

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 2026

5ª edició juny 2026

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

www.dossier.graell
www.quadernsdefilosofia.cat
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 el web esmentat.

CONTINGUT

Presentació, 8.

I. LA SUBJECTIVITAT, 9.

1. L'eficàcia de l'ús de 'jo' 2. Què s'hi expressa 3. Un subjecte persistent 4. La meua identitat 5. Com puc explicitar-ho 6. El subjecte atès des del que no és subjectiu 7. La subjectivitat i les altres manifestacions corporals 8. Els usos varis de 'subjectivitat'. 9. Una certesa de cada dia

II. UN SUBJECTE ENMIG D'ALTRES CONSIDERACIONS, 16.

1. Què soc pot preguntar pel subjecte o per l'home 2. Limitem-nos al subjecte 3. Les modalitats del conscient 4. El perill de l'encreuament de qüestions.

III. QÜESTIONS DEL LLENGUATGE, 18.

1. Com penso, o expresso, la subjectivitat 2. Afer de la natura i llenguatge verbal 3. Ara la mera circumstància que expresso que penso 4. Una tasca diferencial.

IV. «JO SOC», «EXISTEIXO», I «PENSO», 22.

1. Una certesa irrellevant per a l'existència 2. Els dos camins pels quals existeixo 3. L'evidència del subjecte «jo soc» 4. La certesa del que és concret. 5 L'evidència en el «penso» («me n'ocupo») 6. No és il·limitada.

V. UN REPÀS DES DEL «PENSO», 25.

1. Expressant-ho en la primera forma 2. Com a ocupació.

VI. NOTES AL COGITO CARTESIÀ, 27.

1. El *cogito ergo sum*: quan pensar seria dubtar 2. Una interpretació del dubtar (de l'evidència del *cogito*), de *l'existo*, i del *sum* 3. L'assumpció d'una evidència sense problemes 4. ¿Un capgirament per afers metòdics? 5. El pas des del *cogito*.

VII. LES FUNCIONS DEL DUBTE, 31.

1. El dubte com a arma de doble tall 2. Un dubte no és refutable per tots costats. Hi ha afers amb certesa 3. La transformació de l'actitud natural i com arribem a quelcom com a residu 4. L'exemple d'una reducció incompleta.

VIII. COGITO I SUBJECTIVITAT EN MAURICE MERLEAU-PONTY, 36.

1. Amb el *cogito* descobreixo el moviment profund de transcendència del meu propi ésser.
2. Sols hi ha un contingut evident absolut quan hom ha deixat de preguntar-hi: 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.

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; i parant atenció també que viu en una col·lectivitat amb una cultura, que resol així moltes necessitats, que sap prou 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 assumpte.

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'altres¹, i aquí especialment es defensa també que la subjectivitat és quelcom del cos: la subjectivitat entesa a títol d'un subjecte que persisteix.

Però cal circumscriure l'abast de l'estudi: si el quadern explica certament una mica la subjectivitat com un fet real que roman, després fa una passa més per la necessitat de diferenciar entre un estudi que pren com a tema els assumptes subjectius, àdhuc en no importa quina accepció, i un estudi que pren com a possible tema un qualsevol, subjectiu o no. Car això ha de dur a separar els problemes de la subjectivitat i els que deriven d'altres afers: mentre el jo, el subjecte, la identitat personal, s'arregleren sense més en aquella primera esmentada, el *cogito* tal qual també s'hi troba, malgrat que involucra així mateix qüestions no bàsicament subjectives.

Per això l'escrit s'ha distribuït en vuit apartats: el primer entoma la meua subjectivitat i identitat, el segon la distingeix d'altres assumptes, el tercer introdueix alguns problemes lingüístics, el quart presenta l'existència, el cinquè hi insisteix des del «penso», el sisè considera el *cogito* cartesià, el setè s'ocupa del dubte, i el vuitè prova de fer veure que Merleau-Ponty subratlla les qüestions subjectives i les reduïdes.

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

¹ Per al cos, cf. *Propostes en ocasió del cos i de les passions* QF13.

I

LA SUBJECTIVITAT

1. Què és el jo? ¿el puc individuar com a jo, de tal manera que hi hauria una singularitat per la qual assumiria que és precisament això? ¿o bé un tal jo és explicable pel context social i l'intercanvi lingüístic?

Sembla així que caldria 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 hauria una significació per la qual s'admetria 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 escriu. 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 garantida².

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, no sols bufo. 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.

² És fàcil d'observar, per exemple, que una criatura de dos anys ja repeteix «jo, jo, jo» per a expressar que ho vol fer ella (menjar sola, dur uns paquets, etc.).

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 '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 activitat meva.

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

En efecte la llengua acompanya l'expressió com un afer més de tal manera que, no sols hom s'expressa lingüísticament (i amb tot el cos), sinó que allò expressat es troba en un nivell específic, acompanyat per la llengua, i manté la seva complexitat.

D'aquí que, en alguna accepció, l'esclariment de 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 soc precisament per això.

Provem de dir-ne quelcom amb més detall.

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

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 soc no és aliè a allò de què m'ocupo. Més avall ho desbrossarem millor.

La circumstància que persisteixi seria doncs la d'un subjecte que persisteix; en soc clarament conscient, d'això, i m'apropio dels records que vaig cridant.

El fet 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, saber que soc jo qui va actuant, no perquè subjectivitzi l'ocupat, sinó perquè també *me* n'ocupo; soc qui persisteix (persisteixo) quan passa la conversa, quan passa el moviment, però també jo soc el subjecte que conta(o) les seves vicissituds, 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 activitats meves. I perquè persisteixo, se m'acut de fer esment d'una qualsevol activitat meva passada: per tant cap activitat específica no exhaureix la persistència; ben al contrari, una qualsevol activitat (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 soc 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 d' 'identitat' sigui prou equivocat: 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 d' 'identitat' són les de l'ús de '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 meua identitat.

5. Com puc explicitar que persisteixo com a subjecte o identitat personal? No pas quan estic ocupat mirant el mar, sinó quan, fent allò que m'és possible, m'atenc i hi estableixo qui porta l'activitat. Es tracta d'un adonar-se que, en un llenguatge quotidià, s'expressaria tot dient que hi ha una reflexió sobre mi mateix.

Em trobo com a subjecte i, en aquest accepció, parlo de la subjectivitat com allò que conté quelcom pel fet que hi ha un subjecte. D'aquí l'ús de 'subjectiu' amb aquesta accepció. Després insistirem en la pluralitat semàntica en l'ús d'aquests mots.

6. Potser el seguiment d'un camí diferent pot facilitar allò que és subjectiu (és a dir, del subjecte) i allò que no ho és sols (perquè no hi hauria cap activitat que no ho fos parcialment).

L'observació d'un tros de pirita va essent la de quelcom que tal qual no és la meua subjectivitat (malgrat que l'observo). Aquesta pirita no fa referència pràcticament a un subjecte, malgrat suposar el cos en moltes accepcions..

Certament tot això pot 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 seva circumscripció suggereix condicions, per dir-ho així, antropològiques.

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

Per tant *res que no sigui* el coneixement de la meua subjectivat no en forma part, i això és vàlid per a les coses de la natura, per a allò imaginat i afers expressats – però conec, imagino, expresso.

7. 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. 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: es 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 depenent 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 trets característics. És a dir, hi seria, al costat d'una qualsevol altra oferta del cos i dels afers naturals, i deixaria de ser ara rellevant la diferència entre cos i assumpte natural.

8. Hem referit la subjectivitat al fet d'anar essent jo qui m'ocupo d'això o d'allò, de persistir al llarg de moltes vicissituds, 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 es 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.

9. Pel cap baix tant els lectors amb tendències lògiques com aquells que s'inclinen per solucions experimentals poden sentir-se sorpresos del manteniment d'un subjecte que persisteix, amb identitat, i fer-ho per motius diferents. Els primers al·legarien potser que difícilment sembla haver-hi una identitat que sigui arrenglable a d'altres dades que lliura el cos, en l'accepció que no és assimilable, malgrat les diferències, a sensacions, sentiments, etc. Una identitat hauria de ser alguna cosa més seriosa. Els segons, en canvi, rebutjarien, no sols hipostasiar una identitat, sinó parlar-ne a tall de quelcom que roman pel fet mateix que hi ha canvi i diversitat, se'n sigui conscient o no, i llavors la nostra identitat seria una manera de sentir-ho que no palesaria cap genuïna identitat o, per tal d'evitar equívocs, cap autèntic persistir.

Sens dubte el romandre i la identitat de que fem esment no és la identitat lògica, aquella que s'expressa amb el principi d'identitat, malgrat que aquest principi podria aplicar-se a la subjectivitat en un mateix moment. Llavors no hi hauria identitat personal perquè s'hi pogués referir el principi, sinó al marge seu. No se seria idèntic, persistent, per això, sinó simplement en l'accepció comuna que un mateix sap que perdura i que, és clar, continua essent ell mateix.

Ocorre que la segona posició, la de la defensa d'un canvi, difumina aquest saber quotidià de romandre un mateix a través del temps, i ho fa argumentant la novetat que hi va havent i, sobretot, el pas d les coses. Es tracta d'una crítica a les conviccions quotidianes que no deriva de cap anàlisi d'aquesta certesa, sinó d'una explicació, que no es deu a aquella mateixa, pel fet que hi ha canvis. Es tracta d'un exemple de com el discurs, irromp en una certesa per a no tenir-la en compte i que es fonamenta en el propi discurs. Si certament es pot no voler assumir com a vàlida una

certesa, res no deu poder obligar a no tenir-la en compte, sobretot quan es defensa la convicció de cada dia, que persisteix.

Si es replica que això no es manté per al que es recorda de temps passats, que àdhuc fa sembla que ho feia un mateix diferent, la contrarèplica afegiria que *la imaginació* és una facultat que lliura *imatges*, és a dir, representacions que no poden competir seriosament amb la meva subjectivitat més enllà que ara jo les mantinc com a meves, no com essent imatges de la subjectivitat meva.

En principi no tenim per què sospitar que jo mateix em mantinc al llarg del meu dia, amb el ben entès que això no implica una categorització de cap tipus, sinó simplement de mantenir-ho com es lliura.

II

UN SUBJECTE ENMIG D'ALTRES CONSIDERACIONS

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

Això no implica 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 activitats 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 accomplir les tasques, no lleva l'activitat.

1. La subjectivitat és un afer més al costat dels altres naturals, del cos en una qualsevol altra accepció, de les relacions humanes.

Però «què soc» pot preguntar per mi com a subjecte.

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 aquest sentit, per aquest ésser humà.

I em puc considerar un home no sols pel cos en totes les seves accepcions, i per gaudir de la subjectivitat («jo faig això»), sinó també per trobar-me enmig d'afers naturals, de ser transformador i tecnològic, que penso, imagino, pregunto, que duc a terme una activitat familiar, laboral, cívica, que actua d'acord amb molts patrons culturals, etc. És a dir, em puc assumir home segons les maneres usals de fer-ho.

Ocorre que tant el subjecte que soc com l'ésser humà que soc, independentment de com se'l compregui i les complicacions que hi puguin haver d'esclariment d'això, necessiten la respectiva aproximació.

I més enllà de preguntar què soc o per aquest home, es pot preguntar per un qualsevol aspecte d'un ventall de qüestions.

2. Circumscriguem-nos a la subjectivitat, compresa com el subjecte que perdura amb identitat personal, que fa seus els afers, i que apareix així.

No hi ha aquí res que no es trobi en els altres afers: el que s'apunta en la subjectivitat s'apunta arreu. Parlar del conscient no seria massa ajustat. Nosaltres ens sabem subjectes no pel conscient, sinó perquè ens mostrem persistents, amb identitat personal.

3. Però el conscient s'apunta en una qualsevol direcció, àdhuc en allò que es mostra persistent, la subjectivitat.

Les modalitats del conscient s'extreuen de les diferents activitats: hom s'adona de quelcom en l'accepció que aquest quelcom és sabut; és conscient d'això o d'allò pel fet que pot respondre què estava mirant abans; pot atendre què fa en la modificació objectivitzadora; defensa la identitat de quelcom quan fa recaure sobre aquest quelcom algun adonar-se seu, i d'altres.

4. Llavors l'encreuament de les qüestions a propòsit de la subjectivitat, i de les que fan referència a d'altres problemes, pot fer desencaminar.

Allò pensat (expressat), 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 perquè ho faci un subjecte, malgrat que assumeixi de seguida que és una activitat meua, d'aquest subjecte que persisteix. Hi ha un centrar l'activitat per a un tipus de fer, i hi ha un centrar-la per a d'altres. Tot és a assumir, però cada tema gaudeix de les seves característiques.

III

QÜESTIONS DEL LLENGUATGE

1. La nostra explicació suposa que atenem afers naturals i corporals, o els imaginem, o àdhuc simplement els expressem al marge d'una representació.

En expressar que “penso en això o en allò” pot néixer un equívoc en el mateix contingut d'expressar-se.

En parlar del jo, de la subjectivitat, etc., hi ha una activitat que gaudeix d'un objecte, el del significat verbal de l'expressió. Ens referim, per exemple, a la subjectivitat. Hi ha un significat verbal comunicatiu que es jutja encertat o no.

Quan ens expressem *ostensivament* s'hi troba, en tots els casos, la corresponent expressió, amb la significació conjunta, que no es redueix a la verbal.

Això no implica que aquesta última formi part de la subjectivitat ostensiva.

Primerament perquè es tracta d'un enunciat, i hi ha d'haver una certa diferència entre la positivitat del subjecte i el que s'enuncia⁴.

Segonament perquè el què verbal ha estat portat a col·lació per l'activitat d'una manera més o menys còmoda, i remet a l'auxili d'un cos no dat. En principi tot el verbal suggereix un tal cos, al marge d'una discussió de detall que ara no cal afegir.

Cal distingir el subjecte (la subjectivitat) com a quelcom que remet al cos, *i la resta de qüestions que són possibles pel cos*.

Quan s'expressa, i el tema és la subjectivitat, parlo de la meva subjectivitat experimentant-la i l'expressió és aquest excés que es lliura cara a un mateix o als altres. Mentre l'experiència de la subjectivitat és meva l'expressió hi afegeix també quelcom que

⁴ També ha d'haver-hi, és clar, algun enllaç entre el subjecte i el que s'enuncia, que remetria a qüestions d'aprenentatge.

es deu al cos, el fet d'assumir «que hi ha una subjectivitat»; d'aquí que en pugui parlar al marge d'atendre la meua subjectivitat.

El què verbal és quelcom de què es gaudeix gràcies si més no al cos, la qual cosa no vol dir que no imposi condicions: el què verbal de la subjectivitat forma part de l'expressió, hi és diferenciat, a l'*experiència* de la subjectivitat.

2. En percebre l'oca present i parlar d'aquesta oca hi ha un fet natural, sé que l'oca s'hi troba efectivament, i ho expresso així. El què verbal de l'expressió, en el nostre cas un enunciat, remet en alguna accepció al cos: no em costa gaire de referir-me a l'oca, i també és vàlid que puc esmentar-la, l'oca, al marge d'una representació (malgrat que també puc imaginar-la, etc.).

Circumscriuem-nos a una expressió *que no atén res representatiu*. Envia al cos de diferents maneres, però no podré pas pretendre que no he après què és una oca, o que l'oca de què parlo no sigui aquella del pati de casa. Mentre el llenguatge en conjunt reenvia a la socialització, i per tant a la interacció dels uns i dels altres; quan també és cert que ha suposat, i continua fent-ho, unes capacitats lliurades pel cos no dat; si s'hi afegeix les regles formals de tots tipus que imposen unes restriccions, en parlar de la meua oca, i si el tema no el meu cos, de què estic parlant? Parlo d'aquella oca que *no és el meu cos*, sinó un afer que no costa de remetre a allò que he tractat en un medi natural i social.

L'expressat que no atén res representatiu, malgrat que en un grau menor, palesa, en el cas de la meua oca, una dependència a propòsit de l'observació.

Naturalment això no vol dir que el conjunt del llenguatge treballi així, sinó que aquella part del llenguatge que comprometi afers naturals s'hi troba implicat, i no podria ser altrament quan s'admet que el llenguatge és útil també a l'hora d'estudiar els esdeveniments naturals.

3. *Quan l'activitat expressiva és sols verbal*, puc fer-ho com dalt, parli del subjecte o de l'oca. Fent una passa més puc

expressar simplement que penso. Llavors l'enunciat va al marge d'una raó i diferència bàsica, i es palesa que el que s'expressa no té com a tema el subjecte que soc, per més que no el pot no tenir present com sigui que penso. D'altra banda l'activitat es duu a terme gràcies si més no al cos, que no vol dir, és clar, que el què verbal de l'expressat faci *sols* referència al cos.

Quan expresso que penso, faig quelcom subtil, i val la pena que ho repetim una mica. D'una banda hi ha un tema verbal que es mou a aquest nivell: no podria dir concretament què expresso malgrat que hi ha el que dic verbalment, que és que penso. Tanmateix que pensi no compromet particularment ni res natural ni res corporal més enllà de la referència a la meva subjectivitat a penso. Es pot afegir que suposa que, encara que no ho expliciti, hi ha hagut un cos no dat que pel cap baix ho ha possibilitat; també que jo he atès afers corporals, per exemple, la meva subjectivitat, que ara si més no la incorpore – però he atès moltes coses naturals. Que pensi, deixant la referència subjectiva del penso, no n'explicita res, d'això, però expresso que sé que penso, perquè he expressat una munió d'afers i llavors resta el fet que expresso que penso.

4. El llenguatge permet força combinacions i enllaçaments. Quan és no representatiu, en el cas d'algun dubte o de voler un estudi en detall, sembla que no tingui una guia més o menys segura per a descabdellar-se, si hom s'expressa en aquest nivell. La filosofia atansant-se al real en el seu esforç per a inventariar-lo, no és estrany que no es confiï al mer llenguatge i que bregui per a apropar-lo als afers naturals i corporals, de manera que, en allò fonamental, el que expressa no faci confondre allò verbal amb l'efectivitat corresponent, malgrat que ja es dona per establert que molta cosa lingüística es deu a les seves regles immanents, a les capacitats pròpies, als aprenentatges del cas.

Es tracta d'una implicació diferencial: es copsa quelcom compromès amb d'altres aspectes, de manera que la seva

especificitat resta respectada, ja sigui natural o corporal, incloent-hi doncs el mateix expressar-se.

Precisament això singularitza una filosofia de la diferència: el diferencialisme anota distincions i apunta anàlisis.

IV

«JO SOC», «EXISTEIXO», I «PENSO»

Sense moure'ns dels punts de vista presents (que no són per tant cartesians), ¿s'hauria d'acceptar que hi ha una evidència quan s'estableix que soc o existeixo?

1. En efecte podem atendre explícitament la nostra subjectivitat. Llavors ens n'ocupem, i expressem subjectivitat: es el que fem quan diem «jo soc». Es tracta del subjecte, i expressat explicitant subjectivitat.

Per tant «jo soc» manté *l'evidència del subjecte* en persona, mentre hi expressa subjectivitat.

Un saber com a subjecte persistent que s'adiu amb la certesa que s'hi assumeix: tanmateix no supera que es tracta de quelcom que s'ha mantingut pel fet que suposem un cos no dat que ho possibilitaria: les circumstàncies de la certesa que persistim no es troben a la nostra mà, no hem fet res per a romandre-hi, i més aviat el fet se'ns ofereix com un regal.

2. Abans de parlar de l'«existeixo» quedem-nos en l'«existència»: aquesta, com a ser-hi, suposa, pel cap baix implícitament, la subjectivitat; però, presa tal qual sense explicitar subjectivitat, es faria estranya a una ponderació de certesa, i més aviat semblaria cosa d'un comportament jugarer: l'existència, *quan no fes referència a mi*, es lliuraria amb una certa indelicadesa, sense adjectius que l'adornessin ni metàfores que la descriguessin. Però ocupant-nos explícitament de l'existència la certesa esdevindria poc rellevant, malgrat que hom s'hi podria fer fort.

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

Ara es proposa el canvi d'una existència a l'«existeixo»: aquí hi ha una *referència a mi*.

Ara bé: com a presa en consideració des de quelcom s'aniria lliurant des d'un qualsevol afer. Tot veient una oca puc afegir-hi «existeixo»: es tracta d'una expressió des de la percepció de l'oca i alhora *deutora* de la subjectivitat.

Però si l'«existeixo» assumit de les coses s'aniria lliurant en un qualsevol afer, llavors això també val quan aquest 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 soc jo i tenir-ho implícitament present⁵.

«Existeixo» doncs tant si considero la qüestió des d'alguna cosa *que no és la meva subjectivitat*, com si ho mantinc *des de la subjectivitat*, i en tots els casos s'assumeix el deïbit subjectiu.

4. Això implica que l'abast evident de l'«existeixo» és el de «jo soc» quan el primer parteix de la subjectivitat, amb l'afegit semàntic que l'existència hi incorpora «ser-hi».

Però quan «existeixo» parteix d'un altre afer pot mantenir-se així mateix com a evident en l'accepció que hi ha una explicitació de subjectivitat, amb d'altres qüestions reals.

5. Dalt hem parlat de l'abast de l'expressió del «penso»; afegim-hi ara que, quan s'afirma que «penso, per tant existeixo», es defensaria també que és evident que penso, és a dir, que és evident el que faig, que penso, en tant que explicita la meva subjectivitat, malgrat que no ho faci amb l'extensió d'un «jo soc» evident.

I després l'«existeixo» reprèn l'evidència dita dalt.

⁵ Després veurem que Descartes pot dir «penso, doncs soc o existeixo». Però ara sembla millor que nosaltres separem el «jo soc» i l'«existeixo», el primer per al subjecte, i l'altre per a reblar que s'hi és (aquí des del subjecte), al marge de l'abast de l'ús dels mots en l'autor francès..

6. És clar que ens ocupem d'afers perceptius, imaginaris, i d'altres: quan veig una oca n'estic prou cert, àdhuc afegiria que m'és evident, i això s'estendria a la resta d'objectes, d'imatges, de sensacions, etc. La certesa provindria de la mateixa patència per la qual es palesarien com a fenòmens, sense entrar a discutir ara que de vegades m'he confós, m'ha semblat veure el que no hi era, i d'altres.

Alhora sempre que hi afegís que percebo, imagino, i d'altres, hi trobaria una evidència subjectiva de més.

Ara, no sembla que aquestes evidències hagin de ser incondicionades en el sentit de no poder haver-hi cap possibilitat de dubte, ni la més mínima possibilitat de sospita. Car l'evidència del percebut, imaginat, àdhuc del fet de l'expressió «penso» o «me n'ocupo», (percebo, etc.) duraria l'estona de l'activitat sempre renovada, mentre seria veritat que no podria perdre l'evidència subjectiva.

Podria rebre, sí, alguna crítica (¿no dependria d'una intervenció del cos? ¿no podria al capdavant haver-hi un malentès? etc.); i l'evidència d'una subjectivitat no evitaria que es mostrés com a quelcom que no depèn del que decidim; ¿no hi podria haver un criteri que ho trobés insuficient? ¿no s'hi permetria un esvaïment de certesa?

Tot i això, que percebi, imagini, senti, l'expressió «penso» o «me n'ocupo», és evident, com ho és que «jo soc», 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 de la subjectivitat, evidències perceptives, evidències intel·lectuals, i d'altres, però no hi ha evidències incondicionades.

V

UN REPÀS DES DEL «PENSO»

1. Preguntem de bell nou per la correcció en l'assentiment de l'«existeixo» a partir de «penso», al marge d'un qualsevol «penso en això o allò»; és a dir, preguntem-nos la manera en la qual cal copsar, quan ho expresso, que, si jo penso, concloc que existeixo.

De primer considerem l'expressió «penso»: suposa un adonar-se; és a dir, se sap: sé que estic pensant (ho expresso així).

Però s'expressa que *jo* penso: *jo* sé que estic pensant. L'adonament fa més que un saber-se de l'expressió: també s'hi compromet apropiació, una ocupació *meva*, del subjecte.

La circumstància que un dèbit diferent 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 expressat com sigui que no es tracta només d'ocupar-se del subjecte que persevera amb la seva identitat, el qual deixa discriminar-se d'allò expressat.

Sigui com sigui «penso» permet l'afer d'un allò expressat i també de l'apropriació d'un subjecte.

Aleshores és fàcil d'assumir que, d'una banda, «existeixo» expressa l'apropriació d'un ser-hi, té en compte la subjectivitat (existeixo).

Fet i fet el pas de «penso» a «existeixo» és el pas (1) de quelcom amb subjecte (2) a un ser-hi amb subjecte, arreu amb apropiació.

2. Certament l'expressió «allò pensat» se circumscriu sobretot a l'activitat 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 expressió més global si ens preguntem per la conveniència d'assumir que existeixo a partir del fet que actuo, estic ocupat-situat constantment.

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

Llavors l'«existeixo» expressaria el ser-hi amb la seva apropiació.

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 que rebla els continguts amb apropiació.

c) Parlant en conjunt es podria dir que, mentre no hi hauria activitat sense apropiació, es conclouria que l'exercici de l'activitat esdevé evident, i s'acompanyaria de l'evidència que existeixo.

VI

NOTES AL COGITO CARTESIÀ

1. Ens endinsarem una mica a una forma diferent d'interpretar el jo penso, o m'ocupo (i existeixo), pròpia de Descartes.

Indiquem primerament, per exemple, quina circumscripció en l'ús de '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 de fer-ne cabal, de la possible circumscripció de l'ús del mot «penso» en el *cogito, ergo sum (sive existo)*; sols que Descartes pot dir «penso, doncs existeixo» (*Discurs, Principis*), o «dubto, doncs soc» (la *Recerca*), o pot mantenir simplement «soc, existeixo» com a necessàriament vertader mentre ho estic considerant en el meu esperit (*Meditacions*).

2. Independentment de delimitar el pensament al dubte, i al marge d'una discussió a propòsit del paper de dubtar, les diferents maneres d'enunciar una tal evidència semblen indicar que Descartes assumeix l'evidència d'estar pensant (dubtant) en l'accepció que el que s'està pensant s'està pensat, i no pot ser que no s'estigui fent.

Quan expressa l'«existeixo» ho fa en l'accepció que «aquest pensament existeix», és a dir, que «hi és», que es mostra

patentment. «Existència» treballaria aquí com «ser-hi», amb l'afegit que «existeixo» hi inclou una referència al subjecte en la *nostra* accepció de «subjecte», i que Descartes trobaria en l'«existeixo».

Pel que fa al «soc», el diu a la manera d'un «existeixo» (no ho fa merament indicant el subjecte que soc, en la *nostra* accepció, però trobant-lo en el «soc»).

Algú que renunciés a considerar el *cogito* i un soc o existeixo a tall de «quelcom compacte» restaria sols en allò que es representa. En un conegut text se'ns diu:

«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 *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»⁶.

3. El doble fet que no hi hauria una afirmació incondicionada, invulnerable a un qualsevol dubte, i que Descartes assumiria el caràcter evidencial del «penso, doncs existeixo (o soc)» hauria de merèixer algun comentari. Si més no el mateix autor suggerí que el paper del dubte en la seva obra no oferiria pas el programa d'un escèptic, sinó *el d'un crític*⁷.

Com apropar-se a una evidència invulnerable al dubte? S'hauria de comprendre a partir d'una desconfiança radical de la

⁶ David Hume, *A treatise of human nature*, Oxford University Press (1ªed.1888 a càrrec de L.A.Selby-Bigge, 2ªed.1979 a càrrec de P.H.Nidditch, 4ªreimp.1985), pàg.253.

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

filosofia i de l'actitud de l'escolàstica, al costat que Descartes s'emmirallaria en les evidències matemàtiques, les quals cregué superar amb el *cogito*. Però l'evidència matemàtica no semblaria incondicional. Com la mateixa certesa matemàtica en tots els temps, la certesa cartesiana deuria molt a l'adquirir.

4. En el cas que algú fes propi les *relatives* certes perceptives, subjectives, i intel·lectuals, com a punts de partida, i que un qualsevol qüestionament seu (posar en dubte) es portaria a terme per a reblar-les, llavors podria preguntar-se: ¿seria la filosofia cartesiana un exemple d'haver anul·lat llur crèdit en profit d'altres interessos metòdics?

Una primera resposta semblaria fer que no: l'inconvenient no provindria pas del dubte com sigui que, per més que s'admetés que Descartes hauria cercat quelcom gairebé amb certesa matemàtica o – si es vol – amb més certesa encara, sempre es podria afegir que un dubte universal segurament podria ser encara més radical, i que al capdavant Descartes recupera evidències.

Malgrat això una segona resposta més aviat faria semblar que sí: el problema no rauria tant en el dubte com en el fet que trobà certs afers que no en tindrien l'aspecte, i de no trobar d'altres assumptes que ho podrien ser (al marge certament d'una qualsevol evidència matemàtica).

Si més no, recordem, una vegada establert que penso, per tant existeixo, la resta de la seva exposició metafísica aniria fent el que segueix: l'assumpció que soc 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.

El fet de creure que l'evidència que jo pensí, per tant existeixi esdevingués un principi útil com a pas per a abastar d'altres certes 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 guany d'aquesta evidència que podria prosseguir el

discurs – no llevaria que cada certesa ho hauria de ser per si mateixa, i que la discussió rauria més aviat a saber què es troba així i què no s'hi troba.

5. Restant en el pensament de dubtar, Descartes pogué afegir que es tractava d'una substància pensant, que tal qual ja no dependria 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 soc allò que soc, 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».⁸

Algú afegiria que no s'hauria pogut donar el pas des de l'evidència que dubto (penso), per tant existeixo, al fet de ser una substància pensant; o no hauria calgut parlar de l'ànima o de la substància si, amb això, no s'hi expressés res més – tanmateix cap crítica no hauria de superar la veritat cartesiana i la del seu món, sinó sols exposar per què prefereix d'altres veritats des del món propi, en part deutor de la mateixa història de la filosofia..

⁸*Discurs del mètode* [ed., prol. i trad. de Pere Lluís Font], Barcelona, 1996, Edicions 62, pàgs.121-122 (Textos filosòfics 74).

VII

LES FUNCIONS DEL DUBTE

1. És possible que un dels mitjans per a explicar 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 d'un individu autònom i sobirà.

Alhora és també admissible que sigui encertat el següent: que un qualsevol dubte pugui ser una arma de doble tall perquè (1) el dubte esdevindria prou útil per a estintolar creences, conviccions i, en conjunt, certeses. 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, de tal manera que això seria la seva extinció; és a dir: el dubte fora 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 insatisfactoris, etc.) –, però les certeses reassumides, 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.

Hi hauria pendent doncs una discussió del paper d'un dubte en el procés intel·lectual, que ha de portar a una consideració a propòsit del paper del dubte en general. Després caldria estudiar com es pot mantenir l'actitud de posar en qüestió les coses naturals, per exemple.

2. Es podria defensar que un dubte crític, admetent i tot el caràcter propi del dubte cartesà, no se'l pot refutar de dalt a baix en l'accepció de no haver-hi ni la mera possibilitat que quelcom sigui diferent del que sembla.

L'establiment d'un dubte crític, fictici o real, ha de mantenir-se així mentre no se'l superi, però hom el supera de maneres prou

vàries: 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, lliuraria en conjunt un contingut que gaudeix d'alguna certesa, i potser no val la pena de dubtar de les coses naturals perquè alguna vegada m'hagués enganyat jo mateix sobre això o sobre allò, o perquè em semblés 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 defensés una intuïció intel·lectual, diferenciada dels continguts perceptius, sembla que se seria deixat d'acceptar sense crítica una tal posició: llavors es 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 certes perceptives i intel·lectuals poden fer de punts de suport, entre d'altres, per a la resolució dels dubtes, com sigui que són afers interessants: és clar que es pot posar en dubte fins i tot unes tals certes per a fer filosofia, però sols ho fa per a reblar el seu caràcter de dades més o menys fiables perceptives i intel·lectuals, tot ajudant a resoldre el dubte. I una qualsevol actitud crítica no podria resoldre els seus dubtes més que de la manera indicada.

3. La novetat de la filosofia d'arrel cartesiana es trobaria en la radicalitat del dubte i de la independència de criteri, i versemblantment tant i més, cal afegir ara, en una particularitat que s'hi palesa, en el mateix Descartes: precisament aquella per la qual els afers perceptius esdevindrien pensaments (amb un ús nou

del mot a 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 s'aconseguiria aquesta transformació des de la circumstància que les coses naturals són allí?

No es faria a través d'una negació perquè llavors manifestaria que hi hauria una contradicció entre expressions: car una negació⁹, en actitud quotidiana, *de quelcom que no s'hauria de negar*, suposa que: a) hi ha, per exemple, un afer natural; b) l'expressió d'un enunciat negatiu incorrecte; c) una resultant: una pretensió de raó bàsica, de fet una contradicció, entre l'expressió afirmativa que correspondria a l'objecte natural i l'expressió amb ús de la negació.

Per consegüent, no volent assumir una contradicció, el refús de l'actitud natural ha d'implicar no mantenir-s'hi, en una negació d'aquest tipus, deixar ser allí els afers, i restar en l'ací, en el cantó propi. Dient-ho d'una manera inadequada: és com si es restés en l'expressat que usa una negació («no a aquest real») sense fer-ne una raó bàsica (expressió que seria falsa).

Més escaïment: *s'hi assumiria «el que resta»* sense fer-ho (i menys expressar-ho) en allò natural quotidià, de manera que no es contradiria ni diria falsedats. De fet aquest residu deu ser exactament el que es ponderaria i s'expressaria com a resultat. Hom hi romandria i s'hi voldria mantenir.

S'abraçaria un tal residu, es parlaria des d'aquí, i es faria pròpia la dificultat de fer una passa més que assumís un afer transcendent.

Per això hi ha afers que no es mouen al mateix nivell que molts d'altres: fet i fet moltes consideracions són més aviat les resultant d'ometre-hi la transcendència natural¹⁰.

⁹ Cf. *Entre les raons bàsiques i el pensament genèric* QF27.

¹⁰ Certament això implica que l'estudiós, sigui cartesià o fenomenòleg, manté una doble avaluació de les qüestions, aquella per la qual entoma el residu, i la que correspon a l'actitud quotidiana. És clar que deu trobar sempre una

4. Es podria parlar també d'haver pres una distància, de l'objecte natural, que s'hauria posat entre parèntesis, que se n'hauria suspès el judici, i d'altres expressions que tampoc no són pas cartesianes¹¹.

Si s'admet que la resultant d'una qualsevol reducció o dubte tindria el seu contingut, insubstituïble, llavors s'acceptaria que no estaria en joc el valor d'una desconexió, *sinó el seu abast*. Car els afers naturals semblen transcendents, i una qualsevol desconexió sols hauria de poder ometre que fos així per tal de confirmar-ho més tard.

No estaria en qüestió, és clar, ni en el cartesianisme ni en els fenomenòlegs, la seva veritat respectiva en el seu corresponent món, sinó si ens bastaria a nosaltres mantenir-nos-hi, quan hauríem d'expressar-nos d'acord amb el nostre horitzó expressiu.

D'aquí que no hauríem d'assumir sense més que hi hagués «una veritat definitiva en el gir cartesià des de les coses i des de les idees cap a mi».

Merleau-Ponty, per exemple, ho exemplaritzaria en parlar de l'abast de la reducció fenomenològica al pròleg de la *Phénoménologie de la perception*:

«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,

justificació del fet d'escollir el primer camí, que sovint deu interpretar com l'escaient per a estudiar els continguts del segon camí.

¹¹ 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 tot seguit. Nogensmenys les obres de Husserl en serien un exponent prou clar.

«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 «esbalaïment» 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'esbalaïr-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».

Es podria témer que no s'hi guanyaria res, per a desvetllar les certeses quotidianes, per a fer-les aparèixer, d'abstenir-nos-en un instant, i veure'n brollar les transcendències: l'aparició no semblaria gaudir de cap avantatge respecte de la certesa quotidiana; fora en aquesta última que s'assumiria la transcendència i, tant des d'aquesta com des de la consciència que suspengués la certesa quotidiana, no hi hauria cap passa interna a l'altra, hom no podria sortir-se'n, i tot el que se'n digués fora un excurs.

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

VIII

COGITO I SUBJECTIVITAT

EN MAURICE MERLEAU-PONTY

El subjecte que soc jo, l'assumim com un tema particular al costat dels molts altres assumptes. Ara provarem una aproximació des d'aquí a uns dels molts textos que Maurice Merleau-Ponty ens ha deixat amb una doble finalitat: d'una banda la de lliurar un resum del que escrigué sobre el *cogito*; d'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 són nombrosos els especialistes que exposen el seus treballs. Ha estat el caràcter incisiu del seus escrits, la seducció que provoquen, que han dut al repte de reinterpretar-los.

La *Phénoménologie de la perception* es mostra una obra prou indicada de portar a col·lació, 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 del meu propi ésser.

Es comença de la manera més planera possible quan es 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 rodegen, el paper sota la mà, els arbres sota els meus ulls, no em lliuren llur secret, la meva 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 quale flotant i sense ancoratge¹²... Recíprocament, si introdueixo un dubte en la presència de la cosa, un tal dubte toca la mateixa visió».

¹² Allò perceptor i percebut: l'adonament (m'ocupo, percebo, dubto) pressuposa allò de què s'és conscient. No es pot dissociar «l'existència perceptora i la seva parella exterior». El text conté una crítica a un estil

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:

«És indubtable que jo penso... 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»¹³.

cartesià d'interpretar allò percebut en els termes d'un pensament del percebut, un *quale* flotant i sense ancoratge.

¹³ Es confirma l'entrellaçament del meu ésser i el del món.

La simultaneïtat que expressa no impedeix que es parli del meu ésser i de l'ésser del món (i després del cos). Més tard unificarà subjectivitat, cos i món.

Hagués estat potser millor fer un camí invers, és a dir, acceptar el caràcter solidari, el moviment profund d'una transcendència que és contacte simultani, per exemple, de percebut 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 prengués 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.

Lavor restaria que caldria una hermenèutica del 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.

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 comprometent-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 saber mateix, 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 reprengui 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»¹⁴.

2. Sols hi ha un contingut evident absolut quan hom ha deixat de preguntar-hi, 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 meues 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».

¹⁴ 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.

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

Es podria objectar que el present va essent allò que gaudiria de la més gran patència: els estris que manipulo palesarien aquesta seva radicalitat per la qual em sabria en allò que cap passat ni cap futur no hi lliura cap altra consistència. El que expresso no deuria la seva significació a l'ús anterior de les paraules, sinó que fora per la manera de parlar o d'escriure que podria permetre'm d'explicar-ho per d'altres formes de parlar o d'escriure: seria per la manera com em comportés en el món circumdant que portaria a col·lació d'altres mirades i moments. El passat forniria d'excursos el present, que seria el garant d'allò anterior i del que vindrà (activitats presents que evoquen o prefiguren).

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»¹⁵.

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 fora 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

¹⁵ Hi hauria doncs una veritat (fins i tot una evidència) per una certa condensació, pel fet que hom bandejaria per uns instants d'interrogar-se sobre el seu contingut, d'explicitar-se-la.

Un saber present recolliria, com un sediment, una experiència anterior, i acararia les noves futures. No es reclamaria una veritat incondicionada perquè comprendre l'objecte també voldria dir remuntar l'esdeveniment d'un tracte indefinit. S'assumiria la densitat del que es coneix, que alhora remetria la interrogació del seu contingut a un procés inacabable.

Afegiríem una mica el que ja s'ha dit: allò percebut no esdevindria cap condensació, no fora un sediment en l'accepció que s'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, s'admetria un aprenentatge, sense poder descompondre, ni imaginar-hi cap superposició d'experiències.

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 *omnitude realitatis*]. El meu pensament, la meva evidència no és pas un fet entre d'altres, sinó un fet-valor que engloba i condiciona 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: “qualcom 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 eren 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 [subjectivitat] en el seu comerç amb el món i amb els altres homes que l'habiten, sentit que es troba en la intersecció de molts 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 mateixa¹⁶, 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 condiciona el llenguatge no és sinó un copsament global i inarticulat del món¹⁷, 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 cos i del món, és més invocada que experimentada.

¹⁶ 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 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 objectar que es passa d'un àmbit real («penso») a un nou àmbit real (el d'una subjectivitat que subsumeix un cos i un món desconnectat), en el pas del *cogito* parlat al *cogito* tàcit.

¹⁷ Si, més enllà del què verbal del *cogito*, passéssim a la significació, es podria afegir que el sentit dels mots és el de la situació expressiva, inclouria *tot* el present del qui parla. S'assumiria el *cogito* en el text de Descartes quan fos el *cogito* del lector, i aquest *cogito* faria seva necessàriament la situació. El *cogito* parlat expressaria *tot el present*, no caldria separar un *cogito* parlat i un *cogito* tàcit.

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, el tàcit, 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 ob-jecte. 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 meua 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 soc jo en darrera anàlisi en la mesura que puc entreveure'm fora d'un qualsevol acte particular? Soc un camp, soc una experiència».

Acaba amb la defensa que la ipseïtat del subjecte es realitza en tant que s'és efectivament cos i en tant que, amb el cos, s'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 soc en mi» [Heidegger, *Sein und Zeit*, pags.124-125] en essent 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 soc 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 sola cosa amb la meva existència com a cos i amb l'existència del món, i que finalment el subjecte que soc, 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»¹⁸.

¹⁸ S'accepta una subjectivitat lligada al cos i al món, i la unitat del jo i del món és més invocada que experimentada.

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 resultant 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.

«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 soc, concretament pres, és inseparable d'aquest cos i d'aquest món».

La subjectivitat i el subjecte de què es fa referència no seria el defensat en el primer apartat del nostre escrit, el saber d'un jo persistent, sinó un tot inarticulat, que es projecta en horitzons, d'entrellaçaments entre un cos i un món. L'abast del que s'hi expressa punyentment fa difícil de traduir-lo en d'altres paraules, d'algun manera resulta impossible de deslliurar-se de llur encanteri, i manifesten una certa desconexió de la quotidianitat. Merleau-Ponty ho dugué a terme perquè estimà que era l'única manera d'apropar-se a les relacions entre mi i les coses que m'envolten: sols a partir d'agafar una certa distància es pot arribar a algun saber més apropiat. Dalt ja s'hauria esmentat el pròleg de la *Phénoménologie* i el que voldria dir perdre la transcendència quotidiana: l'obra mantenint-se en aquella actitud, faria impossible de retrobar els afers conscients ordinaris. La subjectivitat merleau-pontiana es mouria en els seus horitzons, i no tindria punts de contacte amb la subjectivitat d'un subjecte persistent. No es tractaria que hi hagués falsedat en el treball del francès, sinó que s'hi expressaria una veritat seva en el seu món, i nosaltres la podem copsar quan ens hi endinsem, en aquest món seu.

«Soc un camp, soc una experiència» es comprèn des d'aquí: si es va més enllà cap a una immanència impossible potser es trobarà un no-res.

Merleau-Ponty enllaça la subjectivitat 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. Hi ha una certa comprensió fenomenològica de la sedimentació.