

Gènesi

FERRAN GARCIA QUEROL

Societat Catalana de Filosofia

Carrer del Carme, 47

08001 Barcelona

ferran_garcia@yahoo.es

Article rebut el 14 de gener de 2012 i acceptat el 14 d'abril de 2012

Resum: En la vida quotidiana ens trobem amb situacions i problemes que ens fan reflexionar, i quan compartim les nostres reflexions veiem que persones diferents pensen coses diferents davant del mateix, les teories científiques es contradiuen, les ideologies polítiques estan enfrontades... llavors sorgeix la pregunta per la relació entre els meus pensaments subjectius i la veritat intersubjectiva. Com que la qüestió és precisament què és veritat, no podem pressuposar res del que creiem; així, Husserl ens proposa que comencem per deixar de dirigir l'atenció a les coses com a essent reals i la redirigim (*reductio*) a la manera com se'ns mostren, a la mera consciència fenomènica, que és la condició de possibilitat de tota realitat; per això Husserl anomena aquest gir de la mirada «reducció transcendental». A partir d'aquí, designarem com a vertaders aquells fenòmens dels quals puguem descriure la seva constitució, és a dir, com es presenten en la consciència i quines regles segueixen. Si la descripció obvia la formació dels fenòmens en la consciència al llarg del temps, és estàtica; si la inclou, és genètica. Així doncs, en aquest article estudiarem la dimensió temporal de la consciència, la seva gènesi, cosa que té a veure amb el desig infinit de veritat, la gènesi de la filosofia i de la ciència, la història i el futur de la humanitat, la qüestió de Déu i la llibertat humana.

GÈNESI: *Genesis, génesis, gènesis, genèse, genesi.*

Paraules clau: gènesi, generativitat, percepció, mònada, temps, món de la vida, teleologia.

Abstract: Genesis

In everyday life we encounter situations and problems that make us think, but when our thoughts are shared with others we realize that there are different people believing different things about the same matters, scientific theories in contradiction to each other, political ideologies face to face... then a question comes as a result of the relationship between subjective thoughts and intersubjective truth. Since the issue is precisely what the true thing is, we can not presuppose the reality of anything believed and so Husserl proposes the so-called «transcendental reduction»: it is about attention not being payed to real things but being redirected (*re-ductio*) to the way they are shown instead, to the mere phenomenal consciousness which is the condition of possibility of every reality (that's the meaning of "transcendental"). From here, we will call true those phenomena whose constitution can be described, that is to say, how they are presented in consciousness and which rules they follow. If their description obviates the formation of phenomena in consciousness over time, it is static; if included, it would be genetic. In this article we will study the temporal dimension of the consciousness, its genesis, which is related with our infinite desire of truth, the genesis of philosophy and science, the human history, the matter of God and human freedom.

Keywords: Genesis, generativity, monad, perception, time, world of life, teleology.

1. Gènesi en la percepció

Som fragments que la història arrossega, o en cadascú es decideix tot el passat i tot el futur de la humanitat? De la resposta a aquesta qüestió purament teòrica se'n deriven dues actituds antagòniques davant la vida: passiva o activa, distanciada o implicada, trista o entusiasta. És que les parts, ens preguntarem escèptics, poden contenir el tot? no contradiu això les lleis lògiques més elementals? O és que el pensament lògic es funda en un nivell més elemental que segueix regles pròpies, i és aquí on es resoldria la qüestió?

Surto al carrer i veig un edifici. Sé que l'edifici conté el balcó, les finestres, la façana, i no al revés. Però ara deixo d'atendre l'objecte percebut i em centro en l'acte de percebre'l: veig que mai no se'm dona tot l'edifici de cop sinó només una cara, i una altra, i una altra¹. I no obstant, el sentit de cada percepció és complet, el tot es presenta amb les parts. La clau està en el temps. El rellotge i el calendari ens donen una imatge del passat, el present i el futur com perfectament distints i separats; un minut conté 60 segons, i un segon no pot contenir un minut; però en aquest concepte "objectiu" del temps ja opera un cert distanciament respecte de l'experiència originària, com en tants altres aspectes de la vida quotidiana². En canvi, la vivència primigènia del temps, allò que Husserl anomena el "present viu", s'assemblaria més a un quadre cubista: ressegueixo l'edifici amb la mirada, els detalls ja percebuts es mantenen presents, s'enllacen amb els detalls que percebo ara mateix i es van esvaint a mesura que la percepció avança, com un estel fugaç i la seva cua. Encara em falta per veure la part de darrera però m'espero un moment, i m'adono que en mi hi ha una idea global de tot el que he estat percebent, la qual inclou una expectativa sobre el que encara no he vist, una tendència a esperar percepcions que concordin amb les dades acumulades. Per tant, juntament amb les "retencions" del passat immediat, el present viu també consta de "protencions", prefiguracions d'allò immediatament vinent. Així doncs, aquest instant d'espera és objectivament un moment del flux temporal (el tot conté la part), però subjectivament conté tot el procés (la part conté el tot).

La intencionalitat cap al passat i el futur immediats completa la percepció actual, sense ella no tindria sentit: «els aspectes, com veiem, no són res per ells mateixos; ells són aparicions-de només gràcies als horitzons intencionals inseparables d'ells» (Hua XI, §1, p. 6). Això no succeeix de forma arbitrària sinó que hi podem constatar algunes regularitats; per

1. «És impensable que una percepció externa esgoti el seu objecte en el seu contingut de cosa sensible, és impensable un objecte de la percepció que pogués ser donat universalment en el sentit més estricte, en la totalitat de les seves característiques intuïtives sensibles, en una percepció tancada». Hua XI, §1, p. 3.
2. Vegeu els conceptes «MÓN DE LA VIDA»: «Conceptes pretranscendentals», i «ESPAI»: «C/Gènesi històrica de l'espai matemàtic des de l'espai viscut».

exemple: sempre que hi ha similitud entre una percepció present i una de no present s'estableix una *associació*³. Aquí s'inclouen diversos tipus d'actes: "records" –aquell noi que ve de cara em recorda el veí; "apercepcions" –efectivament, és ell; i "anticipacions" –ara em farà una mirada ràpida i em saludarà mecànicament, com sempre. La similitud –forma de caminar, constitució física– desperta un sentit, una determinació ja constituïda en la consciència –el veí–, i amb ella 'recobreixo', revesteixo l'aspecte parcial que se'm mostra actualment, es produeix una *apercepció*, i espero trobar en allò present les mateixes característiques d'allò evocat. No és que allò associat substitueixi o encobreixi allò percebut; les dades perceptives segueixen allà tal com són, però internament, a nivell immanent, s'hi sobreposa quelcom que hi associem; aquesta "sobreposició", "recobriment" o "revestiment" (*Deckung*) són els horitzons no fàctics d'allò fàctic, gràcies a ells la percepció té sentit complet. Però d'on surten?

Un tret essencial de l'experiència és que forma una "tradició interna", els sentits que emprem remetent a sentits constituïts prèviament, i aquests a uns altres encara més anteriors, fins a arribar a una "fundació primordial o originària" (*Urstiftung*); aquesta seria el cor, el nucli que es desperta associativament per similitud amb allò actual: en un moment donat vaig adquirir la noció de persona, més tard, la de veí, i després, la d'aquest veí en concret. Doncs bé, aquesta tradició interna, que en cada subjecte remet a la seva pròpia història, és el que contínuament s'està associant amb el present viu per completar-lo i donar-li sentit. Però el curs perceptiu no s'atura; constantment està aportant aspectes nous, matisos, petites sorpreses que no estaven prefigurades en l'anticipació, ja que aquesta té un punt d'indeterminació i ambigüitat essencials: vaig veient millor aquell noi, no és el veí; i ara tenim dos sentits diferenciats, la persona percebuda i la recordada, sense recobriment o revestiment d'una sobre l'altra. L'estranyesa m'espolsa la son del matí, i de seguida busco determinacions que recobreixin aquesta percepció. En això no parteixo de zero, malgrat que el concepte de veí ja no em val, segueix valent el de persona, i a partir d'ara segur que aquesta que veig la reconeixeré. Però les fundacions de sentit també poden ser recreació de sentits vells –mentrestant, mai no m'havia fixat en la llum groguenca dels fanals, que crea una atmosfera especial i personalitza encara més la meva experiència acollidora del lloc,

3. «Si ens hem familiaritzat amb una cosa i en el nostre cercle visual hi entra una segona cosa, la qual, pel que fa a la cara pròpiament vista, coincideix amb la primera cosa coneguda, llavors, d'acord amb una llei essencial de la consciència (per obra d'un recobriment intern [*inneren Deckung*] amb la primera, despertada a través d'una "associació per similitud"), la cosa nova pren la prefiguració cognitiva completa de la primera. Com se sol dir, és apercebuda amb les mateixes propietats invisibles que l'altra. I encara aquesta prefiguració, aquesta adquisició de tradició interna, està a la nostra lliure disposició en forma de percepció que s'actualitza». Hua XI, §3, p. 10-11.

modificant-la i enriquint-la–; i quan aquest sentit s'actualitzi de nou –demà faré el mateix trajecte a la mateixa hora– serà més complex, amb més tradició, enriquit per tots els aspectes que s'han agregat en cada nova experiència.

El passat, doncs, no resta immòbil, rígid, sinó que intervé en la configuració del present viu i en l'anticipació del futur, i aquestes mateixes intervencions l'enriqueixen, el modifiquen i el transformen. El bagatge experiencial batega, respira i creix, no pas acumulativament (com si cada vivència estigués separada de les altres) sinó orgànicament (ja que totes s'integren en un tot personal). Això s'explica perquè els continguts nous van associant-se amb els vells, creant continuïtats, vincles, estructures de sentit habituals: «síntesi en les seves diverses formes en tant que unificació universal de la vida d'un jo = associació en el sentit més ampli». Com diu Husserl, cada nova percepció 'ressona' amb tot el rerefons; i d'aquí surten a la llum similituds i contrastos, possibilitats i impossibilitats que conformen els horitzons del propi món (Hua XI, Annex XVIII, p. 405-406). Així doncs, podem parlar d'una *gènesi* de l'experiència i de diferències individuals i culturals en aquesta gènesi. Amb tot, si puc dir que la meua experiència i la de l'altre són diferents és perquè interactuem i constatem aquestes diferències; i si podem interactuar és perquè vivim en un món comú. Aquesta és una evidència pragmàtica que sovint queda encoberta per les actituds dogmàtiques, les quals fan que els propis paradigmes culturals, científics o ideològics es mostrin com cosmovisions tancades en si mateixes. Per això recorrem a la teoria del coneixement, per veure què és el coneixement objectiu; però la pretensió de fonamentar-lo en la psicologia, en la ment o en els seus processos cerebrals, segueix obviant aquell món comú de què parlem. Així, el problema de la intersubjectivitat s'origina pels reduccionismes i confusions que tenen lloc en l'actitud teòrica (Hua I, §41). Ara bé, la *reducció transcendental*⁴, o reconducció de l'atenció al fenomen tal com és viscut, recupera per a la mirada filosòfica les estructures bàsiques de l'actitud natural, inherentment intersubjectives: el jo personal, els altres i el món de la vida. El conjunt d'aquestes estructures, que Husserl anomena 'mònada' (Hua I, §33, p. 102), apareix com a correlat de la meua reflexió; i donat que tot en la consciència remet a apercepcions i hàbits, ha de ser possible resseguir-ne la gènesi fins a la seva fundació. Per tant, la fenomenologia ens permet comprendre tant el fet que la meua experiència sigui personal –aquests carrers que per a mi són especialment acollidors, a l'altre li semblaran vulgars– com el fet que alhora sigui intersubjectiva –aquests carrers ens acullen a tots dos quan ens creuem, i malgrat ser desconeguts, cadascú forma part del món de l'altre.

4. Vegeu el concepte «INTENCIONALITAT»: «4A/ La reducció fenomenològica».

2. Gènesi de la mònada

Com hem dit, a l'hora de descriure la gènesi de l'experiència, la fenomenologia no pot basar-se en cap discurs científic que versí sobre aquesta qüestió. Més aviat es proposa accedir a l'experiència originària precientífica, copsar allò concret que se'ns mostra en intuïcions evidents i directes; elles seran el fonament de les ciències particulars esmentades, i no al revés⁵. Seguint aquesta línia, tot seguit veurem que hi ha sedimentacions en la nostra experiència actual, és a dir, apercepcions que s'han instaurat les unes sobre les altres, i per tant, unes després de les altres⁶. I el pressupòsit bàsic de l'anàlisi genètica és que si una estructura de sentit està implicada en una altra, però no al revés, és genèticament més primitiva; això són «lleis de compossibilitat: regles del ser fàcticament un amb l'altre de forma simultània o successiva, i del poder-ho ser» (Hua I, §37, p. 109). Amb aquesta regla podem aïllar els estrats més originaris que formen el cor de l'experiència infantil. No es tracta d'hipòtesis reconstructives, ja que tot està en el present viu: el nen encara roman en nosaltres, recobert per les sedimentacions que conformen la personalitat adulta, però formant la seva base. Així doncs, anem posant entre parèntesi aquestes sedimentacions fins arribar a l'estrat més elemental sobre el qual es funden: la temporalitat i un cúmul de sensacions, sentiments i impulsos, allò que Husserl anomena "estètica transcendental", perquè tracta del fonament sensible –*aisthesis*– de tota experiència possible –*transcendental*⁷.

Si fem l'experiment de mantenir-nos referits a aquest substrat de la nostra consciència i d'abstractar-nos de tota la resta, veiem que no som conscients de nosaltres ni del nostre entorn, la nostra vida es torna un flux d'afeccions sense significats. Així i tot, un no es tanca en ell mateix sinó que els impulsos i les afeccions el mouen, el fan tendir cap als altres, encara que no sàpiga què són⁸. Per altra part, aquests impulsos ens mouen

5. Per a una fonamentació fenomenològica dels diversos paradigmes en psicologia vegeu Hua IV; entre altres, §45 i §63 sobre neuropsicologia, §56b sobre psicoanàlisi i §58 sobre psicologia evolutiva.
6. «Amb raó es diu que en la primera infantesa vam haver d'aprendre primer a veure coses en general, i també que, de la mateixa manera, [això] havia de precedir genèticament tots els altres modes de consciència de coses. El camp perceptiu predonant en la primera infantesa no conté res que pugui ser explicitat com a cosa en la mera mirada. Així, sense retrotraure'ns al sòl de la passivitat ni fer ús de la consideració externa psicofísica de la psicologia, podem, l'ego que medita *pot* trobar referències intencionals que condueixen cap a una *història*, a través de penetracions en el contingut intencional dels fenòmens experiencials mateixos, dels fenòmens d'experiència de coses i de tots els fenòmens restants». Hua I, §38, p. 112-113.
7. Vegeu Hua XVII, conclusió; Hua I, §61; i sobretot, Hua XI, secció 3, cap. 1.
8. «Les societats simbiòtiques, el viure junts motivat per instints originaris, per un obscur <estar> entrecats amb els seus iguals, per un desig de coexistir amb altres i enyorar-los quan no hi són». Hua XIII, Annex XX, p. 107. Aquest fet és important en els nivells superiors del desenvolupament de la mònada, perquè possibilita l'amor ètic.

endavant, ens giren cap als costats, ens tornen enrere, tots aquests moviments instintius funden una consciència de l'espai, el centre del qual és el propi cos⁹ (Hua I, §53, p. 146). En aquests i altres esdeveniments, una experimenta una continuïtat, una síntesi associativa entre passat, present i futur immediats, que és l'origen de la consciència del jo. La unitat entre consciència, temps i món espacial és el que Husserl anomena "esfera primordial", o "esfera egològica"; aquí només hi ha consciència d'un cert estar en el món, un món objectiu per a mi, però encara no intersubjectiu. Malgrat això, els diversos cossos que apareixen en el meu camp perceptiu actuen de forma mútuament concordant, per exemple, si estem a punt de topar, instintivament ens esquivem. Per tant, el fet que hi hagi un món objectiu per a mi implica estar ja comptant amb els altres d'una manera o altra, implica que totes les mònades sempre estan «en comunicació originàriament instintiva» (Hua XV, Annex XLVI, p. 609). L'acte de *despertar* a la intersubjectivitat pròpiament dita només es produeix quan aquesta intercomunicació instintiva adquireix una altra dimensió, i per a això es requereix una nova fundació de sentit: la constitució de l'altre, que s'efectua novament en virtut de la llei d'associació. El meu cos es mou en resposta als impulsos i actes del meu jo, i quan veig un cos davant meu que es mou de forma similar, estableixo una associació i l'apercebo com a animat també per un jo. Això és l'empatia, només a través d'actes empàtics puc prendre consciència de l'altre. Aleshores l'estructura de la meua consciència experimenta una transformació radical. El meu món deixa d'existir només per a mi, i passa a ser un món comú entre diverses mònades (Hua I, §55).

Amb aquest experiment hem reviscut els diversos estadis de la vida infantil. Tots ells s'han esdevingut per mitjà d'una "gènesi passiva", per les associacions que es produïen en les dades sensibles al llarg del flux temporal immanent. A partir d'ara ja entraríem en el nivell de la "gènesi activa", és a dir, de la constitució d'un món de significats lògics, pràctics, personals, socials, que, partint d'aquest bagatge *passiu*, es formen pels *actes* del jo que interactua amb altres. Seguim reflexionant i analitzant els estrats experiencials d'aquest tipus que hi ha en nosaltres. Per exemple, el fet de pertànyer a grups. Un grup d'amics està format per diversos individus, i així i tot, actuen com un individu sol quan decideixen a què juguen; en el cas dels adults, una associació són molts, però actuen com un sol, en base a acords pels quals consensuen una posició comuna¹⁰. Ningú perd la seva individualitat, però els mons respectius entren en contacte i es produeix un procés de "comunitarització". D'aquí poden sorgir dinàmiques que

9. Vegeu el concepte «ESPAI»: «2B/ Cos viscut (*Leib*) i cos físic (*Körper*). La terra com a sòl».

10. «La col·lectivitat és una subjectivitat personal de, per dir-ho així, molts caps, que, amb tot, estan enllaçats. Les persones individuals que la integren són els seus "membres", funcionalment entreteixits uns amb els altres per "actes socials" de múltiples formes que uneixen espiritualment una persona amb l'altra (actes jo-tu; com mandats, acords, actes d'amor, etc)». *Renovació*, 3r article, punt I, Hua XXVII, p. 22.

transcendeixin el nivell jo-tu: diversos individus innoven en algun aspecte de la vida pràctica (tècniques artesanals o industrials), inauguren formes de fer, de pensar, de sentir, que comparteixen amb altres persones del seu cercle immediat, les quals, al seu torn, les comparteixen amb els seus respectius cercles, etc. Aquest horitzó d'objectes, hàbits, creences i formes de fer, que abasta persones de la mateixa època però que també s'estén a través de generacions formant una tradició, és el que anomenem "cultura". Sorgeix d'una gènesi *activa*, però, quan es transmet a la següent generació, és assimilat de forma *passiva* pels individus nous, com un horitzó de sentit obvi que permet fluir amb facilitat els actes jo-tu¹¹. Així, quan un s'adona del món de significats que l'envolta, es troba enmig d'un ventall preestablert de criteris valoratius, judicatius i pràctics; i quan reflexionem, el que d'entrada ens sembla més evident són les associacions i les configuracions de sentit implicades en la nostra vida prerreflexiva (Hua IV, §58; Hua I, §38). Però al mateix temps, som conscients de les coses que ens passen, i constantment contrastem i revisem els nostres criteris segons si concorden o no amb la nostra experiència. Les decepcions i els fracassos ens ensenyen a dubtar, a preguntar, a pensar, i a la llarga també aprenem a afirmar: allò pròpiament humà és la llibertat de perseguir allò que ens sembla valuós, en comptes de la passivitat animal que només segueix els afectes i els instints¹².

3. Gènesi dels tipus individuals i culturals

Reflexionant sobre nosaltres mateixos dins de la comunitat, podem distingir tres tipus formals de vida individual segons quin tipus de valors un persegueixi. Allò que a primera vista sol semblar valuós és el màxim benestar individual; una persona així escull com a forma de vida una "professió" que li permet tenir el que anhela, ja sigui poder, fama, diners,

11. «Per cultura no entenem altra cosa que, en efecte, el conjunt de resultats que es duen a terme gràcies a les activitats contínues dels homes comunitaritzats, i que tenen la seva existència espiritual duradora en la unitat de la consciència col·lectiva i de la tradició que les perpetua. Sobre la base de la seva corporalitat física [dels objectes culturals], l'expressió que s'aliena dels seus creadors originals resulta després experimentable en el seu sentit espiritual per a qualsevol que sigui competent per comprendre. En la posteritat, els resultats de la cultura poden sempre tornar a ser focus d'irradiació d'influències espirituals sobre generacions sempre noves en el marc de la continuïtat històrica. [...] com una font permanent de comunitarització [*Vergemeinschaftung*]. *Renovació*, 3r article, punt I, Hua XXVII, p. 21-22.
12. «L'ésser humà pot contemplar de manera unitària la seva vida sencera, encara que amb claredat i determinació diversa, i valorar-la universalment per les seves realitats i possibilitats. I pot, després, proposar-se una meta general de vida en la qual se sotmeti ell mateix i la seva vida sencera, en la seva oberta infinitud de futur, a una exigència reguladora que sorgeixi de la seva voluntat lliure». *Renovació*, 3r article, punt I B, Hua XXVII, p. 26-27.

amor passional, diversió o qualsevol altre valor. Una forma de vida diferent seria la “vocació”; com en l’altre cas, un persegueix valors que estima incondicionalment, però la diferència és que ara no els estima com un mitjà per al seu benestar sinó per ells mateixos; és el cas de l’artista, el científic i el filòsof, la vocació dels quals és l’art o el coneixement (*Renovació*, 3r article, punt I B). Aquestes dues formes de vida humana, la professió i la vocació, han superat la ingenuïtat animal, però mantenen encara un cert nivell d’ingenuïtat: no es qüestionen què fer en les situacions que no tenen a veure amb els seus interessos professionals o vocacionals, ni tampoc es qüestionen si hi ha altres valors superiors. En canvi, la tercera forma de vida, la “vida ètica”, es basa en dues lleis essencials. Una és la “Llei d’absorció”: quan ens veiem obligats a escollir entre diversos valors cal escollir el més elevat; l’altra és la “Llei de sumació”: si és compatible la satisfacció simultània de diversos valors, l’acció ètica és la que més valors satisfà (*Renovació*, 3r article, punt II A). D’aquesta manera, la *vida ètica* es diferencia de la *professió* i de la *vocació* en el fet de replantejar-se constantment les metes i valors que persegueix, ja que per sobre de tots ells hi ha una aspiració a la perfecció, a una vida màximament valuosa, que unifica tots els aspectes i dimensions de la persona.

L’aspiració a la perfecció s’objectiva en un ideal absolut. Es tracta de l’ideal de persona perfecta en pensaments, judicis i accions; ideal que contrasta tant amb la imperfecció de la persona fàctica que semblen pols oposats. Així, la “idea de Déu” s’origina com una presa de consciència de les aspiracions ètiques de l’individu, objectivades en forma de referent immanent¹³. Intentem determinar més clarament aquest ideal. El concepte de persona inclou necessàriament el fet de pertànyer a una comunitat; aleshores, com més perfectes siguin els individus millor serà la comunitat, i viceversa: «l’alçada del valor dels éssers humans individuals i la dels de la comunitat concreta es troben en relació funcional» (*Renovació*, 4t article, punt I, Hua XXVII, p. 48). Per tant, l’ideal de perfecció

13. «Si aquí avancem fins a l’extrem ideal, fins al “limes”, utilitzant una expressió matemàtica, es destaca, a partir d’un ideal de perfecció relatiu, un ideal de perfecció absolut. No és altre que l’ideal de perfecció personal absoluta –absoluta perfecció teòrica, axiòtica, i en tots els sentits de la raó pràctica. Es tracta de l’ideal d’una persona com a subjecte de totes les facultats personals potenciades en el sentit de la raó absoluta–; una persona que, en cas de pensar-la alhora com a omnipotent o “totpoderosa”, tindria tots els atributs divins. En tot cas, amb l’excepció d’aquesta diferència extrarracional, podem dir: el *limes* absolut, el pol que transcendeix tota finitud, al qual totes les aspiracions autènticament humanes es dirigeixen, és la idea de Déu. Ella és el “jo autèntic i vertader”, el qual, com es mostrarà, tot home ètic porta en si mateix, el qual anhela i estima infinitament, i del qual se’n sap sempre infinitament lluny. En contraposició a aquest ideal absolut de perfecció hi ha l’ideal relatiu, l’ideal de l’ésser humà perfectament humà, que fa “el millor” possible, del viure en “la millor” consciència possible per a ell –un ideal que porta sempre imprès el segell de la infinitud». *Renovació*, 3r article, punt II B, Hua XXVII, pp. 33-34.

humana (la idea de Déu) exclou l'aïllament i comporta l'exigència d'una compenetració entre individus. Això comporta un cert qüestionament de la facticitat, no en nom d'interessos particulars i egoistes, sinó d'un interès solidari pels altres, que neix d'un nivell més originari i profund del propi ésser que no pas el nivell jòic individual. En efecte, estudiant la gènesi de la mónada hem vist que ja abans de la fundació del jo hi havia una aspiració instintiva a una harmonia amb els altres, que la consciència tendeix cap a ells i els pressuposa; doncs bé, l'amor és el redescobriments d'aquesta tendència instintiva i la seva transposició des del nivell passiu al nivell actiu: «podem dir: viure estimant no és “ser un al costat de l'altre” ni “ser un amb l'altre” sinó “ser un en l'altre”, actual i potencial» (Hua XIV, p. 174). En l'amor ètic, un mateix experimenta l'ésser de l'altre i s'hi identifica; per això pot compartir voluntàriament les seves inquietuds com a pròpies. D'aquesta manera, l'aspiració ètica individual porta necessàriament cap a un treball amorós per una comunitat autènticament humana¹⁴.

Llavors ja no pensem només en els nostres assumptes privats sinó que ens interessem pels assumptes de la comunitat. Seguim apercebut-nos com a individus, però ara també ens apercebem com a membres d'un col·lectiu, aquest fet adopta una importància preeminent; aleshores fem una transposició de les nostres conviccions ètiques des de l'àmbit particular al social, ens erigim en la consciència superior d'aquella col·lectivitat; i quan discutim d'aquestes coses amb altres, ells també fan el mateix. En la discussió pot haver-hi acord, i aquell criteri eticosocial s'estén una mica més (*Renovació*, 4t article, punt I, Hua XXVII, p. 50). Si s'estén del tot, tenim una *personalitat d'ordre superior*, perquè tots els membres del col·lectiu van a una, formen un sol individu amb una sola voluntat¹⁵. Però quan no hi ha acord tenim una lluita cultural, criteris eticosocials que pugnen per

14. «Però la inserció de cada home en una comunitat humana, el fet que la seva vida s'emmarca en una vida col·lectiva, té conseqüències que d'aleshores ençà determinen la conducta ètica, i que presten a les exigències categorials uns perfils formals més acusats. També la multiplicitat dels homes que són “pròxims” forma part, com la natura circumdant, del domini circumdant d'un ésser humà, de la seva esfera pràctica i la seva esfera de possibles béns. [...] En el tracte social, aquest individu [l'individu amb inquietuds ètiques] s'adona que l'altre, en la mesura que és bo, té un valor també per a ell, i no un mer valor d'utilitat sinó un valor en si. I consegüentment, es pren un interès personal pur en la tasca moral que l'altre home té amb si mateix. [...] De tal manera que en la voluntat ètica d'aquest individu ha d'entrar també el fet de col·laborar en l'empresa ètica del segon. També això és exigència categòrica: el millor ésser i el millor voler i obrar possibles de l'altre formen part del meu propi ésser, voler i obrar, i a la inversa. [...] Ser home vertader és voler ser home vertader i implica voler ser membre d'una humanitat “vertadera”». *Renovació*, 4t article, punt I, Hua XXVII, p. 45-46.
15. «Hi ha moments en els quals la col·lectivitat opera amb molts caps i, fins i tot, en un sentit superior, “acèfalament”, és a dir: sense que es centri a la unitat d'una subjectivitat volitiva, anàlogament a la forma com es comporta el subjecte individual. Però també pot adoptar aquesta forma superior de vida i esdevenir una “personalitat d'ordre superior”. [...] Una humanitat pot, i ha de considerar-se realment com un “ésser humà

l'hegemonia; per exemple, la lluita entre l'esperit científic i el conservadorisme eclesiàstic al llarg de la modernitat (*Renovació*, 5è article, punt II C, Hua XXVII, p. 91). Aleshores la comunitat és *acèfala*, sense direcció unitària, i el seu rumb serà resultat casual i imprevisible de les diverses forces en joc, no serà ben bé una cultura en sentit fort¹⁶. El motiu de conflicte no és el contingut de l'ideal eticosocial, que és sempre la comunitat d'amor, sinó la forma d'aquest ideal (com s'origina, com es propaga, com es fonamenta, quina estructura social implica, etc). Segons això podem distingir tres "tipus culturals".

La forma més primitiva de propagar un criteri eticosocial és imposant-lo als altres de forma "jeràrquica". D'aquesta manera vam aprendre algunes normes bàsiques en la nostra infantesa; l'infant no coneix la norma, i per això no pot actuar lliurement des de si mateix sinó que ha d'obeir aquells que la saben, els pares. Doncs bé, hi ha un grup amplíssim de cultures, especialment antigues, i algunes formes de vida actuals, que funcionen de la mateixa manera: s'articulen ingènuaament al voltant d'un poder jeràrquic que es legitima en la tradició. Com hem vist, l'ideal de comunitat humana no és el reflex de cap estat de coses vigent, sinó que apareix com una intuïció de com han de ser les coses. Per això, qui experimentava originàriament aquest pressentiment també s'interpretava a si mateix com a servidor d'una jerarquia més alta que qualsevol facticitat (per exemple, Abraham o Moisès). Així és com la intuïció d'allò ètic fou inicialment concebut com l'imperatiu d'uns déus externs, i els individus que ho experimentaven s'esforçaven a exercir una influència en la resta de la comunitat conforme a la seva revelació. Històricament, doncs, la veritat i la idea de vida bona estan lligades a la instància que ostenta el poder, la intencionalitat de la qual transcendeix la mera dominació política i conté un interès ètic en el súbdit, un responsabilitzar-se d'ell en tots els aspectes de la vida. D'aquesta forma nasqué la religió; s'instauraren rituals i normes per unificar el col·lectiu i elevar els seus membres a una consciència més alta (*Renovació*, 5è article, punt I A).

Amb el temps apareix el dubte, la frustració, el convenciment que l'autoritat i la tradició s'han tornat un obstacle més que un dinamitzador;

a gran escala", i aleshores ella pot pensar-se com a capaç d'autodeterminar-se eventualment en sentit eticocol·lectiu, i per tant, com a estant obligada a determinar-se èticament. Aquest és, però, el pensament que s'ha de clarificar en la seva possibilitat de principi, que ha de portar-se forçosament a evidència, i que, un cop investigades les possibilitats d'essència i les necessitats normatives que inclou, ha d'arribar a determinar la praxis; la praxis de la col·lectivitat quant a col·lectivitat, així com la dels membres de la col·lectivitat, en la mesura que són portadors i funcionaris de la voluntat col·lectiva». *Renovació*, 3r article, punt I, Hua XXVII, p. 22.

16. «Una cultura no és un cúmul d'activitats i rendiments col·lectius que cristal·litzen en un tipus general i que conflueixen en unitats culturals que segueixen evolucionant, sinó que una norma unitària guia totes aquestes formacions i posa en elles ordre i llei». *Renovació*, 5è article, punt I A, Hua XXVII, p. 63.

i aleshores es produeix una nova reactivació de l'ideal de la comunitat d'amor, però la repetició comporta transformació: ara ja no es mostra com el mandat d'una instància externa; el rebuig de l'exterioritat funda la interioritat; la divinitat, que els sacerdots fundadors creien potències còsmiques externes, està en el cor de l'ésser humà, i qualsevol individu pot realitzar aquest descobriment. Això fa supèrflues algunes estructures socials com la jerarquia, la circumscripció a una nació delimitada o la fidelitat ingènua a la tradició; el descobriment de la *interioritat* comporta la possibilitat de la *llibertat* i de certa *universalitat*. Tots els grans mestres espirituals (Orfeu/Pitàgores, Lao-tsé, Buda, Jesús, Mahoma) parteixen d'aquesta intuïció. Així i tot, s'interpreten a si mateixos com a descodificadors dels secrets de la seva tradició particular, i malgrat la racionalitat de les seves doctrines, el seu llenguatge segueix sent essencialment tradicional (*Renovació*, 5è article, punt I B). Això fa que, des d'un punt de vista extern, només veiem una diversitat de llenguatges i cosmovisions que no semblen tenir res a veure.

Justament la constatació de veritats universals més enllà de la relativitat de les diverses cosmovisions és el que funda la filosofia, i sorgida d'ella, la ciència. Ara bé, com hem vist, el filòsof *vocacional* busca el saber pel saber sense cap aspiració èticosocial, mentre que una 'cultura filosòfica' només és possible quan el filòsof transcendeix la mera vocació i es planteja les següents preguntes: què és més valuós, la producció de textos sobre filosofia o la promoció d'una vida més humana, racional i lliure? I si ambdós fins fossin compatibles, no estaria èticament obligat a replantejar-me els mètodes i la forma del meu treball filosòfic per tal d'adequar-los a aquesta aspiració més alta? Això és el que succeeix a Grècia, segons Husserl, a partir de Plató (*Renovació*, 5è article, punt II B). Naturalment, pretendre assolir un coneixement sobre el món definitivament tancat i acabat és un contrasentit; però l'important és que els mètodes i resultats de la investigació s'autojustifiquin contínuament de forma rigorosa. Així, com en tota tradició, cada generació parteix del bagatge transmès per les anteriors i descobreix nous problemes, noves solucions, o inaugura nous començaments, com en la modernitat; també la fenomenologia pretén continuar aquesta tradició i alhora ser un nou començament, en un moment de profunda crisi. La comunitat que neix de la permanent reactivació d'aquest fet fundacional (la unitat entre coneixement i amor ètic) està potencialment oberta a tothom, sense distinció de *professió*, *vocació* o nacionalitat, i el vincle que els uneix és «lliure», «no imperialista». Això vol dir que la relació de la filosofia i les ciències amb la resta de la societat no pot ser una nova forma de jerarquia dels experts sobre els profans. La llibertat, diu Husserl, és la «capacitat de l'ésser humà de proporcionar sentit racional a la seva existència humana individual i general» (Hua VI, §5, p. 11). Ser lliure, doncs, significa exercir la raó. Per tant, acceptar un argument racional, independentment de qui l'hagi desenvolupat, no és

res més que sotmetre's a si mateix, a la pròpia voluntat de veritat. Però en cap cas pot tractar-se d'una actitud passiva; cadascú ha de recrear el procés deliberatiu i assumir-lo, fer-se'l seu, o si no hi està d'acord, prosseguir-lo¹⁷. Això significa que la veritat només allibera quan apareix, es comparteix i es perfecciona per mitjà del diàleg entre iguals. Llavors es constitueix «una comunitat de voluntats que se sostenen en la mera autoritat de la raó lliure».

Cadascun d'aquests tres tipus culturals ha nascut d'un esdeveniment històric, el qual ha generat noves formes de fer i de relacionar-se que s'han transmès a les següents generacions. Quan un individu jove assimila les tradicions i hàbits de la seva comunitat, els esdeveniments que l'han conformat, per remots que siguin, passen a sedimentar-se en el seu flux temporal immanent i es tornen plenament vigents en el seu present viu, conformant la seva personalitat juntament amb totes les altres sedimentacions que hem vist¹⁸. Revivint les motivacions de les persones, doncs, la fenomenologia permet comprendre la relació entre el present i la història, així com la formació de sistemes i estructures socials per l'activitat i la interrelació de persones concretes. En el nostre cas, podem descobrir traces de cada tipus cultural en nosaltres: sabem què és una vida en minoria d'edat (a casa, a l'escola, a la feina); alguna vegada hem experimentat la intuïció d'una veritat interna (gràcies a la música, la lectura i l'amistat); i és possible que creguem en la possibilitat de dialogar amb altres sobre ella i de posar-nos d'acord sobre què es el millor amb arguments i bona voluntat. Triant entre aquestes actituds vitals estem escollint conservar i perpetuar en nosaltres la línia de la història humana corresponent. Per això deïem al principi que en cadascú es decideix tot el passat de la humanitat. Però i el futur?

17. «Existeix, sens dubte, la qüestió relativa a la font d'aquesta autoritat, la qual és distinta en el cas dels representants d'una religió que ha crescut originàriament de forma ingènua, i després es propaga i es configura de forma tradicional; i en el cas dels representants d'una filosofia, que sorgeix com a activitat originàriament creadora i es desenvolupa en forma d'una activitat de reassumpció i recreació [...] Hi ha aquí un vincle universal de les voluntats que presenta una unitat de voler sense que hi hagi una organització imperialista de les voluntats, una voluntat central en la qual s'integren totes les voluntats individuals, a la qual totes se sotmeten voluntàriament i de la qual se saben funcionàries ([nota al peu de Husserl] Podríem també parlar d'una unitat comunista de voluntats en contraposició a una d'imperialista) Hi ha la consciència d'un fi comunitari, d'un bé comú a promoure, d'un voler universal del qual tots se saben funcionaris, però com a funcionaris lliures i no súbdits, sense abdicar de la seva llibertat (és diferent amb organitzacions especials com les Acadèmies, etc)». *Renovació*, 4t article, punt I, Hua XXVII, p. 53.

18. «Sempre allò que apareix en el meu ego i, eidèticament, en un ego en general — vivències intencionals, unitats constituïdes, habitualitats del jo— té la seva temporalitat, i pren part en el sistema de les formes de la temporalitat universal amb què tot ego pensable es constitueix a si mateix». Hua I, §36, p. 108.

4. Trànsit a les qüestions i balanç crític

Fins aquí hem esbossat la gènesi transcendent de la mónada des del naixement fins a la formació de les més complexes estructures de la consciència, i tot ho hem fet atenent als estrats intencionals del present viu. Amb tot, Husserl afirma que també es pot parlar amb rigorositat de temes que transcendeixen l'experiència, encara que amb un altre mètode: ja no *desconstruint* les sedimentacions donades en l'experiència actual (mètode genètic) sinó modificant-la amb actes "analògics" que *reconstrueixin* imaginativament allò que per definició no és experienciable (mètode generatiu). Així: 1/ Per contraposició a la vida conscient, l'estat previ al naixement i posterior a la mort s'ha d'anomenar 'inconscient', i només és copsable per mitjà d'analogies amb el son profund sense somnis (Hua XV, Annex XLVI). 2/ Un cop hi ha consciència, s'ha d'explicar en què es diferencia l'experiència humana de l'animal, cosa que només es pot fer comparant analògicament per empatia les respectives estructures corporals i l'estructura perceptiva correlativa. 3/ Dintre del fenomen pròpiament humà, hi ha la qüestió de la relació entre el món cultural propi i l'estrany; les idiosincràsies nacionals són sedimentacions de sentits propis i particulars a partir de tipus experiencials més generals: "Europa" (o "Occident"), "la Índia", "la Xina", el "món antic", les "cultures indígenes"; cadascun és com una esfera primordial tancada (Hua I, §58), els seus membres prenen com a referència la seva pròpia esfera i comprenen les altres indirectament, amb analogies basades també en l'empatia. 4/ Finalment, hi ha la qüestió del fi de la història; tenim experiència del cicle complet d'una planta i per això podem descriure'n la teleologia en totes les seves fases, però el conjunt de la història desborda la nostra experiència possible i per això se'ns escapa el seu sentit últim; així i tot, hi ha una forma indirecta, analògica, de copsar la totalitat de la història i el seu sentit.

Malgrat que l'ideal filosòficocientífic es relaciona amb l'antiga Grècia, i per extensió, amb Europa, no s'ha d'identificar amb els seus paradigmes filosòfics, científics, polítics i econòmics. Aquest ideal sorgí com la reivindicació d'allò universalment vàlid, i com que aquesta és una tasca infinita, una de les seves conseqüències és la crítica permanent a tota facticitat. A més, l'aspiració a la universalitat pot aparèixer en qualsevol cultura, sempre que algú recorre els horitzons essencialment oberts del propi món particular, quan s'adona que més enllà d'allò conegut hi ha estructures que es mantenen, sentits que valen per a propis i estranys, de manera que amb cada ampliació de l'horitzó es perfeccionen els criteris amb què avaluem allò propi. Es tracta d'un aprenentatge vital que cadascú pot realitzar per si mateix: tots aprenem els uns dels altres, i a través d'aquestes petites elevacions individuals, la comunitat es va elevant; i com que les comunitats interactuen entre elles, l'elevació d'una motiva la del conjunt

de la humanitat¹⁹. Així, per humil que sigui el propi àmbit d'acció, en perfeccionar-se a si mateix cadascú contribueix al perfeccionament del tot; i quan un s'adona d'això *desperta* a una nova consciència, se sap responsable de la seva generació i de les futures, i deutor dels seus coetanis i dels seus avantpassats anònims; se sap indissolublement unit a “la vida humana” en general, que és una i la mateixa sempre; per a Husserl, això és la *immortalitat* o *eternitat* (Hua XV, Annex XLVI). Naturalment que la mort arrabassarà la dimensió personal del nostre ésser, però no podrà res contra el nostre *ésser en els altres*: gràcies a l'*amor* ens identifiquem amb ells, pervivim en ells anònimament, i mentre aquesta decisió perduri, la pròpia finitud desapareix de l'horitzó de la consciència. La *immortalitat* entesa com a *amor universal* és el contingut fenomenològic de la idea de *Déu*, l'ideal absolut de la *raó*, i com a moment culminant on se sadollen tots els anhels humans, el *fi de la història*. Tot plegat són formes diferents d'anomenar el mateix²⁰.

Un estat definitiu d'aquest tipus mai no s'acomplirà “exteriorment”, és a dir, en la realitat transcendent; i malgrat tot, el podem vivenciar “interiorment” amb actes analògics del pensament pel qual un es relliga amb tota la humanitat. Així, el fi de la història, el seu *telos*, és un punt límit fora del “temps objectiu” de la història, però alhora és un esdeveniment que es pot repetir un i altre cop en el “temps immanent” de la consciència, en el present viu. Dit en l'argot husserlià: des d'un punt de vista *transcendent*, tots els individus són manifestacions finites d'una única mònada que és universal, eterna i immortal (la qual es realitzaria quan tota la humanitat s'adonés que tots som un); però des d'un punt de vista *transcendental*, aquesta entelèquia es pot activar en les seves parts, els individus concrets, i llavors es tornen complets, transpersonals, i precisament per això, immortals. Una activació o *despertar* així no és un acte

19. «Europa, en aquest sentit espiritual, és una tasca conscientment viva en l'Europa empírica, recoberta per una idea guia que rau en la infinitud, idea d'una universalitat de la humanitat terrenal des de l'esperit de la raó autònoma; o sigui, sota la direcció de la filosofia, de la ciència. En aquesta idea hi tenen el seu lloc, com a moments independents, les tasques històriques de totes les nacions particulars. En la seva puresa i autenticitat, com a idees, elles són components de la idea total d'una compenetració autònoma de la humanitat. L'autonomia no és cosa d'individus aïllats, sinó, per via de la seva nació, de la humanitat». *Al Dr. Rádl, president del VIIIè Congrés internacional de filosofia a Praga* (1934), Hua XXVII, p. 241.

20. «Si l'ésser humà esdevé un problema metafísic, específicament filosòfic, ell està en qüestió com a ésser racional, i si la seva història està en qüestió, es tracta del “sentir”, de la raó en la història. El problema de Déu conté manifestament el problema de la raó “absoluta” en tant que font teleològica de tota raó en el món, del “sentir” del món. Naturalment, també la pregunta per la immortalitat és una pregunta racional, i no menys la pregunta per la llibertat. Totes aquestes preguntes “metafísiques”, concebudes en sentit ampli, les específicament filosòfiques en la parla corrent, sobrepassen el món com a univers dels mers fets. El sobrepassen precisament com a preguntes que apunten a la idea de la raó». Hua VI, §3, p. 7.

merament intel·lectual sinó que abasta tot l'ésser de la persona, esdevenint la font de les seves motivacions; a través d'elles, vents del futur brollen del nostre interior i penetren en el món extern, fundant dinàmiques pràctiques d'un estil nou que no es caracteritzi per les relacions de poder sinó pel «lliure enteniment mutu». Entendrem, doncs, que en cert àmbit les parts poden contenir el tot, i que en cadascú es decideix el passat i el futur de la humanitat? Aquí rau la motivació original i el sentit últim de tota filosofia genuïna, i en especial, de la fenomenològica, la qual aspirava a proporcionar els mitjans teòrics i tecnicopràctics per a la instauració efectiva de la comunitat de l'amor en cada àmbit. La peculiaritat de la filosofia respecte d'altres ideals eticosocials és la consciència de la correlació entre contingut i forma del discurs i de la seva praxis corresponent: només si la comunitat de l'amor està ja en la intencionalitat de les nostres accions, elles la poden fundar històricament; només si la teoria es basa en evidències intersubjectives i universals tindrem un saber rigorós que tothom podrà acceptar lliurement; només si hi ha un llenguatge comú entre diferents disciplines tindrem un treball interdisciplinari real; i només si aquest saber s'interessa pels problemes del món de la vida, tindrem un coneixement teoricopràctic capaç de renovar la cultura.

Amb la mort de Husserl, però, el projecte fenomenològic va quedar inacabat i fragmentari. La major part del seu llegat escrit va restar inèdit, i només amb molta lentitud i dificultats ha anat veient la llum gràcies a un inestimable treball d'edició, crítica i comentari de textos. Curiosament, aquesta circumstància ha influït en la recepció i interpretació del sentit global de la fenomenologia. Certament, tota activitat genera una perspectiva de les coses des del seu propi fer, i en tota perspectiva hi ha un angle mort que obvia allò relatiu al seu sòl; així, la pretensió d'autosuficiència respecte de qualsevol altra activitat, pròpia del treball acadèmic normal, passa per alt que l'ideal filosòfic genuí (eticosocial) és justament irreductible al treball erudit (vocacional); que aquest últim és necessari per a la transmissió i conservació del bagatge historicocultural, però que no és suficient per posar-lo en acte. Precisament la voluntat de "posar en acte" la filosofia, tan característicament husserliana, implica un model de treball filosòfic diferent dels models tradicionals del professor i de l'erudit; i conseqüentment, una coordinació lliure i no jeràrquica entre filosofia, ciències particulars i àmbit pràctic, la qual és incompatible amb la parcel·lació i l'aïllament social del món acadèmic. Però aquí també topem amb un obstacle intern de la filosofia husserliana (i en general de tota filosofia): i és el desenvolupament de conceptes i pressupostos tan sofisticats, radicals i nous que adopten l'aspecte d'un argot tecnificat més, per la qual cosa els filòsofs provinents d'altres escoles, els especialistes d'altres àmbits i els profans en general no se'l poden fer seu. Tot plegat dificulta que, fins i tot havent-hi voluntat eticosocial, la filosofia generi

dinàmiques pràctiques emancipadores. Al capdavant, segons Husserl, tot temps de crisi com el nostre palesa un fracàs de la filosofia, és la prova que els mitjans i la forma del treball filosòfic normal no són adequats per al seu fi originari, que és promoure el *despertar* individual i col·lectiu (*Renovació*, article I, Hua XXVII, p. 3). Però davant d'una dificultat, al nostre abast està ser passius i quedar-nos en el lament o ser actius i veure-hi una oportunitat per aprendre i créixer; si, en aquest cas, busquem la clau de volta que vertebrava teoria i praxis, saber i amor, present i eternitat, hem de saber que sempre ha estat allà on el fi s'encarna en el mitjà, on el contingut anima la forma, on saber, voler i fer concorden.

Nota històrica sobre l'evolució del concepte de "gènesi" en l'obra de Husserl.

Els tres volums del projecte d'*Idees* havien de ser la gran introducció a la fenomenologia transcendental. Husserl només publica el primer l'any 1913 (Hua III/1), on deixa de banda qüestions segons ell inadequades en una obra de caràcter introductori; però els materials del segon i tercer volums (Hua IV i V) foren sotmesos a contínues reelaboracions que conduïren precisament cap a aquells temes. Així, el projecte restà inacabat, i al llarg dels anys 20 i 30, Husserl desenvolupà línies de treball molt diverses, però profundament complementàries, al voltant del que anomenà "qüestions genètiques":

- A. La convicció que el descobriment de la consciència transcendental apleix un *telos* latent en les millors intuïcions de Plató, Descartes, Hume i Kant, havia de ser tema del tercer volum d'*Idees* (Hua III/1, §62, p. 148), però els plans es van desbordar, i d'aquesta confrontació històrica van sortir les *Lliçons de Londres* de 1922 i el curs d'*Introducció a la filosofia* de 1922-23 (Hua XXXV), per culminar en les lliçons de *Filosofia primera I* de 1923-24 (Hua VII). Ara bé, la manca de fonament de les ciències modernes, després la Gran Guerra, i més tard, l'auge del feixisme, palesen una crisi encara vigent de la cultura filosofocientífica: 1/ de la unitat entre filosofia i ciències s'havia passat a una multitud de disciplines especialitzades sense relació entre elles; 2/ el compromís eticosocial originari havia sucumbit a la ideologia de la neutralitat axiològica de les ciències modernes, que les feia incapaces d'articular el conjunt de la cultura i de combatre les seves tendències deshumanitzadores; i 3/ la claredat intuïtiva originària es va perdre per les "substruccions" dels llenguatges tecnificats, és a dir: les objectivacions que el discurs científic amuntega *-structio-* per sota de la percepció *-sub-*, allunyant el discurs científic i l'experiència natural (com quan utilitzem fórmules algebraïques per parlar de la natura, o quan parlem de freqüències d'ona per referir-nos als colors). Tot plegat és el que Husserl anomena "positivisme" en un sentit ampli del terme. L'alternativa passava o bé per abandonar l'ideal filosofocientífic, com proposaven les tendències vitalistes de moda (Hua VI, §6, p. 14), o bé per refundar les interrelacions originals entre filosofia, ciències i política, i reactivar la claredat intuïtiva de les seves proposicions. I és que prèviament a la constitució de teories i tipus culturals, tots ens descobrim referits a un mateix món; per això sempre s'ha de poder traçar la gènesi de tota proposició a partir de les intuïcions més evidents i quotidianes, i reconstruir les apercepcions idealitzadores que s'hi han sedimentat a sobre. Husserl ho fa amb els conceptes de les ciències socials i la política a *Renovació* de 1922-24 (Hua XXVII), amb la lògica a *Lògica formal i transcendental* de 1929 (Hua XVII) i a *Experiència i judici* (apareguda pòstumament el 1938), i amb la física matemàtica a *La crisi de les ciències europees* de 1936 (Hua VI).
- B. Tot aquest impuls ètic i teòric apuntava cap a un ideal que anava més enllà de qualsevol facticitat i ideologia. Certament, en tot acte de consciència, des de la mera percepció fins als actes més complexos de la vida social, hi ha una pretensió de correcció teòrica,

pràctica i ètica que mai no se satisfà plenament; per això la vida conscient és permanent apuntar a un fi, a un *telos* infinit (Hua III/1, §86, p. 196-197), i en aquesta infinitud ideal hi hauria la qüestió de Déu (Hua III/1, §58). La dificultat és que aquest *telos* no és un objecte transcendent, però tot i ser una realitat immanent, no és una mera vivència. Per això Husserl s'adona de la necessitat d'un altre mètode per poder-lo pensar (el generatiu), i exclou la qüestió del programa d'*Idees* (Hua III/1, *Nota* [després del §51], p. 109-110) per abordar-lo de forma no sistemàtica en fragments i obres posteriors, com en les lliçons sobre *L'ideal d'humanitat de Fichte* de 1917 (Hua XXV), en textos de *Sobre fenomenologia de la intersubjectivitat*, que van des del 1905 al 1935 (Hua XIII, XIV i XV), i en els articles de *Renovació*, de 1922-24 (Hua XXVII).

- C. Però pensar aquest infinit requeria clarificar la relació de la consciència amb el temps. Els volums I i II d'*Idees* contenen referències als punts principals a què Husserl havia arribat sobre la qüestió del temps immanent, ja des de les *Lliçons de fenomenologia de la consciència interna del temps* de 1905-10 (Hua X), però renuncia a anàlisis més detallades per la dificultat del tema i perquè aquesta omisió no afectava el rigor de l'obra (Hua III/1, §81, p. 182). Més tard, confessa la seva insatisfacció amb aquells resultats, i reprèn el tema en els anomenats *Manuscrits de Bernau* de 1917-18 (Hua XXXIII), i en els diversos cursos aplegats com a *Anàlisi sobre la síntesi passiva*, que va dictar els anys 1920-21, 1923 i 1925-26 (Hua XI). Aquest desenvolupament va donar lloc a un aprofundiment en la concepció de la subjectivitat transcendental, la qual, a part de ser un «jo pur» que unifica el corrent de vivències (Hua III/1, §80, p. 179), té una història i uns hàbits que es constitueixen genèticament, i forma una unitat amb el món: la «mònada» (Hua I, §33, p. 102). Com veiem, les anàlisis sobre el temps estan a la base de la fenomenologia genètica, però només des de la fenomenologia generativa copsem el seu sentit últim. En les esmentades lliçons de 1905 Husserl escriu: «encara avui, tothom qui s'ocupa del problema del temps ha d'estudiar profundament els capítols 14-28 del llibre XI de les *Confessiones* [en llatí a l'original]» (Hua X, Introducció, p. 3). Efectivament, en aquests capítols, Agustí d'Hipona constata que, en cantar una cançó, tota la cançó sencera està en el meu present –Husserl diria: una part en forma de retenció i l'altra com a protenció–; igualment, quan ens sabem part de la humanitat i de la història, tota la humanitat i la història passada i futura també «estan en mi» –en paraules de Husserl, una part com a record i l'altra com a expectació (Sant Agustí, *Confessiones* XI, 28). Aquí hi ha la noció d'una eternitat en el present, fruit de la identificació de la consciència individual amb la humanitat, que Husserl explorarà en alguns fragments esparsos dels anys 30 (Hua XV).

Bibliografia

- HUSSERL, Edmund: (Hua I): *Cartesianische Meditationen und pariser Vorträge*, Gesammelte Werke, Husserliana I, Ed. Stephen Strasser, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1963.
- (Hua III/1): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Band I*, Gesammelte Werke, Husserliana III/1, Ed. Karl Schuhmann, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976.
 - (Hua IV): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Zweites Buch*, Gesammelte Werke, Husserliana IV, Ed. Marly Biemel, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1952.
 - (Hua VI): *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: eine Einleitung in die phänomenologische philosophie*, Gesammelte Werke, Husserliana VI, Ed. Walter Wiemel, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1954.
 - (Hua X): *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, Gesammelte Werke, Husserliana X, Ed. Rudolf Boehm, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966.
 - (Hua XI): *Analysen zur passiven Synthesis: aus Vorlesungs und Forschungsmanuskripten 1918-1926*, Gesammelte Werke, Husserliana XI, Ed. Margot Fleischer, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966.
 - (Hua XIII): *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Erster Teil: 1905-1920*, Gesammelte Werke, Husserliana XIII, Ed. Iso Kern, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973.
 - (Hua XIV): *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Zweiter Teil: 1921-1928*, Gesammelte Werke, Husserliana XIV, Ed. Iso Kern, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973.
 - (Hua XV): *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Dritter Teil: 1929-1935*, Gesammelte Werke, Husserliana XV, Ed. Iso Kern, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973.
 - (Hua XVII): *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, Gesammelte Werke, Husserliana XVII, Ed. Paul Janssen, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1974.
 - (Hua XXVII): *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, Gesammelte Werke, Husserliana XXVII, Eds. Thomas Nenon i Hans Reiner Sepp, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989.