

L'HOME REAL O LA VERITAT JO-COS

(Lliçó inaugural curs 1990-91)

Alfred BADIA

Impartir la conferència inaugural d'un curs de filosofia a la Societat Catalana de Filosofia de l'Institut d'Estudis Catalans, d'una història tan nostra com eminent, sembla obligar, segons una convenció tradicional comunament admesa, a desenrotllar un tema definit amb l'ajut d'una nodrida bibliografia monogràfica adient; o bé, a aplegar informacions erudites de signes diversos en una visió nova que es pretén sagaç, sàviament original. Amb una gosadia que m'agradaria que més endavant em pogués ser perdonada, jo no faré cap d'aquestes coses. El que sentireu serà la presentació d'un assaig personal entorn de l'home real i les conseqüències que se'n desprenen en ordre a una concepció de l'univers, segons la idea que he anat elaborant de la filosofia, i les vies que em semblen idònies per a introduir-me en el tema de l'assaig. Puc assegurar-vos que el resum que us presentaré, tan clar i rigorós com em serà possible, és el resultat d'una reflexió original, constituïda tot al llarg d'un procés de meditació filosòfica de molts anys de durada, que no manleva de les filosofies que conec més que les dades que m'han semblat indispensables per tal que l'assaig present i tot el que suposa, puguin resistir la millor crítica. Seria una pedanteria inadmissible, és clar, que gosés parlar d'una filosofia original pròpia, per a la qual em manca la preparació amplament idònia i la creativitat exigible. Però sí que vull ressaltar que la línia investigativa de l'assaig que ara escoltareu ha estat dreçada amb independència de tot discurs aliè. L'ambició és gran i l'alè, petit. Si l'encert m'ha anat acompanyant, vosaltres ho direu.

Una primera condició que la meva ideació filosòfica estableix, és que la reflexió sobre l'aspecte de l'home real que he de desenrotllar s'ha de constituir en la veritat. En la solitud dels meus llargs anys de versió personal de la filosofia, jo em deia que per a la rectitud obligada del pensar el que em calia fer era desenrotllar no una filosofia, sinó, ja m'ho permetreu, una

filoalétheia. Em movia, és clar, en la significació etimològica del terme filosofia. L'amor a la saviesa que indica el mot, li toca ser un amor, una tendència a la saviesa que diu o pretén dir, la veritat. Poc m'importava que l'amor a la veritat —la *filoalétheia*— sigui comú a la ciència i a la filosofia, en tant que amor. O és que la saviesa pretesa pot admetre la falsedat sense deixar de ser saviesa?

No et dic res, la veritat! És lícit començar posant un problema ultradebatut, potser insoluble? Es pot procedir, però, amb brevetat excusable, i si dic que la necessitat d'aquesta m'obliga a donar per suposats molts passos justificats dels quals en un altre moment puc donar raó, la meua massa esquemàtica exposició no mereixerà tanta censura. Caldria començar per fixar el concepte de veritat, assenyalant-ne el criteri. Donant per exposat aquest i per justificat el concepte que en surt, començo per dir que la veritat és per a mi la de l'infant que vol saber què són les coses que percep i que no entén, la de Freud, Einstein o Kant, és a dir, la de l'ésser humà espontani, la de la ciència o pretensió de ciència i la de la millor filosofia crítica, és a dir, la de l'*adaequatio* segons les premisses que després es diran. I caldrà tenir-les en compte, aquestes premisses, perquè, adoptada la veritat de l'*adaequatio*, topem amb el segon Wittgenstein, que la fa pràcticament inabastable; i també surt a barrar-nos el camí, al marge de tota referència als camins perdedissos de la lingüística, la crítica de l'empirisme, segons la qual és impossible que la ment humana s'adeqüi a la *res*, perquè caldria saber primer què és aquesta *res*, si és que la ment ha d'adequar-s'hi. En aparença vaig entrant en un atzucac, sense altra sortida que la de l'escepticisme, si no fos que em queda un recurs, en aparença i de moment encara més abrupte que el tracte de la veritat, una sortida que sembla ridículament desfada, la d'acudir a una certesa necessària i suficient que l'avalí, la veritat. La pregunta escèptica salta de seguida: existeix, aquesta certesa? I encara més: és simplement possible? Una afirmació és inqüestionable, i sembla encara complicar més la cosa: totes les certes humanes són subjectives, perquè pertanyen a l'àmbit de la psique humana. Jo puc estar cert d'una veritat matemàtica, però l'evidència amb què aquesta se'm presenta no afegeix objectivitat a la certesa amb què l'admeto. No oblidem el «malin génie» cartesiana: si aquest «malin génie» alterés la meua ment, i cada cop que sumo 3 i 4 em fes pensar 8, pretendre que la mala solució fa objectiva la meua certesa induïda seria un absurd. Jo estaria cert d'una falsedat i el «malin génie» em faria actuar com un boig.

Tornem a la pregunta anterior: la certesa, sempre subjectiva, pot salvar la veritat per *adaequatio*? El text wittgensteinià *De la certesa* sembla tancar totes les portes. Hi ha alguna manera de sortir-se'n? Esquematitzant la tremenda andanada wittgensteiniana i reduint-la a l'extrem, podria resumir-la, precisament en el supòsit d'un «malin génie» com el cartesiana. Aquest cop el raonament crític funciona així: la vulnerabilitat de totes les certes de veritat apareix total, perquè ni tan sols la matemàtica pot induir una certesa necessària i suficient. Molt menys, naturalment, pot comunicar-la qualsevol altra proposició donada procedent d'altres fonts. Ja sabem el que li ha passat, per exemple, al mateix Descartes amb el seu *cogito*. En la conseqüència se li introduí subreptíciament la noció de substància, i doncs la seva certesa no ha impedit un dels naufragis més cèlebres de la filosofia moderna.

Tanmateix en aquest punt jo em permeto fer una paradoxal afirmació rotunda: existeix una certesa humana i doncs subjectiva que dóna veritat, una veritat sense esquerdes. Deixeu-me-la enunciar breument i no us en sorprendreu: jo estic absolutament cert que m'he de morir, i doncs que sóc quelcom finit: aquesta certesa és absoluta, no trontolla per cap banda i és una certesa de veritat. No necessito —és clar que no puc— experimentar la mort per a saber que la veritat a què es refereix és infrangible. La mort de la qual estic cert significa l'atur definitiu de totes les meves funcions vitals, seguit de la desintegració gradual total del meu cos. No tinc constància fidedigna que jo, desproveït del meu cos, hagi de sobreviure després de l'atur i desintegració d'aquest, ni per demostració científica o filosòfica, ni per cap coneixement empíric de la supervivència *post mortem* d'altres individus humans. No dic que no sigui possible, dic que no en tinc ni demostració ni cap dada observada que posseeixi la validesa requerida per una crítica implacable. Puc parlar, per tant, de la meva futura mort física com a vivència profunda de veritat i afirmar que en el sentit del viure humà a la terra, la meva finitud m'ofereix una certesa plenària.

Direu, naturalment, que això és una obvietat, l'ou de Colom. Tanmateix un caràcter fonamental d'aquesta certesa mereix ser destacat per la seva possible fecunditat filosòfica: la tal certesa absoluta és de natura aracional, però superior a les certes fonamentades en evidències matemàtiques o en el rigor lògic extremat. És inútil que n'investiguem la fonamentació. Millor encara: és indiferent. Neixi de la intuïció profunda rilkiana que tots portem la nostra mort a dins, o d'una inferència vital, a partir de l'experiència que tot allò vivent mor, la certesa és radical, i és certesa de veritat. El «malin génie» de Descartes, el diable més lúcida i maligne de Wittgenstein s'hi estavella. Si em xiula sibil·linament a cau d'orella que sóc immortal, la vivència radical de la meva finitud com a home que trepitja la terra, n'advera també vivencialment la falsedat. Permeteu-me que ho subratlli: la desfeta del «malin génie» pot ser una victòria de la filosofia.

Però, ho és? Hi ha altres certes subjectives de veritat com aquesta en el saber humà, que obrin un corriol de veritat en l'espèc bardissar de la crítica sense pietat?

Vegem-ho. Existeix una via investigativa, en la qual la descripció d'allò donat ofereix l'ocasió de formular aquesta pregunta i d'esperar-ne una resposta. Ja em perdonareu que parli de descripció i no de visió fenomenològica. La fenomenologia pressuposa l'acceptació del concepte de fenomen, lloc comú de la modernitat i en part de la mal anomenada postmodernitat, que jo entenc vulnerable, com ja puntualitzaré més endavant.

La via investigativa descriptiva de la qual arrenco, és d'allò que ara, en el meu aquí i ara d'adult, em trobo jo, així com de les implicacions ja no merament descriptives —cal jugar net— que comporta l'experiència viscuda del que em trobo. Pot semblar, d'entrada, un punt de partida anàleg al del dubte metòdic cartesà, però aviat veureu que seria una frivolitat apreciativa. En la meva descripció no hi ha cap dubte metòdic base de la recerca. Hi ha la presentació de dades que autoobservo, pertanyents al món de les vivències de realitat.

Passo a enumerar-les neutralment. Vivint em trobo essent un quelcom desconegut que anomeno jo, que posseeix intel·ligència, emocionalitat, apetitivitat, fantasia, i una memòria que sosté i integra les activitats dels po-

ders suara dits i que, expandits en un poder combinatori que anomeno imaginació, fa possible que en projecti cap a allò que anomeno futur, el meu futur. L'activitat de la memòria i de la imaginació jo crec que amb ajut de la vivència del meu devenir, il·lumina l'enigma del temps (però això ultrapassa la descripció promesa i per tant, ho poso entre parèntesis). El meu jo posseeix, a més, unes «finestres» que anomeno sentits, obertes a un defora que anomeno món. Registro, a més a més, que aquest desconegut que anomeno el meu jo, rep i emet informacions de tipus molt diferents, valent-se de sistemes de signes diversos, entre els quals primereja sobiranaament el llenguatge verbal. Aquest jo meu és, doncs, des d'aquest punt de vista, un jo semiòtic, manipulador de símbols. Les «finestres» de què dispo obertes al món, i la capacitat de rebre els signes intel·ligibles procedents de l'exterior que anomeno llengua verbal, en revelen tres altres coses bàsiques de la meva realitat:

a) Que aquesta llengua significativa simbòlica, gràcies a la qual he pogut aprendre tot el que fa possible que em trobi com ara estic dient, jo no me l'he inventada, i doncs procedeix de comunicants exteriors a mi que copso en la percepció i amb els quals estableixo molts altres tractes, uns comunicants que he d'inferir que se m'assemblen decisivament en allò que jo em trobo essent.

b) Que en virtut de la meva dependència dels sistemes de signes d'origen humà, m'adono que jo sol no m'he bastat mai i no em basto ara, i doncs que sóc també fonamentalment un quelcom necessitat d'altres per a existir, socialment inserit en una, per a mi, realitat intersubjectiva.

c) Que a conseqüència de la informació assimilada, de la qual dispo gràcies al poder de desxifrar els signes que m'arriben, em descobreixo també vinculat a un món, sense el qual no podria existir (el món en què respiro, que em subministra aliments, etc. etc.). La vinculació al món no equival a coneixement de veritat, perquè sé per experiència que sovint m'equivoco en emetre'n judicis. És, però, una vinculació real que comporta uns determinats sabers.

I ara dic la dada clau del que jo em trobo essent: la meva radical vinculació —que més endavant tractaré d'elucidar— a un cos, el cos amb el qual visc, i vivint sé que posseeix els òrgans dels sentits, un cos que ha de menjar, beure, un cos, que durant 6, 7 o 8 hores al dia perd la capacitat de representació en relació amb el món exterior i viu al·lucinatament en el somni; un cos que, menat per una apetitivitat específica reclama un altre cos en ús d'una heterosexualitat comuna (de la sexualitat mariconívola, la meva filosofia no en sap ni en vol saber res), un cos que em procura cenesèsies variadíssimes, de vegades molt intenses; que es deixa afectar per estímuls externs i interns que li produeixen plaer o dolor: un cos que es gasta i es reproduïx; un cos que recordo de períodes llunyans de la meva infantesa que coneixia d'una manera molt inferior a l'actual, com un esquema imperfecte i erroni, i que ara en la meva adulesa em resulta d'una realitat tan certa com obscura: certa, perquè totes les vivències que acabo d'esmentar i moltes altres que podria aduir se m'imposen irresistiblement com a realitat indefugible; obscura, perquè aquesta realitat apareix segmentada, enigmàtica, canviant, travessada d'ignoràncies, d'enormes buits incopsables. Hi ha un assaig de Valéry sobre el que ell anomena els tres cossos humans que il·lustra amb fulguracions estranyament efectistes l'obscuritat cognos-

citiva i alhora l'exigència de realitat de la constatació vivencial del meu cos. Escriu Valéry en els seus *Études philosophiques*, primer volum, sota el títol «Reflexions senzilles sobre el cos» (tradueixo i resumeixo):

«Hom podria dir que a cadascú de nosaltres li correspon, en la seva ment, almenys tres cossos. El primer cos és l'objecte privilegiat que ens trobem a cada instant... En parlem a tercers com d'una cosa que ens pertany, però per a nosaltres no és del tot una cosa i ens pertany una mica menys del que nosaltres li pertanyem. Podem dir que sobre el cos hi reposa el món, igual que aquest món es refereix a ell: o bé que ell mateix no és més que una mena de fet infinitament negligible i inestable d'aquest món... Aquesta cosa que és el meu primer cos, és informe; per la vista només en coneixem algunes parts mòbils. No tinc cap idea de les relacions espacials entre el meu front i el meu peu, entre el meu genoll i la meua esquena. D'aquí es desprenen estranyes descobertes: la meua mà dreta ignora en general la meua mà esquerra. Quan l'una agafa l'altra, agafo un objecte no-jo... Aquesta cosa tan meua i de fet sempre el nostre antagonista més terrible, és la més constant i la més variable, perquè tota constància i tota variació li pertanyen. Res no es mou davant nostre sinó per una modificació corresponent que el cos esborra, segueix o imita, d'aquest moviment percebut. I res no s'immobilitza, que no es fixi en alguna de les seves parts. Aquesta cosa no té de cap manera passat. El passat és una paraula sense sentit per a ella, que és el present mateix, tot esdeveniments i imminència.»

«El nostre segon cos és el que ens veuen els altres i el que més o menys ens ofereixen el mirall i els retrats. És el que té una forma i el que copsen les arts; aquell sobre el qual s'ajusten els vestits, els ornaments, les armadures. És el que veu l'Amor o que l'Amor vol veure, ansiós d'entrar-hi en tractes. És el mateix cos que Narcís va estimar tant, però que entristeix i amarga gairebé tothom quan amb el temps bé ens cal acceptar que aquest ésser viu del mirall té tractes terriblement estrets bé que incomprendibles amb aquell que el mira i no l'admet.»

«Però el coneixement del nostre segons cas no va gaire més lluny d'una visió superficial. Tota persona viu sense que la vida li imposi la necessitat de saber què revesteix la pell força unida del nostre segon cos... Res no li fa sospitar que tingui un fetge, un cervell, uns ronyons i la resta. Aquestes informacions li serien d'altra banda ben inútils, perquè en l'estat natural de les coses no té cap mitjà d'acció sobre aquells òrgans. Això vol dir que hi ha, doncs, un tercer cos. Aquest, però, només té unitat en la nostra ment, perquè només el coneixem per haver-lo dividit i fet a trossos... Reduït a làmines molt primes o a gotetes, mostra al microscopi figures de corpuscles que no s'assemblen a res, són veritables criptogrames histològics, o ens apareix quan algú ens mostra bocins informes que ens fa saber que són petites parts del nostre estómac, del nostre ronyó, dels nostres ossos.»

«Entre aquests tres cossos existeix naturalment un nombre de relacions que seria molt ardu d'intentar posar al descobert», apunta Valéry. I conclou, atribuint a la seva conclusió «Una certa fantasia»: «Per a cadascú de nosaltres hi ha d'haver un quart cos. I dono el nom de quart cos, a l'objecte *incognoscible*, el coneixement del qual resoldria d'un sol cop tots els problemes que la realitat dels altres tres cossos implica.»

Fins aquí l'autor del *Cimetière Marin*. Com he dit abans, el que ell ha escrit és una anàlisi enormement suggerent alhora de l'obscuritat i la segu-

retat que comporta la vivència del meu cos, del cos de cadascú. Però el que en aquest punt del meu discurs m'interessa remarcar és que d'aquesta anàlisi es desprèn la meua tesi amb un poder persuasiu que supleix i ultrapassa el d'una demostració, d'altra banda impossible, a saber, que el meu cos és una realitat viscuda absoluta, de la qual tinc vivencialment una certesa de veritat. El quelcom desconegut que jo em trobo essent en el meu ara i aquí, ara dic que viu associat a un cos, és a dir, que és un quelcom que per continuar vivint, a part d'existir socialitzat intersubjectivament amb els altres, obert i transcendent al món, és indestriable d'un cos real. L'associació efectiva del meu jo amb el meu cos és un problema que tractaré d'aclarir més endavant, però de moment entenc que tinc el dret filosòfic a dir que aquest jo-cos és un existent real del qual no puc aventurar, però, cap essència. Jo existeixo perquè em sento existir inapel·lablement, però no sé qui o què sóc. Em visc com un existent amb els altres i el món, els estímuls dels quals arriben al meu cos, i en tinc una certesa que no tinc de la meua essència.

Reprenc el fil del meu discurs: aquesta certesa meua, és una certesa de veritat? Avala la realitat del meu jo-cos, com abans hem vist que la certesa de la meua finitud en tant que vivenciada avalava la realitat de la meua finitud mateixa? És una certesa aracional, tanmateix com aquella, atorgadora de validesa absoluta?

Per a contestar aquesta pregunta, caldrà veure si la referida certesa topa amb cap amenaça crítica que la posi en entredit. Posem-ho al límit: si existeix cap «malin génie», la sibil·lina temptació del qual esdevingui irreductible. Existeix, aquest «malin génie»? Diguem que la realitat del cos humà ha disposat de bon crèdit a l'antigor i a l'edat mitjana, i que en la modernitat europea, la *res extensa* de Descartes i les sensacions de l'empirisme l'han ajudat a sobreviure filosòficament. Però en aparèixer els idealismes, la cosa se li posa malament. Per a Kant i els seus hereus-escampa, Fichte, Schelling i Hegel, les respectives invencions d'un jo transcendental han circumscrit el cos vivencial a realitat no pas en ella mateixa, sinó reductivament fenomènica. Amb poques variants han seguit la versió d'aquest cos «desrealitzat», la fenomenologia husserliana i la percaça del sentit de l'ésser de Heidegger. (A l'*epokhé* fenomenològica i al «pasturatge» existencialista de l'ésser, el cos real els inspira una invencible al·lèrgia). És clar que l'han ajudat sense reserves tant el materialisme com les grans ciències empíriques, tals com la física i la biologia, i que ara mateix Habermas ja admet que el cos pot ser pensat com una categoria «tercera». El materialisme, però, va de baixa, i el nihilisme de la mal anomenada posmodernitat dels Vattimo, Lyotard i Rorty, aplegat amb la desconstrucció de Derrida, no paren d'assajar noves armes per a combatre el pensament «fort» d'aquestes ciències, unes armes maldestres forjades en l'angoixa de la frustració racional total. Per a restar, però, amb l'atac més «exquisit», retrocediré a la Irlanda del segle XVIII, on un bisbe anglicà anomenat Berkeley, sabé esdevenir el «malin génie» per excel·lència. Que tots siguem esperits i el món de cada cos personal i de l'entorn físic, idees que ens comunica Déu, és una teoria que infligeix una ferida greu al flanc de la meua tesi. I és una ferida que li fa mal, perquè, per molt que aquesta teoria ens sembli agafada pels cabells, deixa oberta la possibilitat que la vivència de la que jo parlo pugui trasmutar-se en una il·lusió constant o en una al·lucinació normal com la del som-

ni que Calderón de la Barca dramatitza en la seva *La vida es sueño*. Em sembla, doncs, inqüestionable, que amb honestedat filosòfica no puc sostenir que la imperativitat de la meva vivència m'autoritzi a afirmar rotundament que constitueix un aval necessari i suficient de veritat.

Tot amb tot, jo no em rendeixo i provo de defensar-me. El recurs que em sembla més vàlid és el de la probabilitat. Podria enunciar-lo així: Què és més probable, que la vivència del meu cos sigui veritativa com el sortilegi de Valéry inclina a acceptar, o que aquest cos meu que alena, que es projecta inapel·lablement en els objectes de la natura per a satisfer la seva fam i la seva set, sigui la il·lusió fixada, l'al·lucinació perpètua dels idealismes? La probabilitat de l'existència, és cert, no és críticament pensable com la matemàtica ni admet computabilitat, encara que pot resultar immediatament seductora. Tanmateix és innegable que li manca la imperativitat apodíctica que requereix la veritat. No sempre allò que apareix com a més probable, és realment. No sembla més probable, per exemple, que la llum sigui pura energia radiant i manqui de massa? Heus ací, però, que un fort imant desvia un raig de llum. Les probabilitats d'existència, si ignorem, com és el cas, el constituti de llur essència, es troben inevitablement subjectes a error.

Què fer, doncs? Valéry i la meva convicció no volen que em rendeixi. Cremaré, per tant, el meu darrer cartutx en defensa de la meva tesi. Us resultarà d'entrada una gratuïtat imperdonable, però em permeto creure que aquesta impressió es produeix pel caràcter aparentment arbitrari de la justificació en que se sosté. La meva afirmació *in extremis* és que en l'errívola manca de rumb de totes les filosofies, la fixació de posicions teòriques radica en la tria inconscient profunda de cada individu filòsof. Podria presentar l'elecció de cada via filosòfica personal i per extensió de cada sistema o complex filosòfic unificat, com una categoria operant de gènesi inconscient. Així els realismes, els idealismes, el dualisme espiritualista, el monisme materialista i tot el que vulgueu, serien tries inconscients i doncs aracionals, immediatament racionalitzades, de cada individu filòsof o dels fundadors de cada escola. Jo puc dir, aleshores que accepto la realitat del meu jo socialitzat intersubjectiu, obert al món i associat a un cos físic, perquè he descobert que l'he triat indeliberadament al llarg de la reflexió filosòfica de tota la meva vida, que ha anat emergint del meu pensament junt amb el meu disegni cercador de veritat, en virtut d'un procés que he anat bastint racionalment.

Direu que em limito a justificar la meva tesi, amb un buit «perquè sí»? No voldria caure en aquest aparent risc de trivialitat filosòfica. Hè de reconèixer, però, que la teoria de la tria inconscient, bé que psicològicament em sembla certa, no és presentable. Retrocedeixo, doncs. Considereu que no he parlat de tries filosòfiques inconscients i deixeu-me instal·lar, és clar que sense la meva convicció inicial, en el recurs de la probabilitat. Amb ella no tinc dret a considerar totalment avalada la veritat que vull copsar, però sí a entendre que la meva certa vivencial aspirant a veritativa, mereix l'acceptació d'allò que Habermas anomena el «saber de fons» del «món de la vida».

Ara, encara que suposi que la probabilitat deixa la qüestió de la certa de veritat del meu cos a cobert de rebuig total, resta una acusació duríssima que l'amenaça més severament que no els idealismes i certs postidealismes

mes fins a Heidegger. Potser ja hi heu pensat de bon començament. Podríeu dir-me, atacant-me per un altre flanc:

Amb la teva teoria d'un coneixement vivencial de la realitat del teu cos, al·ludeixes a una intuïció d'aquest, fruit potser d'un poder intern que en actuar-se es fa una imatge pròpia del cos suposadament real? Si és una intuïció i es produeix així, evidentment és un acte de la psique i no pas del cos, que en ell mateix és cec, sord i mut. I la psique que intueix com ara tu disposes és precisament el jo que regeix el cos, l'ànima i el coneix, perquè hi està unit constitutivament (posició de la teoria del compost humà); o bé que hi conviu sense combinar-s'hi, perquè és una *res cogitans* no combinable amb la *res extensa* de què el cos és fet (posició del paral·lisme cartesià); o és un jo transcendental que el dota d'una realitat simplement fenomènica, instrument sensible cognoscitiu del món extern, així mateix fenomènic (posició de l'idealisme alemany). En qualsevol d'aquestes versions, la intuïció que copsa el cos cal atribuir-la a un principi aliè a ell, és a dir, al jo-ànima, al jo-esperit o al jo transcendental i no a un ésser híbrid jo-cos, com tu sostens. La teva certesa vivencial és una invenció del teu discurs, que oblida el poder preeminent rector de la psique humana. No és que la teva certesa no apunti a la veritat, és que el teu plantejament erroni invalida d'arrel la teva mateixa certesa.

Si m'ho permeteu, em defensaré ara d'aquesta acusació amb una interpretació del meu jo-cos que pretén invalidar-la i que ha de començar per negar la independència activa de la psique-ànima, la psique-esperit o la psique transcendental. Tal suposat poder extracorporal procedeix de la substancialització de la psique que la teoria del compost humà introduï, la de la *res cogitans* i *res extensa* ha mantingut, i l'idealisme germànic ha transcendentalitzat críticament o dogmàticament. El que estimo que cal entendre és que el jo i el cos s'apleguen en una sola realitat unificada, constituïda en societat perfecta, que tant puc anomenar jo-cos com cos-joïtzat (demaño perdó per aquest neologisme bàrbar). La justificació filosòfica és arriscada i es basa en la meua concepció personal de l'home real, situat en el «món de la vida» habermasià, ajudada per la teoria psicoanalítica posada al dia tan rigorosament com he pogut.

Voldria deixar aclarit, abans de fer-ne una sinopsi acceptable, que la psicoanàlisi d'ara es presenta dividida en una multiplicitat d'escoles i corrents, que encara que tenen com a «pare» Sigmund Freud, en molts aspectes se'n distancien, diuen superar-lo i fins i tot en algunes orientacions combatre'l de manera més o menys frontal. Admeto que la teoria psicoanalítica pot no ser reconeguda com a autèntica ciència, i sobretot que està sembrada de males herbes metafísiques. Però, és que les psicologies filosòfiques que postulen un jo substancial no són totes metafísiques aprioristes?

L'home de la psicoanàlisi és integrat descriptivament, com qualsevol altra psicologia, per cos i psique. Ara, la novetat que a començaments de segle significà l'aportació teòrica de Freud, fou la descoberta de l'inconscient psíquic, que diferencia essencialment de l'orgànic. Aquesta instància inconscient junt amb la conscient integren el jo de la psique i constitueixen amb el cos un tot vivent mogut per energies profundes de base somàtica, unes, tendents a conservar i unir al servei de la vida (l'*Eros*), i unes altres auto-destrutives (*Thánatos*). L'*Eros* correspon al sentit ple que el terme té en *El Convit* de Plató i gaudeix d'una acceptació que va en augment. *Thánatos*,

en canvi, és una pulsio molt discutida fins i tot entre els teòrics psicoanalítics de les últimes fornades.

L'inconscient, per a la psicoanàlisi, constitueix la gairebé totalitat de la psique, i el conscient n'és una emergència autònoma, bé que no un epifenomen. La imatge sensible que hom dona d'aquesta part de l'home és la d'un iceberg. L'inconscient representa la part enfonsada al mar, diguem en uns 7/8 del seu volum, i el conscient, la resta de l'iceberg, que en sobresurt. El tal inconscient psíquic actua com una dimensió *sui generis* del cos en què radica, dotada d'una autonomia respecte a ell, i s'imbrica complexament també amb l'activitat del jo conscient. Pel que fa al cos, és palès que ja des de la vida intrauterina experimenta necessitats inicialment biològiques que cerquen la satisfacció mitjançant moviments autònoms, si els centres nerviosos que els actuen radiquen en la medulla espinal; i moviments dirigits per l'autonomia inconscient, i doncs dotats ja d'una capacitat de tria i modificació no automàtica, si intervé la totalitat del sistema nerviós. La guia de l'inconscient, de cara a la satisfacció de les necessitats (alimentàries, sexuals, d'adaptació al medi, de projecció activa sobre aquest), ja des de la fase més primerenca del viure humà, és funció del conscient. El qual consisteix en la dimensió del jo-cos que s'obre al món de fora específicament, una obertura que subministra els mitjans de satisfer les necessitats, gràcies a les dades que poseeix del món, per l'artifici semiòtic de la comunicació. També selecciona la massa d'estímuls externs que atuirien el cos, limitant-los a allò que aquest necessita per a sobreviure.

Satisfetes les necessitats, el rastre mnèmic del procés de satisfacció va elaborant els desigs, que ja saben (un saber inconscient, que en actuar esdevé conscient) els actes a realitzar per a satisfer-los. La satisfacció dels desigs proporciona plaer, que el jo-cos tendirà a aconseguir durant tota la seva vida. Aquest apetit de plaer posseeix una avidesa il·limitada, és a dir, és mogut per un disegni en ell mateix incoercible. Tanmateix la topada dels actes destinats a satisfer els desigs il·limitats, amb la realitat social, introdueixen un fre interior que li imposa coactivament unes normes d'actuació. Els elements procedents de l'exterior social que subministren informació a l'inconscient a través del conscient, són els símbols dels diferents sistemes de comunicació de què l'home disposa. El principal és el llenguatge verbal, i per això diu Lacan, no pas Freud, que l'inconscient s'estructura com aquest llenguatge. Com tots sabem, també la llengua dels homes és un mixt físico-significatiu: els signes i llurs combinacions comprenen significat, significat, referent i intèrpret.

Aquest darrer element, l'intèrpret, hauria de ser, com ha volgut la psicologia filosòfica, el jo transcendental amb els seus a priori, o el jo-esperit o jo-ànima, amb la seva unitat, simplicitat, identitat i espiritualitat. Però en qualsevol de les versions psicoanalítiques, aquest jo tradicional s'advera privat d'aquests poders: tots sabem que cada dia ha de suspendre les seves funcions de relació amb els altres i el món exterior quan dorm i que el somnis que elabora no obeeixen la lògica del conscient. Per a la psicoanàlisi gairebé sempre adquireixen sentit en funció del desfici dels desigs. L'«intèrpret» tampoc no és necessàriament *un*, perquè és envaït per éssers que la psicoanàlisi anomena objectes, els individus humans copsats en virtut de processos d'internalització, i de vegades s'esquinça en parts o bocins psíquics interns, sovint de difícil convivència. Altres cops projecta aquests bocins a

d'altres en actes indeliberats que impliquen un cert tipus, passatger o no, d'identificació forana. Tampoc el jo-intèrpret no és simple, perquè en certes psicosis i en certs estats neuròtics es divideix, i pot adoptar el que s'anomenen personalitats alternants. I pel que fa a la identitat, cal dir que sovint apareix en crisi, tant en la vida humana considerada sana com en la pertorbada. L'ocasió la forneixen diverses situacions del viure humà: el pas de la infantesa a la pubertat, el de l'adulesa a la vellesa, els canvis de lloc geogràfic, sobretot si coincideixen amb la necessitat de conviure amb una llengua altra que la pròpia, els problemes de la vinculació al grup o grups socials en què l'home viu, etc. etc. És cert que la psicoanàlisi, com tota teoria de base empírica, tendeix a oblidar que la psique que es clivella, es trenca en parts oposades, es projecta en els altres o dispersa la seva identitat, té sempre una ipseïtat bàsica, que només s'interromp en l'esquizofrènia. Tanmateix la suposada ipseïtat del jo tot fa creure que radica en la unitat del sistema nerviós de cada individu humà, i es forja paral·lelament al desenvolupament del cos des de la primera infantesa, de manera que el nadó va constituint el seu jo psíquic en simbiosi amb la creixença del seu cos i l'acció determinant dels estímuls exteriors.

S'estableix així la noció d'un jo-cos o d'un cos joïtzat (perdó novament per l'adjectiu) en l'inconscient-conscient, és a dir, d'un cos realment existent en companyia de i dimensionat amb la psique. És cert que el jo de la consciència disposa d'una autonomia que en la seva conducta i els seus poders sembla diferenciar-se del cos del que és guia, i manifesta virtualitats que la tradició considera irreductibles a cap col·laboració corpòria. La seva activitat, però, només té sentit, en darrer terme, si la relacionem amb els símbols verbals que manipula de cara a poder integrar-se amb els altres i a viure en el món, en una relació associativa, intersubjectiva i intramundana que té com a base *sine qua non* el cos en i amb què actua. Caldria ara dur l'anàlisi a les funcions i activitats considerades superiors de l'home, per a recercar si hi ha en ella res que transcendeixi el món dels cossos-homes i dels cossos-coses en una esfera netament acorporal. Existeix cap coneixement, cap emoció, els referents dels quals ultrapassin les consuetuds de l'espai i el temps? Ja em permetreu que eludeixi l'intent de contestar una pregunta, l'abast de la qual ultrapassa el tema del present assaig.

Aquesta breu visió de l'home joïtzat amb un predomini de l'inconscient, no nega la seva capacitat creativa poètico-científico-filosòfica, però la remet a la part de l'inconscient que Freud anomena el pre-conscient. Aquest és, doncs, també un creador intel·lectual i artístic. Descartes va descobrir en somnis el discurs del seu mètode filosòfic. Henri Poincaré, la demostració matemàtica d'un teorema que es resistia a la investigació conscient. Joaquim Ruyra, els personatges i el fil argumental d'una de les seves novel·letes. L'home no es bestialitza amb la descoberta de l'inconscient, deixa només de pertànyer al món de les substàncies.

Torno al meu discurs: l'home d'aquesta visió apareix críticament tan indemostrable com l'home de la tradició anímica, espiritual o transcendental. La seva acceptabilitat, sempre en curs de revisió, té, però, l'avantatge de comptar amb experiències observables o inferides empíricament en la dualitat home observat-home observador, o en l'agrupació home observat-grup observador. Ja em permetreu que amb totes les reserves que calgui, l'accepti per a la tesi de la meua certesa. Crec que hi apareix clarament un jo--

cos o un cos-joïtzat que necessita els altres, socialitzat intersubjectivament amb ells i obert al món, és a dir un existent real, conegut com a veritat de gran probabilitat. Quines conseqüències filosòfiques es desprenen de la realitat absoluta d'aquest existent que és el meu jo-cos? Crec que és indubtable que són moltes i de gran transcendència cosmològica. Torno a dir que segons la meua concepció de la filosofia —una *filolátheia* en curs— les proposicions que les enuncien aspiren totes a l'*adaequatio* amb la realitat, és a dir, a la veritat. «Brulant les étapes» (he consumit ja massa temps i seria fer-vos un tort, estendre-m'hi), passo a presentar-les:

a) Cal considerar fals tot solipsisme, fins i tot el cautelós i condicionat de Wittgenstein. El meu jo-cos no somia quan atorga realitat als altres individus humans socialitzats amb mi, perquè sobretot es troba coneixent i usant una llengua verbal que no s'ha inventat i que prové precisament del medi social en què es troben aquests altres ésser humans.

b) Així mateix caldrà proscriure tot paral·lelisme psico-físic. He vist clarament i distintament que si jo he arribat a esdevenir allò que em trobo essent, el fet determinant radica en la comunicació que he anat establint amb els altres des de la meua més remota infantesa, en virtut del sistema de signes de la llengua verbal que permet l'intercanvi de significacions a través dels avisos que el meu jo-cos rep i transmet.

c) Aquesta tercera conseqüència és la que considero més important: l'espai i el temps ja no poden ser les formes kantianes de la sensibilitat que el filòsof de Königsberg postula d'un jo transcendental. Si el meu cos i la pro-teica matèria-energia del món són reals, l'espai i el temps han de posseir una mundanitat, tanmateix imbricada amb la meua memòria que abstreu la successió del moviment-canvi del meu cos-joïtzat i del món.

Per a poder justificar adequadament aquesta tercera conseqüència, caldria ara donar compte filosòfic dels existents que anomeno «les coses» del món, el món mateix i l'espai-temps que els condiciona, però la manca de temps m'obliga a haver de donar-ne per suposada l'explicació. També he de quedar a deure la meua concepció de la metafísica, a què he fet al·lusió en algun moment. Sobre aquest punt i a títol d'introducció orientativa em limitaré a apuntar que, entesa com a presentació de proposicions no procedents de l'experiència, la metafísica és tan inevitable com arriscada via de coneixement, probablement sempre errívol, en la recerca de la veritat. En tota teoria fa sempre aparició en mesures diverses, sigui en extensió exhaustiva, sigui fragmentàriament en supòsits categorials isolats. Entenc que només és admissible a títol d'hipòtesi, si disposa d'una base congruent empírico-racional i es presenta tan sedassada com sigui possible per una crítica que no faci cap concessió científica, ètica, estètica o religiosa.

Continuo amb les conseqüències de la meua certesa de veritat.

d) Desapareix la dualitat kantiana noumen-fenomen, perquè no hi ha lloc filosòfic per a llur conceptualització. El món exterior, l'existència del qual Kant considerava un escàndol que no pogués ser demostrada, és patentitzat pel meu jo-cos-en-el-món com a realitat i no pas com a simple aparició d'una desconeguda *x* (una de les poques coincidències meves amb Heidegger, bé que amb supòsits molt diferents). El món exterior no necessita demostració d'existència, perquè el meu cos real *ja és* món exterior per al jo que s'hi vincula. L'anomenada cosa en si kantiana esdevé en la meua filosofia la realitat del món exterior en curs perenne d'investigació probable-

ment il·limitada però no asimptòtica. Aquí dono entrada a les ciències experimentals modernes, amb la física i la biologia en primer terme, les assercions de les quals entenc que he d'acceptar en tot el que aconsegueix el consens dels experts, sempre, però subjecte a revisió, en els àmbits respectius. Aquestes ciències, tanmateix, penso amb Kuhn que estableixen no pas la veritat definitiva de llurs respectius objectes d'estudi, sinó un paradigma de durada limitada a un cert període històric, paradigma que un factor de canvi, per a Kuhn representant d'una revolució científica, altera imposant unes modificacions assertòriques que apunten a una nova veritat paradigmàtica.

I encara hi ha altres reserves procedents de la mateixa ciència que impedeixen categoritzar-la com a criteri de veritat incontestable. Així el principi d'indeterminació de Heisenberg, que invalida el ple coneixement corpuscular recercat pel fet de la necessària insuficiència dels mitjans d'experimentació. I la comprovada imprevisibilitat de les conductes dels elements nuclears en circumstàncies en què els antecedents haurien de procurar un saber definit, que posa en crisi la causalitat i amenaça el dogma científic del determinisme. Molts físics, a més a més, com Schrödinger i Hawking, reconeixen que el saber universal de llur ciència no revela l'essència del món físic a l'estudiós, sinó la concepció que la física en té, reduïda a signes matemàtics que n'intenten presentar rigorosament els processos sense poder transcendir al món físic mateix. *El món és mental*, i el meu cos que en forma part, en l'essència íntima dels seus constituents últims energètico-materials organitzats en estructures de vida, és així mateix mental. Per això he dit que el coneixement del món real físic és il·limitat (la ciència física és en perenne evolució), i no asimptòtic (el saber de l'home científic, reduït a l'acció d'uns instruments cognoscitius en definitiva sempre humans, mai no podrà assimilar la realitat del món, en ell mateix inabastable). *El món és un existent per a no ser conegut ell mateix*. El nostre Joan Brossa ens ofereix la sorpresa de dir intuïtivament el mateix que aquests analistes físics, en els seus *entra-i-surts del poeta*: «El món és massa gran perquè el vegem d'altra manera que per signes».

Només en el supòsit d'una teodicea acceptada és admissible el coneixement de l'essència del món per Déu, l'*intuitus originarius* per a Qui la visió intuïtiva del món coincideix amb la seva creació continuada.

Em permetreu subratllar per acabar que ni el meu jo-cos ni les conseqüències cosmològiques suara apuntades no són cap materialisme o energetisme. És palès que la incognoscibilitat que postulo de les essències (llevat, és clar, de les lògico-matemàtiques, que apunten a una tautologia), en obligada relació amb el saber de veritat de la meua realitat com a jo-cos existent, condueix a una paradoxa que desemboca en múltiples interrogacions. Per a una teoria filosòfica completa, em caldria oferir, com ja he indicat fa poc, una àmplia investigació crítica veritativa de les idees i els poders que, com a home en simbiosi amb els altres homes, trobo en el meu jo conscient, tradicionalment considerat superior. Potser en l'esfera del coneixement perceptiu, no és possible altra veritat per adequació que la de les relacions observables de les «coses», i potser aquestes mateixes «coses» i el món són exclusivament «humanes», és a dir, «coses» i món per-a-mi-amb-els-altres; potser les idees-valors de l'ètica, de l'estètica, les de realitats transcendentals extrafísiques no poden aspirar més que a ser reconegudes com a

veritat per convenció parcialment o totalment acceptada. Com sigui, la paradoxa de la meua veritat com a jo-cos existent a la recerca de ponts amb la o les millors hipòtesis de la investigació suava indicada es dissol en interrogacions: qui o què sóc jo? Què són les coses? Què és el món? Què existeix que no percebo? Però no són les interrogacions l'única terra promesa de l'autèntica filosofia, de la *filoalètheia*?