

La metàfora de l'horitzó en Husserl. Aproximacions al concepte fenomenològic de la veritat

JÖRG ZIMMER

Abstract

In the Cartesian Meditations Husserl points out a phenomenological concept of truth. He tries to explain the ultimate foundation of truth in terms of a transcendental phenomenology. The analysis of the metaphor of 'horizon' can make clear the differences between the classical Cartesian philosophy of consciousness and the critical renewal of its basic problems in transcendental phenomenology.

A partir del capgirament transcendental en el context de la filosofia husserliana que representen les *Idees relatives a una fenomenologia pura i a una filosofia fenomenològica* de l'any 1913, tot sovint es troba en els escrits de Husserl l'horitzó com a metàfora del conjunt de tota la concepció fonamental d'una filosofia fenomenològica. De manera particular, però, l'ús d'aquesta metàfora s'acumula en les *Meditacions cartesianes*. Amb la nova concepció de la fenomenologia, Husserl es mou enmig de la problemàtica cartesiana de la veritat com a fonamentació última d'un principi evident i indubtable de tot saber. Ara Husserl entén la filosofia com a meditació fenomenològica de l'*ego* transcendental, en el qual s'ha de fonamentar no només el saber científic sinó tota l'experiència de la realitat entesa com a realitat *constituïda* per la consciència. La metàfora de l'horitzó representa aleshores la totalitat d'aquesta fonamentació transcendental: és la imatge que ha d'evidenciar de manera intuïtiva aquest concepte de veritat. En aquest article volem intentar reconstruir les intencions bàsiques de la fenomenologia del segon Husserl a través de l'anàlisi d'aquesta metàfora.

I. EL PROBLEMA I LA SEVA PERSPECTIVA INTERPRETATIVA

La introducció d'una metàfora com a mitjà de reflexió sobre el concepte filosòfic de la veritat s'ha de justificar: car la metàfora expressa una analogia, és a dir, no enuncia pas –parlant amb la terminologia pròpia de la tradició cartesiana– un concieiment clar i distint sinó que connecta diferents continguts en una imatge¹. Les metàfores són ambigües i sensibles. En la teoria cartesiana, però, tant les ambigüitats com també les evidències sensibles no són aptes per formular una veritat. Per tant, cal preguntar-se amb més detall per la funció de la metàfora de l'horitzó en el context de la fonamentació de la filosofia husserliana. L'horitzó representa la totalitat del model fonamental de la fenomenologia. El fet que Husserl parli sense escrúpols de manera metafòrica en un

1. Vegeu Zimmer, J., "Identität und Differenz. Zur Dialektik der Metapher", en Zimmer, J., *Schein und Reflexion. Studien zur Ästhetik*, Dinter, Köln, 1996, pàg. 73-108.

context sistemàtic indica una idea bàsica de la seva filosofia: la unitat concreta i intuïtiva de l'*ego* amb el món sencer de l'experiència (que només queda inhibida *metòdicament* en la seva validesa de ser) és constitutiva de la fonamentació conceptual de la veritat apodícticament evident.

Per facilitar a la metàfora una dignitat epistèmica més enllà de la retòrica, hom pot fer referència a Kant: en el capítol sobre l'esquematisme, a la "Crítica de la raó pura"², Kant ens explica que els conceptes només tenen realitat quan són omplerts amb intuïcions. L'esquema és una imatge generada per la imaginació (*Einbildungskraft*), una imatge que *substitueix* el concepte, una imatge que *és* aquest concepte en l'evidència intuïtiva i, per tant, una imatge que manifesta en si mateixa la realitat d'aquest concepte, aleshores aplicable als fenòmens de l'experiència. Alguna cosa similar passa amb la imatge de l'horitzó en l'argumentació husserliana: l'horitzó dóna realitat intuïtiva a un món que apareix al voltant del punt central de l'*ego*; és a dir, ens dóna una evidència encara no apodíctica, però sí adequada, d'un món present en la perspectiva concreta d'una consciència.

Segons Hans Blumenberg, en la seva referència a la teoria del món de la vida de Husserl³, les metàfores recuperen per a la consciència allò que l'abstracció teòrica necessàriament ha de descurar: la representació concreta de la totalitat del rerafons significatiu en el qual les teories científiques es troben disposades. Per tant, les metàfores generen un horitzó per a la constitució del sentit que tenen les teories abstractes en el context del món de la vida. Veurem que la metàfora de l'horitzó precisament té la funció d'omplir amb una evidència intuïtiva la concepció bàsica de la fenomenologia. Alhora però, estableix el concepte fonamental d'un món present en la perspectiva determinada d'una consciència de l'*ego* transcendental. Hans Heinz Holz ha introduït el terme de la "metàfora necessària" (*notwendige Metapher*) per a aquesta funció de la metàfora, això és, la d'establir un concepte⁴: anomenem necessàries aquelles metàfores que expressen fets que únicament poden ser conceptualitzats de forma metafòrica, en tant que no hi ha cap concepte lògic per a la seva representació. En la metàfora de l'horitzó de Husserl s'efectuen ambdues funcions: és una imatge que constitueix un concepte i la seva problemàtica corresponent i, per altra banda, també situa aquesta problemàtica en el camp concret de l'experiència viscuda.

Per poder obrir una perspectiva interpretativa, també hem d'aclarir el contingut filosòfic del mateix concepte de l'horitzó. La paraula "horitzó" ve del verb grec *horizein* i significa "delimitar" o bé "separar". En aquest sentit l'horitzó indica un límit. Aristòtil parla de l'horitzó per expressar el camp visual que delimita la mirada⁵. Aquí l'horitzó designa el límit de la percepció del món condicionat per la posició del individu en el *kosmos*⁶. En l'època moderna s'abandona aquest sentit intuïtiu i concret: l'horitzó esdevé *límit del coneixement*⁷, abraça totes les coses cognoscibles per l'home i les

2. Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, B 176 i següents.

3. Vegeu Blumenberg, H., "Aproximación a una teoría de la inconceptuabilidad", a Blumenberg, H., *Naufragio con espectador. Paradigma de una metáfora de la existencia*, La balsa de la Medusa, Madrid, 1995, pàg. 97-117.

4. Vegeu Holz, H.H., "Metapher", a Sandkühler, H.J. (ed.), *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*, Meiner, Hamburg, 1990, vol. 3, pàgs. 378-383.

5. Vegeu Aristòtil, *Del cel*, II, 14, 297 b 34.

6. Pel que fa a la història del concepte, vegeu Hinske, N., Engler, H.J., Scherner, M., "Horizont", a Ritter, J. (ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Schwabe, Basel/Stuttgart 1974, pàg. 1187-1206.

7. Vegeu Hinske, N. et al., *op. cit.*, i també Ferrater Mora, J., "Horizonte", a Ferrater Mora, J., *Diccionario de Filosofía. Nueva edición revisada, aumentada y actualizada por el profesor Josep Maria Terricabras*, Ariel, Barcelona, 1994, tomo II, pàg. 1692-1694.

separa de les coses incognoscibles. Així l'horitzó s'introdueix en el camp de la teoria de la veritat. La teoria clàssica d'aquesta delimitació de l'esfera del coneixement és el principi del coneixement clar i distint introduït per Descartes. Aquest principi exclou metodícament del coneixement l'àmbit de les experiències sensitives i estableix l'enteniment pur com a únic fons i fonament d'una possible veritat.

Aquest aspecte de la filosofia cartesiana és clau per poder determinar amb precisió la diferència entre Descartes i Husserl. Descartes es troba en l'inici de l'època moderna i intenta establir una fonamentació filosòfica de les ciències exactes a base de principis matemàtics. D'acord amb les tendències de la seva època, Descartes exclou del seu interès tots els problemes que s'oposen al desenvolupament d'una visió del món científica i objectiva. Husserl en canvi no es troba als inicis de la modernitat científicotècnica sinó que reflecteix, més aviat, el preu que s'ha hagut de pagar en un món dominat per la ciència i la tècnica. Husserl intenta recuperar l'estructura d'horitzó de tota la realitat experimentada que resta reprimida en la visió moderna del món; això és, intenta reincorporar a la meditació filosòfica la presència intuïtiva de la realitat en el camp de l'experiència concreta dels subjectes. En el rerefons contemporani de la pèrdua de la realitat pròpia del subjecte, Husserl es proposa la qüestió de superar aquesta crisi de la modernitat tardana. La fenomenologia és un intent de reconquerir tot un món propi dels individus. Per tant, Husserl continua i alhora trenca amb Descartes: trenca amb el seu model de ciència, però manté la seva pretensió d'entendre la filosofia com a meditació radical sobre la fonamentació última de tota realitat en el *cogito*. En aquest sentit, Husserl és l'últim representant de la filosofia clàssica moderna: la veritat és la fonamentació última de l'evidència apodíctica de tota la realitat en l'actualitat de la consciència.

Ja en les *Idees* es mostren les determinacions bàsiques de l'horitzó: "Considerem les vivències de la consciència *en tota la plenitud de la concreció* amb la qual apareixen en la seva connexió concreta –el corrent de les vivències– i en la qual s'uneixen a través de la seva pròpia essència."⁸ Mitjançant el dubte universal, Descartes arriba, en canvi, al principi del *cogito* abstracte, és a dir, buit de continguts. Tot és dubtable –també, i expressament, els continguts de la meua consciència– i únicament l'acte mateix del dubte i la certesa immanent d'aquest dubte –això és, que jo penso– té l'estatut d'una evidència absoluta. Precisament aquí Husserl modifica l'argument cartesià. La seva idea decisiva per entendre la metàfora de l'horitzó és la següent: el pensament real no és mai un *cogito* pur, sinó que sempre es troba immediatament situat en relacions concretes amb objectes de la consciència. Si tota experiència de la realitat es realitza necessàriament en una immanència de la consciència no pas buida sinó plena de continguts concrets, aleshores la reducció metòdica no pot abstrure's d'aquesta problemàtica constitutiva. L'*epoché* fenomenològica (en substitució del dubte metòdic) ha de concebre el *cogito* pur com a *cogito* ple de continguts concrets. L'*epoché* no inhibeix el món, sinó la *validesa de ser* del món i l'estatut empíric de les *cogitationes*, sense abstrure's però de la forma concreta i intuïtiva de la presència del món en la consciència i de la presència de l'*ego* en el món. Així s'origina la problemàtica bàsica de la fenomenologia transcendental: com s'ha d'entendre la immanència del món en la consciència? La metàfora de l'horitzó expressa precisament aquesta problemàtica.

8. La nostra traducció catalana per a les cites de les "Idees..." es basa en l'edició alemanya següent: Husserl, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (1913), Niemeyer, Tübingen, 1922; a continuació indicarem la paginació de l'edició castellana: Husserl, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Fondo de Cultura Económica, Mèxic i Buenos Aires, 1949, pàg. 78.

S'ha d'entendre el *cogito* husserlià com a acte intencional. En l'estructura intencional, el *cogito* es mostra com a consciència dirigida vers alguna cosa; en tant que consciència pura ja sempre és consciència referida a alguna cosa. Husserl parla de l'estructura intencional de les vivències del *cogito*. La intencionalitat com a estructura bàsica de la consciència fenomenològica es manifesta en les seves vivències, que constitueixen la singularitat i la individualitat de la vida conscient, de les quals precisament fa abstracció la filosofia clàssica de la consciència: "En cada *cogito* actual, una 'mirada' que irradia des del jo pur es dirigeix a l' 'objecte' que és el correlat corresponent de la consciència a la cosa, al fet, etc., i duu a terme la consciència molt diversa d'ell"⁹.

Per tant, Husserl segueix la idea de la filosofia a partir de la indubtable certesa de si mateix de l'*ego* –sempre, però, amb la condició que aquesta es fonamenti en el camp fenomenològic de l'experiència. Exactament en aquest sentit, Husserl introdueix la metàfora de l'horitzó: "Un objecte existent mai no és un objecte en si tal com si no afectés per a res a la consciència i al jo de la consciència. La cosa és cosa que pertany a un entorn(...). La possibilitat de ser experimentada no vol dir una possibilitat buida i lògica, sinó una possibilitat motivada en el conjunt de l'experiència"¹⁰.

Segons això, el món té només realitat en els horitzons constituïts en la intencionalitat de la consciència concreta. L'espai absolut com a condició de possibilitat de les *res extensae* és una construcció ideal tant com ho és el *cogito* pur. En la perspectiva husserliana la totalitat del món s'ha de concebre en el seu "sentit d'un ésser per a una consciència"¹¹, perquè en la immanència de la consciència aquest món depèn necessàriament de l'estructura de la intencionalitat. Tanmateix, aquesta estructura no solament estableix un horitzó espacial sinó també un horitzó temporal. Com en l'accentuació de l'horitzó espacial envers l'espai absolut, en la determinació d'un horitzó temporal Husserl vol complementar la concepció científica clàssica d'un continu buit del temps amb una experiència del temps omplerta en les vivències de l'*ego*: "S'ha de tenir molt en compte la diferència entre aquest temps fenomenològic, aquesta forma d'unitat de totes les vivències en un corrent de vivències (el d'un jo pur) i el temps 'objectiu', és a dir, còsmic"¹².

El temps còsmic o bé absolut és mesurable però, igualment que en el cas de l'espai absolut, no existeix en el camp de l'experiència. El temps còsmic es modifica en el temps viscut i experimentat. Conseqüentment, el temps només té actualitat en les vivències de la consciència, és a dir, apareix en els horitzons individuals del temps. Segons Husserl, la forma mètrica del temps és una altra abstracció de la pròpia experiència humana, i no significa altra cosa que una objectivació científica del temps que transcendeix aquesta experiència. Per a l'anàlisi de les *Meditacions cartesianes* podem resumir: en les *Idees*, ambdues dimensions de l'horitzó tenen la funció de recordar la unitat concreta d'espai i temps en el camp de l'experiència. Aquesta unitat és el punt de partida husserlià per a la seva meditació radical sobre la fonamentació de la filosofia.

II. LA METÀFORA DE L'HORIZÓ EN LES 'MEDITACIONS CARTESIANES'

Les *Meditacions cartesianes*, que Husserl ha llegit l'any 1929 a la Sorbona de París, no solament són una continuació del capgirament transcendent de les *Idees*, sinó

9. Husserl, E., *op. cit.*, 1949, pàg. 199.

10. Husserl, E., *op. cit.*, 1949, pàg. 109.

11. Husserl, E., *op. cit.*, 1949, pàg. 114.

12. Husserl, E., *op. cit.*, 1949, pàg. 191.

que signifiquen alhora una radicalització dels problemes tractats en aquesta obra: Husserl intenta formular una filosofia apodícticament fonamentada com a ciència universal; és a dir, en l'egologia transcendental intenta donar una última fonamentació de tot saber positiu. A més, Husserl vol donar un fonament a la totalitat de les possibles relacions humanes amb el món, és a dir, reflexiona sobre la condició absoluta de tota experiència. "Veritat" és aleshores el títol per a aquest programa filosòfic: únicament la prova egològica, que tot saber del món és constituït en l'activitat de la consciència, pot garantir-nos una relació encertada amb el món sencer. Aquest acte d'afermar-se en la realitat (una realitat que ha esdevingut precària i incerta en les condicions modernes de la vida humana) és el que únicament pot fer vertader el món. El tema de les *Meditacions* és el descobriment de l'*ego* transcendental, que constitueix en l'activitat de la seva consciència l'horitzó *cert de si mateix* del seu món.¹³

Així, ja en la primera aproximació es mostren les diferències entre Descartes i Husserl: "L'evidència, en el sentit més ampli de la paraula, és una *experiència* d'alguna cosa que és i que és així, o sigui, un veure la cosa mateixa amb la mirada de l'esperit."¹⁴ La primera evidència –encara no apodíctica, sinó més o menys adequada– és la presència d'un contingut del món en mi mateix com a *ego* que percep. Husserl revalora aquesta experiència immediata de la realitat. A partir d'aquest punt de partida immediat (que en termes de la fenomenologia hegeliana podríem anomenar "certesa sensible"), "l'evidència perfecta i el seu correlat, la veritat pura i genuïna, són donades com una idea immanent a la tendència cap al coneixement", és a dir, l'*ego* en tant que *intenta* cercar l'evidència absoluta, "viu en un horitzó infinit d'aproximació" envers aquesta idea¹⁵. L'evidència apodíctica o bé la veritat és un fi final, només existeix com a idea reguladora de la intencionalitat humana. En aquesta recerca de la veritat, tot s'ha de posar en dubte –excepte l'experiència immediata que tota realitat és realitat present en la meua consciència. A partir d'aquesta única evidència indubtable hem "d'adquirir primer per a nosaltres mateixos tots els principis de la filosofia"¹⁶. La filosofia, per tant, no comença amb principis o pressupòsits, sinó que tots els principis han de generar-se des de l'anàlisi de la mateixa experiència immediata del subjecte fenomenològic.

L'*epoché* de Husserl –terme que indica aquesta anàlisi– no inhibeix pas el món, sinó la pressuposició ingènua de la validesa de ser del món. L'*epoché* ni afirma ni tampoc nega l'existència del món, sinó que reivindica l'abstenció metòdica de qualsevol judici sobre aquest aspecte. La inhibició de la qüestió de l'existència del món té la funció de permetre l'anàlisi del món com a fenomen de la consciència. Seria una equivocació –molt sovint comesa– discutir la fenomenologia husserliana en termes clàssics moderns d'idealisme i realisme, o situar-la en el marc del debat sobre el solipsisme.

13. Si podem distingir sobretot tres tipus de teories de la veritat –teoria de correspondència, teoria d'evidència i teoria de coherència– hauríem de situar Husserl en l'àmbit de les teories d'evidència: reflecteix allò que la filosofia clàssica de la consciència anomenava certesa com a condició de possibilitat de tota veritat. Husserl busca un principi infinit que pugui fer vertader, és a dir cert del seu fonament, els continguts finits del pensament.

14. La nostra traducció catalana de les cites de les *Meditacions* es basa en l'edició alemanya següent: Husserl, E., *Cartesiansche Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie*, Meiner, Hamburg, 1977 (sobre la base del text de la "Husserliana"); es van publicar per primera vegada en francès: Husserl, E., *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, Paris, 1931; a continuació indicarem la paginació de l'edició castellana: Husserl, E., *Meditaciones cartesianas. Traducción y estudio preliminar de Mario A. Presas*, Tecnos, Colección Clásicos del Pensamiento 12, Madrid, 1986, pàg. 17.

15. Husserl, E., *op. cit.*, 1986, pàg. 17-18.

16. Husserl, E., *op. cit.*, 1986, pàg. 19.

Husserl precisament intenta superar l'alternativa idealisme/realisme. El seu argument és el següent: com que tota realitat és realitat mediada en la consciència, la qüestió sobre l'existència o no existència del món no es pot resoldre, simplement, sense caure en presupòsits dogmàtics. *Per a nosaltres* només existeix una realitat immanent a la nostra consciència. Per tant, hem d'evitar la qüestió de l'existència objectiva del món i hem d'investigar aquest món com a fenomen de la consciència. Aquesta és la proposta de l'*epoché* husserliana. *En la consciència*, tanmateix, el món sempre és present en tota la diversitat i la riquesa de la seva aparició. L'*epoché* no ens confronta amb un no-res sinó que és el mètode universal a través del qual el jo es capté com a fonament de tota experiència de la realitat. En les *cogitationes*, és a dir, en l'horitzó que té el món en l'actualitat de la meua consciència "s'escola tota la meua vida del món, a la qual també pertany la meua vida investigadora i fonamentadora. No puc viure, experimentar, pensar, valorar i actuar en un altre món que no sigui el que en mi mateix té sentit i validesa"¹⁷.

Per tant, en l'*epoché* s'evidencia l'estructura horitzontal de tota experiència del món. En aquest pas metòdic Husserl reconduïx l'evidència immediata de l'experiència individual vers l'evidència apodíctica i universal de l'*ego* que constitueix tota possible experiència¹⁸. En la reducció fenomenològica Husserl és capaç de comprovar la certesa absoluta del "jo sóc" com a fonament de la filosofia, sense haver d'abstreure's de l'experiència del món. En l'*epoché* el "jo natural" es redueix al "jo fenomenologicotranscendental, al regne de l'*experiència fenomenologicotranscendental de mi mateix*"; el món objectiu, aleshores, extreu "tot el seu sentit i la seva validesa de ser... de mi mateix"¹⁹. Husserl, consegüentment, afirma la transcendència del món en si mateix, el qual només té realitat en els horitzons del subjecte.

Aquí es repeteix novament la delimitació anterior de la filosofia clàssica de la consciència, de Descartes fins a Kant. Husserl descriu un "jo concret, existent, amb un contingut individual de vivències, facultats, disposicions", un jo que es troba modulad "a la manera d'un horitzó"²⁰. En aquest sentit, Husserl no fa res més que continuar amb la idea bàsica moderna de Descartes: la certesa del *sum cogitans* immanent de la consciència. Aquesta certesa, tanmateix, no fonamenta un dualisme de subjecte i objecte, sinó la unitat del jo amb el món en la vivència de la consciència.

En conseqüència, en el marc de la filosofia transcendental moderna, Husserl aconseguïx un progrés important: supera el dualisme entre el *cogito* i el *cogitatum*. La metàfora de l'horitzó expressa la unitat en la perspectiva del *cogito-cogitatum*. Husserl la fonamenta en el concepte de la intencionalitat: "No hem d'ometre que l'*epoché* respecte de tot ésser mundial no altera en absolut el fet que les múltiples *cogitationes* que es refereixen a allò mundial porten en si mateixes aquesta referència; la percepció d'aquesta taula, per exemple, després de l'*epoché* continua essent com abans justament percepció de la taula. (...) Tot *cogito*, o com també diem, tota vivència de la consciència pensa alguna cosa i porta en si mateixa, en aquest mode d'allò pensat, el seu *cogitatum*, i cada una ho fa a la seva manera (...). Aquestes vivències de la consciència també s'anomenen *intencionals*, i aleshores aquesta paraula 'intencionalitat' no significa res més que aquesta propietat universal i fonamental de la cons-

17. Husserl, E., *op. cit.*, 1986, pàg. 28-29.

18. Hem de tenir en compte molt clarament l'estatut metòdic de l'*epoché*: la seva única finalitat és accedir de l'evidència adequada a l'evidència apodíctica del subjecte transcendental. Un cop aconseguida aquesta finalitat, es pot retirar l'inhibició formulada en ella. Com veurem més endavant, en el concepte del món de vida, Husserl mateix procedeix a aquest pas.

19. Husserl, E., *op. cit.*, 1986, pàg. 36.

20. Husserl, E., *op. cit.*, 1986, pàg. 41.

ciència de ser consciència d'alguna cosa, de portar en si mateixa, en tant que *cogito*, el seu *cogitatum*"²¹.

En la unitat dirigida de la consciència, allò que pensa i allò pensat estan inseparablement lligats: el món existeix *per a nosaltres* solament en les modificacions realitzades en l'activitat de la consciència individual. Com a *cogitatum* el món es troba enclòs en el pensament, i d'aquesta manera Husserl entén la consciència com allò que abraça si mateix i el seu oposat, el món que apareix en ella. En aquest sentit, el fet d'abraçar el tot de l'experiència és en si mateix virtualment infinit, és a dir, és el fonament absolut de totes les experiències particulars. En la unitat de la consciència, "l'univers és sempre coconscient... La totalitat del món aquí esdevé conscient en la forma d'infinitud espaciotemporal que li és propi"²². El tot del món esdevé coconscient en la seva infinitud, perquè és horitzó al qual és propi modificar-se segons la posició de l'*ego* en el món, és a dir, segons la seva pròpia virtualitat. Aquesta totalitat, per tant, només té realitat en el canvi de les perspectives en tant que *cogitationes*. L'activitat modificadora de la consciència és en si mateixa infinita; és aquesta idea la que Husserl vol indicar en l'horitzó: el món infinit té *presència* en la perspectiva de l'*ego*. Aquesta perspectiva és finita respecte al seu estat actual, i alhora és infinita respecte a la seva potencialitat modificadora.

Si l'horitzó indica el límit determinat del meu camp de l'experiència constituït per a la meua posició i la meua activitat en la infinitud del món, aleshores en els horitzons reals no solament esdevé conscient el més ençà del límit, sinó també el seu més enllà. En cada direcció de l'activitat mental l'horitzó es modifica, i, per tant, *necessàriament* s'ha d'entendre com a metàfora per a l'*ésser-obert* de la relació entre el jo i el món, és a dir del *cogito-cogitatum*. L'*ésser-obert* forma part de la naturalesa de l'horitzó i, en definitiva, designa la unitat oberta del camp de l'experiència en el qual el món es dona i es modifica. El món sencer com a totalitat de l'*ésser* és transcendent a tota possible experiència. Apareix únicament en els horitzons establerts per a la subjectivitat transcendental. Si en canvi, però, aquest món sencer no fos coconscient en les limitacions de la seva presència finita, aleshores no podria ser referència, és a dir, correlat infinit de les actualitzacions intencionals de la consciència. A diferència de la filosofia transcendental clàssica, Husserl mostra que la consciència no és objectivament limitada, sinó que el límit li és inherent, en la mesura que és la mateixa consciència qui *posa* límits en cada acte de representar-se el món²³.

Per fer comprensible aquesta idea hem de desenvolupar ara el concepte complet de l'horitzó: "Tota vivència té un *horitzó* (...) –un horitzó intencional de referència a les potencialitats de la consciència que li pertanyen"²⁴. En conseqüència, la característica bàsica de l'horitzontalitat és variabilitat. En l'actualitat de cada horitzó, consegüentment, també s'hi troba col·locada la successió infinitament modificable d'horitzons *possibles*. L'*ésser-dirigit* de la consciència posa el seu propi límit, però de manera que –ja que el límit és immanent a la consciència– és infinitament modificable. És per això que en cada limitació hi està virtualment coposada la seva transcendència i, per tant, s'experimenta

21. Husserl, E., *op. cit.*, 1986, pàg. 46-47.

22. Husserl, E., *op. cit.*, 1986, pàg. 51.

23. Aquest concepte de la *transcendència de la consciència* neix en l'àmbit de la filosofia alemanya amb Fichte i és una idea bàsica de la *Fenomenologia de l'Esperit* de Hegel: la consciència es considera com activitat autolimitadora, i en la mesura que posa límits (el terme importantíssim de Fichte i Hegel és *Setzen*), alhora és consciència del més enllà d'aquest límit establert. Segons Hegel, a partir d'aquesta dialèctica del límit la consciència es pot concebre com a procés d'enriquiment i de l'autodiferenciació del concepte del món (parlant amb la terminologia husserliana: com a ampliació de l'horitzó).

24. Husserl, E., *op. cit.*, 1986, pàg. 60-61.

l'ésser-obert de la presència del món en el *cogito* en cada experiència de l'*ego* de si mateix. Aquestes potencialitats de la consciència anticipades en cada horitzó Husserl les anomena *protencions* (*Protentionen*): indiquen els llindars de la consciència.

Podem resumir: d'acord amb la tradició clàssica moderna de la filosofia de la consciència, Husserl posa l'accent sobre un concepte de l'intel·lecte *originàriament determinat per la seva activitat*. A més, l'intel·lecte és autoreferencialitat que constitueix la seva pròpia realitat; això és, se sap com a fonament de tota representació del món actiu i cert de si mateix: "Els horitzons són potencialitats predelineades. (...) Però justament amb això descobrim el sentit objectiu implícitament pensat en el *cogito* actual, encara que sigui només en un grau d'insinuació. Aquest sentit, el *cogito qua cogitatum*, no és representable mai com a donat de forma acabada; únicament s'aclareix mitjançant aquesta exposició de l'horitzó i dels horitzons constantment evocats de nou"²⁵.

Segons el seu concepte complet, l'horitzó és una metàfora *exacta* i *necessària* pel doble aspecte de l'activitat de la consciència. L'*ego* fenomenològic és el *centre infinit del món*, i reflecteix ambdós aspectes: la seva intencionalitat constitutiva pel sentit del món i el seu ésser-en-el-món determinat. En el conjunt de totes les perspectives s'emmiralla el món en tant que horitzó dels horitzons. No existeix cap límit absolut enmig del subjecte i l'objecte, sinó que en la consciència es realitza el límit infinitament modificable com a unitat dinàmica del jo i del món. Si aquest límit fos exterior a la consciència aleshores seria inaccessible per a ella, però l'horitzó *és* el límit que posa la consciència. Husserl mostra que el límit no és res estàtic, sinó que consisteix en la relació moguda de la consciència amb el seu correlat, el món.

Husserl intenta salvar l'evidència com a criteri de veritat sense abandonar la unitat del *cogito-cogitatum*. En l'experiència, la cosa es dona com a correlat de la consciència, com a allò immediatament intuïtiu o bé allò originalment donat. Distingeix dos tipus d'evidència: la de l'experiència de la cosa i la de l'experiència del mateix *cogito*. L'evidència exterior reconducix immediatament a l'autoevidència de l'*ego*. Helmuth Plessner ha il·lustrat aquesta idea en un gest de Husserl: un dia ell i Husserl es trobaven davant de casa seva i Husserl li va dir: 'L'idealisme alemany sempre m'ha estat antipàtic. Durant tota la meua vida...' –i ara allargava el seu bastó i el recolzava fortament contra el brancal de la porta– '...he buscat la realitat'.²⁶ Aquest gest, el moviment del bastó, és l'acte intencional i el brancal de la porta el seu acompliment. L'acte intencional retorna a si mateix, esdevé conscient de si mateix, en la resistència de la realitat objectiva. Això vol dir: evidència exterior i interior es troben –seguint la imatge– immediatament i perceptible *en la mà*. En l'acte intencional ambdós moments –realitat exterior i interior– esdevenen originàriament conscients com a unitat.

'Veritat' és, en conseqüència, un títol per a la unitat de l'*ego* amb el món establerta a través de la constitució d'un sentit (amb tota l'ambigüitat de la paraula) en la consciència²⁷. Aquesta unitat esdevé vertadera si ambdós aspectes de l'evidència imme-

25. Husserl, E., *op. cit.*, 1986, pàg. 61-62.

26. Vegeu Plessner, H., "Husserl in Göttingen", en Plessner, H., *Diesseits der Utopie. Ausgewählte Beiträge zur Kultursoziologie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1974, pàg. 154.

27. Sense entrar en detalls, volem indicar que des d'aquí la metàfora de l'horitzó entra en les filosofies de M. Heidegger i de H.G Gadamer. Tant Heidegger com Gadamer, però, desenvolupen llurs filosofies més enllà del paradigma de la consciència. L'horitzó aleshores indica una perspectiva hermenèutica: la visió del món depèn de la nostra precomprensió (*Vorverständnis*). Aquesta perspectiva existencial-hermenèutica es prepara en el concepte husserlià del món de la vida. Gadamer parlarà en *Veritat i mètode* de la "fusió d'horitzons". Només volem designar aquesta influència, sense poder entrar en l'exposició del tema.

diatament experimentada retornen al seu fonament apodíctic, és a dir quan es mostren com a originàriament produïts per l'acte intencional: "En última instància és únicament el descobriment dels horitzons de l'experiència el que aclareix la realitat efectiva del món i la seva *transcendència*, i aleshores la mostra com a inseparable de la subjectivitat transcendental que constitueix el sentit i la realitat de l'ésser. La remissió a infinituds concordants d'una possible experiència ulterior a partir de cada experiència mundana (...) significa òbviament que un objecte real del món, i amb més raó el món mateix, és una idea infinita, referida a la infinitud d'experiències que han de ser unificades de manera concordant —una idea que és el correlat de la idea d'una evidència perfecta de l'experiència, o sigui, una síntesi completa de les experiències possibles."²⁸

En un punt decisiu —quan el subjectivisme s'ha de transformar en un concepte del món per tal de poder fonamentar realment la veritat— les *Meditacions cartesianes* fan referència a Leibniz. Després de tot el que hem reconstruït fins aquí, no és pas sorprenent que Husserl concebi l'*ego* com a *mònada*. Per evitar equívocs, s'ha de dir que l'egologia husserliana només estableix una analogia amb el model leibnizià de les mònades. Husserl solament reclama alguns aspectes del concepte de mònada sense haver d'acceptar el seu contingut sencer originari. Això s'entén de seguida quan tenim en compte que la monadologia no és només una teoria de la subjectivitat sinó que és sobretot un model per a l'estructura del món sencer, a partir del qual es fa comprensible la subjectivitat i la individualitat de la mònada. Aquesta mònada és *repraesentatio mundi*, és a dir, al mateix temps és un emmirallament de la totalitat del món i un moment del món. En tant que forma part del món sencer, la mònada és reflexió individual i alhora perspectivista del món i obté la seva individuació a través de la relació determinada i de la connexió en la qual es troba com a substància individual amb totes les altres substàncies individuals que en conjunt formen el món sencer. La mònada és la unitat dialèctica de *perceptio* i *appetitus* i per tant és ensems una substància efectuada pel món i una substància que actua en el món. Leibniz qualifica la mònada com a *miroir vivant*.²⁹ La monadologia, per tant, implica un concepte determinat del món: és la unitat i la totalitat de totes les accions recíproques entre les substàncies individuals. En conseqüència, la monadologia fonamenta la reflexió subjectiva de la mònada en l'últim fonament que és el món sencer com a connexió universal de totes les relacions mútues de les substàncies individuals.

L'egologia husserliana no aprofita precisament aquest aspecte, sinó que només destaca l'aspecte més estret del mode monàdic de la representació del món. En aquest mode, però, l'analogia es manifesta clarament: per Leibniz, la mònada és una unitat de percepció i d'apercepció dirigida, és a dir, perspectivitat determinada en el conjunt del món. Aquesta idea la recull exactament Husserl: identifica l'*ego*, entès en la seva plena concreció, amb la mònada leibniziana per tal de poder recollir la perspectivitat de l'ésser-en-el-món individual per a la reflexió transcendental. En tant que mònada, cada *ego* esdevé comprensible com a *ego d'un entorn*. En el concepte d'un *ego monàdic* s'hi cristal·litza tota la problemàtica husserliana pel que fa a l'última fonamentació de la filosofia: "És clar que, com que l'*ego* concret i monàdic abraça tota la vida real i potencial de la consciència, el problema de l'exposició fenomenològica d'aquest *ego* monàdic (el problema de la seva constitució per si mateix) ha d'abraçar *tots els problemes constitutius generals*"³⁰.

28. Husserl, E., *op. cit.*, 1986, pàg. 83.

29. Leibniz, G.W., "Principes de la nature et de la grace, fondés en raison", dins Leibniz, G.W., *Opuscules métaphysiques*, Suhrkamp, Frankfurt, 1996, pàg. 416.

30. Husserl, E., *op. cit.*, 1986, pàg. 92.

En la intencionalitat de la consciència el jo es constitueix com a jo d'un entorn, com a unitat intuïtiva amb el món. La idea monàdica del jo transcendental significa que la realitat és realitat només en tant que realitat constituïda en l'activitat de la consciència, però alhora significa que el jo és jo mitjançant l'experiència intuïtiva d'aquest món. Tots dos aspectes es condicionen mútuament i manifesten la seva unitat com a unitat d'un procés infinit de modificació d'horitzons. En l'interior d'aquesta unitat variada, s'hi troba "una consciència intuïtiva i apodíctica de l'universal. L'*eidós* mateix és un universal vist i visible, un *eidós* pur, incondicionat..."³¹. En cada presència intuïtiva del món, l'*ego* s'intueix a si mateix com a universal en tant que activitat de la consciència que estableix la seva unitat amb el món. En el fons, l'*eidós* és autointuïció de l'*ego* en els horitzons mundans. En aquest sentit, les investigacions de la fenomenologia "no són cap altra cosa que descobriments de l'*eidós* universal, '*ego* transcendental' com a tal, que abraça totes les variacions pures de la possibilitat del meu *ego* fàctic i alhora aquest mateix *ego* fàctic com a possibilitat."³² L'*eidós*, per tant, enuncia el següent: en l'evidència intuïtiva de la meua experiència apareix el fonament universal de tota possible experiència –l'*ego* transcendental com a principi fonamental de totes les relacions reals i possibles de l'home amb el món.

Ara es pot donar una resposta explícita a la qüestió plantejada respecte a la noció de veritat: "Em trobo com a home en el món i, al mateix temps, com a posseïdor d'una experiència i d'un coneixement científic d'aquest món que m'inclou a mi mateix.(...) Tota fonamentació, tota justificació de la veritat i de l'ésser té lloc plenament en mi, i el seu final és un caràcter en el *cogitatum* del meu *cogito*".³³ Tota possible veritat depèn de la consciència. Sense l'activitat d'aquesta consciència no hi ha veritat. També el coneixement científic com a saber objectiu és el producte d'una consciència científica.

En aquest sentit, la fenomenologia transcendental s'entén també com a fonamentació de l'actitud científica: "És absurd pretendre captar l'univers de l'ésser vertader com a alguna cosa fora de l'univers de la consciència possible, del coneixement possible, de l'evidència possible, com si ambdós només fossin en referència a una llei immòbil. Però ambdós es corresponen recíprocament de manera essencial..."³⁴. Això no vol dir que no hi hagi coneixements objectius del món, sinó que simplement vol mostrar que aquests coneixements són productes d'un pensament científic; és a dir, que són productes d'una consciència motivada per unes intencions. Husserl rebutja només la pretensió absoluta de la ciència de ser la base de tota possible veritat i reflexiona críticament sobre la visió científica del món que, en l'àmbit modern, és entesa com a únic model de possible veritat.

III. LA CRISI DE LES CIÈNCIES POSITIVES I LA SEVA CRÍTICA FENOMENOLÒGICA

L'última meditació husserliana pretén traduir la concepció fenomenològica de la veritat a una teoria monadològica de la intersubjectivitat. Aquesta intersubjectivitat és el títol per a una comprensió del món com a conjunt d'un horitzó dels horitzons que es produeix en les relacions dels homes com a món comú en tant que unitat de totes les perspectives reals i possibles. Aleshores la veritat seria un procés, en el qual el sentit del món

31. Husserl, E., *op. cit.*, 1986, pàg. 96.

32. Husserl, E., *op. cit.*, 1986, pàg. 96.

33. Husserl, E., *op. cit.*, 1986, pàg. 108-109.

34. Husserl, E., *op. cit.*, 1986, pàg. 111.

es formaria en les estructures intersubjectives i en les accions recíproques de les relacions humanes. En l'escrit "La crisi de les ciències europees..."³⁵ Husserl introdueix el concepte del 'món de la vida' (*Lebenswelt*) per determinar aquestes estructures intersubjectives. Segons Husserl, el món de la vida és l'entorn sociocultural de l'home, un fonament de sentit no reflexionat conscientment, una realitat immediatament considerada com a evident en si mateixa pels membres d'una comunitat cultural, i que forma la base, és a dir, el rerafons significatiu de tota ciència i també de tota reflexió transcendental. En el món de vida els membres d'una comunitat sociocultural sempre ja s'han preassabentat dels seus fonaments de sentit. El món de la vida és el meu horitzó del món, i alhora és l'horitzó de sentit històric en el qual em trobo immediatament situat. Això, però, vol dir que en el seu últim escrit Husserl pressuposa un món històric anterior a tota reflexió transcendental, un món cultural que, com a rerafons de sentit, abraça tots els *egos* individuals. El concepte del món de la vida reflecteix allò comú, un horitzó intersubjectivament compartit, al qual es refereixen totes les constitucions individuals de sentit. La problemàtica husserliana del món de la vida radicalitza encara la crítica a les ciències positives formulada per la fenomenologia transcendental. En la mesura que Husserl interpreta ara el desenvolupament de la ciència moderna com a crisi, aquesta crítica esdevé explícita: les ciències positives s'han allunyat del rerafons de sentit del món de la vida perquè ja no reflecteixen la seva referència a aquest rerafons i, per tant, en el seu fer-se-independent han promogut la crisi moderna de sentit. L'últim intent d'una fonamentació de la fenomenologia vol recollir aleshores els horitzons de sentit per a la reflexió filosòfica sobre la veritat.

La crisi de les ciències consisteix en la sacsejada del sentit de la veritat implica-da en la reducció de la veritat a veritats de fet. Les ciències positives han abandonat els problemes de la metafísica. Husserl està lluny de no acceptar els èxits de la ciència però destaca la pèrdua de sentit que implica aquesta visió objectiva del món. L'última fenomenologia de Husserl intenta recuperar i fonamentar de nou les qüestions de la metafísica com a qüestions de sentit. Per ell, la veritat és un esdeveniment històric, és a dir, un sentit que es modifica en la història. L'home ha de produir permanentment la veritat com a horitzó històric d'un determinat sentit que l'home dona al món.

Aquí no podem reconstruir el conjunt de la crítica husserliana de la ciència. En referència a l'estructura d'horitzó de tota experiència podem dir que, segons Husserl, la ciència abstreu (i ha d'abstreure) metòdicament el món concret, el qual ens és donat de manera precientífica i relacionat amb el subjecte en l'experiència quotidiana. La ciència construeix un món objectiu que no existeix en els horitzons de l'experiència. Ho fa legítimament pel que fa als seus objectius científics. Però tanmateix, la 'matematització' de la natura significa una 'coidealització' del món concret de l'experiència. La fenomenologia del món de la vida vol ser un *complement* i no pas una alternativa a la ciència. Husserl simplement destaca que l'objectivisme científic no és l'únic model per a la comprensió del món. Aquest model científic fa abstracció del mode subjectiu de la presència del món en la consciència i, per tant, s'ha de complementar amb una fonamentació fenomenològica de les relacions humanes amb la seva pròpia realitat. La crisi de les ciències consisteix en el fet que no reflecteixen la realitat cultural humana i no poden fonamentar la praxi humana.

35. Husserl, E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (1936), Meiner, Hamburg, 1982.

No hem d'oblidar que la teoria husserliana, en certa manera, no és sinó un reflex de l'estat de la seva època: la racionalitat científica domina la mentalitat moderna i produeix un canvi del sentit del món. Conseqüentment, la fenomenologia ha de ser una resposta a la crisi d'una època en la qual l'home viu en un món mancat de sentit. Husserl, per tant, accentua l'estructura d'horitzó de tota experiència contra les tendències de l'època; tot i oposant-se a l'objectivisme científic de la modernitat, Husserl considera que solament un recurs radical a la subjectivitat pot fer verdadera la ciència així com també qualsevol altra representació del món. Només aquest recurs pot mostrar que la ciència és *un* horitzó entre altres, que és *un* producte de la consciència entre altres i que no es pot concebre com a *única* interpretació vàlida del món. Així, la ciència retorna al context significatiu del món de la vida, i, a partir de la seva fonamentació en una fenomenologia transcendental, pot ser relativitzada com *una* visió del món entre altres.

La filosofia fenomenològica arriba a la conclusió que la veritat no és res que puguem fixar en enunciats finits sobre la realitat, sinó que és un procés de constitució de sentit que se sedimenta intersubjectivament en la història. Amb paraules de la fenomenologia hegeliana, podríem dir que la veritat "no és pas una moneda encunyada que tot seguit pot ser lliurada i, per tant, embutxacada"³⁶. En l'univers de les perspectives de sentit, monàdicament vinculades, la veritat solament pot fonamentar-se en el recurs a l'origen de la pluralitat d'aquestes representacions diverses del món, és a dir, en la subjectivitat transcendental. Únicament aquesta pot recuperar una relació amb el món certa de si mateixa (tant precària en l'àmbit modern). Així, Husserl defensa el principi de la filosofia moderna –el subjecte intrínsecament lliure i cert de si mateix– contra l'oblit de la subjectivitat que es presenta en la concepció de ciència de la modernitat tardana del segle XX. Acabem, finalment, amb les darreres frases de les *Meditacions cartesianes*: "Les paraules dèlfiques *gnothi seautón* han guanyat un nou significat. La ciència positiva és ciència en la pèrdua del món. S'ha de perdre primer el món a través de l'*epoché* per recuperar-la aleshores en la meditació universal sobre si mateix. *Noli foras ire*, diu S. Agustí, *in te redi, in interiore homine habitat veritas*."³⁷

36. Hegel, G.W.F., *Fenomenologia de l'Esperit*, Laia, Barcelona, vol. 1, 1985, pàg. 77.

37. Husserl, E., *op. cit.*, 1986, pàg. 204.