

## Mètode i *cogito* en Descartes i Husserl

CARLOTA SERRAHIMA BALIUS

Universitat de Barcelona

Grup d'Estudis Fenomenològics (Societat Catalana de Filosofia)

Departament de Lògica, Història i Filosofia de la Ciència

Montalegre, 6

08001 Barcelona

carlotaserrahima@gmail.com

Article rebut el 7 de juliol de 2014 i acceptat l'1 d'octubre de 2014

**Resum:** El dubte metòdic és un dels elements més significatius del projecte metafísic de René Descartes. Com a resultat d'aquest mètode, el *cogito* adquireix un estatut especial i un rol central per a la fonamentació de les ciències. En línia amb la visió de la filosofia com a filosofia primera, Edmund Husserl proposà, segles més tard, el mètode de l'*epoché*, en part hereu del dubte cartesià. Tanmateix, el plantejament fenomenològic de Husserl el dugué a matisar el mètode, així com a extreure'n conclusions diferents de les cartesianes sobre el *cogito*. Aquest article recull la dialèctica entre aquests dos autors sobre aquestes qüestions, resseguint les crítiques de Husserl al seu predecessor. Aquestes crítiques acusen Descartes de no haver trobat el terreny de la fenomenologia malgrat haver estat a punt de fer-ho.

**Paraules clau:** Mètode, dubte, *epoché*, *cogito*, Descartes, Husserl.

*Method and Cogito in Descartes and Husserl*

**Abstract:** The methodical doubt is one of the most important elements in René Descartes' metaphysical project. As a result of the method, the *cogito* acquires a special status and a central role in the foundation of the sciences. In line with the conception of philosophy as first philosophy, Edmund Husserl put forward, centuries later, the method of *epoché*, partly being heir of the Cartesian doubt. However, Husserl's phenomenological approach led him to introduce variations in the method, as well as to draw different conclusions from it concerning the *cogito*. This paper summarizes the dialectics between these two authors about these issues, following Husserl's criticisms to his predecessor. These criticisms accuse Descartes of not having been able to reach the field of phenomenology despite having been about to.

**Key words:** Method, doubt, *epoché*, *cogito*, Descartes, Husserl.

## 1/ Introducció

René Descartes (1596-1650) és sens dubte una de les figures més cèlebres de la història del pensament. Entre d'altres mèrits, se li reconeix el d'haver llegat una reflexió profunda sobre el lloc fundacional de la filosofia respecte de les altres branques de coneixement, així com la proposta sistemàtica d'un mètode per dur-la a terme. Aquest mètode, ideat per trobar els principis del coneixement, el dugué a col·locar el *cogito*, l'àmbit de la subjectivitat i del pensament en sentit general, en un lloc central del seu projecte metafísic. També això, que fou un gir innovador, ha estat un llegat de pes incontestable.

El sentit de la filosofia com a filosofia fundadora queda novament recollit en el conjunt de l'obra d'Edmund Husserl (1859-1938). Husserl no ha estat pas l'únic pensador posterior a Descartes que ha tractat així la filosofia. Tanmateix, destaca per la seva proposta de dur-la a terme mitjançant un mètode que es reconeix hereu del cartesià. Aquest mètode el dugué a prendre la subjectivitat com el terreny d'estudi propi de la filosofia: Husserl, fundador de la fenomenologia, s'erigeix històricament com un dels grans filòsofs de la consciència. Aquests punts de convergència amb els plantejaments de Descartes han fet que sovint s'hagi llegit la filosofia de Husserl com un retorn als posicionaments cartesianes. Però Husserl donà un sentit al seu projecte que l'allunyà del seu predecessor justament pel que fa a l'aplicació precisa del mètode i, sobretot, a les conclusions respecte del *cogito*.

Aquest article resumeix els trets principals d'aquesta dialèctica, centrant-se en la qüestió de la filosofia com a empresa metòdica i en el *cogito* com a primera descoberta del mètode. La comparativa estarà guiada pels comentaris que el propi Husserl féu sobre Descartes, reconeixent-li punts forts i retraient-n'hi de febles un cop definit quin era, per ell, el sentit últim de la tasca filosòfica. Començarem presentant els aspectes del pensament de Descartes que ens semblen rellevants per la dialèctica, primer sobre el mètode (2a) i després sobre el *cogito* (2b), centrant-nos bàsicament en la presentació que en fa a les *Meditacions Metafísiques* (1641). Tot seguit veurem les crítiques Husserlianes a un i altre aspectes (3a i 3b), així com les seves pròpies propostes.

## 2/ Descartes

### 2.1/ El dubte com a mètode

A les *Meditacions Metafísiques* (MM) Descartes exposa el recorregut meditatiu en primera persona com si es tractés, alhora, del relat del seu propi exercici i de la cessió al lector de les eines per a dur-lo a terme. No és descabellat afirmar que la forma del text ve motivada per ambdues coses: l'autor ens ha alertat que es tracta de quelcom que cal fer «almenys un cop a la vida»

(AT IX (I): 13)<sup>1</sup>. L'exercici té el seu punt de partida en la constatació que ben sovint ens hem vist abocats a substituir alguna de les nostres creences per una altra per a la qual ens ha semblat tenir més justificació, i que ha resultat ser incompatible amb la primera. Això indica que les fonts a través de les quals adquirim les creences són fal·libles; en particular, segons Descartes, obre la possibilitat que hàgim construït tot el nostre edifici de coneixement sobre judicis erronis.

El plantejament d'aquesta possibilitat té com a rerefons una concepció epistemològica fundacionalista, segons la qual un sistema de coneixement se sosté sobre la base d'uns primers principis en els quals queda ancorada la resta de proposicions conegudes a partir d'un conjunt d'inferències. Que Descartes opera assumint aquest tipus de concepció és ben evident, per exemple, en la reconstrucció «a la manera geomètrica» que ofereix a les *Respostes a les Segones Objecions*. En aquestes *Respostes*, proposa un seguit de definicions, axiomes i proposicions que recullen les certeses trobades en la meditació, per bé que seguint, aquí, l'ordre de la fonamentació<sup>2</sup>.

Tanmateix, cal notar que aquesta exposició geomètrica no s'hauria pogut realitzar sense passar prèviament per l'exercici meditatiu, que va trobant certeses en un ordre distint, servint-se característicament del dubte metòdic. D'entrada, el sentit del projecte fundacionalista es trasllueix en el propi plantejament de l'exercici: Descartes planteja la necessitat d'examinar allò que en la quotidianitat prenem per indubtable, desentrellant-ne les possibles dependències respecte d'altres creences més bàsiques. Però per fer-ho, ens alerta, no és necessari repassar *totes* les opinions acceptades fins al moment: només cal fer tremolar els fonaments perquè s'esfondri tot l'edifici (AT IX (I): 14). Però quins són aquests fonaments?

Un cop constatada l'experiència de l'error, l'examen dels fonaments passa per la pregunta sobre si les fonts de què disposem per a la formació de creences són en realitat fonts legítimes d'evidència. Això és així perquè la creença que aquestes fonts són generalment fiables és subjacent a totes les altres creences sobre els seus rendiments: per exemple, creure que els sentits (interns i externs) no m'enganyen sempre és condició necessària per la meua confiança que la pantalla que percebo mentre escric i els dits amb què teclejo existeixen.

1. Les referències als textos cartesianes remeten a l'edició d'Adam i Tannery de les obres completes de Descartes.
2. Descartes expressa en diversos llocs de la seva obra la idea que tot el que pot ser conegut obeeix una estructura deductiva. Per exemple, al *Discurs del Mètode*: «Aquestes llargues cadenes de raons, simples i fàcils, de les quals els geomètres tenen costum de servir-se per arribar a les demostracions més difícils, em feren imaginar que totes les coses que poden ser conegudes pels homes s'entrelliguen de la mateixa manera, i que sempre que ens abstinguem d'acceptar-ne com a veritadera qualsevol que no ho sigui, i que observem l'ordre que cal per deduir-les les unes de les altres, no n'hi pot haver de tan distants que no es puguin finalment trobar, ni de tan amagades que no es puguin descobrir» (AT VI:19). (Excepte en casos en què es digui el contrari, les traduccions són pròpies de l'autora).

xen. Això val també per l'efectivitat de la raó, presa en un sentit més general. Per tant, aquesta creença en la fiabilitat dels sentits i la raó, sempre activa en l'experiència quotidiana, és la primera que ha de ser examinada. El recorregut meditatiu complet mostrarà que aquesta creença queda plenament justificada sobre la base última de l'existència de Déu, i d'aquesta manera, en la reconstrucció geomètrica, l'existència de Déu prendrà el lloc de principi. Però només en virtut de l'anàlisi regressiva del que prenem com a fonament en la quotidianitat haurem pogut aclarir quins són, de fet, els primers principis. Amb tot, el propi examen que ens durà als primers principis, donat que parteix de la quotidianitat, serà un exercici ardu, l'execució del qual demana almenys una eina: el dubte.

El dubte és l'eina metòdica necessària per acomplir la tasca fundacionalista. Situats en la pregunta sobre la fiabilitat de les nostres fonts epistèmiques, les prendrem d'una en una per posar-les en qüestió –notant la seva correlació amb les diferents menes de coneixement a què poden donar lloc. D'una banda, si trobem motius prou forts per dubtar dels sentits, haurem posat en dubte el cos de judicis relatius a les ciències empíriques; de l'altra, si podem dotar-nos de raons per afirmar que les nostres capacitats cognitives són fal·laces pel que fa als judicis «sobre les coses més simples i generals, independentment de si existeixen o no en la natura» (AT IX (I): 16), haurem qüestionat la validesa de les matemàtiques. En cada cas, el dubte pren la forma d'un argument escèptic concret, esgrimit com a eina de demolició epistèmica contra l'assumpció de fiabilitat de les fonts d'evidència: el somni enfront dels sentits i el déu enganyador enfront de la raó deductiva<sup>3</sup>. En l'exercici del dubte metòdic prenem per invàlid tot allò que hagi quedat qüestionat gràcies als arguments escèptics, almenys fins que trobem prou justificació com per reafirmar-nos de nou en la seva validesa. En el decurs de la meditació, doncs, arran de les figures del dubte, haurem anat prenent per (provisionalment) falses totes les nostres creences sobre la ciència empírica i les matemàtiques.

A primer cop d'ull, l'estratègia cartesiana podria descriure's com la de la sospita respecte de les intuïcions comunes, confrontada amb l'acceptació de principis generals relatius al mètode. Tanmateix, la proposta és força més sofisticada, perquè en la insistència de Descartes sobre la necessitat de realitzar la meditació assossegadament i en un moment vital adient (AT IX (I): 13) s'hi amaga el reconeixement de la seva dificultat. Aquesta dificultat revela quelcom sobre les nostres capacitats epistèmiques: les nostres intuïcions són les que són, i no és senzill canviar-les. En particular, la quotidianitat reclama confiança en l'efectivitat de les fonts de creences. Dit d'una altra manera, no és senzill (si és que és possible) deixar de creure que jo sóc aquí, asseguda davant la pantalla, si és talment així com ho percebo –i és precisament en virtut que tinc creences com aquesta que puc viure normalment. Per tant, la

3. Recollits conjuntament en la figura del geni maligne.

sospita no és una actitud «natural», sinó justament l'actitud del filòsof que, quan filosofa, es mou en uns estàndards de justificació diferents dels de la persona de carrer. El filòsof necessita eines per combatre les seves intuïcions primàries. És per això que Descartes no proposa un mer dubtar de tot; ben al contrari, cerca en la Primera Meditació els arguments escèptics esmentats com a raons pel dubte, que es concreten en imatges a les quals recórrer en moments de flaqueza (AT IX (I): 18).

## 2.2/ Primer resultat del mètode

En acabar la *Primera Meditació*, han quedat descartades la validesa absoluta de les ciències empíriques i de les matemàtiques. Això vol dir, allunyant-nos de la terminologia pròpiament cartesiana, que el món ha quedat reduït a correlat intencional, és a dir, a objecte de la consciència, independent de les seves possibles referències a coses fora d'ella. Dit ara cartesianament, ja només podem prendre els objectes en tant que correlats de les *cogitationes*, això és, com a *cogitata*. Aquest és el terreny del qual podrem extreure la primera evidència.

Notem que el pas del segon al tercer estrat del dubte ha estat crucial per instal·lar-nos-hi: pel que fa als sentits, les raons per dubtar-ne emergeixen de l'experiència de l'error. Podria ser que pogués desmentir tots els meus judicis perceptius sobre la base de judicis perceptius nous, i en el moment de fer-ho estaria prenent els nous judicis com a més fiables que no pas els primers; podria ser que tot el que ara percebo fos un somni, però això puc dir-ho perquè he conegut la vigília com un estat que em permet representar-me el món d'una manera que tinc per més fiable que la pròpia del son. En el tercer estrat del dubte es presenta l'escenari en què sempre hi ha judicis alternatius o sempre estic somiant. Aquest escenari pot estendre's al cas de les matemàtiques en tant que ens està plantejant la possibilitat de no tenir mai experiència de l'error: i si ens trobem tancats en un sistema de creences absolutament coherents entre si (que no ens empenyi a substituir-ne d'antigues pel seu contrast amb les noves), però tanmateix fal·laç en el seu conjunt?

Fins i tot en aquest escenari puc afirmar amb seguretat que «jo sóc, jo existeixo», precisament perquè gràcies al dubte he guanyat el terreny de la consciència, de les *cogitationes*. En considerar si el dubte radical que hem exercit en la *Primera Meditació* ens ha de dur a concloure que el propi subjecte meditatiu no existeix, apareix l'evidència: només si sóc puc dubtar. De fet, puc constatar que sóc en cada *cogitatio* concreta, fins el punt d'afirmar que «Jo sóc, jo existeixo»: això és cert; però quant de temps? A saber, tant de temps com jo penso» (AT IX (I): 21). La meua existència és concomitant a qualsevol acte de pensament. En aquest punt de la meditació, analitzats els diferents atributs que podríem prendre per definitoris del subjecte que medita, ens adonem que l'únic que queda en peu després del dubte és el pensar. Per exemple, ja no puc afirmar que jo sigui quelcom amb cos.

Crucialment, però, Descartes està contemplant molts elements dintre la noció de *cogito*:

«Què és una cosa que pensa (*res cogitans*)? És una cosa que dubta, que concep que afirma, que nega, que vol, que no vol, que també imagina, i que sent [...] No sóc jo encara aquest mateix que dubta de gairebé tot, qui tanmateix comprèn i concep algunes coses, qui assegura i afirma que només aquestes són veritables, qui nega totes les altres, qui vol i desitja conèixer-ne més, qui no vol ésser equivocat, qui imagina moltes coses [...] i qui en sent també moltes, com per mitjà dels òrgans del cos?» (AT IX (I): 22).

El *cogito* comprèn elements purament cognitius (dubtar, afirmar, imaginar, etc.), però també, per exemple, la percepció interna que sembla venir dels òrgans sensorials. Aquest fet no és pas inconsistent amb el dubte respecte de l'existència del cos. Ben al contrari, ens ofereix la clau per comprendre un dels aspectes més rellevants del *cogito* cartesià. *Cogitare* és pensar en el sentit «d'adonar-se de» o «tenir consciència de» (el que en la filosofia de la ment analítica anomenaríem «awareness»). Cada cop que m'adono de quelcom, se'm fa palès que sóc; que sóc, concretament, una cosa que s'adona de» quelcom. Aquest «adonar-se de» pot comprendre's del tot deslligat de les causes aparents de la *cogitatio* concreta: fins i tot si dubto de tenir cos, puc afirmar sense contradicció que tinc, per exemple, percepcions d'objectes aparentment externs, o que tinc sensacions de moviment, de gana, etc.<sup>4</sup>. Enunciar el *cogito* dient quelcom com «jo percebo, jo sóc» o «em sembla que camino, sóc», apel·lant a dimensions que hem fet caure sota el dubte, hauria introduït un cert element de confusió en l'exercici meditatiu, i en aquest sentit potser hauria estat inconvenient. Però al capdavant la primera evidència és que sóc sempre que «m'estigui adonant» de quelcom, sempre que «tingui consciència» de quelcom. Aquesta constatació és immune a error i no en puc dubtar.

En quin sentit és immune a error? Tot seguit fem algunes observacions especialment rellevants sobre el *cogito* tal i com es presenta a les *MM*:

- (i) És fonamental que l'enunciat es formuli en primera persona: l'única constatació que és immune a error és aquella en la qual hom expressa l'experiència del seu propi pensar.
- (ii) Igualment, és fonamental que es formuli en present d'indicatiu: es refereix al temps mateix en què l'estem asseverant o contemplant en el pensament. És immune a error perquè es refereix a la seva pròpia condició de possibilitat, a saber, a l'estat d'«adonar-se de» de qui el diu o el pensa.

4. «És possible en efecte que això que veig no sigui vertaderament cera, és possible que ni tan sols tingui ulls amb els quals veure què és; però és absolutament impossible, quan veig, o (el que és ara indistingible) quan crec que veig, que jo mateix, que penso, no sigui alguna cosa [...] I aquesta observació que faig a propòsit de la cera es pot aplicar a totes les altres coses situades fora de mi» (AT IX (I): 26).

- (iii) Només així «jo sóc, jo existeixo» es pot formular sense resultar de cap inferència<sup>5</sup>. L'enunciat és cert cada cop que el pronuncio o el penso, de manera autoevident, essent la formulació explícita del que és vertader per tota *cogitatio*.
- (iv) Dit d'una altra manera, si dic o penso «jo no sóc, no existeixo», incorro en contradicció performativa: el contingut del que estic dient o pensant contradiu les condicions de possibilitat del meu dir o pensar.
- (v) Es tracta, doncs, d'un judici reflexiu en el següent sentit: posa de manifest allò que faig quan el dic o el penso, a saber, constatar que sóc. Això mostra una característica crucial del *cogito* cartesià. La primera evidència revela que, per cada acte d'adonar-me de quelcom, m'adono encara d'una altra cosa: del meu adonar-me. El *cogito*, doncs, no és només la constatació que *hi ha* consciència (d'alguna cosa), sinó que és també l'explicitació que aquesta consciència s'adona de si<sup>6</sup>. En el *cogito* cartesià hi trobem la llavor d'una tesi desenvolupada i treballada en nombrosos autors posteriorment, i en particular de manera preeminent en Husserl: tota consciència «implica» autoconsciència. Un dels grans temes de la fenomenologia i de la filosofia de la ment és esbrinar quina és exactament la relació entre l'una i l'altra<sup>7</sup>.

Seguint el fil d'aquesta darrera qüestió, ens podem preguntar fins a quin punt li cal, a Descartes, afirmar l'existència d'un Jo només sobre la base del *cogito* (quan diu «jo sóc, jo existeixo»); de fet, la posició que reconeixeria els atributs del *cogito* exposats a (v) i que, alhora, negaria que calgués acceptar quelcom com un Jo, seria perfectament coherent<sup>8</sup>. Però el cas és que sí que trobem, en Descartes, l'afirmació d'un Jo –en particular, un Jo substancial.

Per seguir el raonament en aquest punt cal remarcar que el *cogito* tal com l'entén Descartes té un altre aspecte rellevant més enllà del que hem comentat. Fins ara hem explicat que *cogitare* recull el sentit general del pensar com tot allò que cau dins l'àmbit del mental. Tanmateix, hi ha un sentit en què el *cogito* cartesià es recolza en una altra noció més específica: *intelligere*. Més

5. La famosa formulació «*cogito ergo sum*», que apareix al *Discurs del Mètode*, conté aquest element inferencial. La motivació de Descartes per canviar la formulació d'un text a l'altre ha estat objecte d'estudi, i en general s'entén que l'exclusió de la partícula «ergo» respon a consideracions en la línia de les fetes a (i) – (v).
6. Establint-se aquí una distinció entre ser conscient d'un objecte i *adonar-se de* l'estat mental pel qual s'és conscient de l'objecte. Observem que en aquest punt (v) i en aquesta nota, parlant de «consciència» i d'«estats mentals», estem emprant una terminologia no estrictament cartesiana. A la secció 2b d'aquest article tornarem altre cop sobre aquest punt.
7. Raó per la qual posem entre cometes l'expressió «implica» a la frase anterior.
8. Russell (1945: 567), per exemple, considera que l'expressió «Jo» en l'enunciat del *cogito* és il·legítima, i que Descartes s'hauria d'haver limitat a enunciar «*Hi ha* pensament». Per la seva banda, Husserl mateix a les *Investigacions Lògiques* (1900-1) defensà una tesi no egològica en aquesta línia, que després modificà radicalment.

enllà dels modes del pensar en aquell sentit més general, l'*intelligere*, referit a l'activitat cognitiva pura de la contemplació, és l'atribut «constitutiu» de la *res cogitans*. Descartes considera que l'*intelligere* podria existir sense la resta de modes del *cogito* (AT IX (I): 62). A la *Sisena Meditació* Descartes conclourà que el fet que es pugui prendre l'*intelligere* com una cosa independent de qualsevol altra permet afirmar la ment com una substància; concretament com una substància en oposició al cos, que és quelcom material i que com a tal té l'extensió com a atribut. Aquí sorgirà per Descartes el ben conegut problema d'explicar la interacció entre les dues substàncies.

### 3/ Husserl

L'any 1929 Husserl pronuncià a la Sorbonne una sèrie de conferències el nom de les quals fou *Meditacions Cartesianes (MC)*. En aquestes xerrades Husserl apel·lava directament a Descartes, dedicant-li inicialment un gran elogi pel qual el reconeixia, no només com un filòsof revolucionari, sinó també com una gran influència en la pròpia obra husserliana. Certament, Husserl ha estat sovint llegit i interpretat com un filòsof cartesià. Però aquesta interpretació sembla obviar alguns elements fonamentals de la seva filosofia, i en particular passa per alt el fet que dirigí també algunes crítiques de fons al projecte de Descartes. Les observacions a l'inici de *MC* reflecteixen aquesta dialèctica: Husserl considera que Descartes ja avançà els temes més importants de la filosofia, però que no s'adonà de la més gran descoberta que el seu propi mètode li oferia. En aquesta secció veurem què volia dir Husserl amb això, centrant-nos en les seves crítiques a les dues qüestions tractades en la secció anterior: el mètode i el *cogito*.

#### 3.1/ Primera crítica a Descartes: el mètode fenomenològic

Husserl plantejà el projecte de la fenomenologia com el desenvolupament d'una ciència de la consciència. Insistent que cada tipus d'objecte imposa certes restriccions en el mètode emprat per tractar-lo, i argumentant que la consciència no és com els objectes físics existents en la natura, Husserl considera que no es pot pretendre resoldre els problemes específics que la consciència planteja emprant els mètodes habituals de les ciències empíriques<sup>9</sup>.

Cal recordar que Husserl fou un filòsof «clàssic» en el següent sentit: comprenia la filosofia en el seu conjunt com a filosofia primera, de manera ben similar a com la plantejà Descartes. La tasca filosòfica, entesa com a

9. Tal i com pretenien fer els psicologistes, molt en voga en el seu temps. Husserl no menyspreava l'estudi empíric de la consciència, però considerava que primer calia resoldre, entre altres, els problemes epistemològics que la consciència plantejava, la qual cosa, al seu parer, no era a l'abast de la ciència empírica.

fundacional respecte de la resta de branques de coneixement, ho és precisament perquè té com a objectiu la crítica de la raó. Es pot dir que el subjecte que medita en el text cartesià es troba a si mateix situat en l'esfera subjectiva perquè *la descobreix* com l'únic lloc segur des del qual començar a reconstruir el coneixement sobre el món. El projecte husserlià és més directe: Husserl ja parteix de la base que enfocar la consciència és dilucidar, entre altres coses, com aquesta pot relacionar-se amb els seus objectes. La resta de ciències donen tàcitament per suposada la capacitat de la consciència per aprehendre objectes, i des d'aquest punt de vista Husserl veu clar que depenen de la tasca de clarificació de la filosofia. Crucialment, l'autor explicitarà que aquest primer estudi de la consciència també s'ha de fer científicament, la qual cosa demana un mètode que s'adeqüi a l'objecte d'estudi.

A l'afirmació de la necessitat d'un mètode per a emprendre la tasca de fonamentació del coneixement, Husserl afegeix encara un altre element que ens recorda el plantejament de Descartes: el reconeixement d'un punt de partida necessàriament quotidià que dificulta l'aplicació del mètode<sup>10</sup>. La qüestió de la quotidianitat que ha aparegut quan exploràvem el dubte mètdic cartesià troba, en Husserl, una tematització explícita. Ara bé, el tractament de les limitacions que les intuïcions comunes imposen al mètode és el primer punt de divergència que veurem entre els dos autors. Aquesta divergència tindrà conseqüències pel que fa al sentit últim del projecte de la filosofia primera en cada cas.

En l'obra husserliana hi té un lloc prou central el tractament del que l'autor anomena «actitud natural», és a dir, l'actitud preteòrica pròpia del nostre simple «anar pel món». Aquesta actitud està impregnada d'un seguit de pressuposicions tàcites que la fan possible i que Husserl analitza amb deteniment<sup>11</sup>. Aquesta anàlisi queda recollida en l'anomenada «tesi general

10. De fet, les reflexions husserlianes sobre la manera com encarar la tasca filosòfica semblen molt basades en les cartesianes: «Tot aquell que pretén seriosament esdevenir filòsof s'ha de recloure en si mateix “una vegada en la vida” i intentar en si mateix la destrucció de totes les ciències que havia donat per vàlides fins aquell moment i la seva reconstrucció». I continua, introduint la qüestió del mètode: «Si he pres la decisió de dedicar la meua vida a aquesta meta, és a dir, l'única decisió que em pot portar a l'esdevenir filòsof, aleshores he escollit el començament de l'absoluta indigència del coneixement. En aquest començament, és evident que una primera cosa a fer és reflexionar sobre la manera de trobar un mètode de progressió que pugui portar-me a un saber genuí» (Hua 1: 44). Cito aquest passatge del manuscrit de la traducció de les *MC* al català a càrrec de Francesc Pereña.

11. A l'explicitar les pressuposicions característiques de l'actitud natural, Husserl es refereix als següents punts: (i) experimentem el món com quelcom que s'estén indefinidament en l'espai (respecte del lloc on ens situem actualment) i que ha existit i existirà indefinidament en el temps; (ii) aprehenem el món tèticament (això és, com un conjunt de coses existents) en virtut del fet que se'ns dona primàriament a través de la percepció; (iii) ens prenem a nosaltres mateixos com a membres d'aquest món; (iv) el món se'ns dona, no com un mer conjunt de coses, sinó ja com un món de valors i béns, un món pràctic. Els objectes, senzillament, són allà davant, disposats de manera que en podem fer ús.

de l'actitud natural»: «La “realitat” la trobo [...] com essent-hi aquí davant i la prenc tal i com se'm dóna, també com essent-hi» (Hua 3.1: 60). Resumidament, la tesi diu que generalment experimentem el món com a existent i el tractem talment així, assumint que existeix. En l'actitud natural hi ha, per dir-ho així, una presa de posició implícita respecte a l'estatut dels correlats intencionalment de la nostra consciència<sup>12</sup>. En aquest sentit, Husserl remarca que les ciències empíriques es troben instal·lades en l'actitud natural.

Emprendre la tasca de la filosofia primera consisteix en observar el que es dóna a la consciència tal i com es dóna, és a dir, tal i com és pel subjecte que en té experiència. Per això la «fenomenologia» és la ciència dels fenòmens, on «fenomen» té el sentit kantianista d'allò que apareix a la consciència. Només des d'aquí, com ja veïem en Descartes, es pot procedir a dilucidar què podem dir de les coses més enllà de com es donen. Per tant, aquesta tasca demana un cert distanciament respecte de les pressuposicions pròpies de l'actitud natural. El mètode proposat per Husserl a aquests efectes és l'anomenada «*epoché*». L'*epoché* ve a modificar, doncs, l'enunciada tesi de l'actitud natural. Ara bé, com la modifica? Husserl observa que l'existència del món tal i com la descriu la tesi és una vivència desfer-nos de la qual no és a les nostres mans: no podem decidir deixar de creure en l'existència del món. Així, el pes que es dóna aquí a les intuïcions preteòriques de la persona de carrer és més notori que en el context cartesià. Tanmateix, considera Husserl, el que sí que és a les nostres mans és l'actitud que prenem respecte de les nostres vivències. Quan duem a terme l'*epoché* precisament prenem una actitud determinada respecte a la creença recollida en la tesi: l'estem posant «entre parèntesis» (Hua 3.1: 63-64). Això significa que estem suspenent el judici respecte de l'existència del món.

Però cal notar quelcom més. Guanyar el terreny d'estudi de la fenomenologia, la consciència (el terreny de les *cogitationes* cartesianes), implica deixar de banda una sèrie de coses, a saber: el conjunt de coses amb les quals la consciència es relaciona —que inclou les taules i cadires físiques que hom percep, però també per exemple els nombres que hom considera quan fa operacions matemàtiques. El fenomenòleg no se centra d'entrada en quin sigui l'estatut de totes aquestes coses en tant que objectes independents de la consciència. En fer l'*epoché*, ens hem de mantenir neutres respecte de

12. La *intencionalitat* és un atribut de la consciència al qual Husserl dedica una part importantíssima dels seus textos. Es tracta de l'estructura per la qual alguns dels nostres estats mentals són «sobre» alguna cosa o «es dirigeixen a» alguna cosa. Són intencionalment, per exemple, la percepció o la imaginació, ja que per tal que tinguin lloc ha d'haver-hi quelcom percebut o imaginat, respectivament. Diem del *percebut* i de l'*imaginat* que són els *objectes intencionalment* dels actes de percepció i imaginació. Per Husserl, no totes les nostres vivències (on «vivència» tindria el sentit d'episodi de consciència del qual tenim experiència) són intencionalment. Per designar les que ho són, l'autor emprà el terme tècnic «acte». Per tant, la percepció o la imaginació serien actes, segons la terminologia husserliana.

l'existència i la naturalesa dels objectes del món, precisament perquè volem dilucidar què vol dir que el món existeixi i sigui d'una o altra manera. Així, no perdem de vista el món. Dirigir la mirada cap a la consciència implica també examinar les vivències intencionals, les quals certament tenen objectes. Però ara estudiarem aquests objectes només en tant que objectes intencionals.

Aquest plantejament acull una crítica al mètode de Descartes. El dubte metòdic consistia en prendre (almenys provisionalment) tot allò només probable per fals. Tanmateix, Husserl ens alerta que el que està fent Descartes és prendre partit sobre l'estatut dels correlats de la consciència. En particular, està dient que allò que ens veuríem més inclinats a afirmar, com ara que la pantalla que percebo existeix, que tinc dits o que  $2+2=4$ , és fals. Husserl ja ha indicat que realitzar aquest moviment no és possible, i considera que la manca de compromís de Descartes amb ell es trasllueix en nombroses ocasions al llarg de les *MM*<sup>13</sup>. Però més enllà del fet que Husserl consideri que la presa de posició cartesiana és de fet impossible, la seva crítica més profunda ve a dir que Descartes, en dur-la a terme, mostra no haver-se adonat del seu més gran descobriment: el de la consciència *pura*.

I és que, mentre que per l'estudiós de la consciència ha de ser inicialment irrellevant l'estatut ontològic dels seus correlats, Descartes està prenent contínuament partit respecte d'aquest estatut ontològic. Situat en l'àmbit del que hauria de ser una ciència nova, Descartes no s'adona del seu propi descobriment i cau de nou en consideracions pròpies de l'actitud natural. D'alguna manera, Husserl ja veu relluir en Descartes la llavor del projecte que ell considera vertaderament prometedor, però l'acusa de no haver-s'hi abocat decididament.

### 3.2/ Segona crítica a Descartes: la substància i el Jo

Husserl presentà la proposta metodològica que acabem de resumir l'any 1913 amb la publicació d'*Idees*. No fou fins llavors que va poder començar a parlar explícitament de la consciència com a consciència *pura*. Però algunes de les seves tesis més significatives sobre la consciència ja apareixen en els seus primers textos. Un cas concret el trobem en les seves posicions sobre les qüestions remarcades en el punt (v) de la secció 1b.

13. Les proves a posteriori de l'existència de Déu de la *Tercera Meditació*, per exemple, apelen a la noció de causa, la qual per Husserl és estrictament pròpia de les ciències empíriques que en principi havíem negat. De la mateixa manera, en la demostració a priori de l'existència de Déu a la *Cinquena Meditació*, Descartes apel·la al criteri d'evidència tal com apareix en la visió d'un triangle; més enllà del famós cercle que alguns intèrprets detecten en aquest punt (el criteri s'empra per mostrar Déu, que és precisament el garant del criteri), Husserl acusa Descartes de confiar en el model de la ciència matemàtica com a model de veritat fins i tot quan la matemàtica ha estat posada en dubte.

Ja al 1900/1, amb les *Investigacions Lògiques*, Husserl presentà una sèrie de consideracions sobre les qüestions que, dèiem, s'intueixen en el plantejament del *cogito* cartesià<sup>14</sup>. L'autor feu notar que hi ha almenys dos sentits rellevants de consciència: (a) el que em permet dir que sóc conscient, per exemple, *de* la pantalla que percebo (l'aspecte intencional de la consciència), i (b) el que em permet dir que aquestes *percepcions* són elles mateixes conscients. Per aclarir aquesta diferència, suposem que acceptem que hi ha estats mentals inconscients; per exemple, que podem percebre objectes inconscientment<sup>15</sup>. Això voldria dir que percebem l'objecte, però sense adonar-nos que el percebem. Indubtablement, hi ha alguna cosa que succeeix en la percepció conscient que mancaria en la percepció inconscient; en algun sentit, en la segona sóc conscient *de* l'objecte, però no de la *percepció* de l'objecte. Cal doncs alguna cosa més que la intencionalitat per explicar satisfactòriament què vol dir que una vivència sigui conscient.

Aquest element de més és el que al punt (v) hem anomenat «adonar-se de si» de la consciència, i és el que justifica la formulació de la primera evidència cartesiana, en què s'afirma que, en cada *cogitatio* concreta, la *res cogitans* s'adona que és. Històricament es pren com a fonamental per entendre el Jo cartesià el fet que existeix només en la mesura que té estats mentals conscients en el sentit complet de (b)<sup>16</sup>.

Per la seva banda, Husserl anomena «autoconsciència» aquest element. La posició concreta de Husserl sobre com explicar (b) és la defensa de l'existència del que anomena «autoconsciència prereflexiva». Podríem resumir la tesi de Husserl sobre aquest punt apel·lant al següent contrast: pensem altre cop en la vivència intencional de percebre la pantalla de l'ordinador. La pantalla de l'ordinador és l'objecte intencional del meva percepció. Un altre exemple de vivència intencional és la que tenim quan realitzem l'*epoché*: estem observant les nostres pròpies vivències, és a dir, tenim una vivència intencional que té per objecte una altra vivència. En aquest sentit, en l'*epoché* fem una reflexió. Es pot pensar que, en general, perquè (b) tingui lloc, s'ha de donar una operació d'aquest tipus: d'una banda hi haurà l'acte pel qual

14. No s'està dient que Descartes suggerís expressament en la seva obra cap de les posicions concretes sobre la consciència que tot seguit esbossarem, sinó que moltes de les aportacions que filòsofs posteriors (entre els quals Husserl, tal i com ell mateix reconeixia sense embuts) han fet en aquest camp ja es troben apuntades en les posicions cartesianes.
15. Tal i com s'accepta generalment avui en dia en les discussions filosòfiques i psicològiques sobre consciència. Fenòmens com l'anomenat «blindsight» s'empren com a casos empírics a favor d'aquesta tesi. En aquests casos, pacients amb lesions al còrtex visual primari que són incapaços de veure-hi almenys en una regió del seu camp visual (i que afirmen no veure-hi) són capaços de comunicar encertadament les propietats d'objectes situats en aquesta regió i fins i tot d'interactuar amb ells.
16. És a dir, crucialment, Descartes no concep la possibilitat d'estats mentals inconscients.
17. Els filòsofs que contemporàniament agruparíem sota el nom «higher-order theorists» (com David M. Rosenthal o Peter Carruthers, per anomenar-ne dos de ben coneguts) defensen actualment versions d'aquesta tesi.

aprehenem objectes, i de l'altre un acte dirigit al primer que ens permet ser-ne conscients<sup>17</sup>. La tesi de l'autoconsciència prereflexiva és justament la negació radical del que acabem de dir: la consciència no és conscient de si de la mateixa manera com és conscient dels objectes fora d'ella. Perquè la meua percepció sigui ella mateixa conscient no em cal un nou acte que s'hi dirigeixi, sinó que ho és ja en virtut de les seves propietats<sup>18</sup>.

Pel que fa a aquestes tesis, es podria dir que el posicionament de Husserl sobre la consciència té un rerefons prou cartesiana. Però les seves observacions sobre el Jo, que a partir d'un moment considerarà necessàries per completar les anàlisis de la consciència, l'acaben allunyant radicalment de Descartes, i el porten a criticar la concepció de la *res cogitans* com una substància. D'entrada, Husserl fa una observació en la línia del comentat en l'apartat anterior: l'estatut ontològic que Descartes atribueix al *cogito* quan l'enuncia com a *res cogitans* substancial per oposició a la *res extensa* és quelcom que hauria de quedar fora de la mena d'afirmacions del fenomenòleg. Descartes, com dèiem, no s'ha adonat de la naturalesa de la regió en què s'ha situat quan ha enunciat el *cogito*.

Però, a més, el que l'anàlisi fenomenològica atenta ens permet dir sobre la consciència justament apunta, segons Husserl, a una concepció contrària al Jo substancial. Recordem que el *cogito* cartesiana s'afirma a si mateix sempre que pensa. Però Descartes no s'atura a fer consideracions sobre el fet que, en general, les *cogitationes* se succeeixen les unes a les altres en un «corrent de consciència» —és a dir, que aquest «adonar-se» continu té modes i continguts variables. En Husserl, en canvi, aquesta consideració és crucial, juntament amb l'observació que, en cada vivència concreta, el subjecte té experiència d'aquest corrent com a tal corrent. Això succeeix en virtut del fet que cada vivència, per les seves propietats i estructura, reté les vivències precedents (retenció) i anticipa les vivències que l'han de succeir (protenció). Dit d'una altra manera, cada cop que es té una vivència es té consciència que aquesta «ve d'algun lloc» i «es dirigeix cap a algun lloc». En aquest sentit, Husserl diu que tenim «consciència interna del temps»<sup>19</sup>.

Quan després de 1913, amb la introducció de l'*epoché*, Husserl reconeixerà la necessitat d'afirmar que hi ha un Jo, les seves tesis sobre com és aquest Jo estaran determinades per les observacions sobre la consciència interna del temps. Husserl proposa diverses maneres de parlar del Jo des de 1913 que es poden prendre com a complementàries. En particular, considera que hi ha

18. Per una exposició més detallada d'aquesta tesi, així com de les tesis que s'esbossaran a continuació a propòsit del Jo en Husserl, vegeu Pereña i Serrahima (2014).
19. En virtut d'aquesta estructura les vivències queden relligades entre si en un sol corrent de consciència. La tesi per la qual les lleis internes de la consciència relliguen les vivències entre si és el que permet al Husserl de les *Investigacions Lògiques* negar que hi hagi un Jo, perquè no cal cap instància diferent de les vivències mateixes per conferir unitat al corrent de consciència.

diversos sentits en què podem dir que tenim *experiència* del Jo en les nostres vivències. D'una banda, ens parlarà del «Jo personal»: un cop la consciència ha estat caracteritzada en termes de corrent de consciència, Husserl es pot referir a la dimensió narrativa del subjecte, afirmant que la capacitat de construir una narració sobre la pròpia vida conscient i anticipar el propi futur sobre la base d'aquesta introdueix un sentit important de «Jo» lligat al de «persona» (Hua 1: 101). D'altra banda, ens parlarà d'un «Jo originari» o «Jo mínim» (*Ur-ich*), més bàsic que l'anterior<sup>20</sup>: tota vivència, independentment del seu contingut, i en la mesura que és part del *meu* corrent de consciència, *se'm dóna* com a meva. És a dir: en cada vivència concreta tinc experiència de la seva referència a mi, de manera que en cert sentit m'experiencio en cadascun dels episodis del meu corrent de consciència.

En el dibuix husserlià, doncs, el Jo té experiència de si en cada vivència concreta; cada vivència concreta remet a la resta, donant-se un desplegament coherent entre tots els components del corrent de consciència; i, així, l'experiència del Jo de si mateix és continuada en el temps, possibilitant una narració de la pròpia vida i una història de vida personal. En definitiva, el Jo està ancorat en les tesis més generals sobre la consciència del temps, que possibilita la identitat del corrent de consciència a través de la variabilitat en el seu desplegament. La perspectiva fenomenològica, ben guanyada per Husserl per contrast amb Descartes (segons el parer del primer), ens ofereix una descripció de l'experiència conscient que qüestiona des d'un punt de vista purament subjectiu la visió metafísica de la *res cogitans* com a substància.

#### 4/ Conclusions

Pels dos filòsofs que hem tractat en aquest article, Descartes i Husserl, la tasca de la filosofia com a filosofia primera presenta dificultats que només es poden resoldre si ens dotem d'un mètode rigorós. S'ha pretès mostrar, però, que la tria del mètode no és neutre respecte del sentit últim de la investigació, ja que es fonamenta en assumpcions concretes i duu a conclusions diverses. Les perspectives metodològiques presentades coincideixen en prendre l'esfera del pensament propi, de la subjectivitat, com a punt de partida de la tasca fonamentadora de la filosofia. Per Descartes, l'objectiu del qual a les *MM* és demostrar l'existència de Déu i la immortalitat de l'ànima, l'operació del dubte possibilita el desenvolupament d'un projecte de caire metafísic. Husserl, dos segles i mig més tard, hereta i matisa l'operació cartesiana per tal d'acomplir

20 Husserl presenta les seves consideracions sobre l'*Ur-ich* en la seva obra de 1936 *Crisi de les ciències europees i de la Fenomenologia transcendental. Una introducció a la filosofia fenomenològica*.

el projecte de la fenomenologia, que no deixa de ser una manera radical de mirar la consciència, el terreny de les *cogitationes*. Per tant, en parlar de la filosofia com a filosofia primera, l'un pensa en la metafísica i l'altre en la fenomenologia. Les diferències entre el dubte i l'*epoché* es corresponen amb les diferències respecte de les conclusions que se'n volen extreure: d'una banda, judicis d'existència; de l'altra, judicis sobre l'essència de la consciència. La caracterització del *cogito* o la consciència també respon a les observacions que el mètode permet fer en cada cas; i en aquest sentit, les conclusions d'ambdós autors són ben bé oposades.

En la crítica husserliana a Descartes no s'hi amaga una acusació d'incoherència. Husserl reconeix els mèrits de l'empresa cartesiana i atribueix el que ell pren per mancances o errors al propi plantejament metòdic del francès. Tanmateix, és ben clar que aquestes crítiques es poden entendre només sobre la base del convenciment de Husserl respecte de la bona manera de fer filosofia: prenent una perspectiva fenomenològica. Aquesta perspectiva no és pas la cartesiana –si bé Husserl detecta en la metafísica de Descartes certes indicacions fenomenològiques. Husserl se sap d'alguna manera hereu d'aquella perspectiva, i lamenta que el sistema cartesià no es desplegués en la direcció que sembla adequada al fenomenològic. En la crítica a Descartes, Husserl troba una manera de comunicar i reafirmar-se en el sentit del projecte de la fenomenologia<sup>21</sup>.

### Qüestions per a reflexionar

1. Per què l'ordre de la meditació a les *Meditacions Metafísiques* és diferent de l'ordre geomètric de les Segones Respostes? Quina relació hi ha entre tots dos?
2. Per què creus que l'enunciat «jo sóc, jo existeixo» es pot presentar aïllat, sense resultar de cap inferència?
3. Què vol dir que en l'*epoché* «posem entre parèntesis» la tesi general de l'actitud natural? Per què no podem dir que amb el dubte metòdic cartesià fem el mateix?
4. Què pot voler dir Husserl quan diu que el Jo tal com el tracta Descartes no deixa de ser en realitat «un petit racó del món» (Hua 1: 63)?

21 Voldria agrair al professor Salvi Turró haver-me permès consultar materials de la seva pròpia autoria sobre les *Meditacions Metafísiques* de Descartes, els quals van ser de molta utilitat a l'hora de preparar la xerrada en què es basa aquest article. També vull agrair al professor Francesc Pereña la seva lectura i valoració crítica del text en el seu procés de gestació, així com haver-me donat accés al manuscrit de la seva traducció al català de les *Meditacions Cartesianes* de Husserl. Part de la investigació que ha donat lloc a aquest article s'emmarca en el projecte *About Ourselves* (FFI2013-47948-P) del Ministerio de Economía y Competitividad.

5. Quins són els elements del *cogito* cartesià que Husserl elabora en les seves teories sobre la consciència? Quins són, en canvi, els que contradiu frontalment i per què?

## Referències

### *Textos i traduccions de Descartes i Husserl*

#### *Descartes*

*Oeuvres de Descartes*, Charles Adam i Paul Tannery (eds.). Paris: J. Vrin, 1904.

*Discours de la méthode pour bien conduire sa raison, & chercher la vérité dans les sciences: plus la dioptrique, les météores, et la géométrie, qui sont des essais de cete méthode*. Leiden: Jan Maire, 1637. Reproducció fotogràfica digitalitzada a <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b86069594/f1.image.r=.langEN>; *Discurs del mètode*, traducció i edició a cura de Pere Lluís Font, Barcelona: Edicions 62, 2002.

*Méditations métaphysiques*. Inclou *Meditationes de Prima Philosophia* (text llatí acompanyat de la traducció francesa del duc de Luynes) i *Méditations de Philosophie Première* (traducció de Michelle Beyssade), Paris: Le livre de Poche. Classiques de la philosophie, 1990; *Meditacions metafísiques*, introducció i edició a cura de Robert Veciana, Barcelona: Edicions 1984, 2005; traducció i edició a cura de Miquel Costa, Barcelona: Edicions 62, 2008.

#### *Husserl*

Hua I, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1950; *Meditaciones Cartesianas*, introducció, traducció i notes de Mario A. Presas, Madrid: Ediciones Paulinas, 1979.

Hua III/I, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie 1*, Halbband: Text der 1.-3. Auflage – Nachdruck. Ed. Karl Schuhmann. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1977.

Hua XIX, *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. In zwei Bänden. Ed. Ursula Panzer. Halle: 1901; rev. ed. 1922. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1984.

Hua XXIX, *Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Ed. Walter Biemel. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976.

«La filosofia com a ciència estricta» a E. HUSSERL, *Fenomenologia*, edició i traducció de Francesc Pereña Blasi, Barcelona: Edicions 62, 1999.

**Bibliografia secundària**

- ALQUIÉ, Ferdinand (1950) *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*. París: Presses Universitaires de France.
- BERNET, Rudolf (1994) *La vie du sujet*. París: PUF.
- BEYSSADE, Jean-Marie (1979) *La philosophie première de Descartes: le temps et la cohérence de la métaphysique*. París: Flammarion.
- BROUGHTON, Janet (2002) *Descartes's method of doubt*. Princeton: Princeton University Press.
- HELD, Klaus (2003) «Husserl's Phenomenological Method», a D. Welton (ed.), *The New Husserl. A Critical reader*, Bloomington: Indiana University Press.
- LOHMAR, Dieter (2012) «Ego and Arch-Ego in Husserlian Phenomenology», a R. Breuer i U-Melle (eds.) *Life, Subjectivity & Art: Essays in Honour of Rudolf Bernet*, Phaenomenologica, Vol 201, X, Springer, 277-302.
- MACDONALD, Paul S. (2000) *Descartes and Husserl: the philosophical project of radical beginnings*. Albany: State University of New York Press.
- PEREÑA, Francesc; SERRAHIMA, Carlota (2014) «Consciència (Bewußtsein) i Jo (Ich)», *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, XXV (2014): 219-253
- RUSSELL, Bertrand (1945) *A History of Western Philosophy*. Nova York: Simon and Schuster.
- TURRÓ, Salvi (1985) *Descartes: del hermetismo a la nueva ciencia*. Barcelona: Anthropos.
- WOODRUFF SMITH, David (2007) *Husserl*. Nova York: Routledge.