

La negació del dubte com a camí de pensament¹

Jordi Ramírez

Les *Meditacions metafísiques*, entre moltes altres coses, plante-gen el problema de la construcció del discurs filosòfic. La *meditació* és plantejada com una estratègia d'obertura del camí del pensa-ment: un mètode que influeix en la presa d'una decisió, sense la qual no caldria iniciar cap camí i que es dirigeix a unes fites deter-minades marcant un ritme i un procediment. En la proposta cartesiana els resultats són, o haurien de ser, inseparables del camí que s'ha pres per a arribar-hi. Això és almenys el que plantejà i volgué assolir Descartes. Si hi va tenir èxit, és una qüestió sobre la qual hi ha molt a dir, i de fet se n'ha parlat molt. A aquesta conversa pertanyia la meua tesi doctoral, *La duda como ejercicio filosófico*². L'element principal de la meua interrogació fou llavors plantejar-me quina era la significació històrica d'un text, el de la *primera meditació*, històricament controvertit i sovint menystingut pel que fa a la seva vàlua com a camí de pensament. Efectivament, si bé no crec que cap dels grans estudiosos de Descartes hagi deixat de fer palesa la importància del dubte en l'estratègia meditativa, ha estat una consi-deració freqüent, i en alguns moments predominant, la de conside-rar el dubte com un exercici merament retòric que no tenia cap valor en la definició de la posició cartesiana. La nostra línia de tre-ball es va bifurcar llavors en dues direccions: d'una banda, vam intentar definir quins eren els pressupòsits del pensament cartesià i com aquests es reflectien en el dubte en primer lloc i després en el conjunt de les meditacions. A partir d'aquí, l'objectiu de la nostra lectura ja no fou Descartes, sinó els seus lectors o, com a mínim, els lectors que la història de la filosofia ha jutjat com a més qualificats. Preteníem d'establir així la situació filosòfica del cartesianisme en general i la de la primera meditació en concret. El resultat de tot ple-gat fou que per a nosaltres l'interès del dubte estava sobretot a cons-tituïr un model paradigmàtic d'una de les maneres en què es pot concebre el treball de reflexió filosòfica: el model crític, en el qual la

1. Aquest escrit és una reelabo-ració de la conferència amb el mateix títol pronunciada el 29 de març de 1996, dins el marc del Segon Congrés Internacional d'Ontologia.

2. *La duda como ejercicio filo-sófico*, Universitat de Barcelo-na, 1992. Un resum d'aquesta tesi es pot trobar en l'*Anuari de la Societat Catalana de Filo-sofia* (Barcelona 1993, vol. V, pp. 257-263).

filosofia és sobretot un discurs reactiu, i en un cert sentit defensiu, enfront d'altres discursos amb més pretensions que fonaments. El dubte era el primer moment indefugible d'una reflexió que acabava centrant-se en dues qüestions que, almenys des d'un cert punt de vista, podien definir-se com a clau: la possibilitat del dir humà de conquerir una apodicticitat, que no ens ve donada en funció de l'estructura del nostre enteniment, i, més enllà del problema epistemològic, el plantejament de la mesura de la meua llibertat, de la tensió entre el desig d'omnipotència pròpia i la presència de l'altre.

Els autors del segle XX que vàrem introduir en el nostre treball foren llavors Husserl i Levinas. Les seves presències eren del tot indiscutibles. Més enllà d'una lectura del dubte en totes dues filosofies s'hi ofería una reelaboració, que s'integrava en el seu propi camí filosòfic. Però aquestes presències revelaven notòriament una absència. Ja que, si bé tots dos autors poden prendre's com a definidors d'allò que constitueix el pensament contemporani, aquesta característica els ve donada pel diàleg que des de les seves obres es pot establir amb el pensament heideggerià. La presència de Descartes en el nostre temps es fa palesa en les obres de Husserl i Levinas, però la plena determinació de la situació filosòfica cartesiana en relació al pensament contemporani semblava requerir una perllongació del nostre àmbit de treball en l'obra de Heidegger. El nostre treball no es podia donar com a acabat, encara que només sigui en un sentit metafòric, fins que no s'omplís el buit que suposava aquesta absència. L'obra de Heidegger presentava, però, fins fa ben poc un problema que feia l'estudi més difícil en comparació amb els dos autors anteriors: la manca d'un suport textual amb referències concretes al problema que volíem tractar. Tot i que, certament, al llarg de la seva obra Heidegger es va referir en diverses ocasions a l'obra de Descartes, el seu interès mai no es va dirigir, almenys en les obres publicades, al dubte. El testimoni del treball de Marion, en el número del butlletí cartesià corresponent a l'any 1975, és molt clar: no apareix ni un sol esment del dubte ni de la primera meditació. L'única via de treball possible ja no era, doncs, descriure una presència sinó explicar una absència.

Aquesta situació ha canviat en el transcurs de la darrera dècada. La causa d'aquest canvi ha estat la publicació de les lliçons que Heidegger va impartir a la universitat de Marburg, el semestre d'hivern de 1923-1924. És aquest l'únic lloc, dels publicats fins ara, on Heidegger es proposa explícitament de fer una interpretació del conjunt del pensament cartesià i no, com succeeix per exemple en *Ser i Temps*, considerant aquest pensament com un moment de l'evolució de la filosofia occidental i en relació a la problemàtica que en aquell moment vol desenvolupar. La primera meditació no hi és, aquest cop, absent d'aquest examen, i això ens forneix el recolza-

ment textual que ens havia mancat. Es tracta així d'introduir Heidegger en la conversa de la qual abans fèiem esment i que vam resseguir en el nostre primer treball. Els resultats ens permetran d'aprofundir en allò que l'any 1992 ja era el nostre principal propòsit: determinar quin és el sentit a extreure, què és el que podem aprendre de la filosofia de Descartes, i no sols d'ell, sinó del mateix Heidegger.

1. El fonament de la interpretació de la filosofia cartesiana: la reconsideració de la filosofia fenomenològica

El títol genèric de la investigació exposada a Marburg és el de *Introducció a la investigació fenomenològica*. El punt de partença és l'aclariment del terme Fenomenologia, cosa que es fa des de l'ús que hom pot trobar en les obres aristotèliques dels termes *fenomen* i *logos*. Aquest breu examen serveix per a mostrar el caràcter "innovador" d'allò que en aquell moment es coneixia com a Fenomenologia: el treball husserlià. El segon capítol se centra així en la descripció de la Fenomenologia husserliana, la qual cosa implica la consideració d'un nou tema diferent dels tractats: la consciència; temàtica absent del pensament grec que serà la que centrarà les reflexions de l'autor de les *Meditacions cartesianes*. El pensament de Husserl s'orienta en una direcció eminentment epistemològica definida per Heidegger com la cura del coneixement conegut (*Die Sorge um erkannte Erkenntnis*). Aquesta no pot ser considerada com una opció nova i Heidegger pretén mostrar l'origen d'aquesta orientació. Per tal de fer això, haurà de recórrer a Descartes en primer terme i finalment a allò que ha originat el pensament cartesià: l'ontologia escolàstica. Així trobem primer un examen de la determinació cartesiana del fals i el veritable, que ens remet a una explicació del *verum esse* en Tomàs d'Aquino. Aquesta noció tomista ens forneix els fonaments per a considerar primer la filosofia cartesiana entesa com a cura del coneixement i finalment estudiar com es determina ontològicament la *res cogitans*, la consciència.

La darrera part del llibre vol finalment mostrar com la proposta husserliana només pot ser entesa des del seu origen cartesià. El nucli de la filosofia cartesiana és l'ocultament de la pregunta pel ser, cosa que es perllonga en el husserlianisme. La indeterminació del caràcter ontològic de la consciència constitueix l'obstacle més important per al desenvolupament de la tasca husserliana, la qual cosa anuncia ja la necessitat de reorientar el treball fenomenològic, no entorn de la noció de certesa, sinó sobre l'existència mateixa, el *dasein*. Les lliçons acaben de fet amb una primera descripció d'alguns dels existenciaris sobre els quals es fonamentarà la reflexió de *Ser i Temps*.

Hom pot veure, doncs, que, malgrat la multiplicitat de referències a una gran quantitat d'autors, el llibre és radicalment fidel al seu títol. Tot resta a la fi comprès dins els límits del moviment fenomenològic al qual Heidegger en aquells moments encara es podia considerar adscrit, encara que la línia principal de la seva exposició consistís al capdavant en una rectificació de la línia husserliana. La lectura d'aquestes lliçons fa palesa que, si bé les relacions personals podien potser ser correctes, Heidegger ja havia avançat molt en el camí de refús del husserlianisme i de la tradició de pensament en la qual aquest s'insereix. L'expressió clara d'aquest refús es donarà en les pàgines de *Ser i Temps*. En el text que ara estem comentant és perfectament clara la no acceptació per Heidegger de l'ideal filosòfic que assenyala la direcció del pensament husserlià. L'ideal de viure en l'apodicticitat és extraviador per la seva buidor. Aquest caràcter extraviador es mostra en el refús dels dos camins de crítica filosòfica que per a Husserl havien de definir el camí de la tasca filosòfica. El refús del naturalisme que efectua Husserl és insuficient perquè comparteix les premisses bàsiques d'allò que critica i esdevé així una altra variant de la mateixa cosa, mentre que la crítica a l'historicisme és testimoni de la impossibilitat husserliana de sortir-se dels límits de la tradició i de copsar les noves possibilitats de pensar l'existència obertes amb el pensament de Dilthey.

L'element clau per a fixar aquesta crítica és el paràgraf 15, el lloc on s'analitza la cura del coneixement conegut i on, per tant, es mostra aquesta buidor a què abans ens referíem. Aquesta noció per a Heidegger és sinònima d'allò que Husserl anomena científicitat, la qual és caracteritzada per una tendència a l'abstracció que finalment fa impossible tota concreció. La cura del coneixement al capdavant és despreocupació pels objectes coneguts. L'única cosa que per al científic té interès és l'establiment d'una connexió necessària, la qual, però, no ve donada en funció de la cosa, sinó determinada pel mateix científic a priori³. Una orientació d'aquesta mena és incoherent amb la que constitueix en principi la definició de Fenomenologia, l'adreçament envers les coses mateixes⁴. En definitiva, aquest pretès criticisme parteix del pressupòsit absolutament determinant i mai examinat de la idea matemàtica de rigor; la norma absoluta de la qual deriva tota vàlida i seriositat⁵. La confiança en aquest ideal provoca un embrollament que és l'antítesi de la noció heideggeriana d'obertura que comença a ser introduïda precisament en el paràgraf següent.

Aquesta noció de cura és tractada encara amb més precisió en el paràgraf 22⁶, quan s'utilitzen tres trets per a definir-la amb més precisió: la cura de la curiositat (*neugier*), de la seguretat (*Sicherheit*) i de la necessarietat de les connexions (*Verbindlichkeit*). La

3. *Einführung in die Phänomenologische Forschung*, Band 17, V, Klostermann, Frankfurt am Main 1994.

4. *Ib.*, p. 102

5. *Ib.*, p. 103. Tot i que en molts sentits la crítica heideggeriana és indiscutible, allò que ja no sembla tan just és el paper que ell sembla atribuir-se d'element revelador d'aquest ancestral equívoc. I no sols perquè aquesta consciència pogués estar en altres autors anteriors com és el cas de Nietzsche, influència reconeguda, sinó també perquè, per mantenir la seva lectura, Heidegger ha de menystenir molts elements presents en els autors que critica. Veurem després com es presenta un Descartes matematitzant que probablement no acaba de correspondre's amb la realitat. No és pas diferent el cas de Husserl, el qual probablement no era del tot inconscient d'aquest caràcter ideal de la matemàtica, com ho mostra la reflexió continguda a les pàgines de *La crisi de les ciències europees*.

6. *Ib.*, pp. 126-129.

primera característica desenvolupa la noció de *verfängnis* que ja havíem trobat en el capítol 15. La cura del coneixement és curiositat perquè, desvinculada d'allò que les coses són i de la manera com són, implica necessàriament la superficialitat i l'autosuficiència. El coneixement esdevé una finalitat en ell mateix i provoca un auto-acontentament que permet d'estalviar-se qualsevol possibilitat d'esdeveniment amenaçador. Com que el qui pren cura resta clos en l'àmbit delimitat per ell mateix, s'assoleix plenament la sensació de seguretat que també cerca la cura. El tema fonamental no és tant la cosa com la seva manera de ser coneguda, i per això l'element principal d'interrogació és el mètode. La cura de l'establiment de connexions necessàries amb validesa absoluta és l'element més important, perquè és el que en decideix en definitiva el caràcter suprem i tanca el camí de qualsevol altra possibilitat vital que no sigui la cognoscitiva; la que li dóna el segell d'eternitat que la posa per sobre de tot allò inscrit en el curs del temps.

Malgrat la complexitat del diàleg entre els dos pensadors, el conflicte que el llibre planteja entre Heidegger i Husserl es pot plantejar d'una manera no gaire complexa. La tasca heideggeriana és qüestionar una sèrie de nocions, la de científicitat i consegüentment la de veritat, que des d'un origen fosc han acabat constituint un peculiar mitjà d'alienació. La ciència que hauria de reflectir la realitat és, de fet, un mitjà de defugir-la. Aquesta pretensió és totalment irreconciliable amb Husserl. En l'obra d'aquest autor l'afirmació del coneixement com a possibilitat humana per excel·lència no hi és d'una manera implícita, sinó explícita, i constitueix la causa final del seu treball. La discussió que centra el llibre és, per tant, de fet, una discussió sobre el valor del coneixement. És aquesta, doncs, la perspectiva temàtica des de la qual Heidegger interpel·larà Descartes.

2. El fonament de la lectura heideggeriana: refús d'una teoria de l'error subjectivista

El propòsit de la interpretació del treball cartesià és examinar com en aquesta obra es posen els fonaments d'una manera de fer: la que concep la filosofia com a cura del coneixement. Per tal de fer aquest estudi, Heidegger es recolza fonamentalment en les *Meditacions* i en les *Regles*, treballant aquests textos des de la hipòtesi, mai explicitada, de l'harmonia del seus continguts. Com ja hem dit abans, l'estudi de Descartes es realitza en tres fases: la seva noció de veritat i falsedat, que es fonamenta en el text de la tercera meditació; l'estudi de la cura del coneixement, centrada fonamentalment en la noció de *Mathesis Universalis* que apareix

en les *Regles*, i finalment l'estudi d'allò que al capdavant constitueix el fonament ontològic de tot plegat: la consciència. És aquí, i no en el segon moment com potser fóra d'esperar que succeís, on es planteja l'estudi de la primera meditació, la qual no és estudiada per si mateixa sinó com a introducció a allò que per a Heidegger té veritable interès: la dilucidació del mode de ser de l'objecte i el subjecte de la primera veritat.

Trobem així una primera característica que ja defineix clarament quin és el punt de vista heideggerià. La primera meditació no és vista com una operació epistemològica, perquè l'únic moment significatiu en aquest ordre ja s'ha donat d'antuvi i la primera meditació en té prou amb assumir-ho. Si ens cenyim al punt de vista de la major part d'estudiosos del cartesianisme i considerem els textos on Descartes parla de la seva obra, no hi ha cap mena de dubte que l'opció heideggeriana és, si més no, estranya. Allò que no es pot dir, però, és que sigui incoherent amb la resta del seu escrit. Els elements que al llarg del llibre s'han anat oferint justifiquen plenament aquest refús de la primera meditació com a operació epistemològica. Dins el text heideggerià hom pot trobar elements per a desqualificar tant els supòsits que rau en el fons de la decisió cartesiana de dubtar com els resultats que pretén d'assolir el dubte. Tractarem aquesta qüestió abans de la lectura dels textos sobre la primera meditació.

En el nostre treball de 1992 nosaltres vàrem intentar distingir els pressupòsits que rau en el fons de les *Meditacions*. Dels quatre que llavors vàrem definir, el més obvi, el més explicitat per Descartes, era el de la necessitat de desfer-se dels prejudicis⁷. Aquest punt previ va lligat a l'important paper que en el desenvolupament de les meditacions té la tematització de l'error. El prejudici és refusable precisament per ser causa de l'error. El començament de la primera meditació fa palesa aquesta unió i la defineix com el desencadenant de tot allò que s'esdevindrà després. De fet, l'anàlisi de l'ordre de les *Meditacions* ens mostra un ritme ascendent que troba la seva culminació en la formulació de la teoria de l'error en la quarta meditació⁸. Aquesta disposició envers l'error, però, pot no ser considerada com a tràgica. Hom pot o bé ignorar-la, com faran moltes de les filosofies racionalistes, o bé transgir i "negociar" amb ella, i és aquesta precisament la qüestió que Descartes discuteix amb Gassendi. Però el plantejament de Descartes, que en prendre-la com a punt de partença no pot ignorar-la, està tancat a qualsevol tipus de negociació. La raó última és el convenciment cartesià del valor de l'evidència. Per a Descartes la formulació de judicis evidents apodíctics és al nostre abast, i això no és una mera possibilitat entre altres, sinó que és aquí on rau el fonament d'una vida digna.

7. Els altres tres: -llibertat, creació de les Veritats Eternes i separació entre teoria i pràctica- servien per a explicar moments concrets de l'operació, però aquest explica l'operació en ella mateixa. La definició d'aquesta qüestió abasta tot el capítol primer (pp. 7-50)

8. És aquesta, per exemple, la interpretació que J.M. Beyssade ens va oferir en el seu seminari de Barcelona, un resum del qual es pot veure en el número IV de l'*Anuari* (Barcelona, 1990-1991, pp. 195-219), a cura de Xavier Ibáñez.

Els tres elements que hem assenyalat en aquesta breu descripció es troben discutits i refusats a les pàgines d'aquesta introducció a la investigació fenomenològica. El primer, el que vàrem identificar com un pressupòsit fonamental, és esmentat ja en les anotacions prèvies⁹. Heidegger reprèn la formulació de Berkeley contra els esperits lliurepensadors: l'absència de prejudicis és un ideal impossible, utòpic, però no innocent. Allò que l'home científic anomena prejudicis són, de fet, possibilitats que per la seva orientació li resten tancades. La simetria amb el desenvolupament de les *Meditacions* no és potser intencionada, però sí molt clara. En tots dos casos, Descartes i Heidegger, la posició enfront dels prejudicis ve assenyalada com un punt de partença, que constitueix el condicionament més important del discurs que després s'hi desenvolupa.

La qüestió de la teoria de l'error és tractada al començament del llibre, quan es comenta l'origen aristotèlic dels conceptes presents en el terme Fenomenologia. Els tres últims apartats del paràgraf 6, a partir de l'estudi de la noció de *pseudos*, poden llegir-se com un veritable intent de fonamentació d'una teoria de l'error no subjectivista. La consideració cartesiana és subjectivista perquè l'origen de l'error rau en una desproporció de les facultats del subjecte, l'enteniment i la voluntat. L'explicació de l'error que assaja Heidegger és d'un caire oposat. La font de l'equívoc, la possibilitat de l'error, roman no menys en la manera de ser dels ens¹⁰, que en l'home o en el mateix llenguatge. Aristòtil va assenyalat tots tres aspectes, però no va deixar-ne clara potser la unitat bàsica com a fenomen. La possibilitat de l'error i de l'equívoc rau en la facticitat del llenguatge¹¹. La mentida és una de les seves possibilitats fonamentals, com ho és també la possibilitat d'allunyar-se de la realitat, de les coses¹², o allò que Heidegger anomena "*entganglichkeit*", les capacitats de les coses de no mostrar-se'm, de no revelar-m'hi la seva presència. Aquesta explicació s'arrela en un àmbit més autèntic i originari del propi de l'explicació subjectivista. Referir el tema a les potencialitats de l'ànima és una consideració superficial, perquè l'origen últim és un àmbit previ al de la separació entre subjecte i objecte¹³. La presència de l'error no és un accident, sinó que va lligada necessàriament a la constitució del món. És perquè el món està determinat en la seva constitució des d'una multiplicitat de referents respectius, que hi pot haver equívocs, errors.

No menys clar que el refús de les motivacions del dubte és el refús de la condició positiva que el possibilita: la confiança en la noció d'evidència. Aquest punt també és desenvolupat en els prolegòmens del llibre, paràgraf 3, el qual mostra com la cura per l'evidència i la certesa ens allunya de la possibilitat d'enfrontar-nos a les coses. La formulació apunta a Husserl, però de retruc és plena-

9. *Einführung*, op. cit., p. 2.

10. *Ib.*, p. 32.

11. *Ib.*, p. 35.

12. *Ib.*, p. 36.

13. *Ib.*, pp. 296-297.

ment vàlida per a situar la seva lectura del cartesianisme. Allò que constitueix l'ideal cartesià és qualificat d'idea fantasiosa i buida¹⁴, pròpia d'una concepció alienada de la realitat. No cal insistir en la manera com s'expressa aquesta alienació, perquè ja n'hem fet esment abans. La consideració del món com a representació, el gir que ens fa passar de considerar l'ens com a món a l'ens com a consciència del món, té el seu fonament en el predomini d'aquesta noció.

Comprovem, doncs, que, sense haver fet un desenvolupament temàtic explícit d'allò que significa la primera meditació, sí que s'han posat els elements per a fer-ho, els quals justificaran després la nul·la consideració que, de fet, li dedicarà Heidegger. Això no sols s'esdevé així amb els elements presents de manera literal en l'obra de Descartes, sinó també amb els resultats que es podrien extreure d'una reflexió sobre el conjunt de l'operació teòrica cartesiana. Dur a terme aquesta reflexió fou el propòsit del nostre treball de 1992 i no és probablement casual que alguns dels elements que nosaltres vàrem definir llavors com a resultats, des d'una consideració que feia del dubte un model d'exercici de pensament, siguin també desqualificats d'entrada per Heidegger.

Dos exemples seran prou per a il·lustrar aquesta darrera afirmació. Un dels resultats que crèiem que l'estudi del dubte permetia de plantejar era la definició d'un model d'activitat filosòfica crítica. El nostre plantejament va voler depurar el terme de les seves connotacions idealistes per centrar-lo en la capacitat d'anar fins on calgués en l'examen dels fonaments de la pròpia teoria. Els elements que llavors plantejàrem com a distintius foren l'alliberament de tota afirmació prèvia i el distanciament del sentit comú¹⁵. Atesa aquesta definició, és clar que un tal plantejament no pot de cap manera relacionar-se amb les nocions heideggerianes. Ja hem comentat abans el caràcter utòpic que per a Heidegger té aquest desig d'alliberar-se de les afirmacions prèvies. Una lectura de *Ser i Temps* ens mostraria també una relació molt més complexa amb la noció de sentit comú. La relació entre l'existència autèntica i l'existència inautèntica sembla indicar que la superació de les actituds que es desencadenen de manera immediata només poden donar-se des de la seva assumpció prèvia. No actuar així significa tan sols defugir el problema sense cap esperança de resoldre'l. Tangencialment, però de manera poderosa, el text heideggerià tracta el problema de la filosofia crítica en el desè paràgraf, on refusa l'orientació que centra la filosofia entorn de problemes, és a dir, la concepció de la filosofia que posa en l'element indagador la tasca més definitòria d'aquesta activitat. Contra el que es podria pretendre, el problema no és mai neutral, sinó que conté sempre un contingut tètic. La consideració del problema

14. *Ib.*, p. 43.

15. *La duda como ejercicio filosófico*, op. cit., pp. 400-405.

com a punt de partença ha de ser qualificada llavors de superficial. La radicalitat inherent a aquesta mena de filosofia  s més aparent que real¹⁶. La funció real dels problemes en quant pressuposa l'objecte problematitzat  s ocultadora¹⁷ i per aix  la concepció crítica acaba essent un verbalisme. La concepció criticista que en el text heideggerià  s explícitament associada a Marburg acaba constituint la paradoxa, d'altra banda gens infreqüent, de voler fer d'un trencament una tradici ¹⁸.

Id ntica situació es repeteix amb una altra concepció que vàrem definir com un dels fruits de l'operació meditativa: la configuració d'un model terapèutic de la raó. El dubte s'esdevé des d'una situació que és percebuda pel subjecte meditant com a malaltissa. El resultat final és una nova definició de la situació, on el neguit desapareix per l'acceptació de la manca de fermesa de la nostra naturalesa¹⁹. Aquesta perspectiva no és nova en el curs d'aquest treball i ja n'hem fet esment en el moment que analitzàvem la noció de cura del coneixement, quan v iem que una dimensió d'aquesta cura és la recerca de la seguretat. Aquesta temàtica esdevé central a la meitat del paràgraf 34, on s'inicia l'anàlisi de la cura del coneixement en Descartes. Heidegger veu bé que la finalitat de la filosofia cartesiana es troba en un alliberament de l'error, cosa que ell interpreta com un perfeccionament de la naturalesa humana. La finalitat de les Regles no pot ser una altra²⁰.  s aquí on Heidegger qualifica aquesta tendència de la cura com a fixada en la "*Berihugung*", tranquil·lització, perquè el judicar només s'obre sobre allò que ja és segur; al contrari, l'alternativa de Heidegger se centra en el fenomen existencial de la "*Entdecktheit*", capacitat de descobrir que sempre implica una ampliació, cosa que permet definir la investigació fenomenològica en contraposició a la tasca crítica.

16. *Einführung*, op. cit., pp. 74-75.

17. *Ib.*, p. 77.

18. *Ib.*, p. 78.

19. MM, A.T, VII, 90. L'analogia amb la medicina  s desenvolupada pel mateix Descartes en les seves respostes a les objeccions de Hobbes (A.T, IX, 134).

20. *Einführung*, op. cit., p. 196.

21. Aquest camí  s també el que nosaltres vàrem triar en la nostra tesi, on l'examen del text cartesià no abastava solament la primera meditació sinó també el començament de la segona, atès que hi ha una clara unitat entre els dos moments, tot i que transcorrien en dues jornades diferents. De fet, el veritable punt d'interès per a Heidegger és la determinació ontològica com a *res cogitans* que segueix l'enunciat del "*cogito*".

3. La lectura de la primera meditació: el dubte i la cura del coneixement conegut

El capítol centrat a realitzar la dissecció de l'operació crítica de fonamentació del coneixement cartesià és el sisè, anomenat "*Der Seinscharakter der res cogitans, des Bewusstseins*". Com es dedueix d'aquest enunciat, a Heidegger li interessa més el resultat del procés que no pas el procés en ell mateix, encara que en la presentació del capítol es faci referència a la descripció del camí on té lloc la recerca²¹. El capítol cinqu  havia volgut establir la problemàtica del judici en Descartes i per aix  prengu  com a centre de la seva reflexió l'enunciat de les *Regles* i especialment la menció que es fa en aquesta obra de la "*Mathesis Universalis*", cosa que no  s de bon tros innovadora en el context dels estudis cartesians de l' poca. De fet, era aquesta l'estratègia més comuna entre

els historiadors de la filosofia neokantians. Aquest treball acabà amb una definici3 en termes te3rics de la cura del coneixement que 6s pr6via a l'examen de la seva realitzaci3 concreta en el cap6tol posterior. No resulta estrany, com a conseqü6ncia, que el darrer paràgraf del cap6tol cinqu6 ja ens doni un esb3s del que per a Heidegger suposa el dubte²² en forma d'una anàlisi global que despr6s una lectura m6s atenta i acurada ens confirmarà. Aquest darrer cap6tol expressa la tesi, que la lectura posterior ha de confirmar, de manera radical i taxativa: "Der Weg der Zweifelsbetrachtung ein blosser schein ist". El dubte no 6s un exercici de pensament sin3 tan sols la seva aparença.

Evidentment, en el rerefons d'aquest menyspreu hi ha el descr6dit de qu6 6s mereixedora la mateixa noci3 de cura del coneixement. En el dubte, Heidegger hi veu manifestada sobretot una de les tres dimensions que havia definit en principi com a caracter6stiques d'aquesta tend6ncia: la de la tranquil·litzaci3, all3 que per a nosaltres reflectia la dimensi3 terap6utica. La prova definitiva que Heidegger aporta en aquest moment 6s la del recurs final a D6u que es d3na en l'obra cartesiana o, dit de manera m6s precisa, el caràcter de creat que t6 el subjecte que realitza el dubte. All3 decisiu no 6s tant la demostraci3 de l'exist6ncia de D6u, que s'esdev6 en la tercera meditaci3, com all3 que fa que es doni aquesta demostraci3 com a inevitable: l'acceptaci3 del meu caràcter com a *ens creatum*, que s'enuncia de manera clara cap al final de la primera meditaci3, quan es consideren les diferents alternatives a la hip3tesi del *Deus Deceptor*. Aquesta acceptaci3 suposa un moment clau, en un doble sentit: en primer lloc, com a expressi3 del continuisme entre Descartes i la tradici3 que l'ha precedit, la qual cosa constitueix un atac directe a la idea del caràcter revolucionari del pensament cartesià, nom6s aparentment centrat en l'epistemologia, i, en segon lloc, com a expressi3 d'una opci3 sobre el sentit de la vida, la via del treball cognoscitiu com a cam6 de perfecci3 humana, radicalment oposada a la defensada en obres com *Ser i temps*. Per a Heidegger, el conformisme cartesià serà de fet l'abandonament de les m6s importants possibilitats de realitzaci3 de la nostra exist6ncia. El model heideggerià no parteix d'una situaci3 d'6sser creat -i, en aquest sentit, limitat, condicionat-, sin3 que 6s d'alguna manera l'oposada, una llibertat no mesurada ni mesurable enfront de cap paràmetre etern. M6s enllà de tots els temes t3picament filos3fics, 6s aquesta qüesti3 la que determina essencialment com llegeix Heidegger la primera meditaci3.

El sis6 cap6tol inicia la interpretaci3 de la primera meditaci3 amb un paràgraf anomenat "Das certum aliquid als das gesuchte der Sorge des Erkennens". El prop3sit fonamental 6s definir l'objectiu cartesià com aquest *aliquid certum*, el fonament de l'apodic-

22. *Einführung, op. cit.*, pp. 38-39.

ticitat del que no es pot de cap manera dubtar. Tot i la seva brevetat, les esmentades línies contenen dues afirmacions importants: en primer lloc, Heidegger reprèn aquella consideració que havia fet entorn del criticisme en general i de la primera meditació en particular: allò que hom busca determina allò que hom pot trobar i, de fet, també allò que troba. Afirmació que en aquest context equival a afirmar el caràcter paradoxal de l'intent cartesià: l'alliberament de tota opinió antiga no es pot fer sinó per l'acció d'una determinació que en un cert sentit equival o es podria incloure en el conjunt d'aquestes opinions antigues. L'altra afirmació important és que l'element clau per a interpretar la situació des d'on es realitza l'operació cartesiana cal remetre-la a la determinació del tipus de regles que ell busca, cosa que, en funció del treball del paràgraf 36 on es fa l'aclariment de la idea cartesiana de científicitat, ens porta a les *Regles* i a la noció de *Mathesis Universalis*. La interpretació heideggeriana prendrà com a punt de partença de la seva anàlisi una visió matematitzant de la filosofia cartesiana²³.

Un cop establert l'objectiu cartesià, cal considerar un segon moment, on es dóna compte de com es realitza el procés. L'element clau és la suposició com a fals de tot allò que puc considerar incert, "Die dubitatio incerti wird zu einer suppositio falsi". Aquesta tasca és possible per la llibertat. Heidegger assenyala aquí, per tant, un dels fonaments efectius de l'operació meditativa, si bé en aquest moment encara no en vol treure cap conseqüència. La llibertat, però, potser no és tan gran com ell mateix considera després. Prenent com a punt de partença la igualtat establerta per Descartes entre les nocions de *certum* i *verum* i la tradicional, implícita en el pensador francès, de les nocions de *verum* i *ens*, Heidegger afirma que la conseqüència de la llibertat és la negació de l'existència dels objectes als quals es refereixen les proposicions analitzades en la primera meditació. Resulta obvi que Descartes no compartiria aquest punt de vista que el qualifica com a autor d'una tesi òntica, quan ell precisament havia advertit que en la primera meditació no hi ha cap judici que faci referència a l'existència dels objectes, puix que l'únic problema efectivament plantejat és el de la modalitat de l'afirmació. Aquesta, però, no és una desviació puntual. L'anàlisi del paràgraf següent, el 41, on s'analiza el procés del dubte, farà palès com Heidegger es despreocupa d'aquest problema per adoptar un punt de vista estrictament ontologista. De fet, Heidegger negarà explícitament que l'objecte de l'examen siguin les proposicions, afirmant que allò que Descartes examina efectivament són els principis d'aquestes proposicions. És evident que en aquest punt el pretext heideggerià sembla especialment feble. Allò que ell anomena principis no és més que un criteri de classificació de les afirmacions. Si atenem la literalitat del text, l'afirmació

23. En la nostra tesi hem criticat aquesta visió. Aquest punt concret l'ha desenvolupat també Jordi Sales en el seu article "La situació filosòfica de Rene Descartes" (*Anuari SCF*, Barcelona 1988, pp. 55-59).

de Heidegger és insostenible, però també ben reveladora. L'oblit del caràcter hipotètic de tot el procés implica el seu redimensionament en una esfera ontològica que no es correspon en absolut amb la problemàtica cartesiana²⁴.

El primer element que crida l'atenció en l'examen heideggerià és la seva completa ignorància de l'ordre meditatiu en tots els aspectes que no es deixen reduir a l'ordre geomètric. Trenta anys abans de la polèmica entre Gueroult i Alquié, Heidegger planteja un punt de vista radical: els únics elements del mètode que als seus ulls presenten un cert interès són aquells que reflecteixen la manera de fer dels geòmetres. No podria ser d'una altra manera, perquè, de fet, en el treball cartesià no hi veu gairebé res més. Aquest element és determinant, perquè el refús de la coherència de l'operació meditativa implica necessàriament haver de veure el dubte com una deducció geomètrica en la qual hi hauria premisses amagades que, de fet, invalidarien l'argument per la seva circularitat. No és estranya així, si recordem les diferents lectures que en el transcurs de la història de la filosofia s'han efectuat, la proximitat entre la lectura de Heidegger i la plantejada per Gassendi en la cinquena objecció. Per al filòsof epicuri el problema de l'operació cartesiana és que, tot volent desfer-se dels prejudicis, en crea un de nou i pitjor, en la mesura en què és falsament ingenu. La lectura de Heidegger també dirigeix la nostra atenció vers l'existència d'un prejudici amagat que ell ja ha identificat: la certesa de la *regula generalis* que fou exposada en les *Regles*²⁵. La seva validesa, que Heidegger pressuposa incondicional, és l'element decisiu per a acabar considerant finalment el radicalisme cartesià com a aparent i prou. La radicalitat ha de buscar-se només en alguns moments concrets de la seva argumentació, com el fet que l'aritmètica i la geometria siguin també objectes de la *remotio*, però no en el conjunt d'aquesta, que mai no arriba a qüestionar la validesa de la regla²⁶. La presència de la regla és la que finalment permet de qualificar la presència de la llibertat, que ell d'entrada havia considerat com un pressupòsit, d'il·lusòria; mera retòrica enfront de la determinació que pressuposa l'existència de la regla²⁷. En aquest sentit, l'argumentació heideggeriana torna a enllaçar amb Gassendi i tot un seguit d'autors que han acabat reduint el text de la primera meditació a un mer exercici de prestidigitació intel·lectual. Des d'una determinació a priori d'allò que ha de ser el cartesianisme, en el cas de Heidegger un racionalisme matematitzant, es prescindeix de tots els elements que puguin constituir un obstacle per a aquesta visió.

Com era d'esperar, la lectura de Heidegger no dedica gaire atenció a la qüestió del somni. La rellevància que aquesta pugui tenir dins el conjunt del cartesianisme està d'entrada mancada

24. *Einführung* op. cit., pp. 235.

25. *Ib.*, p. 234.

26. *Ib.*, p. 234.

27. Aquest retret, de fet, és molt coherent. Heidegger es remet si més no a una tradició filosòfica idealista que té una concepció de la llibertat difícilment conciliable amb la cartesiana. En Descartes, i aquest és un punt que la lectura de Heidegger també mostra bé, la llibertat, atès que sóc un ser creat, no pot ser fonament.

d'importància, perquè no hi ha preocupació per la problemàtica de la situació del cognoscent, que fa del somni un moment fonamental de la reflexió cartesiana, i, a més, perquè es considera d'anuvi que l'àmbit al qual es refereix el somni és insignificant²⁸. Heidegger afirma que allò que cal veure en el somni és una més de les possibilitats del ser que duen en elles mateixes l'equívoc²⁹. És clar que aquí es podria obrir una possibilitat de comparació amb la concepció del ser cartesiana, però Heidegger està més interessat en allò que considera essencial en el text, i per això s'adreça, sense fer aquestes consideracions, al segon nivell del dubte. Allò que crida la seva atenció no és, però, el dubte sobre les veritats matemàtiques, sinó l'apel·lació que es fa a la noció de Déu i sobretot al caràcter que aquest Déu té de creador, cosa que confirma tots els punts de vista que ja havien estat avançats. El judici és taxatiu: no hi ha cap problemàtica epistemològica en aquest moment. Allò cercat és proferir proposicions que satisfacin la regla establerta i que facin referència a Déu, ja que no hi ha cap altra possibilitat d'un fonament absolut³⁰. El caràcter d'hipòtesi alternativa que té l'aparició de la vella opinió que es refereix a l'existència d'un Déu no és esmentat. L'anàlisi d'aquest darrer moment torna a fer palès allò que constitueix el principal punt de partença heideggeriana: el refús de la consideració del dubte com un examen de les meves afirmacions. En comptes d'això hi veu un exercici retòric, nou en la forma, però absolutament dependent de la vella ontologia.

Aquesta direcció interpretativa es veu plenament confirmada en l'anàlisi del següent paràgraf que serveix per a fer una lectura del final del dubte: l'enunciació del *cogito sum*. De manera coherent amb la lectura realitzada de la primera meditació, Heidegger prescindeix de manera oberta d'un dels dos aspectes que Descartes comenta entorn de l'enunciació del *cogito*, essent, aquest del qual prescindeix, probablement el més important. Encara que sigui cert que la segona meditació se centra en la pregunta per la identitat de l'autor del pensament, es pot mantenir que no hi ha una alteració significativa d'allò realitzat en el *Discurs del mètode*, on se subratlla que la importància de la proposició assolida és la de constituir un model d'evidència. En les *Meditacions* aquest moment no hi és absent, sinó que és diferit al començament de la meditació tercera, quan s'institueix la regla de la claredat i la distinció mitjançant l'exemple canònic del *cogito*. La posició de Heidegger és, però, que la regla ja ha estat establerta. No és el fruit del *cogito*, sinó estrictament a l'inrevés. El *cogito* mateix és fruit de com ha estat pensada la regla. La conseqüència és que l'única conclusió que presenta un interès real és l'altra que és present en la segona meditació: la determinació de la manera de ser del subjecte que ha realitzat l'operació de dubte³¹. Determinació que és qua-

28. El nostre treball de 1992, d'acord, de fet, amb orientacions que vam extreure de la lectura husserliana de la *Krisi*, s'orientava en un sentit contrari, veient Descartes com un dels pocs filòsofs que havien defugit l'acostumada menysvaloració de la *doxa*.

29. *Einführung*, op. cit., pp. 38-39.

30. *Ib.*, p. 238.

31. A.T., VII, 28.

lificada com una operació no tant de descobriment com de descartament, en la qual es prescindeix de tot allò pertanyent al subjecte que no pugui ser acordat amb la noció, prèvia en quant determinada per la regla que és implícita, de la *res cogitans*. El punt de partença per a una comprensió evident de la realitat és, de fet, un falsejament, més o menys innocent, però efectiu.

El darrer capítol d'aquesta part conclou l'anàlisi i retorna al que havia estat el punt de partença del llibre. Heidegger ha fet palès que el dubte ha de ser entès com un perfecte exemple de la cura del coneixement que ha constituït el primer objecte de la seva dissecció. Queda, per tant, perfectament justificada aquesta passada per Descartes que l'examen de la proposta husserliana havia suggerit. Aquest esquema que les lliçons expliciten operarà de manera implícita però no menys efectiva en *Ser i Temps*. L'element més característic d'aquesta cura era, com ja havíem esmentat, la circularitat. Només es busca allò que prèviament està definit. No hi ha cap descobriment ni revelació, sinó que, seguint la metàfora nietzscheana, hom se sorprèn de la trobada d'allò que ell mateix havia amagat. En el cas de Descartes, per més que l'autor es pugui considerar satisfet i sorprès del seu descobriment, la veritat és que aquest deriva necessàriament del seu punt de partença. La manera de plantejar la recerca en fa el resultat obligat. La desconexió del dubte no té res d'agosarat ni és fruit d'un acte de llibertat, sinó que està determinada pel sentit de la mena de recerca que s'està fent³².

És en aquest moment quan Heidegger considera el caràcter d'examen proposicional que té la primera meditació cartesiana. Resulta un xic paradoxal que, mentre que en el moment de l'examen efectiu del text aquesta dimensió ha estat oblidada, es recordi ara que el *certum* buscat no és una *res* sinó una *Sätze*, una vàlida (*gültigkeit*)³³, cosa que remet a la noció de connexió necessària com a definitòria del coneixement. La raó d'esmentar ara aquesta característica cartesiana és molt clara. Permet de reforçar aquesta exemplificació de la cura del coneixement de la qual en un principi només s'havia parlat en termes abstractes. Que se'n pugui fer esment sense que la recerca dels elements més significatius del text hi hagi fet gairebé referència, em sembla que és sobretot indicatiu del menyspreu que Heidegger experimenta per aquesta mena de concepció filosòfica. El text cartesià sols és filosòficament vàlid en la mesura en què no pot evitar que els elements de la tradició ontològica antiga es reflecteixin en el seu decurs, encara que en principi estiguin entre parèntesis.

Com la resta de l'anàlisi, també aquí, si bé com abans tampoc explícitament, torna a ser evident la imputació a Descartes d'un retoricisme. Això no és de cap manera nou. Sí que ens sembla que

32. *Einführung op. cit.*, p. 243.

33. *Ib.*, p. 245.

la crítica heideggeriana va més lluny que la dels altres autors que també havien manifestat aquest punt de vista. El ref s del dubte cartesià no és solament el ref s del treball d'un individu històric concret que realitza una reflexió en una situació determinada, sinó que exemplifica l'oposició a tota una manera d'entendre el treball teòric. En aquest sentit, ens sembla que la situació analitzada  s filosòficament m s rica que d'altres.  s evident que la denúncia del retoricisme és una conseq ncia immediata de l'anàlisi de la cura del coneixement, i en definitiva, per tant, de quines són les concepcions heideggerianes. En els nostres treballs anteriors havíem vist també que el dubte era qualificat com a retòrica, perquè sempre es considerava com una contradicció posar-ho tot en dubte si hi ha veritats evidents i inqüestionables; aquelles que en cada cas constituïen el suport del pensament de cadascun dels crítics. En el cas de Heidegger, però, hom pot dir que allò amagat no és tant una veritat jutjada com a indiscutible com la possibilitat d'un ordre alternatiu de prioritats en la tasca de pensament. El centre de la polèmica aix  ja no pot ser tan sols Descartes, sinó la tradició que ha reconegut Descartes com un dels seus moments fonamentals.

L'anàlisi del dubte clou la segona part del llibre. Heidegger ja té ara disponibles els arguments que li calien contra Husserl i amb aix  ha satisfet els objectius que el varen dur a examinar el treball cartesià. L'examen de Descartes permet de comprendre el conjunt d'errors de la filosofia de Husserl des del seu origen. Hi ha, però, encara dos moments molt significatius en qu  es fa esment del dubte i que, si bé no aporten pròpiament res de nou a allò que ha establert l'anàlisi dels paràgrafs anteriors, ens poden potser ajudar a veure la importància de les qüestions tractades.

El primer d'aquests moments s'esdevé en el paràgraf 46a, que vol precisament efectuar la comparació entre el dubte cartesià i la reducció husserliana, la qual s'expressa en el fet que, mentre Descartes busca un fonament absolut per a les ciències, Husserl cerca una ciència del fonament. La proposta husserliana  s integradora, la cartesiana  s excloent. Aquesta interpretació  s sense cap mena de dubte discutible i  s, des del meu punt de vista, la conseq ncia de dos elements, alhora distorsionants i determinants, que conformen la lectura de Heidegger: d'una banda, l'oblit de la integralitat del projecte cartesià i la seva pretensió d'una unitat de la ciència i, d'altra banda, una interpretació massa literal de la primera meditació que prescindeix del seu caràcter d'exercici hipotètic.  s, però, ben coherent amb aquesta tendència que ja havíem advertit en considerar les proposicions com a tesis  ntiques. En un cert sentit, fins i tot hom pot mantenir la possibilitat d'una lectura ben versemblant que és la contrària de la que Heidegger desit-

ja. Allò que significa el dubte cartesià, i especialment el dubte sobre les veritats matemàtiques, és la impossibilitat que aquestes tenen d'esdevenir fonament³⁴.

Més important encara és aquest element que nosaltres havíem assenyalat com a fonamental en la nostra tesi: la vàlua del dubte com a il·lustració d'una concepció terapèutica de la raó. Recordem que aquest era un element clau de la interpretació del dubte. Heidegger, que també el destacà, en fa una de les claus del seu refús. Sense voler discernir ara i aquí què és l'existència autèntica, sembla clar que no podem comptabilitzar-la amb aquesta mena d'acomodament que suposa la cura del coneixement. Heidegger no hi afegeix cap argument nou, tot i que és més taxatiu en el seu judici del que ho havia estat anteriorment en qualificar el dubte com a emmascarament³⁵. El dubte és un perfecte exemple de cura del coneixement que només serveix per a allunyar-se del ser. Potser l'element més remarcable és el lloc on Heidegger sent la necessitat de reiterar aquesta crítica que ja coneixem: el darrer paràgraf que serveix com a conclusió del llibre; el moment on s'està començant a oferir un primer esbós dels existencials que seran l'element fonamental del camí de pensament reflectit en *Ser i temps*.

4. Heidegger i els pressupòsits del dubte cartesià

Generalment el judici heideggerià sobre la filosofia cartesiana s'extreu a partir del seminari sobre Nietzsche, obra que pertany al que alguns anomenen segon Heidegger, i de *Ser i temps*. Un dels punts interessants de l'anàlisi efectuada és veure com aquesta imatge ja era formada uns quants anys abans de la publicació de la seva obra fonamental. Els paràmetres fonamentals de la crítica al cartesianisme ja estan, quan es dicten les lliçons, del tot definits. El tret fonamental és que l'orientació cartesiana ha fet impossible l'enfrontament amb nocions tan fonamentals com la de vida o la d'esperit³⁶.

Aquesta afirmació fa pensar necessàriament en el paral·lelisme existent entre la concepció de la història de la filosofia que ens suggereix Heidegger i la que proposarà no gaires anys més tard Husserl. La diferència fonamental és que el paper representat per Descartes, segons Heidegger, en l'escenificació del drama husserlià és interpretat per l'italià Galileo Galilei. En tots dos casos, però, hi ha un equívoc: la confusió d'una clau hermenèutica amb un principi ontic³⁷ o, a l'inrevés, la interpretació d'un fenomen existencial com un principi lògic o formal³⁸, les conseqüències del qual resulten determinants per a tot l'esdevenidor posterior de la filosofia. Des del punt de vista de Husserl, Descartes és interessant perquè obre precisament una possibilitat de sortida al camí torçat

34. *La duda como ejercicio filosófico*, op. cit., pp. 32-38.

35. *Einführung*, op. cit., p. 281.

36. *Ib.*, p. 248.

37. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie* (Husserliana, Band V, Den Haag, Martinus Nijhoff), p. 49.

38. *Einführung*, op. cit., p. 248.

que havia seguit la filosofia moderna. Una possibilitat que al capdavall tampoc no fructifica. Però també Husserl defineix el treball galileà com un emmascarament en el qual ha estat presa tota la filosofia pre-fenomenològica. Així Husserl pot definir el camí fenomenològic com un intent d'accedir a les coses mateixes que té com a primer moment fonamental el qüestionament del model matemàtic de racionalitat esdevingut hegemònic des del segle XVII. La matematització de la naturalesa ha amagat la realitat del món de la vida, la descripció del qual és finalment la tasca fonamental de la Fenomenologia. Aquest retret equival al més decisiu dels que postula Heidegger en el resum del seu examen de Descartes que estableix el paràgraf 45. La manca d'una inquisició sobre el caràcter del ser, que malgrat això és considerat com a absolut, té com a conseqüència l'obertura d'un camí anti-fenomenològic, perquè es determina des d'aquesta consideració del formal la presència de la cosa en lloc de deixar que aquesta ho faci des del seu propi ésser. Si Galileu és per a Husserl el responsable de l'oblit del món de la vida, Descartes és per a Heidegger un actiu agent en el camí de l'oblit de la pregunta per l'ésser³⁹.

És clar que aquesta valoració general defineix el marc general des del qual es llegeix la primera meditació. Si ens cenyim estrictament a l'examen de les proposicions heideggerianes sobre el dubte metafísic, obtenim un resultat que no ha de ser del tot estrany per als qui hem tractat el tema de la valoració de la primera meditació. En el nostre treball de 1992 vàrem constatar en la generació post-cartesiana un refús generalitzat, que no es donava, però, en tots els casos per les mateixes raons. D'una banda, els autors propers al que per entendre'ns podríem qualificar de "racionalistes" refusaven el dubte sobretot per l'episodi del qüestionament de les veritats matemàtiques, mentre que autors d'una orientació diferent, com Gassendi, Locke, Hume o Pascal, refusaven l'operació per les seves conseqüències, atès que no consideraven viable el precepte cartesià de la diferenciació entre teoria i acció. En una línia diferent, síntesi de les dues precedents, podríem potser posar-hi la posició que defensa Hegel en les seves *Lliçons* i en l'*Enciclopèdia*, perquè l'alemany participa de totes dues menes de retrets. En un cert sentit, el cas de Heidegger s'hauria de relacionar sobretot amb aquest darrer. També en la seva obra hi apareixen impugnats tots els motius que nosaltres vàrem qualificar de supòsits del dubte. El trencament, però, és més general, perquè Hegel i Descartes poden, malgrat tot, compartir, ni que sigui parcialment, un llenguatge comú, cosa que en el cas que estem examinant ja no s'esdevé de la mateixa manera. Hegel es pot sentir, si bé amb plena consciència de la unilateralitat dels punts de vista del seu predecessor, un hereu de la tradició iniciada en Descartes. Hei-

39. *Ib.*, p. 253.

degger, en canvi, mostra més aviat consciència de ser un adversari. L'element comú és, però, aquesta mena d'impugnació a la totalitat produïda en tots dos casos, que deixa traslluir finalment un xoc entre concepcions diverses del que ha de ser la filosofia.

En tot cas hi ha un element on la lectura de Heidegger és realment original, i és en la capacitat de determinació que atribueix al text de les *Regles*. La importància de l'escrit primerenc de Descartes no és un descobriment heideggerià. La nostra tesi ens havia permès de reflexionar sobre la genealogia neokantiana d'aquest motiu. Cassirer o Natorp mantenen la idea de l'existència de dos moments plenament diferents en l'obra de Descartes: les *Regles* i les *Meditacions*. Només el primer té rellevància filosòfica real i cal considerar el segon com quelcom marginal. L'estratègia heideggeriana, com hem vist, és una altra. Les *Regles* són la clau hermenèutica adient per a interpretar les *Meditacions*, encara que això ens dugui al més que probable contrasentit de llegir un text publicat i acabat per Descartes a la llum d'un altre que, pels motius que fossin, no va voler acabar. És evident, però, la necessitat de prendre aquesta clau de lectura per a fer encaixar Descartes amb el programa de racionalisme matematitzant que finalment ofereix Heidegger per a caracteritzar el pensament modern. L'element decisiu de la interpretació heideggeriana és, més que el text cartesià, el relat en què aquesta interpretació s'ha d'inscriure. En aquest sentit, cal apuntar si més no que la lectura de Heidegger sembla plantejar com a mínim una paradoxa: l'alliberament dels prejudicis, dels *a priori*, troba una limitació fonamental en la idea inviolable d'una història de la filosofia. La iniciativa fenomenològica d'adreçar-se a les coses mateixes no s'ha acomplert amb aquestes "coses" peculiars que són els textos dels autors anteriors. La seva situació cronològica és més determinant que el text mateix. La consideració prèvia del lloc en la història de la filosofia acaba sovint constituint un *a priori* desfigurador. El nostre temps, que ha realitzat una crítica de la teleologia històrica, encara no ha sabut estendre aquesta reflexió a la història de la filosofia. Segurament la proposta de meditació històrica husserliana presenta des d'aquest punt de vista un molt més gran acord amb l'esperit de la Fenomenologia. Aquest camí no ha estat, però, gairebé seguit per ningú.

Fora d'aquesta peculiaritat, l'aparició d'una mentalitat historicista, els retrets que Heidegger adreça a la primera meditació no són de cap manera nous. Només hi ha una possible excepció, el retret de la noció de circularitat, que en funció del que hem dit abans és clar que els altres autors en molts casos desconeguts de les *Regles* no podien plantejar-se en els mateixos termes. L'acusació de retoricisme, en canvi, és el fonament de les crítiques de Gassendi primer i de Leibniz després; per no parlar del cas de

Hobbes, que fa d'aquesta qüestió gairebé pretext per a prescindir de la seva lectura. El mateix s'esdevé amb la tendència que mostra Heidegger a prescindir del caràcter hipotètic de les afirmacions que es realitzen en la primera meditació, és a dir, del precepte precís que Descartes va donar per a la seva lectura: no cercar-hi cap tesi. Aquesta és una manera de fer que també té una llarga tradició, la qual inclou des de l'autor de les setenes objeccions, el pare Bourdin, fins a una bona part dels qui s'han apropiat a l'obra cartesiana des de la perspectiva de la filosofia analítica. Fins i tot l'acusació de circularitat establerta per Heidegger és, com hem vist abans, fàcilment relacionable amb l'objecció que en l'examen fet en la tesi doctoral ens va semblar més inquietant per a l'ordre meditatiu cartesià: la plantejada per Gassendi⁴⁰. En el fons tota discussió seriosa sobre el dubte ha d'acabar referint-se a la possibilitat i l'abast d'aquest deslliurament dels prejudicis exigint per Descartes, qüestió que evidentment en planteja una altra: la del sentit d'una tasca filosòfica realitzada sense aquest deslliurament. És aquesta la qüestió que d'entrada planteja Heidegger, i hom no pot dir que sigui original en aquest punt.

Els retrets trobats en l'obra de Heidegger duen a fer que aquesta crítica aparegui com a més relacionable amb la tradició empirista que no pas amb la racionalista, formada d'altra banda per autors amb més presència en la seva obra i que per això calia suposar com a més propers. La crítica dels racionalistes se centra en la crítica a la doctrina de creació de les veritats eternes, la qual potser no és del tot incompatible amb l'esperit heideggerià. La realitat, però, és que l'autor de *Ser i temps* no la coneixia o feia com si no la conegués. El retret de la tradició oposada al racionalisme està, en canvi, més d'acord amb una problemàtica ben present en el pensament de Heidegger: la de la relació entre teoria i pràctica. Tot i que en les lliçons de Marburg aquesta qüestió gairebé no es planteja, en canvi és fonamental en l'obra central d'aquest període, *Ser i temps*, on es vol mostrar el caràcter derivat i inautèntic d'aquesta divisió, pressuposada pel treball cartesià de manera necessària. El lloc des del qual Heidegger vol arrelar la seva tasca de pensament és un àmbit previ al d'aquesta separació. Des d'aquest punt de vista, el dubte no pot ser en absolut origen del pensament.

En tot cas, és evident que l'element més diferenciador és alhora l'element més central: la importància que es dona a les *Regles*. L'efecte del fet de prendre aquest text com a nucli de la seva proposta hermenèutica determina els dos trets que des de la nostra postura d'estudiosos del cartesianisme ens han de cridar més l'atenció: l'absoluta hegemonia de l'adscripció matematitzant de la filosofia cartesiana, que a la llum de l'hermenèutica moderna sobre Descartes es podria qualificar gairebé de mítica, i l'absoluta

40. *La duda como...*, op. cit., pp. 205-215; un comentari més detallat es pot trobar en l'article "Sur un passage des cinquièmes Réponses (A.T., VI, 347-350)" inclòs dins *Objècter et Répondre* (Paris, PUF, 1994), pp. 111-123.

ignorància de l'ordre propi de les *Meditacions*. L'exegesi heideggeriana, al contrari, prescindeix de totes les instruccions sobre com cal llegir i, cosa encara més important, fer la meditació, per prendre com a únic element estructural la lògica esbossada en les *Regles*. Vegem ara aquests dos aspectes una mica més de prop.

La determinació del que significa la cura del coneixement de Descartes té lloc fonamentalment en el paràgraf 36, on es realitza una anàlisi de les *Regles*, a les quals s'acudeix per tal d'aclarir la noció de claredat. Heidegger successivament tracta les nocions d'evidència, de *intuitus*, la noció de *Mathesis universalis*, les idees innates i el caràcter d'imposició de l'enteniment que té l'ordre de les sèries, per a finalment concloure que tot el seu examen recolza la seva idea de la connexió necessària com a única exigència real de la proposició cognoscitiva. Evidentment, Heidegger no menteix quan afirma que la teoria del coneixement de les *Regles* és una epistemologia matematitzant i és també evident que un discurs sense altre referent que la matemàtica, i que no situa metafísicament aquesta tal com s'esdevé en les *Regles*, deixa entendre que les matemàtiques constitueixen una mena d'absolut. És clar també, però, que Heidegger només assenyala els moments de les *Regles* que poden recolzar aquesta tesi. No es fa, per exemple, esment d'una regla tan important com la vuitena, on s'afirma la limitació de l'enteniment. Però, més enllà d'aquest fet, és més important cridar l'atenció sobre el fet que les *Regles* no són ni de bon tros el text fonamental que ens permet de reflexionar sobre la situació de la matemàtica en Descartes. Una tal reflexió es troba també en les cartes a Mersenne de l'any 1630, i aquest és un text que no es pot menystenir enfront de les *Regles*. Mentre que Descartes mai no es va desdir de les seves afirmacions de llavors, que continuen presents en totes les seves obres posteriors, les *Regles* no foren, en canvi, ni publicades ni acabades.

Aquesta font fonamental per a entendre el caràcter matematitzant que pugui tenir la filosofia cartesiana no és citada mai per Heidegger. Nosaltres, en el nostre treball de 1992, vàrem intentar de precisar l'abast d'una doctrina que des del nostre punt de vista constituïa un dels pressupòsits clau de la proposta meditativa. L'interès principal de la doctrina el vàrem resumir en la fórmula de la manca de tot caràcter absolut de la connexió necessària que serveix per a definir qualsevol dels judicis a l'abast del dir humà. Pel que fa a les qüestions que nosaltres estem tractant, és evident que, si tota veritat matemàtica té una arrel contingent, el model d'evidència que deriva de les veritats matemàtiques queda, com a mínim, relativitzat. Per això, el *cogito* no se segueix de la noció d'evidència formulada abans, sinó que d'alguna manera constitueix alhora la prova i el fonament, ja que les veritats matemàti-

ques no poden constituir un model prou v6lid d'evid6ncia. Hi ha una prioritat de l'evid6ncia obtinguda en l'operaci3 metaf6sica que no sembla ser considerada per Heidegger, a qui preocupa nom6s el problema de la definici3 ontol3gica del ser pensant. La doctrina de 1630 fa, doncs, aix3 que no havien fet les *Regles*, i en un sentit contrari al que potser caldria esperar, si la noci3 de *Mathesis universalis* tingu6s realment el pes que li ha estat atribu6t dins el cartesianisme.

Heidegger no fa mai esment d'aquest text, com en general no fa mai esment de cap material aportat per la correspond6ncia cartesiana. Resulta interessant de plantejar-se com hauria harmonitzat la seva lectura amb el conjunt de la seva exegesi del cartesianisme. A m6s dels elements contraris, algunes de les seves idees tamb6 podrien quedar refor6ades. 6s evident que la doctrina de les cartes de 1630 podria servir per a refor6ar l'6mfasi que l'exegesi heideggeriana posa en la noci3 de *creatum*. En la mesura en qu6 la doctrina sembla arrelar-se en un Ser Suprem, en qu6 com a m6nim la voluntat 6s tan important com l'enteniment, sembla que aquest fet quedaria confirmat. Cal considerar, per3, que, segons aquest plantejament, el predecessor directe de Descartes no hauria de ser sant Tom6s, com vol mostrar el text heideggeri6, sin3 Guillem d'Ockham. De fet, la doctrina de 1630 sembla sobretot expressar la impossibilitat de derivar res d'un suposat coneixement de l'estructura de la ment divina: no hi ha analogia possible entre la nostra ment i la de D6u. La utilitzaci3 que Heidegger fa de la noci3 de *ens creatum* va precisament en el sentit oposat. L'intel·lecte div6 6s el lloc originari de la veritat i, per tant, el lloc d' aclariment al qual ens cal remetre⁴¹: all3 que determina el car6cter cognoscitiu de l'home 6s la seva condici3 de creat⁴². Una conclusi3 com aquesta des de la perspectiva que imposa la doctrina de 1630 est6 absolutament mancada de sentit. La desproporci3 entre el creador i la criatura fa que aquesta remissi3 demanada sigui alhora impossible i est6ril.

Un dels retrets fonamentals de Heidegger a la proposta cartesiana 6s el car6cter fingit de la seva radicalitat, que es fa pal6s en la manca de cr6tica al model d'evid6ncia (matem6tica). La doctrina de 1630, al contrari, s6 que ens sembla que ofereix l'obertura d'aquesta dimensi3 cr6tica. Aquest retret heideggeri6 es fa pal6s en diversos llocs, com ara en el par6graf 15c quan ens adverteix que la idea de rigor matem6tica 6s una norma que ha estat institu6da com a absoluta de manera totalment acr6tica⁴³ o com quan, tot definint la connexi3 necess6ria com a caracter6stica de la cura del coneixement, ens diu que aquesta cura t6 com a resultat caracteritzar les proposicions cognoscitives amb un senyal d'eternitat, afirmaci3 que certament des de la perspectiva heideggeriana no pot

41. *Einf6hrung*, op. cit., p. 178.

42. *Ib.*, p. 198.

43. *Ib.*, p. 103.

ser sinó escandalosa. La doctrina de la creació de les veritats eternes possibilita aquesta crítica, en quant creiem que una relativització del seu valor és, si més no, un primer pas i, si no ho fa directament, deixa obert un camí per a pensar la temporalitat de les proposicions cognoscitives des de la seva contingència originària. De fet, el seguiment de les aparicions en les obres de la dècada del quaranta de la doctrina de 1630 ens mostra que aquestes tenen lloc quasi sempre en un context en el qual adquireixen un caràcter limitador i crític.

Com hem dit abans, la sobrevaloració del pes de la *Regles* no té com a única conseqüència aquesta matematització de la filosofia cartesiana, sinó també l'oblit heideggerià de la noció d'ordre meditatiu. En aquest sentit, cal recordar que les *Regles* no són un projecte literàriament definit per Descartes. Hom pot plantejar dubtes raonables sobre quina hauria estat l'estructura del llibre si Descartes l'hagués acabat. El cas, però, és que no ho va fer, i això crea una diferència fonamental amb la resta de les seves obres⁴⁴. Un dels elements més característics de Descartes és la seva cura de la transmissibilitat. Encara que no formulada explícitament en Descartes, és òbvia la preocupació per com s'ha de transmetre la filosofia, i en les seves obres hi ha una adequació pensada entre el seu contingut i la forma de transmissió que gairebé mai no és la mateixa. Dues conseqüències se'n segueixen clarament: en primer lloc, que l'excentricitat de les *Regles* fa difícil la justificació del centrament en aquesta obra. En segon lloc, que hom no pot llegir Descartes prescindint de les formes literàries, les quals, en el cas de les *Meditacions*, generen un ordre propi aliè a l'esquema deductiu que caldria esperar d'una filosofia amb un caràcter matematitzant⁴⁵. La lectura de Heidegger prescindeix completament d'aquest ordre meditatiu, amb una ignorància que no és injust qualificar de deliberada. És el mateix Heidegger qui afirma que no ha volgut seguir pròpiament el camí cartesià, sinó centrar-se únicament en allò que fa referència a la pregunta per la falsedat. El problema és que la coherència del discurs cartesià en el fons ve sempre donada en funció del camí que el pensament està recorrent⁴⁶.

Aquest oblit de l'ordre meditatiu resulta finalment extraviador, i aquest extraviament es fa palès de dues maneres, mitjançant dues constatacions falses: que en la filosofia cartesiana hi ha un oblit de la temporalitat i que aquesta filosofia ignora finalment tot element existencial. La primera constatació és una afirmació que, atesa l'estratègia heideggeriana, té un caràcter necessari. És aquesta precisament la conclusió de les lliçons de Marburg⁴⁷: la cura del coneixement cartesiana omet tot allò que tingui relació amb la temporalitat, no parla per a res del pensament com a extensió temporal entre el naixement i la mort, allò que *Ser i temps* definirà

44. Sobre aquesta qüestió, vegeu l'article: "Descartes y la aporia de la escritura filosófica" dins la revista *Scriptura*, Lleida 1998.

45. Aquesta afirmació podria ser corroborada per qualsevol dels grans clàssics del estudis cartesianes, com Alquié, Gouhier o J.M. Beyssade, però probablement només cal recórrer a un estudiós més proper a nosaltres, J.A. Vicens, que ha fet d'aquesta qüestió l'eix de la seva reflexió: *Meditació i Metafísica a Descartes*. Barcelona, Anthropos, 1991.

46. *Einführung op. cit.*, p. 147

47. *Ib.*, p. 283.

com l'essència pròpia de la temporalitat. L'oblit de la temporalitat no pot ser un fruit de l'atzar, sinó que constitueix un element indispensable per a poder definir la filosofia de Descartes com a cura del coneixement. Com hem vist al començament d'aquesta exposició, la cura del coneixement és cura de la connexió necessària absoluta, la qual té com a conseqüència aquest posar-se més enllà del temps.

La millor resposta a aquestes crítiques és la noció de meditació. La proposta cartesiana es desenvolupa en Jornades, en unitats de temps, sense que això sigui un artifici retòric, perquè cadascuna de les sis parts constitueix un moment propi de reflexió, en una magnitud de la qual mai no s'oblida el caràcter temporal, encara que ja no sigui el temps originari, comú en llenguatge de Heidegger la temporalitat de l'existència inautèntica. La Meditació, a més, es realitza en un moment concret de la vida que no pot ser cap altre i que ve definit en funció de com els pensaments del subjecte s'han anant acomodant al curs del temps. L'enunciació del *cogito* fa ben evident aquest caràcter de la reflexió cartesiana: allò que obtenim com a primera veritat no és mai presentat com a veritat eterna, sinó com una veritat que s'estén en el temps, que des d'un present guanya un passat i un futur. Aquest tipus de consideracions sembla que fa difícil qualificar el pensament cartesià com un pensament allunyat de la *"jeweiligkeit"*, de la facticitat.

La presència d'un arrelament en la temporalitat viscuda fa que calgui posar en dubte aquesta afirmació de la manca de dimensió existencial de la filosofia cartesiana. La meditació és un exercici de pensament realitzat des d'una perspectiva que defineix aquest temps de meditar com un temps que, precisament per oposar-se al temps de viure, manifestarà finalment el seu caràcter de temps viscut. En aquest sentit, la dimensió existencial no ha de ser deduïda d'enlloc; sempre hi és present. No és gens difícil de trobar-ne exemples ben significatius. El més famós i clar, l'estructuració del *Discurs del mètode* i el caràcter autobiogràfic d'aquest text. El discurs s'explica tant per allò que pròpiament diu, com per l'acció vital des de la qual s'ha fet el seu dir. En aquest sentit, l'estructura de les *Meditacions* fa del *Discurs* una obra molt adient per a prendre-la com el seu preàmbul. L'opció autobiogràfica continua vigent en les *Meditacions*, el començament de les quals assumeix indirectament el relat del *Discurs*, tot justificant la decisió de començar la meditació en aquest moment⁴⁸. La conclusió de les *Meditacions* expressa aquesta dimensió existencial en forma d'exhortació vital i es fa encara més palesa en la seva conclusió. La proposició amb la qual es clou el llibre, el reconeixement de la manca de fermesa de la nostra naturalesa, ha de llegir-se com una proposta d'acció vital exactament contrària a la que fóra d'esperar en l'ini-

48. *La duda...*, op. cit., pp 50-57.

ciador de l'opressió de la naturalesa duta a terme pel racionalisme matematitzant. I en tot cas, i per acabar, si en la filosofia de Descartes hi ha una assumpció del coneixement com a orientació vital definida, cal recordar que no hi ha cap justificació naturalista o essencialista d'aquest fet, sinó que, contra el que pensava Heidegger, aquesta opció és el fruit d'una decisió lliure.

5. Conclusions

L'anàlisi realitzada ens ha mostrat el tractament que en les lliçons de Marburg rep la primera meditació des d'una doble consideració: com és tractat el seu text i com es jutgen els pressupòsits des dels quals les consideracions apuntades en les seves pàgines adquireixen intel·ligibilitat. En un cert sentit, aquestes conclusions són merament històriques; però, com ja indicàvem des d'un bon començament, el treball restaria incomplet si no anés més enllà d'aquesta dimensió. S'esdevé el mateix que ja succeïa en el treball de 1992. L'estudi d'allò realitzat ens conduïa a una reflexió sobre algunes qüestions que en aquells moments ens semblaven fonamentals, com la possibilitat de l'apodicticitat o la mesura de la llibertat. Allò que volíem comprovar i comprovàrem, era en quina mesura la proposta del dubte, la proposta meditativa en definitiva, pot constituir un lloc per on també el nostre pensament trobi una drecera. Veure com alguns dels nostres contemporanis han seguit aquesta via, va constituir la nostra millor resposta. No era una altra cosa allò que esperàvem treure de l'examen heideggerià. I, com era d'esperar, atesa la potència de la reflexió del pensador de *Ser i temps*, l'examen en aquest sentit no és decebedor. No es pot dir com en els casos que vàrem tractar en la tesi que la primera meditació acabi esdevenint un model per a Heidegger. Més aviat allò que succeeix és tot al contrari. Però les raons d'aquest refús també fan pensar i mereixen de ser considerades.

La paraula que nosaltres vàrem triar per a definir la primera meditació en el títol del nostre treball fou *exercici*, i amb això es pot expressar perfectament quin és el retret fonamental de Heidegger: que el dubte sigui exercici i no pugui ser camí. El camí, quan s'obre, és via d'exploració i descobriment. La realització d'un exercici implica sempre un *a priori*, que és el que defineix allò que s'està exercitant. Hom no podria mai negar la raó a Heidegger en aquest punt. Prèvia al dubte hi ha una decisió, una opció prèvia: l'aposta per la racionalitat, més exactament, per una manera crítica d'exercir la raó. En aquest sentit, com a fonamentació no pot ser sinó incompleta. Dit d'una altra manera, però tornant de fet al mateix: la qüestió clau és la de la definició dels pressupòsits en general i especialment del quart pressupòsit, que des de l'òptica

heideggeriana és potser el més rellevant: la qüestió del deslliurament dels prejudicis. La proposta de la filosofia heideggeriana és, de fet, la contrària, la seva assumpció. El resultat inexorable és la plena coherència de l'afirmació que trobàvem al principi del llibre. Allò que Heidegger proposa de fer, allò que cal fer, ja no és filosofia sinó una altra cosa. El problema real, pel que fa a la qüestió de la qual parlem ara, no és tant la desaparició de la ciència com la desaparició de la saviesa. Al capdavant, des d'una perspectiva genuïnament filosòfica, la primera ha estat sempre subordinada a la segona. La proposta heideggeriana no deixa lloc per a pensar cap mena de saviesa que vagi més enllà de conformar-se a un contingentisme radical. L'home que viu l'existència autèntica no és de cap manera un savi. En tot cas l'elecció heideggeriana té com a mínim la virtut de fer palesa l'ambigüïtat en la qual es mou el pensament cartesià, delerós de combinar un arrelament en la situació i una pretensió d'universalitat. Heidegger prescindeix en la seva lectura de Descartes de l'arrelament en la situació per tal de centrar-se en els elements universals que constitueixen l'experiència. Des del nostre punt de vista, aquesta no és una lectura gaire adient; però, probablement, que pugui tenir lloc és també una conseqüència de com ha estat realitzat el plantejament cartesià; de la dificultat de veure com estan units dos nivells que necessàriament es pensen sempre com a totalment dissociats.

No cal repetir ara els motius, però des d'un punt de vista estrictament tècnic no ha de resultar sorprenent la qualificació de la lectura heideggeriana com a decebedora. No crec que llegir Heidegger ens ajudi a entendre Descartes, i, en tot cas, allò que mostra és més aviat el conjunt de prejudicis que cal defugir. Les seves insuficiències hermenèutiques són paleses. Ara bé, Heidegger sí que ens ajuda a llegir Heidegger, i això és important per a entendre el nostre temps, què som i on som. La lectura d'un llibre com el que ara estem examinant és valuosa sobretot pels camins de pensament que la seva lectura deixa oberts i pels quals sense cap mena de dubte hauria de valer la pena transitar. Plantejarem si més no breument aquests tres problemes:

El primer, molt vinculat a les qüestions que hem tractat abans, és el problema del veritable començament de l'exercici de pensament. És, de fet, el problema que tracta Descartes, i Heidegger ofereix una mena de tercera via entre l'opció clàssica de l'admiració i la fonamentació en la decepció que caracteritza l'experiència cartesiana. L'alternativa és l'estranyament enfront d'allò que és *unheimlich*, del que no ens és familiar. És llavors el sentiment d'estranyament l'iniciador de la reflexió. Allò que potser cal problematitzar de la visió heideggeriana és fins a quin punt aquesta sensació sinistra és realment originària o potser no és més que el resultat

de unes pre-concepcions ombrívoles que no han estat ni depurades, com voldria el cartesianisme, ni assumides.

El pensament de Heidegger ens posa en l'exigència de trobar una alternativa a la ciència. Tota ciència depèn d'aprioris que la duen a la circularitat, i l'*episteme* no té res a veure amb l'existència autèntica. L'afirmació no és probablement molt discutible des d'un punt de vista epistemològic, però no pot tenir sinó conseqüències trencadores en l'àmbit teològic-polític. Com compatibilitzar això amb el problema de pensar l'estructura de la societat mundial?

Finalment, la proposta heideggeriana, com la cartesiana, és recerca d'un fonament, però ara no per a pensar la noció de veritat sinó la d'existència. Segons Heidegger, la filosofia de Descartes fóra irrellevant pel que fa a aquest punt. No creiem que calgui compartir aquesta conclusió. La filosofia de Descartes és fonament per a pensar l'existència, però precisament des d'aquests elements que Heidegger no inclou en les seves consideracions: la subordinació a l'altre, la mesura de la llibertat... Tota una sèrie de qüestions envers les quals Heidegger no mostra cap mena de sensibilitat. El revers exacte del plantejament heideggerià seria així la lectura del cartesianisme realitzada per E. Levinas, on la convergència entre els dos pensaments es fonamenta precisament en aquestes qüestions i serveix per a fonamentar una reflexió sobre l'existència que ha de ser entesa precisament com una rèplica a l'orientació general proposada per Heidegger.