

# SOBRE EL PROBLEMA FENOMENOLÒGIC DEL JO

Ferran GRAELL

## *La tasca filosòfica de l'alliberament*

De vegades la filosofia, més que aportar tal o tal altra solució a un dubte o a quelcom que es creu una exigència, serveix per a barrar el pas a prejudicis, creences i temors, molts dels quals entren en la consciència humana per la vulgarització d'antigues o noves opinions. És aquest el cas del jo.

Es fa referència, com és palès, al jo del jo sóc. Si quotidianament cadascú rep l'experiència de ser ell mateix qui és, i no un altre, no menys s'ha estès la preocupació de què es vol *significar* amb això, molt més quan es creuen observar, per la divulgació psiquiàtrica, anomalies profundes que alteren aquella creença, ultra palesar que des del mateix pensament filosòfic s'ha regatejat el pretès punt fonamental de l'experiència del jo per al descabdellament del saber.

Però la filosofia ens ha d'alliberar. ¿Què representa aquest alliberament en el context del problema del jo? No poca cosa, ben cert: no deixar-se manipular per *significacions* del jo, quan aquestes significacions ja enclouen com a condició de possibilitat el jo; i, així, desistir-se de la manca de criteri de crítica del coneixement quan es defensa l'apositionalitat —quan, en definitiva, hom especula a la manera divina. Es tracta del següent: ¿com és possible *parlar* del jo sóc quan no es gaudeix d'aquesta experiència i/o determinació? Hom ja està cansat de sentir que el jo és constant o variable, un imaginari o un epifenomen, una substància o un pol; en efecte, com es pot saber això? Una de dues: o s'ho inventen, o en reben l'experiència. Ara bé, en el segon cas el jo no pot ser pas cap *objecte* de la consciència: car sembla que el jo-objecte no seria el jo de la consciència coneixent, ans un això-objecte aliè al jo que hom vol tractar. És clar: hi ha qui *creu* que aquesta possibilitat del jo-objecte estudia eficaçment el jo de la consciència coneixent. Mes el reconeixement o no d'aquesta possibilitat mena al següent: el problema del jo és primàriament, i abans de tota comparació i generalització, un problema de teoria del coneixement.

En el treball present hom circumscriu la qüestió dins l'àmbit de la recerca fenomenològica. I això no a la babalà: és de justícia reconèixer que el tema del jo omple un paper central en tots els escrits fenomenològics, ultra el fet de la gran

atenció que presten a la teoria del coneixement. Mes les conclusions d'aquestes pàgines valen més enllà dels àmbits de la fenomenologia estricta: en la mesura que les anàlisis fenomenològiques corregeixen i delimiten l'extensió de nombroses afirmacions de les ciències humanes —a causa, precisament, d'«obviar» una teoria del coneixement— resulta que aquelles es mantenen per a tota afirmació que es faci del tema del jo. Aquí, doncs, assajarem la impossibilitat de fer del jo sóc una determinació significativa: per tant, poc valdran els cloqueigs que es veuen ací i allà i que volen «elucidar» el problema del jo.

I bé, cal veure ja on porta aquesta elucidació: si la nostra tasca rau a constatar la impossibilitat de fer del jo un problema significatiu, caldrà ja repassar allò que s'ha dit. En les pàgines que segueixen, doncs, el lector veurà que s'ha distribuït l'exposició en tres grans apartats, tot seguint les respectives ideacions de Heidegger, de Sartre i de Husserl pel que fa a la qüestió que ens ocupa. Tal vegada sigui oportú d'afegir el següent: els fulls que vénen no són fàcils per als no especialistes, però ofereixen el daurat fruit d'alliberar-se de vells prejudicis. Després de la difícil lectura, del constrenyiment intel·lectual, hom rebrà en premi el gaudi de ser una mica més lliure. Això és especialment aplicable al cas de Heidegger: calia superar les afirmacions de l'autor; mes, essent ell prou complicat —i el problema del jo és el més complicat perquè és central—, aquella superació no podia pas ser més senzilla, ans a la seva altura. Si més no, cal recomanar al desconexedor de l'obra heideggeriana que passi de llarg aquests fulls i que continuï la lectura.

Què s'ha dit, doncs, del jo?

## HEIDEGGER: EL RETORN A SI DES DE L'OBERTURA DE SI

*Necessitat d'una experiència en què el Dasein es posi davant seu*

En *Sein und Zeit* la qüestió del «jo» és la qüestió del «si mateix» (*das Selbst*), de la «mateixitat» (*die Selbstheit*). Per «si mateix» s'entén el «qui» del Dasein. Quotidianament aquest «qui» «no sóc jo mateix», sinó «hom mateix» (*Manselbst*). Es parla, així, de la inautenticitat: ara, aquest «no

jo mateix», aquesta *in*-autenticitat, no és una privació de «joïtat» (*Ichheit*), ans una forma de ser del «jo». «Inautènticament o no-autènticament no signifiquen de cap manera "autènticament no", com si amb aquesta manera d'ésser el Dasein perdés el seu ésser. La inautenticitat (*Uneigentlichkeit*) no esmenta quelcom així com un "no-ésser-més-en-el-món"; constitueix justament un assenyalat ésser-en-el-món: l'ésser-en-el-món completament atordit pel món i l'"ésser-hi amb" dels altres en l'hom»<sup>1</sup>.

La inautenticitat és la forma que el ser del «si mateix» pren en el «caure» (*Verfallen*). Tan sols perquè el Dasein pot «engrapar» el caure de la quotidianitat es pot reeixir amb una existència autèntica<sup>2</sup>. Però solament pot ser «ell mateix autèntic» quan ell s'hi fa possible des de si mateix<sup>3</sup>. Ara bé, que el Dasein sigui en la forma d'ésser de la inautenticitat o en l'autenticitat, no resta res a l'afirmació que aquell, en qualsevol cas, és «si mateix». Es tracta, doncs, d'elucidar aquest «si mateix». Però, atenció: es pregunta pel fet d'afirmar «si mateix»; no és qüestió ara, doncs, d'analitzar el camí que porta des de la inautenticitat a l'autenticitat (la vocació de la consciència).

Efectivament, l'ésser del Dasein és la cura (*die Sorge*). Aquesta té com a element estructural el «pre-ésser-se» (*das Sich-vorweg-sein*): en cada cas, el Dasein és prèviament. El «pre-ésser-se» ja caracteritza ontològicament el «si mateix»; és clar que, amb aquest element estructural ja són «coposats» (*mitgesetzt*) els altres dos elements estructurals de la cura, l'«ésser-ja-en...» i l'«ésser-vora...»<sup>4</sup>. I bé, la nostra anàlisi ha de cenyir-se, consegüentment, al fet d'aquest element de la cura: el «pre-ésser-se».

Heidegger és de l'opinió que no n'hi ha prou amb l'afirmació que el Dasein és «si mateix» —o que «pre-és»— i que aquest «si mateix» sigui «evident». Aquestes «evidències» manquen de tota metodologia ontològica. En realitat, necessitem d'una experiència en què el Dasein sigui obert a si mateix d'una assenyalada manera, això és, «per la qual sigui portat davant d'ell mateix i

obert per a ell en la seva deseixidura»<sup>5</sup>. Aquesta experiència és l'angoixa com a «trobament» (*Be-findlichkeit*): cal seguir, doncs, les passes establertes fins a l'elucidació d'aquest «trobament».

### Anàlisi de l'angoixa

El nostre autor pren les anàlisis fetes per al «caure» com a punt de partida per a una exegesi del fenomen de l'angoixa. I així, «absorbir-se dins de l'hom i vora el món» (*das Aufgehen im Man und bei der Welt*) manifesta una mena de «fuita» del Dasein davant d'ell mateix com a «poder ésser si mateix» (*Selbst-sein-können*) autèntic. Tot seguit es troba aquesta afirmació: «En el "davant què" de la fuita el Dasein esdevé "rera" ell»<sup>6</sup>. Què significa aquesta frase? És força important per a entendre l'empelt entre el fenomen del «caure» i de l'angoixa: suggereix que en la quotidianitat —a qui escau el «caure»— l'abocar-se vora el món deixa, encara, «rera ell» el Dasein; cal afegir que, en el cas de l'autenticitat, el Dasein és «davant d'ell mateix». En definitiva, tant en la inautenticitat com en l'autenticitat el Dasein no oblidia el seu ésser.

Es tracta de copsar ontològicament aquest «davant què» de la fuita. I bé, el «davant què» de la fuita ha de tenir el caràcter de l'amenaça: però és un «essent» (*Seiende*) de la forma del Dasein, ja que els altres essents són intramundans, i justament l'amenaça no és un tèmèr un essent intramundà. «L'allunyament del caure es fonamenta en l'angoixa». A partir d'aquest moment Heidegger, i potser massa precipitadament, ja no parlarà del «davant què» de l'allunyament (de la fuita) del «caure», ans del «davant què» de l'angoixa, talment com si aquella fuita fos una «fuita angiosa», i els «davant què» de la fuita i l'angoixa poguessin ser la mateixa cosa. Mes, i encara, com elucidar el «davant què» i el fenomen de l'angoixa?

a) «El "davant què" (*Wovor*) de l'angoixa no és cap essent intramundà, això és, res «a mà» (*zuhanden*) ni «davant mà» (*vorhanden*). «El "davant què" de l'angoixa és absolutament indeterminat». Això vol dir alguna cosa més que

<sup>1</sup> *Sein und Zeit* (Tübingen, 1953, 7ena), 176.

<sup>2</sup> Cf. S.Z., 179.

<sup>3</sup> «Dasein kann nur dann *eigentlich es selbst sein*, wenn es sich von ihm selbst her dazu ermöglicht», S.Z., 263. Els subratllats són de l'autor del llibre.

<sup>4</sup> Cf. S.Z., 193, 318, 321-323.

<sup>5</sup> S.Z., 181.

<sup>6</sup> S.Z., 184. Per a l'anàlisi de l'angoixa, cf. S.Z., 181-191.

no pas que no és cap «essent intramundà»: indica que, en general, «no són "rellevants" els essents intramundans». «La totalitat de conformitat (*Be-wandtnis*) de l'«a mà» i del «davant mà» descoberts intramundament és com a tal, en fi, sense importància. S'enfonsa en si mateixa. El món té el caràcter d'absoluta insignificativitat (*Unbedeutsamkeit*)<sup>7</sup>.

Heidegger continua negant per al «davant què» descripcions dels «essents intramundans». En aquest «davant què» es fa patent el «tan sols és no-res i enlloc» (*Nichts ist es und nirgends*) del llenguatge intramundà. Aquest «enlloc», però, implica un «indret, l'obertura d'un món per a l'«ésser-en» essencialment espacial». «La revolució del no-res i enlloc intramundans vol dir fenomenicament: el «davant què» de l'angoixa és el món com a tal. L'absoluta insignificativitat, que es mostra en el no-res i enlloc, no significa absència del món, sinó que vol dir que l'essent intramundà és de tan poca i nul·la importància en ell mateix, que tan sols amb fonament en aquesta insignificativitat de l'intramundà s'imposa el món en la seva mundanitat»<sup>8</sup>. La parla quotidiana s'adreça en un llenguatge «a mà»; per això parla de «no-res». Però aquest no és un total «no-res»: «el no-res de l'«a mà» es funda en el més original «qualcom», en el món». Però, com que l'estructura ontològica d'aquest és «ésser-en-el-món», això implica que «el «davant què» s'angoixa l'angoixa és el mateix ésser-en-el-món». En definitiva, l'angoixa obre el món com a món (la mundanitat).

b) L'angoixa, però, no és solament angoixa «davant», sinó, com a «trobament» (*Befindlichkeit*), també angoixa «per» (*Angst um...*). Ara bé, el «per què» (*Worum*) s'angoixa l'angoixa resta en l'indeterminat, ja que l'amenaça no és una determinada forma de «poder ésser». El «per què» de l'angoixa, doncs, és l'«ésser-en-el-món» mateix. La descripció que ens fa Heidegger d'aquest «ésser-en-el-món» respon als trets de l'anterior: s'enfonsa la significativitat del món i resta el món com a món (mundanitat). Hom ja veu, doncs, la coincidència entre l'obrir i l'obert, entre el «davant què» i el «per què». L'angoixa «llença el Dasein a allò "per què" ell

mateix s'angoixa, el seu poder-ésser-en-el-món autèntic».

### *Resultant de l'experiència de l'angoixa*

Heus ací què s'aconsegueix: «L'angoixa aïlla el Dasein en el seu més propi ésser-en-el-món, que com a comprenent es projecta essencialment en possibilitats»<sup>9</sup>. Això és, l'angoixa, com a «trobament» d'obertura, ja funda una comprensió. Però en l'angoixa aquesta comprensió es projecta, per dir-ho gràficament, «en l'aire», en quant que es projecta en possibilitats de «poder ésser» (inclòs aquest propi «poder ésser» de l'angoixa). I així, «l'angoixa porta el Dasein davant el seu ésser lliure per a... (*propensio in...*) l'autenticitat del seu ésser com a possibilitat que ell sempre ja és»: per l'angoixa, per primera vegada, hom palesa com es mostra l'autenticitat del Dasein a través de la «coincidència» d'aquest propi «poder ésser» amb ell mateix, com a possibilitat de «poder ésser». El mateix sentit té l'afirmació que «l'angoixa fa patent en el Dasein l'«ésser respecte al propi "poder ésser", és a dir l'«ésser lliure per a la llibertat de l'escollir-se i de l'agafar-se a si mateix».

Ja està tot dit. Heidegger recapitula ara el resultat: «la mateixitat (*Selbigkeit*) existencial de l'obrir amb l'obert, de tal manera que en això és obert el món com a món, l'«ésser-en com a aïllat, pur, "poder ésser" desèixit (*geworfenes Sein-können*), palesa que amb el fenomen de l'angoixa un assenyalat trobament ha esdevingut tema d'interpretació. L'angoixa aïlla i obre així el Dasein com a «solus ipse». Amb tot, aquest existencial «solipisme» aïlla tan poc una isolada cosa-subjecte en la buidor innòcua d'un trobar-se sense món, que justament posa el Dasein en un sentit extrem davant el seu món com a món i, amb això, ell mateix davant si mateix com a ésser-en-el-món»<sup>10</sup>.

Què ha aconseguit Heidegger? No poca cosa. Per primera i darrera vegada al llarg de *Sein und Zeit* ha mostrat existencialment com es posa el Dasein davant ell mateix; això és, ha mostrat l'autenticitat del Dasein —el «sí mateix» autèntic, del qual «si mateix», és una altra forma

<sup>7</sup> S.Z., 186.

<sup>8</sup> S.Z., 187.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

<sup>10</sup> S.Z., 188.

l'inautèntic— a través de l'angoixa que, com a trobament del món com a món, implica el «solus ipse». Des d'un començament es tractava de cercar un determinat «trobament» que possibilités de saber com es posa el Dasein davant ell mateix: amb l'angoixa sembla que s'ha reeixit. El pas a la «cura» (*Sorge*) és immediat: l'ésser lliure per al més propi «poder ésser» i, amb això, per a la possibilitat d'autenticitat i inautenticitat es mostra amb una concreció original i elemental en l'angoixa. «Però l'ésser respecte al més propi “poder ésser” vol dir ontològicament: el Dasein és per a ell mateix en el seu ésser en cada cas ja *prèviament*»<sup>11</sup>. Aquí cal no sortir-se de la correcta interpretació: el fenomen de l'angoixa és metòdicament cabdal perquè mostra «l'ésser respecte al més propi “poder ésser”, cosa que cal interpretar, com diu Heidegger, en el sentit que «en cada cas» (*je*) —ja sigui el «poder ésser» de l'angoixa com a desèixit «poder ésser», o el «poder ésser» en cada cas— l'ésser ja és amb respecte al seu «poder ésser». D'aquí que anomeni aquesta estructura el «pre-ésser-se» (*das Sichvorweg-sein*) del Dasein. I bé, amb aquest element de la cura resta elucidada l'estructura del «referir-se» (*sich verweisen*) del Dasein que constitueix la mundanitat del món<sup>12</sup>, la possibilitat de la vocació de la consciència<sup>13</sup>, etc. En definitiva, el «pre-ésser-se», el et que «si mateix» sigui un element constitutiu del Dasein, fa l'aclariment de la «unitat» de l'ésser (*Sein*) amb el seu *Da*, de la «unitat» de l'obertura<sup>14</sup>.

### *Ambigüitat de l'anàlisi de la mundanitat*

Sembla que gràcies a aquest «trobament» fonamental de l'angoixa s'ha pogut establir una aproximació al «si mateix» del Dasein. Amb tot, i en aquest punt, caldrà assenyalar uns punts per tal d'escatir aquesta aproximació:

En l'angoixa com a «trobament» s'ha distingit el «davant què» i el «per què». En ambdós casos, el resultat és el mateix, el *món com a món* (la mundanitat). D'aquí ve que es pugui plena-

ment parlar de la «mateixitat» existencial de l'obrir amb l'obert; si hom ho vol formular així, el Dasein es posa davant ell mateix com a «ésser-en-el-món». En definitiva, ¿què s'ha trobat sinó aquell referir-se del Dasein, la mundanitat, que possibilita la comprensió del món? ¿I què és això, sino precisament allò que tenia pendent Heidegger en fer l'exegesi de la mundanitat del món? Sembla, doncs, que s'ha cobert l'exegesi del món i de la seva mundanitat, gràcies al que se'n ha revelat per l'angoixa.

Si es repassen, però, els resultats dels apartats de la mundanitat del món i del fenomen de l'angoixa, es troben les consideracions següents:

Per l'exegesi de la mundanitat de l'un hom té<sup>15</sup>:

a) El «món» heideggerià és constituït per la «significativitat» (*Bedeutsamkeit*). Això equival a dir que aquell món no és solament un «món» de relacions externes al Dasein, que equivaldria al «sobre on» (*Vorauflin*) es dóna llibertat als «essents» de la forma de l'«a mà». El món heideggerià és, endemés i amb simultaneïtat ontològica, l'«on» (*Wohin*) el Dasein es refereix. Fins aquí és pel «referir-se» que hom parla de «significativitat»; i, així, del «món».

b) La mundanitat és l'estructura del «referir-se». Això és important perquè precisament és el fenomen de l'angoixa que elucidarà aquest «se» del «referir-se».

Per l'exegesi del fenomen de l'angoixa s'ha vist:

a) L'angoixa, com a «trobament», mostra la «mateixitat» del «davant què» i del «per què». La «mateixitat» de l'obrir i l'obert, que es pot també expressar dient que l'angoixa obre el món com a món, és la *mundanitat*, això és, el referir-se del Dasein.

b) Aquesta «mateixitat» de l'obrir i l'obert, l'obrir el món com a món, el «referir-se» del Dasein, la mundanitat, resta caracteritzada per la «insignificativitat» (*Unbedeutsamkeit*) de l'intramundà. Endemés, en llenguatge intramundà, hom parla de «no-res» i d'«enlloc». Es tracta d'una «pura indeterminació».

<sup>11</sup> «Das Sein zum eigensten Seinkönnen besagt aber ontologisch: das Dasein ist ihm selbst in seinem Sein je schon vorweg», S.Z., 191.

<sup>12</sup> Cf. S.Z., 83-88.

<sup>13</sup> Cf. sobretot S.Z., 277-278.

<sup>14</sup> Cf. S.Z., 132-133; 271.

<sup>15</sup> Cf. S.Z., 83-88, principalment.

Què es vol expressar amb tot això? Doncs que, justament, la mundanitat —com a «referir-se» del Dasein— és descrita amb uns trets ontològics radicalment diferents dels que esmercem per a la descripció de la mundanitat com a estructura de la «significativitat», amb la precisió, però, que aquesta conté, ja, el «referir-se» del Dasein. L'únic problema és que aquest sempre previ «referir-se» del Dasein, pendent d'elucidar-se, justament quan hom l'elucida, el troba amb uns trets ontològics que en res no fa suposar que s'adigui amb la mundanitat com a estructura de «significativitat». En pocs mots: suposant que el món heideggerià constitueix una troballa fenomenològica, la mundanitat heideggeriana, entesa com l'obrir-se a ell mateix del Dasein, no és del món heideggerià. És «una altra cosa», a escatir si hom vol, però «una altra cosa». I suposant la pertinència d'aquesta afirmació, el món heideggerià es troba coix quant a l'elucidació del «referir-se», i, per un altre cantó, hom té una «mateixitat» de la qual caldrà una posterior exegesi<sup>16</sup>.

### *L'embolic inherent a l'angoixa com a trobament*

Tot i això, l'anàlisi fonamental de l'angoixa permet alguna precisió més. Fins aquí s'ha comentat la «mateixitat» entre el «davant què» i el «per què» de l'angoixa com a «trobament»; això és, el «davant què» i el «per què» de l'angoixa mostren ambdós i cadascun d'ells, pel seu cantó, el món com a món. Justament per aquesta coincidència del «davant què» i del «per què», en l'angoixa hi ha «mateixitat existencial» entre l'obrir i l'obert. El lector de Heidegger experimenta aquí una lleugera paradoxa; el motiu és senzill: la caracterització del «trobament»<sup>17</sup> ve assenyalada per la «deseixidura» (*Geworfenheit*) o, si es vol, per la manera d'estar obert el Dasein al seu Da. D'aquí que es parli d'un «obrir» i d'un

«obert». És per aquest «desencaixament» de l'ésser amb la seva projecció en el món que es parla d'«obertura». Justament, però, aquí es demana que s'anul·li el que nosaltres anomenem «desencaixament», per tal d'heure-se-les amb la «mateixitat existencial» entre l'obrir i l'obert, en definitiva per a la «mateixitat»; mes, lleugera paradoxa perquè, simultàniament, es parla dels dos barents del «trobament». L'esmentada paradoxa podria ser formulada així: o hi ha «mateixitat», i en aquest cas no hi ha possibilitat de distingir entre l'obrir i l'obert de l'angoixa, o bé no hi ha «mateixitat», i així es pot parlar de l'obrir i l'obert de l'angoixa. Heidegger, però, fa les dues coses a la vegada: «mateixitat» i distinció entre l'obrir i l'obert<sup>18</sup>.

Doncs bé: aquesta paradoxa podria no ser important si fos solament metòdica, això és, reconeixent la no distinció en l'angoixa d'obrir i d'obert, i per tal de mostrar aquesta «mateixitat» hom faria «com si» es poguessin distingir. Ara, que aquesta paradoxa no és metòdica, ho demostra el fet que porta cua.

La cua ve pel «comprendre» que hi ha en tot «trobament». Efectivament, «l'angoixa aïlla el Dasein en el seu més propi ésser-en-el-món, que com a comprenent es projecta essencialment en possibilitats»<sup>19</sup>. Hom sabia ja per anàlisis anteriors que la «projecció» és una estructura existencial del comprendre. El Dasein «deseixit», com a «deseixit», és en la forma d'ésser del «projectar». Això vol dir que el Dasein inclou en cada cas la «comprensió» d'allò que «projecta», les possibilitats —que ell és— com a tals. El «poder ésser» de cada cas és ja una possibilitat, que és també possibilitat d'ésser *lliure per a* tota altra possibilitat. És fàcil de veure, doncs, que la «projecció» ve determinada en cada cas per la «deseixidura» per mitjà de l'«obertura». En el cas de l'angoixa, com que hi ha «trobament» —al-

<sup>16</sup> Cf. també l'estudi de l'ésser respecte a la mort (*das Sein zum Tode*), on també es passa per alt l'aclatiment d'aquest «fer-se factible a si des d'ell mateix» codeterminat amb el «curar-se de» i el «procurar». Sobretot, cf. pàgina 263. Amb tot, cal reconèixer que Heidegger és prou conscient d'aquest problema: ultra les exhortacions freqüents a tenir present els tres elements de la cura, reconeix que en l'angoixa «el mateix Dasein esdevé accessible, en certa forma, *simplificat* (*vereinfacht*)», S.Z., 182.

<sup>17</sup> Cf. S.Z., 134ss.

<sup>18</sup> Curiosament, en repassar el fenomen de l'angoixa sota la perspectiva de la temporalitat, escriu: «L'anàlisi ha mostrat, però, que ambdós fenòmens (*el «davant què» i el «per què»*) es fan iguals (*sich decken*). Això no vol dir que els caràcters estructurals del «davant què» i «per què» es confonguin com si l'angoixa no s'angoixés ni «davant...» ni «per...». Que el «davant què» i el «per què» es facin iguals, vol dir: l'essent que els correspon és el mateix, això és, el Dasein. Més avall, però, torna a fer: «... aquest «davant què» de l'angoixa, però, és a la vegada (*ist aber zugleich*) el seu «per què»», S.Z., 343.

<sup>19</sup> S.Z., 187, citat dalt.

menys així és afirmat—, hi ha un «comprendre» que «projecta». Aquest «comprendre» és a la vegada fonamental per a caracteritzar l'angoixa com a «projectar-se essencialment sobre possibilitats». Això porta a dir immediatament que «l'angoixa fa patent en el Dasein l'èsser respecte al propi "poder ésser"», és a dir l'èsser lliure per a la llibertat de l'escollir-se i de l'agafar-se a si mateix. L'angoixa porta el Dasein davant el seu ésser lliure per a... (*propensio in...*) l'autenticitat del seu ésser com a possibilitat que ell sempre ja és<sup>20</sup>. Ara bé:

a) Si en el «trobament» de l'angoixa hom ha superposat el «davant què» i el «per què», la qüestió que brolla immediatament és la legitimitat, no solament de conservar els «batents» del «trobament», ans també del «comprendre» que comporta la «deseixidura». Efectivament, si hi ha «mateixitat» existencial, tant la «deseixidura» com el «comprendre» (i la «projecció») se'n van en orris perquè, a la lletra, no existeixen, no hi ha notícia d'ells. Però si no hi ha notícia ni de la «deseixidura» ni del «comprendre», tampoc l'angoixa no pot caracteritzar-se com al «més propi "poder ésser"», perquè l'angoixa ja no és cap pròpia obertura que fundi un «comprendre». I perquè no hi ha «comprendre» no es pot «projectar» sobre possibilitats de «poder ésser» (inclòs aquest propi «poder ésser» de l'angoixa). En un mot: si l'angoixa és «mateixitat» existencial, aquesta «mateixitat» es troba desarmada de tot univers metòdic, és gitada a part, es constitueix solament com a soledat, i l'expressió «deseixit "poder ésser"» és un *status vocis*.

La conclusió surt a la vista: si en l'angoixa la soledat de la «mateixitat» existencial exclou la notícia d'un «deseixit "poder ésser"», el Dasein haurà de cercar —si n'hi ha— nous camins per a arribar a l'afirmació que «és per a ell mateix en el seu ésser i en cada cas ja *prèviament*». El «pre-ésser-se» de la cura no gaudeix de fonament.

b) Si en l'angoixa hom distingeix *de fet* el «davant què» i el «per què», i així permet una «deseixidura», en aquest cas hi haurà notícia del «comprendre» i de la «projecció» de possibilitats —inclòs el present «poder ésser» com a «ésser possible»— que li és inherent. Ara bé, hom no tindrà «mateixitat» existencial, i el «pre-ésser-

se» de la cura tampoc en aquest cas no gaudirà de fonament<sup>21</sup>.

### *La normalitat de l'angoixa*

Encara resta un tercer dubte: Heidegger ha distingit en l'angoixa com a «trobament» el «davant què» i el «per què». Tant l'un com l'altre obren el món com a món. El «per què» s'angoixa l'angoixa resta en l'indeterminat, ja que l'amenaça no és una determinada forma de «poder ésser». L'angoixa palesa la mundanitat de l'èsser del Dasein. I així l'angoixa prové d'aquest «deseixit "poder ésser"» que és «ésser lliure per a... (*propensio in...*) l'autenticitat del seu ésser com a possibilitat que ell sempre ja és». És aquesta la responsabilitat angiosa: aquest «deseixit "poder ésser"» que conté la possibilitat de poder ésser autèntic i el caure.

Fins i tot admetent que la mundanitat sigui del món i que hi hagi una «mateixitat» existencial, «deseixit "poder ésser"», l'ull del lector de Heidegger s'apercep que, presa a la lletra, hom no veu que aquesta «responsabilitat» pugui ser angiosa. Si el Dasein conté en si la possibilitat de ser lliure (*propensio in...*) per al «poder ésser» més particular, així com per a tota altra possibilitat autèntica o inautèntica, això no fa comprensible l'especial «experiència» de l'angoixa existencialista: qualsevol «poder ésser» —àdhuc el «més propi»— és tan «normal» com qualsevol altre. Aquesta «responsabilitat» no és moral: no hi ha quelcom a «bastir» (un projecte d'home). Aquesta «responsabilitat» és, i solament, el fruit de la «mateixitat» existencial «comprement» que, per dinàmica pròpia, portarà a d'altres «po-

<sup>21</sup> Aquesta superposició del «davant què» i el «per què» de l'angoixa comporta, a la seva vegada, la possibilitat que l'existència determini l'èsser del Dasein. Efectivament, la mateixa existència gaudeix d'una constitució, les estructures de la qual palesa l'existencialitat, i serà a través d'aquestes estructures que és cenyida l'existència. La possibilitat d'aquesta superposició, doncs, obre la porta a la constitució de l'èsser de l'essent que existeix. En Heidegger, però, «en la idea de tal constitució de l'èsser és ja implícita la idea d'èsser» (S.Z., 12; cf. 15-18). En altres paraules, si Heidegger ens ha deixat sense respondre el «sentir de l'èsser en general», ha estat perquè, a partir d'una mateixitat impossible, ha volgut partir de l'existència i de la seva constitució (existencialitat): però aquí només podria trobar formalment *a priori*, només immanència.

<sup>20</sup> Ibidem.

der ésser» ja possibles. Però, ¿de veritat això explica l'«experiència» de l'angoixa? Diguem-ho clar: si l'home és un ésser a qui en la comprensió del seu ésser li va l'ésser, l'angoixa, com a experiència, no existiria. Com que aquesta existeix, el treball consisteix a projectar-la en un «deseixit "poder ésser"» d'un ésser que té en ell mateix totes les seves possibilitats.

### *L'atzucac heideggerià*

El Dasein de Heidegger es troba, doncs, en un atzucac. És així que manté com una de les seves estructures el pre-ésser-se —on, en definitiva, cal cercar el problema del jo—, però en la mesura que intenta d'elucidar-lo és fàcil presa de crítica, fins i tot sense sortir de la terminologia i maneres del pensament heideggerià.

Ben mirat, i com després suggerim, Heidegger intenta, d'alguna manera, de superar Husserl en algunes de les dificultats establertes per aquest, però ho fa caient en el parany del que es pot esmentar com el «tancament sobre si des de l'obertura de si». Si, doncs, Heidegger rep d'alguna manera el problema i la solució, en l'assaig de superació va descurar la lliçó d'allò que volia superar: que el "jo sóc" és condició de possibilitat de tota elucidació, però que no hi ha camí invers: no hi ha elucidació de si. Més clarament: tot i les paradoxes que motivarà, en això Husserl hi veia més: quan afirmava que el jo pur no té components i no és analitzable sinó en la vida de què gaudeix en el corrent de vivències, afirmava la vella creença d'un jo que no *significa* res més, que no s'elucida per res més; Heidegger, en l'assaig de superar l'existència d'un pol aparentment separat del *cogito*, de la vida de la consciència, cregué en la possibilitat de recuperar el jo des de la seva obertura. Però, una vegada per totes, obertura és comprensió (Heidegger), vida intencional (Husserl), sentit, i tot això suposa ja el jo, i tot el que deriva d'allò és encara sentit, i encara suposa ja el jo. Heidegger vol una tasca impossible, i per això l'experiència de l'angoixa no pot i podrà mai, com a tal, testificar d'un «si mateix». I el «pre-ésser-se» resta, naturalment, ineludable. Però deixem-ho ja.

## SARTRE: EL PROBLEMA DE LA FRONTISSA DEL GIR DIALECTIC

### *El «cogito» sartrià*

El problema del *cogito* sartrià és el problema de la negació. *L'Être et le Néant* és un assaig per a descabdellar aquesta negació que apareix per la realitat humana. D'aquí que per tal d'abastar el nostre objectiu, que és precisament la possible elucidació de la consciència de si, haurem de resseguir, amb Sartre, les fites de l'estructura interna de la consciència. S'ha de dir, de primer, que el tema que ens ocupa presenta nombroses dificultats, derivades ara de la natura de la negació sartrià, ara de la seva mateixa disposició escampada al llarg de les pàgines de *L'Être et le Néant*. Es pot assajar, però, una tria de textos fonamentals pel que fa a l'estructura de la consciència pre-reflexiva per tal de veure l'articulació del *cogito* sartrià. S'han aplegat aquests textos en tres apartats: 1. La consciència (de) si; 2. L'estructura reflex-reflexant; 3. La presència.

### *La consciència (de) si*

És a la *Introducció*<sup>22</sup> on apareix per primera vegada una elucidació de la consciència, que més tard complementarà: «la consciència no és pas un mode de coneixement particular, anomenat sentit íntim o coneixement de si; és la dimensió d'ésser transfenomenal del subjecte»<sup>23</sup>. Tot seguit, i a partir de la intencionalitat husserliana, palesa que la consciència és sempre posicional (consciència de quelcom); per exemple, la consciència coneixent. Ara bé: «la condició necessària i suficient perquè una consciència coneixent sigui coneixement *del* seu objecte, és que sigui consciència d'ella mateixa com a essent aquest coneixement». Efectivament, és inútil i absurd afirmar que, si jo sóc conscient d'aquesta taula que tinc davant, sigui simultàniament inconscient de ser conscient d'aquesta taula. Amb això neix, raonablement, el problema d'aquesta «consciència de consciència». Com que no es tracta d'una consciència posicional de consciència (consciència reflexiva), cal reconèixer que «és

<sup>22</sup> Tots les citacions remeten a l'edició de Gallimard, 1953.

<sup>23</sup> E.N., 17; per a les altres cites, cf. 16ss.

relació immediata i no cogitativa de si a si». «Tota consciència posicional d'objecte és alhora consciència no posicional d'ella mateixa». «D'un sol cop (la consciència) es determina com a consciència de percepció i com a percepció».

No podem considerar aquesta consciència (de) si<sup>24</sup> com una nova consciència, ans «com l'únic mode d'existència que és possible per a una consciència de quelcom». El plaer —consciència de quelcom— no pot distingir-se, ni lògicament, de la consciència (de) plaer —consciència (de) consciència de quelcom. Altrament, el plaer fóra «cosa».

Però amb això no s'ha de caure en l'error de considerar el plaer per la consciència que hom en pren. El plaer no s'esvaeix per la consciència que ell té (d') ell mateix. «El plaer és l'ésser de la consciència (de) si i la consciència (de) si és la llei d'ésser del plaer». I així com la consciència no és possible abans d'ésser, sinó que el seu ésser és la deü i la condició de tota possibilitat, és la seva existència que implica la seva essència. Husserl ho expressà mitjançant la «necessitat de fet». I és així: per tal que hi hagi una essència del plaer, cal primerament *el fet* d'una consciència (d') aquest plaer. Això vol dir —fa Sartre— que el tipus d'ésser de la consciència és a l'inrevés del que revela la prova ontològica.

La consciència no pot tenir altra motivació que ella mateixa. Altrament «caldrà concebre que la consciència, en la mesura que és un efecte, és no consciència (de) si. Caldria que, per algun costat, fóra sense ser consciència (d') ésser». Això és, cal rebutjar una consciència semiinconscient, una consciència passiva. La consciència és consciència de part a part, és translúcida, només té com a límit ella mateixa. «La consciència és un ple d'existència i aquesta determinació de si per si és una característica essencial.» «La consciència existeix per si.» Amb això s'ha descobert l'ésser del coneixent i retrobat l'absolut —un absolut d'existència, no de coneixement. Precisament perquè la consciència és pura aparença, perquè és un buit total, el món sencer és fora d'ella; a causa d'aquesta identitat en ella de l'aparença i de l'existència, la consciència pot ser considerada com l'absolut. No és el subjecte, en sentit kantian

del terme: és la subjectivitat mateixa, la immanència de si a si. «Un ésser que escapa al coneixement i que el funda, un pensament que no es dona pas com a representació o com a significació de pensaments expressants, però que és abastat directament en tant que és».

Ara bé, «dir que la consciència és consciència de quelcom significa que no hi ha ésser per a la consciència fora d'aquesta obligació precisa d'ésser intuïció revelant de quelcom, això és, d'un ésser transcendent. No solament la subjectivitat pura fracassa a transcendir-se per a posar l'objectiu, si és donada d'antuvi, sinó que una subjectivitat «pura» s'esvaniria. El que hom pot anomenar pròpiament subjectivitat és la consciència (de) consciència. Però cal que aquesta consciència (d'ésser) consciència es qualifiqui d'alguna manera i no pot qualificar-se sinó com a intuïció revelant; altrament no és res... La immanència no pot definir-se més que en l'abastament d'un transcendent»<sup>25</sup>.

### *L'estructura reflex-reflexant*

A partir de l'estudi de la negació i del seu origen, Sartre ens introdueix a l'ésser de la realitat humana. La llibertat i la «mala fe» confirmen que «la realitat humana, en el seu ésser més immediat, en la intrastuctura del *cogito* pre-reflexiu, és el que no és i no és el que és»<sup>26</sup>. Cal examinar, doncs, què significa per a la consciència la necessitat d'ésser el que no és i de no ésser el que és.

A partir d'un exemple —la consciència de creença<sup>27</sup>— Sartre es forneix d'un nou instrument dialèctic: efectivament, la creença —consciència tènica— ha d'ésser consciència (de) creença; però tota creença conscient d'ella mateixa deixa d'ésser creença (una creença sabuda ja no és creença). Però «la consciència (de) creença, tot alterant irreparablement la creença, no es distingeix d'aquesta, és *per a* fer l'acte de fe. Així, estem obligats a confessar que la consciència (de) creença és creença. Així abastem en el seu origen aquest doble joc de reenviament: la consciència (de) creença és creença i la creença és consciència

<sup>24</sup> Sartre diferencia gràficament la «consciència (de) quelcom» de la «consciència *de* quelcom». La primera és la consciència immediata, no tènica; la segona és la posicional, tènica.

<sup>25</sup> E.N., 28-29.

<sup>26</sup> Cf. especialment E.N., 101-102; 106-108.

<sup>27</sup> Cf. E.N., 109-111.



(de) creença»<sup>28</sup>. La creença existeix *troublée*, escapant-se de si. Si es vol abastar aquest ésser, ens llisca entre els dits i hom es troba davant d'un esbós de dualitat, «d'un joc de reflexos, car la consciència és reflex; però justament en tant que reflex (la consciència) és el reflexant i, si provem d'abastar-la com a reflexant, s'esvaeix i recaiem sobre el reflex»<sup>29</sup> (estructura reflex-reflexant). «L'existència objectiva del reflex-reflexant, si l'acceptem com es dona, ens obliga contràriament a concebre un mode d'ésser diferent de l'en si; no pas una unitat que conté una dualitat, no pas una síntesi que ultrapassa i lleva els moments abstractes de la tesi i de l'antítesi, ans una dualitat que és unitat, un reflex que és la seva pròpia reflexió»<sup>30</sup>. És que la consciència pre-reflexiva és consciència (de) quelcom i consciència *de* quelcom.

En realitat, el terme «en si» (*en soi*), que s'ha manllevat de la tradició per a designar l'ésser transcendent, és impropï: per natura el «si» (*soi*) és un reflexionat. La gramàtica ens ensenya que el «si» indica una relació del subjecte amb ell mateix, i aquesta relació és precisament una dualitat; però una dualitat particular perquè exigeix uns símbols verbals particulars. Per un altre cantó, el «si» no designa l'ésser, ni en tant que subjecte ni en tant que complement. «No és el subjecte, perquè el subjecte sense relació a si es condensaria en la identitat de l'en si; no és tampoc una articulació consistent del real perquè deixa aparèixer el subjecte darrera seu». Efectivament, el «si» no pot ser un existent real: el subjecte, si pogués ésser «si», coincidiria amb «si» i desapareixeria el «si». Però tampoc pot *no ésser* «si», perquè el «si» és indicació del subjecte mateix. «El *si* representa, doncs, una distància ideal en la immanència del subjecte en relació amb ell mateix, una manera de *no pas ésser la seva pròpia coincidència*, d'escapar de la identitat tot posant-la com a unitat; en una paraula, d'ésser en equilibri perpètuament inestable entre la identitat com a coherència absoluta sense rastre de diversitat i la unitat com a síntesi d'una multiplicitat. És el que anomenem la *presència a si*. La llei d'ésser del *per a si*, com a fonament onto-

lògic de la consciència, és d'ésser ell mateix sota la forma de presència a si»<sup>31</sup>.

Un prejudici molt estès entre els filòsofs ha estat considerar aquesta «presència a si» com el grau més alt en la dignitat d'ésser. Obliden que «la coincidència de la identitat és la veritable plenitud d'ésser»; en aquesta no hi ha lloc per a la negativitat. Sens dubte, però, el principi d'identitat pot cridar el principi de no contradicció, com Hegel ho veié. Ara, aquest negació prové de la realitat humana i és exterior a l'ésser-en-si. «El principi d'identitat és la negació de tota espècie de relació en l'entranya de l'ésser-en-si». La presència a si, tot altrament, suposa una fissura que s'ha esllavissat en l'ésser. Però, *què és* el que separa el subjecte d'ell mateix? «Estem forçats a confessar que no és res». «*Res* no pot separar la consciència (de) creença de la creença, perquè la creença no és *res més* sinó la consciència (de) creença». Així, doncs, la fissura que suposa la presència a si, aquesta fissura intraconsciencial, és el negatiu pur. «Aquest negatiu que és no-res d'ésser i alhora poder anorreïtzant, és el *no-res*». Però el no-res així determinat *no és: ha estat* (només es pot determinar com a no-res si hom li confereix l'ésser-en-si en tant que no-res; la creença, per exemple, no és la contigüitat de dos éssers, ans la *seva pròpia* presència a si, la seva pròpia descompressió d'ésser). «L'ésser de la consciència, en tant que consciència, és d'existir a distància de si com a presència a si, i aquesta distància nul·la que l'ésser porta en el seu ésser és el No-res. Així, perquè existeixi un *si*, cal que la unitat d'aquest ésser comporti el seu propi no-res com a anorreïtzació de l'identic». Acabem: «el no-res és aquest forat d'ésser, aquesta caiguda de l'en-si vers el *si* pel qual es constitueix el per-a-si. Però aquest no-res no pot "haver estat" més que si la seva existència de manlleu és correlativa d'un acte anorreïtzant de l'ésser. Aquest acte perpetu pel qual l'en-si es degrada en presència a si, l'anomenem acte ontològic. El no-res és el fer qüestió de l'ésser per l'ésser, això és, justament, la consciència o per-a-si».

### La presència

Només hi ha *presència a...* pel per-a-si. Però, què és aquesta *presència*? «Originàriament el

<sup>28</sup> E.N., 117; les cites que fem pertanyen a les pàgines 115ss.

<sup>29</sup> E.N., 118.

<sup>30</sup> Ibidem.

<sup>31</sup> E.N., 148.

Per-a-si és presència a l'ésser en tant que és a si mateix el seu propi testimoni de coexistència<sup>32</sup>. «Hom sap que el Per-a-si és l'ésser que existeix sota forma de testimoni del seu ésser. I bé, el Per-a-si és present a l'ésser si està intencionalment dirigit fora de si sobre aquest ésser. I ha d'adherir-se a l'ésser tan estretament com sigui possible sense identificació». La presència implica un lligam negatiu que «nega de l'ésser present que sigui l'ésser al qual (el lligam) és present. Si no fos així, el lligam d'interioritat s'esvaniria en pura i simple identificació. Així, la presència a l'ésser del Per-a-si implica que el Per-a-si és testimoni de si en presència de l'ésser com no sent l'ésser; la presència a l'ésser és presència del Per-a-si en tant que no és». «(El Per-a-si) és a si mateix testimoni de si com *no sent aquest ésser*».

Però, per tal d'esclarir una mica aquest no-ésser del Per-a-si, caldrà esbossar una descripció de la relació ontològica entre el per-a-si i l'ésser. «Del Per-a-si, en tant que tal, hom mai no sabria dir: *és...*, en el sentit de la total adequació de l'ésser amb si mateix... Car el Per-a-si té l'existència d'una aparença acoblada amb un testimoni d'un reflex que reenvia a un reflexant sense que hi hagi cap objecte del qual el reflex fos reflex. El Per-a-si no té ésser perquè el seu ésser és sempre a distància: allí, en el reflexant, si considereu l'aparença, que no és aparença o reflex que *per al* reflexant; allí, en el reflex, si considereu el reflexant que no és en si sinó pura funció de reflector *aquest reflex*»<sup>33</sup>.

#### *Capgirament del problema de la identitat en Sartre*

S'ha vist que el no-res, com a constituent de la consciència, no és determinable sinó com a passat. Hom admet tal afirmació com a completament coherent amb el discurs dialèctic. Però, amb la determinació cap al passat del no-res pot brollar un dubte: si és veritat que la consciència *és* («ha estat») no-res, si és veritat que qualsevol determinació de la consciència és possibilitada per una dimensió d'*ek-stase* del Per-a-si, si és veritat que el Per-a-si sempre es troba *distant* de si, cal concloure que no és possible determinar la

negació original com a negació «actual»: qualsevol cosa que hom diu d'ella, per aquest mateix motiu *escapa* d'ella com una anorreatització d'ella que és. Fins aquí no s'ha dit res de nou: efectivament, el no-res original *no és*, i, com diu Sartre, la pura subjectivitat s'esvaeix. En altres paraules, la determinació del no-res com a no-res actual és, per a Sartre, grolleria, precisament perquè *no és*.

Hom no pot fer altre cosa que felicitar-se per aquesta coherència en parlar del no-res «actual». És evident, però, que això no és obstacle per a considerar certs trets de la consciència, no per a ella mateixa com a subjectivitat, ans cara a l'ésser de la consciència. Se n'han recollit, a les nostres citacions, uns quants; per exemple, que la consciència en tot moment és consciència (de) si, i/o la presència que brolla en tota consciència. Hom estudia trets que en tot moment són constituents de la consciència i que ens ajuden a comprendre l'estructura reflex-reflexant. Amb tot, en aquest respecte brollen alguns problemes: efectivament, si del no-res «actual» hom no pot determinar res, ¿com és possible que la consciència sigui consciència (de) si? Això és, es pregunta per aquesta «relació immediata i no cogitativa de si a si» que no és possible separar, ni lògicament, de la consciència *de* quelcom (consciència rètica). En d'altres paraules, *com* la consciència, com a intuïció revelant, és alhora consciència (de) si. Tal objecció resta elucidada per la nostra cita sobre la *presència*. En efecte, el per-a-si és a si mateix testimoni de si com *no sent ésser-en-si*; com diu Sartre, i en això hom retroba l'estructura reflex-reflexant, aquest testimoni sempre és el reflex —si considerem el reflexant—, el reflexant —si considerem el reflex—, justament gràcies a aquesta articulació per la negativitat interna, que nega de si.

¿S'ha respost amb això a la nostra qüestió? Sembla que sí: l'articulació interna de la negació sembla que, tot separant els moments negats, fa que cada negat tingui com a referència l'altre negat; aquest constant reenviament de reflex-reflexant fa una unitat que manté una quasi-pluralitat alhora.

Admetent que hi ha una quasi-pluralitat, ¿com s'afirma la unitat? O bé hi ha una negació comuna, un subsòl negat comú, o bé no hi és, es troben separats i no hi tenen res de negatiu en comú. En aquest segon cas no hi ha problema:

<sup>32</sup> Cf. E.N., 166-167.

<sup>33</sup> E.N., 167.

no hi hauria ni presència, ni testimoni de si, ni consciència (de) si; tan sols hi hauria dues mòndes, el reflex i el reflexant. Això vol dir que tenen en comú un subsòl de negativitat, això és una *mateixa negativitat* que ha de mantenir ara un moment ara l'altre. I bé, què és aquesta *mateixa negativitat*? Segons el pensament sartrian hauria d'esvanir-se perquè suposaria la pura immanència: però si hom segueix aquest pensament, no hi hauria consciència (de) si, ni testimoni de si, ni presència, ni estructura reflex-reflexant..., justament perquè l'estructura reflex-reflexant esdevindria un sistema de dues mòndes. Només hi hauria el silenci de l'ésser-en-si. Mes, el problema és que hom no pot estar-se d'aquesta unitat de l'estructura reflex-reflexant, que fa possible l'*Être et le Néant*. Tan sols queda una sortida de l'atzucac: que en realitat la unitat de l'estructura reflex-reflexant no vingui per la negativitat, ans pel miratge, per la correspondència, de l'estructura de la consciència al seu ésser<sup>34</sup>. Cal recordar que l'origen de la identitat és l'ésser-en-si.

Cal afrontar, doncs, aquest nou element: la identitat de l'en-si. En altres paraules, convé acarar-se amb l'ésser-en-si. I bé, ja és prou conegut que per la prova ontològica Sartre presenta l'ésser transfenomenal, l'ésser-en-si. En el darrer apartat de la *Introducció* descriu aquest ésser-en-si des del fenomen d'ésser, perquè «el sentit de l'ésser de l'existent, en tant que es revela a la consciència, és el fenomen d'ésser»<sup>35</sup>. No hi ha cercle quan hom parla de l'ésser del fenomen des del fenomen d'ésser, ja que «no és necessari ultrapassar de bell nou l'ésser d'aquest sentit vers el seu sentit: el sentit de l'ésser val per a l'ésser de tot fenomen, comprès el seu (*del sentit*) ésser propi». Des del sentit, doncs, Sartre ens descriu l'ésser-en-si, en el qual, entre altres coses, es troba ser l'origen de la identitat.

Sartre, tanmateix, hauria d'aclarir una mica

més aquesta qüestió del *sentit* (fenomen d'ésser) per tal de poder parlar, des d'ell, de l'ésser del fenomen. Efectivament, si el fenomen de l'ésser és el sentit de l'ésser del fenomen, el fenomen de l'ésser és l'agafall del seu ésser. Posteriorment, el fenomen es revelarà com el per-a-si de l'ésser-en-si.

Justament, però, hi ha un escriu en el fenomen respecte al seu ésser; això és, el fenomen diu del seu ésser allò que ell, el fenomen, no és. Aquest escriu es diu de l'ésser des del seu fenomen, però justament és un escriu del fenomen de l'ésser.

Per a fer justícia, allò d'escriu del fenomen de l'ésser, o és de l'ésser o del fenomen, o de la dialèctica d'ambdós.

És de l'ésser, evidentment, perquè es tracta del fenomen de l'ésser. Però, a la vegada, no pot ser solament d'ell perquè, si fos així, el fenomen no podria ser fenomen de l'ésser: el fenomen o s'identificaria amb el seu ésser, o/i seria obtús al seu ésser. Naturalment, no es pot admetre tal cosa, perquè en les dues alternatives, solament hi hauria silenci.

Però aquest «escriu» tampoc no pot ser d'ambdós a la vegada: perquè, si ho fos, es reproduiria el problema ara per al fenomen de l'ésser, ara per a l'ésser del fenomen.

En altres paraules: el fenomen de l'ésser no és el fenomen de l'ésser. I la identitat trobada no pertany a un ésser-en-si en tercera persona: és del fenomen de l'ésser. Sartre, en efecte, coneix la identitat, però la hipostasia imaginàriament a l'en-si; i en fa ús allí on és —com a consciència (de) si, testimoni de si, presència—, tot «negant» que hi sigui.

## HUSSERL: L'AMBIVALÈNCIA DE LA VIDA INTENCIONAL

### *Pas el pensament husserlià*

Si Heidegger troba una experiència original —l'angoixa— que forneix la identitat i esclareix l'estructura de la qual es basteix tothora el *Da-sein*, però que, com hem vist, no basta per a omplir una crítica rigorosa; si Sartre, tot altrament, bandeja teòricament l'admissió d'una identitat si-mateix de la consciència<sup>36</sup>, mancada de tota

<sup>34</sup> «Tot procés de fonament de si és ruptura de l'ésser-identific de l'en-si, reculada de l'ésser en relació a ell mateix i aparició de la presència a si o consciència», E.N., 714. Textos com aquest poden suggerir la solució que esmentem. També, en un context de coneixement, diu que «la presència del per-a-si a l'en-si, no podent expressar-se ni en termes de continuïtat ni en termes de discontinuïtat, és pura identitat negada», E.N., 227. Ultra els textos citats dalt, cf. 268.

<sup>35</sup> E.N., 30.

<sup>36</sup> Ja en *La Transcendència de l'Ego* Sartre es desempalleja del pol husserlià.

experiència que la còpsi i ingenu en aquest punt no s'adona que la seva exposició la suposa—, caldrà veure que aquella necessitat d'una experiència «comprovatòria» o la urgència a destruir un jo-identitat prenen suport en l'ambigüitat del pensament d'Edmund Husserl, en aquest punt.

El primer home de la Fenomenologia volia fer una ciència de les essències, això és, una investigació que, a través de troballes no exposades al dubte o a la contingència, establís lleis que fonamentin tot coneixement. La possibilitat de «veure» intel·lectualment quelcom, per on «llegir» aquestes lleis, rau en la intuïció eidètica (essencial).

Mes, abans d'arribar al domini de la intuïció eidètica, calen perllongades i dificultoses anàlisis. Com sigui, doncs, que quotidianament —i les ciències no en són una excepció— hom considera el que és real com una dada més, el real «va de si», Husserl creu que aquesta fe en l'existència real és legítima —no es tracta de fer cas a un escepticisme que vol demostrar la transcendència, l'experiència de la transcendència és universal, tot i que hom es pugui de vegades enganyar—, per més que no pugui fonamentar una ciència que vol ser primera. En efecte, aquí cal en principis del tot indubitables, però aquesta fe en el que és real, si més no en quant que és concebible un dubte —una experiència posterior pot desconfirmar l'establert fins al moment—, no pot formar part del camp propi d'una ciència fenomenològica que fonamenti tot altre coneixement. Aquest deixar a un costat la fe de l'home natural quan hom fa fenomenologia és anomenat l' *ἐποχή*, la reducció fenomenològica.

Cal no pensar, però, que la reducció perdi tota referència objectiva: amb el «posar entre parèntesi» (*einklammern*) hom no es troba amb un no-res de consciència, ans aquesta és essencialment «consciència de». Que hi hagi un quelcom referit, que la consciència sigui «consciència de», assenyalava el caràcter *intencional* de la consciència.

I bé, la fe en el real no gaudeix de la indubitabilitat per a entrar dins el camp específicament fenomenològic. ¿Per ventura, doncs, amb la reducció no és hom al llindar d'un saber rigorós i evident, capaç de fonamentar tot coneixement de les ciències de «posició» (*Einstellung*) natural?

### El «cogito»

Una vegada ha estat reconeguda la necessitat d'un començ, filosòfic radical i segur, Husserl, seguint les petjades de Descartes, creu trobar l'esmentat inici en allò que resta en havent efectuat la reducció, la subjectivitat transcendental:

«En la mesura que la comprensió que reflexiona es dirigeix a la meua vivència, així he comprès un si mateix absolut, l'existència del qual per principi no és negable; això és, la claredat que és impossible per principi que no sigui. Fora un contrasentit mantenir com a possible que una vivència *així donada* en veritat *no* sigui. El corrent de vivències és el meu —del pensador corrent de vivències; que no se l'abasti així o aixà, que no sigui conegut en les parts transcorregudes i venidores, així que miro el viure d'aquest corrent en la seva presència real, i em comprenc a mi mateix com el subjecte pur d'aquest viure (què vulgui dir això ha d'ocupar-nos explícitament més avall), jo dic simplement i necessària: *jo sóc*, aquest viure és, *jo visc: cogito*»<sup>37</sup>.

En la mesura que hom ha bandejat la posició natural, heus aquí que roman l'univers del fenomen en el sentit de la fenomenologia. «L' *ἐποχή* és, també ho podem dir així, el mètode radical i universal, mitjançant el qual jo em comprenc com a jo pur, i amb l'escaient viure pur de la consciència, en i a través del qual hi ha per a mi tot el món objectiu, i tal com és per a mi. Tot el mundà, tot l'existent espàcio-temporalment és per a mi —això és, val per a mi; justament és així com jo en tinc experiència, ho percebo, me'n recordo, hi penso de moltes maneres, ho jutjo, valoro, desitjo, etc. Com se sap, Descartes designa tot això amb el mot *cogito*»<sup>38</sup>.

S'ha aconseguit, doncs, un camp d'indubitabilitat. No es tracta aquí del jo pur que serà més tard elucidat, ans de l'*ego sum* a tall de *sum cogitans*<sup>39</sup>, com ho indiquen les dues cites transcrites. Això mostra que, com a resultat de

<sup>37</sup> *Ideen*, 96-97. Tant per a les *Ideen* com per a les *Cartesianische Meditationen* la paginació seguida és la de la husserliana. Per a la primera citem l'edició de 1976 (volum III, 1), que ofereix exclusivament el text reproduït en les tres edicions de les *Ideen* impreses en vida de l'autor; per a la segona citem l'apareguda el 1963 (volum I, en segona edició).

<sup>38</sup> C.M., 60.

<sup>39</sup> Cf. C.M., 60; 64.

l'ἐποχή, el camp transcendental es manté i manté l'objecte intencional, el *cogitatum*, sota la forma del *cogito*, i que en la mesura que cada *cogito* està dirigit intencionalment a un objecte, hom parla de *cogitatio*. El *cogito*, doncs, manté constantment una doble referència que escindeix les investigacions fenomenològiques: la direcció objectiva, la del *cogitatum* i la que elucida la subjectivitat transcendental. Aquí cal aclarir aquesta última.

### *El jo pur de les «Ideen»<sup>40</sup>*

Hom ha parlat de la troballa d'un camp transcendental que manté la forma de *cogito*. Es parla de la subjectivitat transcendental. Ara bé, el jo no pot ser considerat de cap manera com un tros de vivència, vivència ell mateix, enmig d'altres vivències. És fàcil de veure que, si és així, no fóra el *cogito* una forma universal de les vivències, ans ell mateix vivència en el flux del corrent de consciència: «el jo mostra constantment que és necessari que hi sigui, i aquesta necessitat no és pas la d'una vivència estúpida persistent, la d'una "idea fixa"». Tot altrament, cada vivència que arriba i corre l'enclou; la seva "mirada" es dirigeix "a través de" cada *cogito* actual a l'objectivitat. Aquest raig del mirar canvia amb cada *cogito*, brolla de nou amb cada *cogito* nou i desapareix amb ell. El jo, però, és una identitat. Si més no, considerada la cosa en principi, cada *cogitatio* pot canviar, anar i venir, tot i que hom podria dubtar si cada *cogitatio* és necessàriament fugaç i no, com ho trobarem, merament fugaç *fàcticament*. En oposició a això, però, es mostra el jo pur *necessari* per principi; i com una absoluta identitat en tot canvi real i possible de les vivències, no pot ser considerat *en cap sentit un tros o moment real* de les vivències mateixes<sup>41</sup>.

Aquest jo pur que viu en cada vivència, però que no és un tros d'ella, pot ser considerat com un especial transcendent, un transcendent en l'immanent. Mes, atenció, «amb aquest peculiar entrellaçament amb totes les "seves" vivències, no és pas el jo que viu aquest viure quelcom així que es pugui abastar *per si* i fer-lo l'objecte *propi* d'una investigació. Fora de les seves "maneres

de referència" o "de comportament" és totalment buit de components essencials, no disposa de cap contingut per petit que sigui, és en si i per si indescriptible: jo pur i res més»<sup>42</sup>.

El jo pur viu, doncs, la vida de la consciència i la fa unitària: la multiplicitat de *cogitos* és precisament la d'una consciència; si cada *cogito* viu a la seva manera el jo pur, també el *cogito* constitueix la manera per la qual el jo pur contempla intencionalment l'objecte. Atenent, a més, que Husserl ha fet veure que el corrent de vivències s'organitza pel temps com a forma pura, i que hi ha nombroses classes de vivències (perceptives, de record, de retenció, de valor, etc.), hom pot dir que el tot intencional de la vida de la consciència esdevé, alhora, el desplegament de l'experiència de si.

### *El jo pur de les «Meditationen»*

A les *Meditaciones Cartesianes* Husserl no canvia l'estat de coses que hom troba a les *Ideen*, però sí que hi ha —pel que fa al tema que es tracta aquí— una més precisa i resoluta formulació. Sigui, per exemple, la diàfana aclaració que «l'evidència cartesiana, la de la proposició *ego cogito, ego sum*, roman sense fruit, perquè no solament desatén l'esclarament del sentit purament metòdic de l'ἐποχή transcendental, sinó que també desatén —cosa a la qual cal posar esment— que l'ego pot explicitar-se, a si mateix, infinitament i sistemàticament a través de l'experiència transcendental, i així es troba llest com un possible camp de treball, plenament caracteritzat i discriminat, mentre que es corefereix al món tot i a tota ciència objectiva, no posant-los el valor d'existents; i amb això és discriminat d'aquestes ciències, no limitant amb elles de cap manera»<sup>43</sup>. Es tracta, de bell nou, de l'explícit reconeixement de la subjectivitat transcendental com el camp propi de la fenomenologia: mentre que la consciència reduïda manté la forma del *cogito* de cap a cap del seu corrent de vivències, a la vegada es corefereix intencionalment als objectes. Això, que no és nou de les *Meditationen*, es troba doncs explícitament formulat en aquestes, amb l'afegitó que mentre les *Ideen* elucida-

<sup>40</sup> Cf. *Ideen*, 178-180; 123-124.

<sup>41</sup> *Ideen*, 123.

<sup>42</sup> *Ideen*, 179.

<sup>43</sup> C.M., 69-70.

ren l'assumpte amb el *cogito* i el *jo pur* que viu en cada *cogito*, aquí cal ampliar l'esquema.

a) Husserl parla de la constitució de l'objecte com a pol, amb la precisió que el *cogitatum* ho és d'un *cogito* (*ego sum cogitans*). En la quarta meditació, però, vol precisar els problemes constitutius de l'ego transcendental mateix.

De primer, doncs, hi ha el jo mateix idèntic: «L'ego mateix és existent per si mateix en evidència contínua, i així es constitueix contínuament com a existent en si mateix. Fins ara tan sols hem esmentat un vessant d'aquesta constitució de si mateix; solament hem tingut present el *cogito* en el corrent de vivències. L'ego no s'abasta solament en tant que viu d'aquest corrent, sinó també com a jo, jo que visc tal o tal altre *cogito*, a través dels quals visc com el mateix»<sup>44</sup>. I així com l'objecte s'estableix com a pol d'una certa direcció de les investigacions fenomenològiques, així el jo idèntic ho fa per a la direcció de la subjectivitat transcendental. Bastarà afegir el que ja sabem: que viu a cada i a tota vivència, però que no n'és un tros, etc.

b) Una novetat respecte a les *Ideen*, almenys pel que fa a l'acurada formulació, es troba en el tema de l'*habitus*, del qual el jo és el substrat i la condició. Es podria descriure així<sup>45</sup>: sabem que el jo viu els seus actes —actes intencionals—, de tal manera que tenen la forma del *cogito*. Ara bé, en la mesura que per la història personal de cadascú hom ha assumit ja —o assumeix— decisions, creences, volers, comprensions, es fa evident que el jo visqué cada corrent de vivències (la decisió, la creença, el voler, la comprensió), i que totes aquestes configuracions conformaren el viure del jo. És així, però, que mentre que no renegui d'elles formaran part de la meua història, encara que només sigui a títol de la meua història, heus aquí que les mantinc com a meves amb el caràcter de *personals*. Hom anomena *habitus* aquestes configuracions d'idèntic substrat jo mateix.

c) Com a plena concreció del jo, hom ha de parlar de l'ego —de l'ego concret, també anomenat *mòndada*. Cal, però, explicar una mica això<sup>46</sup>.

En efecte, el jo, com a ego, viu concretament

un «món circumdant que existeix-per-a-mi» (*für-mich-seiende Umwelt*). Això vol dir: viu en les vivències, i en elles intencionalment pren la direcció dels objectes. Si s'havia parlat del paper de l'habitualitat com d'una certa condensació de la història del jo —i ara cal afegir que és gràcies a aquesta que els objectes circumdants són reconeguts com a «familiars»—, cal afirmar tot seguit que el tot —o qualsevol direcció— d'aquesta concreció existencial intencionalment referida als objectes constitueix la manera de viure el jo. Hom parla de l'ego concret o de *mòndada*.

Per altra banda, i en la mesura que l'ego concret manté intencionalment els objectes del món circumdant, tractar de l'ego concret i procurar pels problemes constitutius de l'objectivitat i de la mateixa subjectivitat fan una sola cosa.

Finalment afegim-hi aquesta consideració: «jo sóc per mi mateix i donat a mi constantement, a través d'una experiència evident, com a jo mateix. Això val per a l'ego transcendental (i també, de forma patal·lela, per a la psicologia pura) i en cada sentit d'ego».

d) Encara, i per tal d'acabar amb les puntualitzacions de l'obra esmentada, cal tractar una darrera consideració. Hom ha de recordar que la fenomenologia solament és possible com a ciència en la mesura que hi ha intuïció d'essències. Ara bé, si la vida del jo es circumscriu a l'ego concret, cau pel seu propi pes que tota paraula, qualsevol descripció, es mouria en un medi empíric-fàctic: atès que l'ego concret *toca* immediatament els objectes del món circumdant, no hi hauria manera de desenvesar-se del concret si no hi hagués intuïció essencial.

Tota descripció fenomenològica, doncs, fins i tot si s'exemplaritzava en casos concrets, és essencial: el que portem dit, si bé no s'ha afirmat explícitament, es mou sempre en l'horitzó essencial. Però, en la mesura que el jo viu aquestes vivències que intueixen un objecte essencial, i fa així una descripció fenomenològica, cal una nova variant de *cogito*, que no és pas l'ego concret: es tracta de l'universal *eidos* de l'ego transcendental:

«Si pensem elaborar una fenomenologia pura, mitjançant el mètode eidètic, com a ciència intuïtiva-apriorística, cal que totes les seves investigacions essencials no siguin altra cosa que el desvetllament de l'*eidos* universal de l'ego transcendental absolut, el qual enclou en si, com a

<sup>44</sup> C.M., 100.

<sup>45</sup> Cf. C.M., 100-101.

<sup>46</sup> Cf. C.M., 102-103.

possibilitat, tota pura modificació possible del meu ego fàctic i aquest mateix. La fenomenologia eidètica investiga l'a priori universal, sense el qual no és *pensable* ni el jo, ni un jo transcendental absolut...»<sup>47</sup>.

*Doble referència objectiva i subjectiva del «cogito» husserlià*

Fóra inútil no reconèixer que el punt de màxima conflictivitat del pensament husserlià es troba en l'*ἐποχή*, i que tota anàlisi d'algun vessant dels escrits del nostre autor s'encarna en, i arranca de, la creença reduccionista. En la mesura que, doncs, tractant el problema del jo, hom ha bandejat aquí el tractament d'aquest tema assenyalat, poc ens serà permesa una crítica de l'experiència de si husserliana des de posicions pro o contra la creença reduccionista. D'aquí ve que ara hom s'hagi d'acontentar amb una crítica que dona com a bo el marc reduccionista. Es veurà, pel que segueix, que basta això per al nostre propòsit.

Sigui el cas que es formulí la següent qüestió: quina dificultat hi ha en la concepció husserliana de l'autoexperiència? La resposta sembla ser aquesta: que es mantingui *per una banda* el *cogito* (*sum cogitans*) dirigit intencionalment al seu *cogitatum*; per aquesta banda, l'elaboració de Husserl es desplega ja per a l'ego concret, ja per a l'*habitus* com una certa condensació d'història personal, ja per a l'*eidos ego* que possibilita la intuïció essencial. *Per una altra banda*, i en la mesura que es manté l'experiència de si en tot viure de la consciència, ha d'haver-hi quelcom que no s'esllangueixi amb el fluir del corrent de consciència: el jo.

En efecte, ¿per ventura no és paradoxal que mentre el viure intencional de la consciència manté la forma de *cogito*, hom hagi de comantenir un pol de subjectivitat, el jo, que no s'esllangueix en aquell viure? Tothom veu molt clar que si aquest pol no hi fos, difícilment es podria parlar d'una experiència evident de la identitat del jo en el viure de la consciència. Ara bé, en la proporció que hom hipostasia aquest jo —pol, transcendència en la immanència, jo idèntic—, així esdevindrà conflictiu comprendre com és

possible que aquell jo tingui una referència intencional als objectes. En les *Ideen* Husserl usa una sèrie de *metàfores* (el «raig», la «mirada», del jo, etc.), que tenen justament aquest valor: si a les *Meditacions* és més caut en el seu ús, res més no hi ha que elucidi com el jo té una referència intencional. Hom només llegeix l'afirmació.

La dificultat esmentada dona clàries a l'afany heideggerià de cercar una *experiència* (l'angoixa) que possibiliti una connexió de la identitat del jo amb l'autocomprensió de tota altra experiència (el «pre-ésser-se» com a element estructural del *Dasein*)<sup>48</sup>, així com la solució interessadament draconiana de Sartre —que no per això *usa* menys de l'experiència de si. S'ha assajat, amb tot, de fer veure com una i altra «solució» suposa, en el ple de l'obra, justament el *si* del qual és qüestió. Mes si la dificultat arrenca de Husserl, bo serà fer veure finalment la confusió d'aquest pensador.

S'ha de manifestar fonamentalment el que segueix: és ben veritat que tota vida intencional de la consciència manté l'estructura de *si* —de *cogito*—, mes hom —mentre és al *cogito*— no es nota *si*. Husserl, en la mesura que observa que *al cogito hi sóc, i que el cogito es troba referit intencionalment a l'objecte, creu que és una obvietat l'admissió que el saber-se del cogito es redueixi al conveniment d'un jo idèntic*. Precisament aquesta «òbvia admissió» fa que jo existeixi *si* en la vida intencional (*cogito*), i per altra banda em sàpiga jo idèntic, amb la paradoxa de com comprendre aquest viure del jo idèntic al *cogito*.

Però no s'hi val tal obvietat: Husserl hauria de dir com és possible que la vida intencional, el *cogito*, faci esment del *si*. És totalment fals que mentre hom sigui al *cogito* hom determini res que no faci referència a la vida intencional. Que hom «sigui conscient» que és *ell* que viu el *cogito*, que a la pregunta ràpida «què fas» tothom contesti immediatament, no treu res a l'afirmació: vivint en el *cogito* hom atén la vida intencional. Que hom, corprès per aquest «ser conscient» del *cogito*, es determini *jo sóc*, corrobora que ara hom no atén la vida atencional, ans el *si* de la consciència. Husserl, però, manté per al *cogito* la doble referència atencional (*si, vida intencional*), i a la vegada comanté el *jo idèntic*: mes el

<sup>47</sup> C.M., 105-106.

<sup>48</sup> Per altra banda, ja suggerida, potser, per Husserl: cf.

*cogito* tan sols pot ser determinat alhora en doble referència per una ment suprahumana, un semidéu —o bé ser el resultat d'un *constructa*, d'un amuntegar determinacions per l'enfosquiment del fenomen.

Hom veu, doncs, que no era equivocada la determinació *jo sóc* —si de cas, exclose tota hipostasiació—, ans la doble referència atencional del *cogito*, tot altrament del que creien Heidegger i Sartre. I preguntar-se com és possible que el jo visqui en una consciència és no entendre que hom parla de consciència perquè hi ha *si*, la determinació del qual és *jo sóc*.

### *El «cogito» fa esment de la vida intencional*

Possiblement hagin sobtat les darreres afirmacions. Cal, és clar, alguna explicació més detallada. En efecte, Husserl reconeix un jo idèntic, l'experiència del qual creu quelcom evident, però erra en la consideració que el *cogito* com a tal pugui efectuar una doble referència ja a l'objectivitat com al pol subjectiu. O, millor, aquesta creença és ambigua: ¿per ventura, en el *cogito*, hom esmenta la pròpia subjectivitat de la manera que s'esmenta la vida intencional? Husserl, que veu aquest problema per damunt, no en fa un cavall de batalla; gràcies a això, la qüestió del jo fenomenològic s'escapolí de la claredat i precisió amb què la fenomenologia acostuma a tractar els assumptes de l'home.

Ben mirat, si Husserl encertà a considerar el jo com el punt sense el qual és impensable qualsevol coneixement, però fou excessivament ingenu en la qüestió del *cogito*, cal reconèixer que la clau de la solució pertany al mateix Husserl, encara que ell no l'apliqués en els propis progressos fenomenològics: és així que l'home és temporal, així no és possible de tenir cura actual de dues direccions intencionals; ara s'atén —es posa esment, es té cura— una, i l'altra rau en l'horitzó, i a l'inrevés.

Doncs això mateix cal fer al *cogito*: és clar que sota la forma *cogito* m'adono que sóc conscient, però «adonar-se», «ser conscient» no és sense més intercanviable amb l'afirmació «jo sóc». Si el *cogito* comporta tot pensar, valorar, jutjar, voler, etc., justament el *cogito* és això, i no altrament, perquè hom atén aquesta vida intencional de pensar, valorar, jutjar, voler, etc. No és en abso-

lut seriós saltar-se per a les pròpies afirmacions allò que suposa per al mateix pensador el temps. Tal «salt» comporta, ha comportat, i comportarà, la manipulació del sentit, i, en aquest cas, del jo (en realitat ja resulta grotesc que, després de segles de «crítica del coneixement» encara hom divinitzi les pròpies troballes). El *cogito*, mentre sigui *cogito*, fa esment de la vida intencional.

### *La determinació «jo sóc»*

Precisament perquè hom, en el *cogito*, se n'adona, hi és, hom vol fer esment del qui del *cogito*. Aquest fer esment —i determinació— comporta: *jo sóc*.

Amb la determinació *jo sóc*, però, hom no perd el món, ans el deixa a l'horitzó i no en fa esment. El que s'esmenta no és cap pol, ni cap transcendència en la immanència, ni res que s'elucidi *des del cogito (constructa)*, ans simplement respon al qui se n'adona.

També es podria dir el que segueix: el viure la vida intencional —inclòs, doncs, el *cogito*— pot ser anomenat consciència. En la consciència hom no esmenta immediatament el qui, ans mediatament hom hi és. En la mesura que determino immediatament el qui, i dic «jo sóc», així puc afirmar que el *si* mediat de la consciència és determinat immediatament com a *jo sóc*.

Es veu perfectament, doncs, que l'esmentat problema husserlià *no existeix*: fou creat gràcies a les confusions en aquest punt del gran pensador. Ni jo deixo de ser perquè no m'esmenti immediatament, ni la vida intencional desapareix perquè jo m'esmenti immediatament: es tracta només d'admetre un *tot*, estructurat temporalment per la forma notícia-horitzó.

### *La mala fe al «jo sóc»*

Mes la confusió husserliana ha fonamentat un prejudici molt més extens: en la mesura que s'ha cregut que el *cogito* podia referir-se alhora a la vida intencional i a la subjectivitat, s'han fet anar plegats l'una i l'altra. Això és, s'ha fet de la determinació *jo sóc*, disfressada dins de la vida intencional i manipulada des d'aquesta sota la forma *cogito*, una determinació ella mateixa de sentit intencional: però tal cosa és absurda.



Hom ha vist que tant Sartre com Heidegger suposen en els seus escrits un *ja* no elucidat per ells, tot i que aquests autors s'han proposat elucidar el *si mateix* (Heidegger) i el *cogito* (Sartre). En altres paraules: en la mesura que han volgut clarificar l'autocomprensió de si, en aquesta proporció ha resultat que la seva aclaració suposava allò que cercaven. Cosa que és dir: que l'autocomprensió no és un resultat, ans un punt de partida —i en això portava la raó Husserl: tota determinació de vida intencional (*sentit*), tot *cogito*, és *si*, però la determinació d'aquest és *jo sóc*, sense que aquest esment al *si* sigui ell mateix intencional. Es tracta més aviat d'una *identitat*.

Això fa que sigui possible la *mala fe* del si-mateix —més precisament *al* si-mateix. Sempre que una determinació de sentit, conseqüentment des de la consciència, vol determinar explícitament el si-mateix, no solament fa del si-mateix un contingut de consciència, ans justament allò que vol determinar del si-mateix *no és* del si-mateix com a tal, ans de la vida intencional. La constància i solidesa del «jo» com la inconstància i fragilitat són, per naturalesa, projeccions. Justament aquest projectar sobre un si-mateix contingut de consciència des d'un *silenci* si-mateix consciència constitueix la mala fe. La temporalitat, per exemple, afecta el *sentit* del si-mateix, això és, la consciència, que no per això deixa de ser si-mateix. D'aquí que per molts canvis que hom faci per la vida, encara és «jo mateix», em reconec encara. Però jo no *romanc* si-mateix com tampoc no *canvio* si-mateix. Tot això és fer, de la identitat si-mateix, vida intencional.

Es dirà que amb això es fa impossible qualsevol comprensió d'un tema d'estudi, perquè sempre *ja* s'ha de suposar allò de què hom tracta. De grat s'ha de concedir l'objecció, sempre que no sigui absoluta: ha d'haver-hi quelcom en l'home que sigui en tota circumstància un *ja*. Altra-ment, i sempre que no es construeixi per la mala fe, seria possible el joc del tercer home. Tot suposa la identitat si-mateix, i res no la determina sinó la identitat si-mateix. Si un hom experimenta impotència o ràbia davant d'aquesta afirmació, és perquè equivoca el punt de mira: el problema no és el jo, ans el sentit.

Cal pensar, doncs, que l'error filosòfic ha estat fer de la determinació del «jo» quelcom a «obrir». Però s'ha de creure que mai, des d'una altra cosa que la identitat si-mateix, no se l'abasta. La pregunta pel sentit de l'ésser del *sum* és mal plantejada: hom no pot demanar el «sentit» de l'ésser del *sum* perquè en aquest demanar se li escorre a un de les mans allò que demana.

### Cloenda

El *cogito, ergo sum*, que té formalment l'estructura d'un raonament, és parcialment tautològic. La identitat, però, és el jo sóc. Descartes no va errar el *sum*: va errar en fer-lo un lloc hermenèutic; ben cert és el *sum*: però *des del sum* no hi ha pas. Més aviat, tota passa pressuposa el jo. I el *pensar* no és una determinació del si-mateix (jo sóc), ans de la vida intencional —consciència— (jo penso).