copsar els afers presents, tot plegat condicionant allò que vindrà.

No és aquí el lloc per a discutir en detall una tal posició. Basti indicar que el present va essent una vegada i una altra allò que gaudeix de la més gran patència: els estris que manipulo

palesen aquesta seva radicalitat per la qual em sé en allò que cap passat ni cap futur no hi lliura cap altra consistència. El que expresso no deu tampoc la seva significació a l'ús anterior de les paraules, sinó que és per la manera de parlar o d'escriure que puc permetre'm d'explicar-ho per d'altres formes de parlar o d'escriure: és l'ara que valida qualsevol consideració a propòsit del que faig; és per la manera com em comporto en el món circumdant que porto a col·lació d'altres mirades i moments. El passat forneix d'excursos respecte del present, que és el garant d'allò anterior i del que vindrà (que són activitats presents que evoquen o prefiguren).

[2. *Sols hi ha un contingut evident absolut quan un hom ha deixat de preguntar-ne més, perquè la certesa suposa una sedimentació i una prossecució*].

6. Sols hi ha una veritat (fins i tot evidència) per una certa condensació objectiva, pel fet que hom bandeja pel cap baix per uns instants d'interrogar-se sobre el seu contingut, d'explicar-se-la.

Es torna a oferir el supòsit que un saber present recull, com un sediment, una experiència anterior, i acara les noves futures. No es reclama una veritat incondicionada perquè comprendre l'objecte també voldria dir remuntar l'esdeveniment d'un tracte indefinit. S'assumeix la densitat del que es coneix, que alhora remet la interrogació del seu contingut a un procés inacabable. Algunes referències fenomenològiques reblen aquesta doble direcció cap endarrere i cap endavant.

Ja hem dit que allò percebut no esdevindria cap condensació, no fóra un sediment en l'accepció que un hom hi pogués arribar des del passat (i projectar-ho cap al futur); només es podria dir que és un sediment en l'accepció que, des del que ofereix l'afer tal com és, un hom admetria que és una resultant, però que no pot descompondre, ni imaginar-hi cap superposició d'experiències.

[3. *Del cogito tàcit al cogito parlat*].

7. Recordi's algunes paraules a propòsit del *cogito* tàcit i del parlat:

«No els trobaria cap sentit [al *cogito* i al *sum*], fins i tot derivat i inautèntic, i no podria i tot llegir el text de Descartes, si no estigués, abans d'una qualsevol paraula, en contacte amb el meva pròpia vida i amb el meu propi pensament, i si el *cogito* parlat no retrobés en mi un *cogito* tàcit».

I més avall continua:

«la subjectivitat no constitueix la paraula, parla com es canta quan hom està content; no constitueix el sentit de la paraula, sentit que brolla per a aquella subjectivitat en el seu comerç amb el món i amb els altres homes que l'habiten, sentit que es troba en l'intersecció de forces comportaments... La consciència que condiciona el llenguatge no és sinó un copsament global i inarticulat del món».

Anotaríem tres punts que haurien de ser tractats extensament:

Un primer mantindria que el sentit propi dels mots seria el de la situació que s'expressa, i necessàriament inclouria tot el present del qui parla. S'assumiria pròpiament el *cogito* en el text de Descartes quan fos el *cogito* del lector, i aquest *cogito* hauria d'expressar necessàriament el conjunt de la situació. El *cogito* parlat expressaria tot el meu present, i no caldria separar un *cogito* parlat i un *cogito* tàcit.

Un segon faria veure la inconveniència d'assumir que:

«El *cogito* tàcit, la presència de si a si, essent l'existència mateixa, és anterior a una qualsevol filosofia, però no es coneix sinó en les situacions límit on és amenaçat: per exemple, en l'angoixa de la mort o en la de la mirada de l'altre sobre meu».

Car l'angoixa, o la mirada de l'altre, no semblen pas experiències adients per a la presència de si a si, sinó per a expressar com se sent un hom.

El tercer pondera en el *cogito* tàcit «una experimentació de mi per mi», el qual equival a «la presència de si a si» que és «l'existència mateixa» que se la coneix en situacions límit: resta clar per tot el context que està expressant una consciència com un copsament global i inarticulat de la subjectivitat i del món.

De fet la subjectivitat (el subjecte en el nostre sentit) s'expandeix aquí en el conjunt de la resultant d'una ruptura; com dirà després [punt 4]:

«El món i el cos ontològics que retrobem al cor del subjecte no són el món en idea o el cos en idea, és el propi món contret en una presa global, és el propi cos com a cos-coneixedor».

Dalt ja se'ns havia dit que:

«justament per a veure el món i copsar-lo com a paradoxa, cal trencar-hi la nostra familiaritat, i que aquesta ruptura no ens pot ensenyar res més que el sorgiment immotivat del món».

Potser es podria defensar que es passa d'un problema real (penso, per tant existeixo) a un nou problema real (el d'una subjectivitat que subsumeix un cos i un món desconnectat), en el pas del *cogito* parlat al *cogito* tàcit.

[4. *La unitat del jo, de la meva subjectivitat, com la del món, és més invocada que experimentada*].

]

8. De bell nou arribem al final reblant una vegada més la sort unificada de la subjectivitat amb el món i el cos:

«a una tal unitat oberta del món, hi ha de correspondre una unitat oberta i indefinida de la subjectivitat. Com la del món, la unitat del jo és invocada més que experimentada cada vegada que efectuo una percepció, cada vegada que obtinc una evidència, i el jo universal és el fons damunt del qual es destaquen aquestes figures brillants; és a través d'un pensament present que jo abasto la unitat dels meus pensaments. Ençà els meus pensaments particulars, què resta per a constituir el *cogito* tàcit i el projecte originari del món? I, què sóc jo en darrera anàlisi en la mesura que puc entreveure'm fora d'un qualsevol acte

particular? Sóc un camp, sóc una experiència... Si reflexionant sobre l'essència de la subjectivitat la trobo lligada a la del cos i a la del món, és que la meva existència com a subjectivitat no fa sinó una sola cosa amb la meva existència com a cos i amb l'existència del món, i que finalment el subjecte que sóc, concretament pres, és inseparable d'aquest cos i d'aquest món».

S'accepta doncs una subjectivitat lligada al cos i al món, de manera que la unitat del jo i del món és més invocada que experimentada.

En efecte la subjectivitat (a la qual es refereix l'existència, el *cogito* tàcit, la ipseïtat, el jo primordial, la presència de si a si) tindria la sort del cos-coneixedor i del món, llur resultat podent-se retrotreure a una evocació indefinida dels compromisos dels uns afers amb els altres. La subjectivitat es comprèn des de la mútua implicació d'un tot de cos i món.

«Sóc un camp, sóc una experiència» s'entén des d'aquí: si un hom va més enllà cap a una immanència impossible potser trobarà un no-res.

Merleau-Ponty enllaça la subjectivitat (en el nostre sentit) amb el cos i el món. Alhora les pluralitats dels ens reals passen, gràcies a la ruptura de la nostra familiaritat amb el món, a un aventura entre el cos restant i el món restant; llavors l'objecte pensat o percebut manté la seva veritat, que alhora pot retrotreure's també cap a endarrere i obre cap endavant.

El subjecte que sóc jo subsumeix la resultat d'una ruptura amb la familiaritat amb el món: una realitat particular (la meva subjectivitat i allò resultat de la ruptura) tendeix a agafar-ne la centralitat, de tots els ens reals.

I hi ha una certa independència entre el punt de la comprensió fenomenològica de la sedimentació de l'objectivitat, i el de la desconexió.