

# **CONTRIBUCIONS AL PENSAMENT**

**Silo**

# PSICOLOGIA DE LA IMATGE

## Introducció

Quan diem "espai de representació" pot ser que algú pensi en una mena de "continent" en l'interior del qual es donen determinats "continguts" de consciència. Si, a més, creu que aquests "continguts" són les imatges i que aquestes operen com a simples còpies de la percepció, haurem d'esquivar algunes dificultats abans de posar-nos d'acord. En efecte, qui pensa així se situa en la perspectiva d'una psicologia ingènua, tributària de les ciències naturals, que parteix sense discussió d'una visió orientada a l'estudi dels fenòmens psíquics en termes de materialitat.

Des de l'inici és oportú advertir que la nostra ubicació respecte al tema de la consciència i les seves funcions no admet el pressupost esmentat. Per a nosaltres, la consciència és *intencionalitat*. Una cosa, per cert, inexistente en el fenomen natural i totalment aliena a l'estudi de les ciències ocupades en la materialitat dels fenòmens.

En aquest treball pretenem retre compte de la imatge com una manera activa d'estar la consciència en el món, com una manera d'estar que *no pot ser independent de l'espacialitat* i com una manera en què les nombroses funcions amb què compleix depenen de la *posició* que assumeix en aquesta espacialitat.

# Capítol I. El problema de l'espai en l'estudi dels fenòmens de consciència

## 1. Antecedents

Resulta força curiós que molts psicòlegs en al·ludir als fenòmens que produeix la sensació els hagin emplaçat en un espai extern i que, després, hagin parlat dels fets de representació (com si es tractés de còpies d'allò percebut) sense preocupar-se per descobrir "on" es donaven aquests fenòmens. Segurament, van considerar que en descriure els fets de consciència lligant-los al transcórrer (sense explicar en què consistia aquest transcórrer) i en interpretar les fonts d'aquests fets com a causes determinants (ubicades en l'espai extern), el tema de les primeres preguntes i respostes que devien efectuar per tal de fonamentar la seva ciència restava esgotat. Van creure que el temps en què succeïen els fenòmens (tant externs com interns) era un temps absolut i que l'espai era vàlid només per a la "realitat" externa, no per a la consciència, atès que aquesta sovint el deformava en les seves imatges, en els seus somnis, en les seves al·lucinacions.

Per descomptat, alguns es van preocupar de tractar d'entendre si el fet de representar era propi de l'ànima o del cervell o d'una altra entitat. Aquí no podem deixar de recordar la cèlebre epístola de Descartes a Cristina de Suècia, en què fa esment del "punt d'unió" entre l'ànima i el cos per explicar el fet del pensament i l'activitat volitiva que posa en marxa la màquina humana. I a més és estrany que justament el filòsof que ens va apropar a la comprensió de les dades immediates i indubtables del pensar no reparés en el tema de l'espacialitat de la representació, com a dada independent de l'espacialitat que els sentits obtenen de les seves fonts externes. D'altra banda, Descartes, com a fonamentador de l'òptica geomètrica i creador de la geometria analítica, estava familiaritzat amb el tema de la ubicació precisa dels fenòmens en l'espai. Aleshores, i ja que comptava amb tots els elements necessaris (d'una banda, el seu *dubte metòdic* i, d'altra, els seus coneixements al voltant de l'emplaçament dels fenòmens en l'espai) va faltar que fes un pas mínim per acabar plasmanent la idea de la ubicació de la representació en diferents "punts" de l'espai de consciència.

Van ser necessaris gairebé tres-cents anys perquè el concepte de representació s'independitzés de la percepció espacial ingènua i adquirís sentit propi sobre la base de la revaloració (de fet, recreació) de la idea *d'intencionalitat* que ja havia anotat l'escolàstica a partir dels estudis sobre Aristòtil. El mèrit correspon a F. Brentano. En la seva obra hi ha esments nombrosos sobre el problema que ens ocupa i, si bé no ho formula en tota la seva extensió, deixa fixades les bases per avançar en la direcció correcta.

L'obra d'un deixeble de Brentano permet posar a punt el problema i des d'allà avançar cap a solucions que, a parer nostre, acabaran revolucionant no solament el camp de la psicologia (que aparentment és el terreny on es desenvolupen aquests temes) sinó el de moltes altres disciplines.

Així doncs, a *Idees relatives a una fenomenologia pura i una filosofia fenomenològica*, Husserl estudia la "Idea regional de cosa en general, com allò idèntic que es manté en mig de les infinituds del curs determinat de tal i tal forma i que es dona a conèixer en les corresponents sèries infinites de noemes també de formes determinades. La cosa es dona en la seva essència ideal de *res temporalis* en la "forma" necessària del temps; es dona en la seva essència ideal de *res materialis* en la seva unitat substancial i es dona en la seva essència ideal de *res extensa* en la "forma" d'espai malgrat els canvis de formes infinitament variades, o segons el cas (donada una forma fixa), malgrat els canvis de lloc que també poden ser infinitament variats, o de "mobilitat" *in infinitum*. "Així -diu Husserl- abastem la 'idea' de l'espai i les idees que hi són incloses." El problema de l'origen de la representació de l'espai resta reduït a l'anàlisi fenomenològica de les diferents expressions en què s'exhibeix com a unitat intuïtiva.<sup>1</sup>

Husserl ens ha col·locat així en el camp de la reducció eidètica i del seu treball traiem ensenyaments innombrables, però el nostre interès està orientat a temes propis d'una psicologia fenomenològica més que d'una filosofia fenomenològica i encara que repetidament abandonem l'*epokhé* pròpia del mètode husserlià, no per això ignorarem aquesta irregularitat i farem aquestes transgressions en atenció a una explicació més accessible dels nostres punts de vista. D'altra banda, podria ocórrer que si la psicologia posthusserliana no ha considerat el problema que nosaltres anomenem de "l'espai de representació", algunes de les seves tesis haguessin de ser revisades.

En tot cas, seria injust atribuir-nos una recaiguda ingènua en el món d'allò anomenat "psíquic natural".<sup>2</sup>

Finalment, la nostra preocupació no es dirigeix al “problema de l’origen de la representació de l’espai”, sinó oposadament, al problema de “l’espai” que acompanya tota representació i en què es dona tota representació. Però com que “l’espai” de representació no és independent de les representacions, com podríem prendre aquest “espai” sinó com a consciència de l’espacialitat en qualsevol representació? I si aquesta és la direcció del nostre estudi, en observar introspectivament (i per tant, ingènuament) tota representació i observar també introspectivament l’espacialitat del representar, res no impedeix que atenguem els actes de consciència que es refereixen a l’espacialitat i que posteriorment en fem una reducció fenomenològica o la posterguem sense per això desconèixer la seva importància. Si aquest últim fos el nostre cas, es podria dir a tot estirar que la descripció ha estat incompleta.

Finalment, respecte als antecedents, hem d’annotar que pel que fa a la descripció de l’espacialitat dels fenòmens de representació, Binswanger<sup>3</sup> ha realitzat la seva aportació sense per això haver arribat a comprendre el significat profund d’“on” es donen les representacions.

## **2. Distincions entre sensació, percepció i imatge**

Definir la sensació en termes de processos nerviosos aferents que comencen en un receptor i es transmeten al sistema nerviós central, o coses semblants, és propi de la Fisiologia i no de la Psicologia. Així doncs pel que fa a nosaltres això no és útil.

També s’ha tractat d’entendre la sensació com una experiència qualsevol del nombre total d’experiències perceptibles que poden existir dins d’una modalitat determinada per la fórmula (LLS-LLI)/LLD, en què LLS indica el llindar superior, LLI el llindar inferior i LLD el llindar diferencial. Amb aquesta forma de mostrar les coses (i en general amb totes les presentacions de rerefons atomístic), ocorre que no s’arriba a comprendre la funció de l’element que s’estudia i, a l’inrevés, s’apel·la a una estructura (p. ex. la percepció) per tal d’aïllar d’aquest àmbit els seus elements “constitutius” i des d’allà, novament, tractar d’explicar l’estructura.

Provisionalment, entendrem la sensació com el registre que s’obté en detectar un estímul provinent del medi extern o intern i que fa variar el to de treball del sentit afectat. Però l’estudi de la sensació ha d’anar més lluny quan comprovem que hi ha sensacions que acompanyen els actes del pensar, del recordar, de l’apercebre, etc. En tots els casos, es produeix una variació del to de treball d’algun sentit, o d’un conjunt de sentits (com ocorre en la cenestèsia), però és clar que no se “sent” del pensar de la mateixa forma i manera que se “sent” d’un objecte extern. I, llavors, la sensació apareix com una estructuració que efectua la consciència en el seu quefer sintètic, però que és analitzada arbitràriament per descriure la seva font originària, per descriure el sentit del qual parteix el seu impuls.

Quant a la percepció, se n’han donat diverses definicions com la que segueix: “Acte d’adonar-se dels objectes externs, les seves qualitats o relacions, que segueix directament els processos sensorials, a diferència de la memòria o d’altres processos mentals”.

Per la nostra part, entendrem la percepció com una estructuració de sensacions efectuada per la consciència referint-se a un sentit, o a diversos sentits. I pel que fa a la imatge, s’ha assajat aquest tipus de caracterització: “Element de l’experiència suscitat centralment i que posseeix tots els atributs de la sensació”.

Preferim entendre la imatge com una representació estructurada i formalitzada de les sensacions o percepcions que provenen o han provingut del medi extern o intern. La imatge, doncs, no és còpia sinó síntesi, intenció i, per tant, tampoc no és mera passivitat de la consciència.<sup>4</sup>

## **3. La idea d’“estar la consciència en el món” com a descripció prudent davant les interpretacions de la psicologia ingènua**

Hem de recuperar la idea que totes les sensacions, percepcions i imatges són formes de consciència i, per tant, seria més correcte parlar de “consciència de la sensació, consciència de la percepció i consciència de la imatge”. I aquí no ens estem ubicant en la posició aperceptiva (en la qual es té consciència d’un fenomen psíquic). Estem dient que és la mateixa consciència la que modifica la seva manera d’estar o, millor, que la consciència és en realitat una manera d’estar, p. ex., “emocionada”, “expectant”, etc. Quan estic imaginant un objecte, la consciència no està ubicada de manera aliena, no compromesa i neutra davant de tal operació; la

consciència en aquest cas és un compromís que es refereix a aquest quelcom que s'imagina. Fins i tot en el cas de l'apercepció abans esmentada, s'ha de parlar d'una consciència en actitud aperceptiva.

Per això, és clar que només hi ha consciència de quelcom i que aquest quelcom es refereix a un tipus de món (ingenu, natural o fenomenològic; "extern" o "intern"). Així és que no serveix de gaire per a la comprensió estudiar, per exemple, un estat de por al perill, donant per suposat que s'està investigant un tipus d'emoció que no interessa a d'altres funcions de la consciència, en una mena d'esquizofrènia descriptiva. Les coses són de manera molt diferent, perquè en la por al perill tota la consciència està en situació de perill i encara que pugui reconèixer altres funcions com ara la percepció, el raciocini i el record, totes elles apareixen en aquesta situació com traspassades en el seu accionar per la situació de perill, en funció del perill. Així doncs, aquesta consciència és una manera global d'estar en el món i un comportament global davant del món. I si es parla dels fenòmens psíquics en termes de síntesi, hem de saber a quina síntesi ens referim i quin és el nostre punt de partida per comprendre allò que ens allunya d'altres concepcions que també parlen de "síntesi", "globalitat", "estructura", etc.<sup>5</sup>

D'altra banda, una vegada establert el caràcter de la nostra síntesi, res no impedirà endinsar-nos en qualsevol tipus d'anàlisi que ens permeti aclarir o il·lustrar la nostra exposició. Però aquestes anàlisis sempre estaran compreses en un context més gran i l'objecte o l'acte considerat no podran independitzar-se d'aquest context ni podran ser aïllats de la seva *referència a quelcom*.

El mateix esdevindrà respecte de les "funcions" psíquiques que estaran treballant en acció conjunta, d'acord amb la manera de ser de la consciència en el moment que la considerem.

Aleshores, ¿pretenem dir que en plena vigília i davant un problema matemàtic que ocupa tot el nostre interès estan treballant les sensacions, les percepcions i les imatges, tot i que l'abstracció matemàtica per realitzar-se ha d'eludir tot tipus de "distraccions"? Afirmem que no és possible tal abstracció si el matematitzant no compta amb registres sensorials respecte de la seva activitat mental, si no percep la successió temporal del seu discórrer, si no imagina a través de signes o símbols matemàtics (convencionalment acceptats i després memoritzats). I si, finalment, el subjecte matematitzant vol treballar amb significats, haurà de reconèixer que aquests no són independents de les expressions formalment exposades davant seu o davant del seu representar.

Però encara anem més lluny quan afirmem que altres funcions estan actuant simultàniament, quan diem que aquell nivell vigílic en què es realitzen les operacions no està aïllat d'altres nivells d'activitat de la consciència; *no està aïllat* d'altres operacions que es fan plenes en el semisomni o el somni.

I és aquesta simultaneïtat de treball de diferents nivells la que de vegades ens permet parlar d'"intuïció", "inspiració" o "solució inesperada", i que apareix com una irrupció en el discurs lògic aportant els seus propis esquemes dins del context del matematitzar, que estem considerant en aquest cas.

La literatura científica està farcida de problemes; les solucions apareixen en activitats posteriors a les del discurs lògic i mostren precisament el compromís de tota la consciència en la cerca de solucions a aquests problemes.

Per afirmar això no ens recolzem en els esquemes neurofisiològics que confirmen aquestes assercions mitjançant el recurs de l'activitat enregistrada per l'electroencefalògraf. Tampoc no apel·lem a l'acció d'un suposat "subconscient" o "inconscient" o d'algun altre mite de l'època amb unes premisses científiques formulades incorrectament. Ens recolzem en una psicologia de la consciència, que admet diferents nivells de treball i operacions de preeminència diferent en cada fenomen psíquic, sempre integrat en l'acció d'una consciència global.

#### **4. El registre intern de la imatge en algun "lloc"**

Aquest teclat que tinc davant els meus ulls en l'accionar de cada tecla va imprimint un caràcter gràfic que visualitzo en el monitor connectat. Associo el moviment dels meus dits a cada lletra i automàticament les frases i les oracions discorren, seguint el meu pensament. Tanco les parpelles i així deixo de pensar en el discurs anterior per concentrar-me en el teclat. D'alguna manera el tinc "aquí davant", representat en imatges visuals, quasi calcat de la percepció que tenia abans de cloure els ulls. M'aixeco de la cadira, camino algunes passes per l'habitació, tanco novament les parpelles i en recordar el teclat l'imagino globalment a la meua esquena, ja

que si vull observar-lo com s'ha presentat abans de la meva percepció, he de posar-lo en posició "davant dels meus ulls". Per això, o giro mentalment el meu cos o "trasllado" de l'"espai extern" la màquina fins emplaçar-la davant meu. La màquina és ara "davant dels meus ulls", però he produït una dislocació de l'espai ja que davant meu, si obro les parpelles, veuré una finestra...

Se m'ha fet evident que la ubicació de l'objecte en la representació s'emplaça en un "espai" que pot no coincidir amb l'espai en què es va donar la percepció original.

A més, puc imaginar el teclat col·locat a la finestra que tinc davant meu i distanciar o apropar el conjunt.

Si fos el cas, puc augmentar o disminuir la grandària de tota l'escena o d'algun dels seus components; també puc deformar aquests cossos i, finalment, res no impedeix que canviï la seva coloració.

Descobreixo, però, algunes impossibilitats. Per exemple, no puc imaginar aquests objectes sense coloració per més que els "transparents", ja que aquesta "transparència" marcarà contorns o diferències precisament de color o potser "ombrejats" diferents. És clar que estic comprovant que l'extensió i el color són continguts no independents i per això, tampoc no puc imaginar un color sense extensió. I això és, precisament, el que em fa reflexionar que *si no puc representar el color sense extensió, l'extensió de la representació indica també "l'espacialitat" en què s'emplaça l'objecte representat.* És aquesta espacialitat la que ens interessa.

## Capítol II. Ubicació d'allò representat en l'espacialitat del representar

### 1. Diferents tipus de percepció i representació

Psicòlegs de totes les èpoques han articulat llargs llistats al voltant de les sensacions i les percepcions i, actualment, en descobrir-se nous receptors nerviosos, s'ha començat a parlar de termoreceptors, baroreceptors, detectors interns d'acidesa i alcalinitat, etc.

A les sensacions corresponents als sentits externs, afegirem aquelles que corresponen a sentits difusos com les cinestèsiques (de moviment i posicionament corporal) i les cenestèsiques (registre general de l'intracòs i de temperatura, dolor, etc., que fins i tot explicades en termes de sentit tàctil intern, no s'hi poden reduir). Per a les nostres explicacions n'hi ha prou amb allò esmentat més amunt, sense per això pretendre esgotar els possibles registres que corresponen als sentits externs i interns i les múltiples combinacions perceptives entre uns i altres.

Llavors, importa establir un paral·lelisme entre representacions i percepcions, classificades genèricament com "internes" o "externes".

És desafortunat que massa sovint la representació s'hagi limitat a les imatges visuals<sup>6</sup> i, a més, que quasi sempre l'espacialitat estigui referida a allò visual, quan les percepcions i representacions auditives també denoten les fonts d'estímul localitzades en algun "lloc", així com succeeix amb les tàctils, gustatives, olfactòries i, per descomptat, amb les referides a la posició del cos i els fenòmens de l'intracòs.<sup>7</sup>

### 2. Interacció d'imatges referides a diferents fonts perceptives

En l'automatisme que hem mencionat en el nostre exemple, s'ha parlat d'una connexió entre el discórrer en paraules i el moviment dels dits que, teclejant en la màquina, anaven imprimint caràcters gràfics en el monitor.

És clar que s'han pogut associar posicions espacials precises a registres cinestèsics i que si no hagués existit espacialitat en aquests darrers, aquesta associació hauria estat impossible. Però, a més, és interessant comprovar com el pensament en paraules es tradueix en moviment dels dits associats a posicions de les tecles. A més, aquesta "traducció" és freqüent i ocorre amb les representacions que tenen com a base percepcions de diferents sentits. Per posar un exemple: n'hi ha prou amb tancar les parpelles i escoltar diferents fonts sonores i, en fer-ho, comprovar com els globus oculars tendeixen a desplaçar-se cap a la direcció de la percepció acústica. O bé, en imaginar un aire musical, comprovar com els mecanismes de fonació tendeixen a acomodar-se (sobretot en els aguts i en els greus). Aquest fenomen de "verbigeració" és independent del fet que l'aire musical hagi estat imaginat com cantat o "taral·larejat" pel subjecte, o que la representació s'hagi efectuat tenint com a base una orquestra simfònica. I és la menció dels sons aguts com "alts" i els greus com "baixos" allò que delata espacialitat i posicionament de l'aparell de fonació associat als sons.

Però també existeix interacció entre d'altres imatges corresponents a diversos sentits i, en aquests temes, les dites popular n'informen millor que nombrosos tractats. Des del "dolç" amor i el sabor "amarg" de la "derrota", fins les paraules "dures", les idees "ombrívoles", els "grans" homes, els "focs" del desig, els pensaments "aguts", etc.

No resulta doncs estrany que nombroses al·legoritzacions que succeeixen en els somnis, en el folklore, en els mites, en les religions i fins i tot en el somiejar quotidià, tinguin com a base aquestes traduccions d'un sentit a l'altre i consegüentment d'un sistema d'imatges a un altre. Així, quan en un somni apareix un gran foc i el subjecte desperta amb una forta acidesa estomacal, o quan un embolic de cames amb els llençols dicta imatges d'enfonsament en sorres movedisses, el més adient sembla ser una investigació exhaustiva dels fenòmens que ens ocupen, en lloc d'afegir a aquestes dramatitzacions nous mites per tal d'interpretar allò que és immediat.

### 3. L'aptitud de transformisme de la representació

En el nostre exemple, hem vist com el teclat podia ser alterat en el seu color, forma, grandària, posició, perspectiva, etc. És clar que, a més, podem "recrear" completament el nostre objecte fins a fer l'original irrecognoscible.

Però si, finalment, el nostre teclat queda convertit en una pedra (així com el príncep en gripau), fins i tot quan totes les característiques de la nostra nova imatge siguin les d'una pedra, per a nosaltres aquesta pedra serà el teclat convertit... Aquest reconeixement serà possible gràcies al record, a la història que mantenim viva en la nostra representació. De manera que la nova imatge visual ha de ser una estructuració no ja visual sinó d'un altre tipus. Precisament, l'estructuració en què es dona la imatge és la que ens permet establir reconeixements, climes i tons afectius, que tenen a veure amb l'objecte en qüestió encara que aquest hagi desaparegut o es trobi modificat severament.

Inversament, podem observar que la modificació de l'estructura general produeix variacions en la imatge (en tant que recordada o superposada a la percepció).<sup>8</sup>

Ens trobem en un món en què la percepció sembla informar-nos sobre les seves variacions alhora que la imatge, actualitzant memòria, ens empeny a reinterpretar i modificar les dades que provenen d'aquest món. D'acord amb això, a tota percepció correspon una representació que, indefectiblement, modifica les dades de la "realitat". Dit d'una altra manera: *l'estructura percepció-imatge és un comportament de la consciència en el món i el seu sentit és la transformació d'aquest món.*<sup>9</sup>

#### **4. Reconeixement i desconeixement d'allò percebut**

Quan veig el teclat el puc reconèixer gràcies a les representacions que acompanyen les percepcions d'aquest objecte. Si, per alguna circumstància ignorada, el teclat hagués sofert alguna modificació important, en veure'l novament experimentaria una no-correspondència amb les representacions que en posseeixo. Davant d'aquest fet podria amuntegar-se una extensa gamma de fenòmens psíquics. Des de la sorpresa desagradable, fins al desconeixement de l'objecte que se'm presentaria com "un altre" diferent d'aquell que pensava trobar. Però aquest "altre" no-coincident revelaria el desajust entre les percepcions noves i les imatges antigues. En aquest moment estaria confrontant diferències entre el teclat que recordo i l'actual.

El desconeixement d'un nou objecte que se'm presenta és, en realitat, un re-coneixement de l'absència del nou objecte respecte d'una imatge corresponent. Així és com, molt sovint, tracto d'acomodar la nova percepció a interpretacions "com si".<sup>10</sup>

Hem vist que la imatge té aptitud per independitzar l'objecte del context en què fou percebut. Té prou plasticitat per modificar-se i desencaixar les seves referències. Això és correcte de manera que la reacomodació de la imatge a la nova percepció no ofereix grans dificultats (dificultats que es fan paleses en els fets annexos a la imatge en si, com ocorre amb els fenòmens emotius i els tons corporals que acompanyen la representació). Per tant *la imatge pot transitar (transformant-se) per temps i espais de consciència diferents*. Així, en aquest moment actual de consciència, puc retenir la imatge passada d'aquest objecte que s'ha modificat i també puc orientar-la cap a suposades modificacions d'allò que "arribaria a ser" o de les possibles maneres de ser de l'objecte considerat.

#### **5. Imatge de la percepció i percepció de la imatge**

A tota percepció correspon una imatge, i aquest fet es dona en estructura. Pel que fa a l'afectivitat i al to corporal, advertim que no poden ser aliens a aquesta globalitat de la consciència.

Abans hem mencionat el cas del seguiment de percepcions i imatges traduïdes en l'acomodació de l'aparell de fonació i el desplaçament dels globus oculars cercant, per exemple, una font sonora. Però resulta més fàcil ubicar-nos en una mateixa franja perceptiva-representativa-motriu, per tal de seguir la descripció.

Així doncs, si tanco les parpelles davant del teclat, podré estendre els meus dits i encertar, amb exactitud aproximada, seguint la imatge que, en aquest cas, actuarà com "traçadora" dels meus moviments. Si, en canvi, emplaço la imatge cap al costat esquerre de l'espai de representació, els meus dits seguiran el traçat cap a l'esquerra i és clar que no coincidiran amb el teclat extern. Si, després, "internalitzo" la imatge cap al centre de l'espai de representació (col·locant la imatge del teclat "dins del meu cap"), el moviment dels meus dits tendirà a inhibir-se. Inversament, si "externalitzo" la imatge uns quants metres endavant, experimentaré no només la tendència dels dits sinó de zones més àmplies del cos en aquesta direcció.



Si les percepcions del món “extern” es corresponen amb imatges “externalitzades” (“fora” del registre cenestesicotàctil del cap, “dins” el límit del qual roman la “mirada” de l’observador), les percepcions del món “intern” es corresponen amb representacions “internalitzades” (“dins” dels límits del registre cenestesicotàctil, que alhora és “mirat” també des de “dintre” d’aquest límit, però desplaçat de la seva posició central que ara ocupa allò “mirat”). Això mostra una certa “externalitat de la mirada” que observa o experimenta qualsevol escena. Si porto el cas a l’extrem, puc observar la “mirada” i, en aquest cas, “l’observar” com acte es fa extern respecte de la “mirada” com objecte, que ara ocupa el lloc central. Aquesta “perspectiva” evidencia que a més de “l’espacialitat” d’allò representat com contingut no independent (segons va explicar Husserl), existeix “espacialitat” en l’estructura objecte-mirada. Es podria dir que, en realitat, no es tracta d’una “perspectiva” en sentit espacial intern, sinó d’actes de consciència que en ser retinguts apareixen com continus i produeixen la il·lusió de “perspectiva”. Però fins i tot tractant-se de retencions temporals, aquestes no poden escapar, com a representació, de ser continguts no independents i, per tant, subjectes a espacialitat, es tracti d’un objecte puntual representat o es tracti de l’estructura objecte-mirada.

Alguns psicòlegs han advertit aquesta “mirada” referida a la representació i l’han confós ara amb el “jo”, ara amb el “focus d’atenció”, segurament portats pel seu desconeixement de la distinció entre actes i objectes de consciència i, per descomptat, pels seus prejudicis respecte d’l’activitat de la representació.<sup>11</sup> Ara bé, davant un perill imminent, per exemple el tigre que s’abraona cap als barrots de la gàbia davant meu, les meves representacions es corresponen amb l’objecte que, a més, reconec com perillós. Les imatges que corresponen al reconeixement “d’allò perillós” extern, s’estructuren amb les percepcions posteriors (i per tant, amb les representacions) de l’intracòs que prenen intensitat especial en el cas de la “consciència en perill” i modifiquen la perspectiva des de la qual s’observa l’objecte, amb la qual cosa s’obté el registre “d’escurçament de l’espai” entre jo i “allò perillós”. Així doncs, l’acció de les imatges en emplaçaments diferents de l’espai de representació modifica molt clarament (com ja vam veure amb les imatges “traçadores”) la conducta en el món.

Dit d’una altra manera: el perill exalta la percepció i les imatges corresponents del propi cos, però aquesta estructura està directament referida a la percepció-imatge d’allò perillós (exterior al cos), amb la qual cosa la contaminació, la “invasió” del cos per allò perillós està assegurada. En aquest cas, tota la meua consciència és consciència-en-perill dominada per allò perillós. Sense frontera, sense distància, sense “espai” extern atès que sento el perill en mi, per-a-mi (dins meu), a “l’interior” de l’espai de representació, dins del registre cenestesicotàctil del meu cap i de la meua pell. I la meua resposta més immediata, més “natural”, és fugir del perill, fugir de mi mateix en perill (moure imatges traçadores des del meu espai de representació en direcció oposada a allò perillós i cap a “fora” del meu cos). Si, en aquest cas, per un procés d’autoreflexió, decidís romandre i fer front a allò perillós, hauria de fer-ho “en lluita amb mi mateix”, rebutjar allò perillós del meu interior, i posar distància mental entre allò compulsiu de la fugida i el perill mitjançant una nova perspectiva. En suma, hauria de modificar l’emplaçament de les imatges en la profunditat de l’espai de representació i, per tant, la percepció que en tinc.

## Capítol III. Configuració de l'espai de representació

### 1. Variacions de l'espai de representació en els nivells de consciència

Habitualment s'accepta que durant el somni la consciència abandona els seus interessos quotidians i desatén els estímuls dels sentits externs als quals respon, excepcionalment, quan els impulsos sobrepassen un llindar determinat o quan freguen un "punt d'alerta".

Malgrat això, durant el somni amb somiejos, la profusió d'imatges revela que en tal situació esdevenen una enormitat de percepcions correlatives. D'altra banda els estímuls externs no només són esmorteïts sinó transformats en funció de la conservació d'aquest nivell.<sup>12</sup>

Per cert aquesta manera d'estar la consciència en el somni no és una manera de no estar en el món, sinó una manera particular d'estar-hi i d'actuar, encara que aquesta acció vagi dirigida cap al món intern. Per això, si durant el somni amb somiejos les imatges tendeixen a transformar les percepcions externes, contribuint així a conservar el nivell, col·laboren a més en les tensions i distensions profundes i en l'economia energètica de l'intracòs. Això també ocorre amb les imatges del "somiar despert" i, precisament en aquest nivell intermedi, es té accés a dramatitzacions pròpies dels impulsos traduïts d'un sentit a un altre.

Alhora, en vigília, la imatge no només contribueix al reconeixement de la percepció, sinó que tendeix a llançar l'activitat del cos cap al món extern. Necessàriament, també es té registre intern d'aquestes imatges, per la qual cosa acaben, a més, influint en el comportament de l'intracòs.<sup>13</sup> Tal cosa, però, és perceptible secundàriament quan l'interès està posat en la direcció de la tonicitat muscular i l'acció motriu. De totes maneres, la situació experimenta un canvi ràpid quan la consciència es configura "emocionalment" i el registre de l'intracòs s'amplifica, alhora que les imatges segueixen actuant sobre el món extern o, de vegades, inhibeixen tota acció com una "acomodació tàctica del cos" a la situació, quelcom que després es podrà interpretar com una actitud correcta o equivocada, però que, sens dubte, és una adequació de conducta davant del món. Segons hem vist, les imatges, en la seva referència a l'exterioritat o interioritat, per tal d'operar s'han d'emplaçar en diferent profunditat de l'espai de representació.

Durant el somni puc veure les imatges com si les observés des d'un punt situat en l'escena mateixa (com si jo em trobés en l'escena i veiés des de "mi" sense veure'm des de "fora"). Des d'aquesta perspectiva, hauria de creure que no veig "imatges" sinó la realitat perceptiva mateixa (atès que no tinc el registre del límit en què es dona la imatge, com ocorre en vigília quan tanco els ulls). I és el que succeeix. Crec que veig amb les parpelles obertes allò que passa "fora" de mi. Malgrat això, les imatges traçadores no mobilitzen tonicitat corporal puix que l'escena està emplaçada realment en l'espai de representació encara que cregui que percebo "l'exterioritat". Els globus oculars segueixen el desplaçament de les imatges però el moviment corporal està esmorteït, tal com estan esmorteïdes i traduïdes les percepcions que provenen dels sentits externs. Aquest cas és, doncs, similar a l'al·lucinatori amb la diferència que en aquest (com veurem més endavant) el registre del límit cenestesicotàctil ha desaparegut per algun motiu, mentre que en la descripció del somni descrit tal límit no ha desaparegut sinó que, senzillament, no pot existir.

Les imatges, així emplaçades, segurament tracen la seva acció cap a l'intracòs i utilitzen transformismes i dramatitzacions diferents que permeten, a més, reestructurar situacions viscudes, actualitzar memòria i, per cert, descompondre i recompondre emocions estructurades primitivament en les seves imatges. El somni paradoxal (i en alguna mesura el "somiar despert") compleix funcions importants; entre elles no es pot obviar<sup>14</sup> la transferència de climes afectius a imatges transformades.

Almenys, però, existeix un altre cas diferent d'emplaçament en l'escena onírica. És aquell en el qual em veig "des de fora", és a dir, veig l'escena en què estic inclòs realitzant accions des d'un punt d'observació "extern" a l'escena. Aquest cas s'assembla a veure'm "des de fora" en vigília (com succeeix quan represento, faig teatre o fingeixo una actitud determinada). La diferència rau, però, que en vigília tinc apercepció de mi mateix (regulo, controlo, modifico el meu procedir) i en el somni "crec" que l'escena es desenvolupa segons la seva presentació, situació en la qual l'autocrítica està disminuïda. Per tant, la direcció del somni en la seva seqüència sembla escapar al meu control.

## 2. Variacions de l'espai de representació en els estats alterats de consciència

Deixarem de banda les diferències que clàssicament s'estableixen entre il·lusió i al·lucinació, per endinsar-nos en els fenòmens dels estats alterats de consciència, tenint per referència certes imatges que, per les seves característiques, solen confondre's amb percepcions del món extern. Per descomptat un "estat alterat" no és sols això però, en aquest cas, és el que a nosaltres ens interessa d'aquest estat. En vigília, algú podria "projectar" imatges i confondre-les amb percepcions lliures del món extern. D'aquesta manera creuria en les imatges tal com hi creia el dorment del primer tipus, considerat en el paràgraf anterior. En aquell cas, el somniador no distingia entre l'espai extern i l'intern perquè la frontera cenestesicotàctil del cap i dels ulls no podia estar emplaçada en aquest sistema de representació. És més, tant l'escena com la mirada del subjecte s'ubicaven en l'interior de l'espai de representació sense noció "d'interioritat".

D'acord amb tot això, si, en vigília, algú perd la noció "d'interioritat" és perquè el registre divisor entre allò que és "extern" i allò que és "intern" ha desaparegut per algun motiu. Però les imatges projectades cap "enfora" conservarien el seu poder traçador i impulsarien la motricitat cap al món. El subjecte es trobaria en un peculiar estat de "somiar despert", de semisomni actiu, i la conducta que expressaria en el món extern perdria tota eficàcia objectal. Podria dialogar amb persones inexistents, podria escometre accions que no concordarien amb els objectes i amb altres persones...

Aquesta situació sol ocórrer en la hipnosi, el somnambulisme, els estats febrils i, de vegades, en entrar o sortir del somni.

Segurament, en els casos d'intoxicació, d'acció de drogues i, per què no, en determinades pertorbacions mentals, el fenomen que permet la projecció d'imatges és correlatiu a certes "anestèsies" cenestesicotàctils, puix que en mancar aquestes sensacions, com a referències divisòries entre l'espai "extern" i "l'intern", les imatges perden "frontera". Algunes experiències en cambra de supressió sensorial mostren que els "límits" del cos (quan sura en una solució salina saturada i a temperatura de pell, a més d'en silenci i fosc) desapareixen i el subjecte té el registre que les seves dimensions varien. Freqüentment esdevenen al·lucinacions, p. ex. papallones gegants que aletegen davant els ulls oberts i que, posteriorment, el subjecte reconeix com "originades" en el seu treball pulmonar o en dificultats pulmonars. Respecte a l'exemple podríem preguntar: per què el subjecte va traduir i va projectar com "papallones" els seus registres pulmonars; per què altres subjectes, en la mateixa situació, no pateixen al·lucinacions i per què uns tercers projecten "globus de gas" en ascens? El tema de les al·legories corresponents a impulsos de l'intracòs no pot estar deslligat de la memòria personal, que és també sistema de representació. En el cas de les antigues "cambres de supressió" (és a dir coves solitàries on acudien els místics d'altres èpoques), també s'obtenien resultats satisfactoris pel que fa a traduccions i projeccions hipnagògiques, sobretot si s'observava un règim de dejuni, oració, sobrevigília i altres pràctiques que amplificaven el registre de l'intracòs. Sobre aquest particular, són nombrosos els escrits que poblen la literatura religiosa mundial on s'expliquen procediments i es descriuen els fenòmens obtinguts. És clar que, a part de les visions particulars de cada experimentador, hi havia aquelles que corresponien a representacions de la cultura religiosa on l'experimentador estava inscrit.

De vegades el mateix ocorre en les fronteres de la mort. En aquestes ocasions les projeccions es corresponen amb les particularitats de cada subjecte però, a més, estan relacionades amb elements de les seves pròpies cultures i de les seves pròpies èpoques. Fins i tot en laboratori les experiències realitzades amb la barreja de Meduna, o amb procediments d'hiperventilació, pressió de la caròtida i ocular, acció d'estroboscopi, etc., determinen en moltes persones l'aparició d'imatges hipnagògiques amb substrat personal i cultural. Per a nosaltres, però, el punt important rau en la conformació d'aquestes imatges, en la ubicació de la "mirada" i "l'escena" en diferents profunditats i nivells de l'espai de representació. En aquest sentit, el relat de subjectes sotmesos a l'acció de la cambra de supressió sensorial és quasi sempre concordant (encara que no es donin al·lucinacions) respecte a la dificultat de saber exactament si estaven amb les parpelles obertes o tancades i, d'altra banda, a la impossibilitat de percebre els límits del propi cos i de l'ambient en què es trobava el seu cos, a més de sentir-se "desubicats" respecte a la posició dels seus membres i del cap.<sup>15</sup>

Però n'hem d'extreure conseqüències. Entre altres: un recolliment de la representació motriu, és a dir, l'emplaçament de la imatge més "endins" de l'exigit per "traçar" (com en l'exemple del teclat situat "dins" del cap en lloc de "davant dels meus ulls") impedeix l'acció cap al món extern.<sup>16</sup> Respecte de les "anestèsies", la pèrdua de sensació de "límit" entre espai intern i extern impedeix l'emplaçament correcte de la imatge la qual, de vegades, "s'externalitza" i produeix efectes al·lucinatoris. En semisomni ("somni despert" i somni paradoxal) la

internalització d'imatges actua en l'intracòs. També en situació de "consciència emocionada" nombroses imatges tendeixen a actuar cap a l'intracòs.

### 3. Naturalesa de l'espai de representació

No hem parlat d'un espai de representació en si, ni d'un quasi-espai mental. Hem dit que la representació com a tal no es pot independitzar de l'espacialitat, sense per això afirmar que la representació ocupa un espai. És la forma de representació espacial la que tenim en compte.

Ara bé, quan no mencionem una representació i parlem de "l'espai de representació" és perquè estem considerant el conjunt de percepcions i imatges (no visuals) que donen el registre i el to corporal i de consciència en què em reconec com "jo", en què em reconec com un "continu", malgrat el fluir i el canvi que experimento. De manera que aquest "espai de representació" és així no perquè sigui un contenidor buit que ha de ser omplert amb fenòmens de consciència, sinó perquè la seva naturalesa és representació i quan sobrevenen determinades imatges la consciència només pot representar-les sota la forma d'extensió. Així doncs, també podríem haver emfatitzat en l'aspecte *material* de la cosa representada, referint-nos a la substancialitat sense per això parlar de la imatge en el sentit en què ho fan la Física o la Química. Ens referiríem en aquest cas a les dades hilètiques, a les dades *materials* que no són la materialitat mateixa. I, per descomptat, a ningú se li ocorreria pensar que la consciència té color o que és un continent acolorit pel fet que les representacions visuals siguin presentades acoloridament.

Malgrat això roman una dificultat. Quan diem que l'espai de representació mostra diferents nivells i profunditats, és que estem parlant d'un espai volumètric, tridimensional, o és que l'estructura perceptivorepresentativa de la meva cenestèsia se'm presenta volumètricament? Sens dubte es tracta del segon i és gràcies a això que les representacions poden aparèixer a dalt o a baix, a esquerra o a dreta i cap endavant o cap enrere, i que la "mirada" també s'ubica respecte de la imatge en una perspectiva delimitada.

### 4. Copresència, horitzó i paisatge en el sistema de representació

Podem considerar l'espai de representació com l'"escena" en què es dona la representació, i excloure-hi la "mirada". I és clar que en una "escena" es desenvolupa una estructura d'imatge que té o ha tingut nombroses fonts perceptives i percepcions d'imatges anteriors.

Per a cada estructura de representació hi ha infinitat d'alternatives que no es despleguen totalment, però que actuen copresentment mentre la representació es manifesta en "escena". Per descomptat que aquí no estem parlant de continguts "manifestos" i "latents", ni de "vies associatives" que porten la imatge en una o altra direcció.

Posem un exemple amb el tema de les expressions i els significats en el llenguatge. Mentre desenvolupo el meu discurs, observo que hi ha nombroses alternatives d'elecció que vaig prenent, no en sentit associatiu lineal sinó d'acord a significats que, al seu torn, tenen relació amb el significat global del meu discurs. Així podria comprendre tot discurs com una significació expressada en una regió determinada d'objectes. És clar que podria arribar fins a una altra regió d'objectes no homogenis amb la significació global que vull transmetre, però m'abstinc de fer-ho, precisament per no destruir la transmissió de la significació total.

Se'm fa palès que aquestes altres regions d'objectes són copresents en el meu discórrer i que podria deixar-me portar per "associacions lliures" sense finalitat dins la regió escollida. Tot i en aquest cas, veig que aquestes associacions corresponen a d'altres regions, a d'altres totalitats significants. En aquest exemple del llenguatge, el meu discurs es desenvolupa en una regió de significats i expressions, s'estructura dins dels límits que posa un "horitzó" i se separa d'altres regions que, segurament, estaran estructurades per altres objectes o per altres relacions entre objectes.

Així doncs, la noció "d'escena" on es donen les imatges correspon, aproximadament, a la idea de regió limitada per un horitzó, propi del sistema de representació que actua. Vegem-ho així: quan represento el teclat actuen copresentment l'àmbit i els objectes que l'envolten dins la regió que, en aquest cas, podria anomenar "habitació". Comprovo, però, que no només actuen alternatives de tipus material (objectes contigus dins d'un àmbit), sinó que aquestes alternatives es multipliquen cap a diferents regions temporals i substancials i que el seu agrupament en regions no és de l'ordre: "tots els objectes que pertanyen a la classe de..."

Quan percebo el món extern, quan quotidianament m'hi desenvolupo, no només el constitueixo per les representacions que em permeten reconèixer i actuar, sinó que el constitueixo, a més, pels sistemes copresents de representació. A aquesta estructuració que faig del món l'anomeno "paisatge" i comprovo que *la percepció del món és sempre reconeixement i interpretació d'una realitat, d'acord al meu paisatge. Aquest món que prenc per la realitat mateixa és la meva pròpia biografia en acció i aquesta acció de transformació que efectuo en el món és la meva pròpia transformació.* I quan parlo del meu món intern, també parlo de la interpretació que en faig i de la transformació que n'efectuo.

Les distincions que fins aquí hem fet entre espai "intern" i espai "extern", basades en els registres de límit que posen les percepcions cenestesicotàctils, no poden ser efectuades quan parlem d'aquesta globalitat de la consciència en el món, per la qual el món és el seu "paisatge" i el jo la seva "mirada". *Aquesta manera de ser la consciència en el món és bàsicament una manera d'acció en perspectiva, la referència espacial immediata de la qual és el propi cos, no ja només l'intracòs. El cos, però, en ser objecte del món, és també objecte del paisatge i objecte de transformació. El cos acaba per esdevenir pròtesi de la intencionalitat humana.* Si les imatges permeten reconèixer i actuar, segons s'estructuri el paisatge en individus i pobles, segons siguin les seves necessitats (o allò que considerin que són les seves necessitats), així tendiran a transformar el món.

## NOTES A PSICOLOGIA DE LA IMATGE

1. “El que prenem, fenomenològicament ingenus, per mers fets, el que a nosaltres, ‘els homes’, una cosa espacial ens apareix sempre amb certa ‘orientació’, per exemple, en el camp de la percepció visual, orientada cap amunt i cap avall, cap a la dreta i cap a l’esquerra, cap a la proximitat i cap a la llunyania; el fet que només podem veure una cosa a una certa ‘profunditat’ o ‘distància’; que totes les distàncies canviants, a les quals és visible, es refereixen a un centre de totes les orientacions en profunditat, invisible, però com a punt límit ideal ben conegut per nosaltres i ‘localitzat’ en el cap per nosaltres; totes aquestes suposades facticitats o contingències de la intuïció de l’espai, estranyes al ‘veritable’ espai ‘objectiu’, es revelen fins i tot en els seus detalls empírics menors com a necessitats essencials. Es fa palès, doncs, que allò què anomenem una cosa espacial, no només per a nosaltres els homes, sinó també per a Déu –com el representant ideal del coneixement absolut–, només es pot intuir mitjançant aparicions en les quals es dona i ha de donar-se en ‘perspectiva’, canviant en múltiples però determinades maneres i en ‘orientacions’ canviants. Ara es tracta no només de fonamentar això com a tesi general, sinó també de perseguir totes les seves formes especials. El problema de ‘l’origen de la representació de l’espai’, del qual mai no s’ha abastat el sentit més profund, fenomenològic, es redueix a l’anàlisi fenomenològica de l’essència de tots els fenòmens noemàtics (o noètics) en què s’exhibeix intuïtivament l’espai i es ‘constitueix’ com a unitat de les aparicions, de les maneres descriptives d’exhibició, allò espacial.” E. Husserl. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. F.C. Mèxic, 1986, paràgraf 150.

2. En el paràgraf 6 de l’epíleg, Husserl diu: “A aquell que viu dins dels hàbits mentals de la ciència natural, li sembla totalment natural considerar l’ésser purament psíquic o de la vida psíquica, com un curs d’esdeveniments, semblant al natural, que tindria lloc en un quasi-espai de la consciència. Aquí és palesament indiferent del tot, per parlar en principi, que s’acumulin ‘atomísticament’ les dades psíquiques com munts de sorra, malgrat que sotmeses a lleis empíriques, o que se les consideri com a parts d’un tot que, ja sigui per obra d’una necessitat empírica o d’una necessitat a priori, només poden donar-se com tals parts, com a cim, diguem, en el conjunt de la consciència sencera, que està lligada a una forma fixa de totalitat. En altres paraules, tant la psicologia atomística com l’estructural, resten en principi en el mateix sentit del ‘naturalisme’ psicològic que, tenint en compte l’expressió de ‘sentit íntim’, també es pot anomenar ‘sensualisme’. Palesament, també roman dins d’aquest naturalisme hereditari la psicologia brentianiana de la intencionalitat, tot i que se li deu la reforma d’haver introduït en la psicologia, com a concepte descriptiu universal i fonamental, el de la intencionalitat”. *Ibid.* pàg. 389 i següents.

3. Ludwig Binswanger, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*. Niehans, Zurich, 1953; *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze*, Francke Berna, 1955. Vegeu, Henri Niel: *La psychanalyse existentielle de Ludwig Binswanger*, a “Critique”, octubre de 1957. Citat per Fernand-Lucien Mueller en *Historia de la psicología*, F.C.E. Madrid, 1976, pàg. 374 i següents.

4. Aquesta discussió arrenca des de molt enrere. En el seu estudi crític sobre les diferents concepcions de la imaginació, Sartre diu: “L’associacionisme encara sobreviu, amb alguns partidaris endarrerits de les localitzacions cerebrals; està latent sobretot en nombrosos autors que, malgrat els seus esforços, no se n’han pogut desprendre. La doctrina cartesiana d’un pensament pur que pot desplaçar la imatge en el mateix terreny de la imaginació coneix amb Bülser un fervor renovat. Un nombre molt gran de psicòlegs sosté per fi, amb el R.P. Peillaube, la tesi conciliadora de Leibniz. Experimentadors com Binet i els psicòlegs de Würzburg afirmen haver comprovat l’existència d’un pensament sense imatge. D’altres psicòlegs no menys escrupolosos amb els fets com Titchener i Ribot, neguen l’existència i fins i tot la possibilitat d’un pensament semblant. No hem progressat més enllà de Leibniz quan publicava, responent a Locke, els seus *Nous essais*.”

“El punt de partida no ha variat. En primer lloc es manté la vella concepció de la imatge. Sens dubte, s’ha tornat dúctil. Experiències com les de Speier han revelat una mena de vida allà on, trenta anys abans, només es veien elements solidificats. Hi ha aurores d’imatges, crepuscles; la imatge es transforma sota la mirada de la consciència. Sens dubte, les investigacions de Philippe van mostrar una esquematització progressiva de la imatge en l’inconscient. Ara s’admet l’existència d’imatges genèriques; els treballs de Messer van revelar, en la consciència, una multitud de representacions indeterminades i l’individualisme de Berkeley resta completament abandonat. La vella noció d’esquema, amb Bergson, Revault, D’Allones, Bez, etc. torna a estar de moda. Però el principi no s’abandona: la imatge és un contingut psíquic independent que pot servir de suport al pensament però que posseeix també les seves pròpies lleis; i si un dinamisme biològic ha reemplaçat la concepció

mecanicista tradicional, no és menys cert que l'essència de la imatge segueix sent la passivitat." J.P.Sartre. *La imaginación*. Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1973, pàg. 68.

5. "Tot fet psíquic és síntesi, tot fet psíquic és forma i posseeix una estructura. Aquesta és l'afirmació en què concorden tots els psicòlegs contemporanis. I, certament, aquesta afirmació coincideix plenament amb les dades de la reflexió. Malauradament s'originen en idees a priori: convé amb les dades del sentit íntim, però no en prové. D'aquí resulta que l'esforç dels psicòlegs ha estat anàleg al dels matemàtics que volen trobar allò continu per mitjà d'elements discontinus; s'ha volgut trobar la síntesi psíquica partint d'elements proporcionats per l'anàlisi a priori de certs elements metafisicològics. La imatge és un d'aquests elements i representa, a parer nostre, el fracàs més complet de la psicologia sintètica. S'ha intentat tornar-la dúctil, afinar-la, fer-la tan subtil, tan transparent com fos possible, per tal que no impedeixi que les síntesis es constitueixin. I, quan certs autors es van adonar que així i tot disfressada havia de trencar necessàriament la continuïtat del corrent psíquic, la van abandonar completament, com a pura entitat escolàstica. Però no van veure que les seves crítiques estaven dirigides contra una certa concepció de la imatge, no contra la imatge mateixa. Tot el mal va provenir del fet que es va arribar a la imatge amb la idea de síntesi, en lloc d'extreure una concepció determinada de la síntesi d'una reflexió sobre la imatge. Es va plantejar el problema següent: com es pot conciliar l'existència de la imatge amb les necessitats de la síntesi (sense advertir que en el mode mateix de formular el problema ja estava continguda la concepció atomista de la imatge). En efecte, s'ha de respondre clarament: la imatge no es podria conciliar de cap manera amb les necessitats de la síntesi, si seguia sent contingut psíquic inert. No pot entrar en el corrent de la consciència, si ella mateixa no és síntesi i no element. No hi ha, no podria haver-hi imatges en la consciència. Però la imatge és un cert tipus de consciència. La imatge és un acte i no una cosa. La imatge és consciència de quelcom". *Ibid.* pàg. 128.

6. Probablement aquesta sigui la confusió que ha portat a pensadors com Bergson a afirmar: "Una imatge pot ser sense ser percebuda; pot ser present sense ser representada".

7. Ja des de 1943 s'havia observat en laboratori que individus diferents propendien a les imatges auditives, tàctils i cenestèsiques, més que a les visuals. Això va portar G. Walter, el 1967, a formular una classificació en tipus imaginatius de predominança diferent. Independentment de l'encert d'aquesta presentació, es va començar a obrir pas entre els psicòlegs la idea que el reconeixement del propi cos en l'espai o el record d'un objecte, moltes vegades no prenia com a base la imatge visual. És més, es va començar a considerar seriosament el cas de subjectes, perfectament normals, que descrivien la seva "ceguesa" pel que fa a la representació visual. A partir d'aquestes comprovacions, ja no es tractava de considerar les imatges visuals com a nucli del sistema de representació i llançar altres formes imaginatives a l'abocador de la "desintegració eidètica", o al camp de la literatura en què idiotes i retardats diuen coses com aquestes: "No la podia veure, però les mans la veien, i escoltava com es feia de nit, i les meves mans veien la sabatilla, i jo em vaig estar allí culivant, escoltant com es feia fosc". (N. dels T. A l'original de Silo: W. Faulkner. *El sonido y la furia*, Ed. Futuro, Buenos Aires, 1947, pàg. 56. La traducció catalana és de Jordi Arbonés, a *El brogit i la fúria*. Edicions Proa, Barcelona, 1984, pàg. 71).

8. Aquí hem de recordar l'exemple que dona Sartre en *Esbós d'una teoria de les emocions*, quan destaca la modificació de l'espai que es percep davant d'un animal ferotge que, tot i tancat darrere de barrots sòlids, en saltar amenaçant cap a nosaltres, ens impressiona com si la distància que ens separa hagués desaparegut. Aquesta modificació d'"espacialitat" també és destacada per Kolnai en *El fàstic*. Allà descriu la sensació de repugnància com una defensa davant de "l'avanç" d'allò tebi, viscos i vitalment difús que s'acosta fins a "enganxar-se" a l'observador. Per a ell, el reflex del vòmit davant d'allò "fastigós" és un rebuig, una expressió visceral d'una sensació que s'ha introduït en el cos.

Ens sembla que en ambdós casos mencionats, és la representació la que juga un paper substantiu i la que, superposada a la percepció, acaba per modificar-la. Així, tota la "perillositat" que és ignorada pel nen, cobra rellevància en l'adult o en qui ha sofert un contratemps anterior. En l'altre cas, el rebuig davant allò "fastigós" sol estar ponderat per records associats a l'objecte o a determinats aspectes de l'objecte. Si això no fos així, seria inexplicable que algunes exquisideses gastronòmiques per a un poble, fossin plats inacceptables i repugnants per a un altre. Fora d'això, com entendríem una fòbia o el temor "injustificat" d'una persona cap a un objecte que als ulls d'una altra resulta inofensiu? És en la imatge, o millor en l'estructuració de la imatge, on apareix la diferència davant l'objecte, mentre la percepció no difereix tant extraordinàriament entre subjectes normals.

9. Quan parlem de "món", s'entén que ens estem referint tant a l'anomenat "intern" com a l'anomenat "extern". També queda clar que l'acceptació d'aquesta dicotomia ve donada perquè ens ubiquem, en aquest

nivell expositiu, en la posició ingènua o habitual. No ens sembla gratuït recordar allò dit al capítol 1, paràgraf 1, respecte de la recaiguda ingènua en el món d'allò "psíquic natural".

10. Com si aquest objecte fos més o menys similar a un altre que conec; com si a un objecte conegut li hagués esdevingut alguna cosa; com si li manqués alguna característica per tal d'arribar a ser un altre objecte conegut, etc.

11. Fem servir la paraula "mirada" amb un significat més extens que el referit a allò visual. Tal vegada seria més correcte parlar de "punt d'observació". Aclarit això, quan diem "mirada" ens podem referir a un registre d'observació no-visual però que informa sobre una representació (cinestèsica p.ex.).

12. En vigília també es dona la tendència a la conservació del nivell puix que en vigília es rebutgen les actituds d'abandonament cap als interessos quotidians. La vigília i el somni tendeixen a esgotar els seus hemicicles respectius i a substituir-se entre si després en una seqüència més o menys previsible, a diferència del que ocorre amb els casos del "somiar despert" i del somni paradoxal o amb imatges visuals, que irrompen en diferents moments dels nivells esmentats. Potser a aquesta situació intermèdia, que podríem anomenar de "semisomni", corresponen readaptacions o "preses de distància" que permeten conservar el nivell.

13. Com es podria explicar la somatització sense entendre la funció de modificació corporal que posseeix la imatge interna? La comprensió d'aquest fenomen ha de contribuir al desenvolupament d'una medicina psicosomàtica en què el cos i les seves funcions (o disfuncions) s'haurien de reinterpretar globalment en el context de la intencionalitat. D'aquesta manera, el cos humà seria vist així com a pròtesi de la consciència en la seva acció cap al món.

14. No obstant això, la investigació d'aquests tòpics ens portaria lluny del nostre tema central. Una teoria completa de la consciència (que no és la nostra pretensió actual) hauria de donar compte de tots aquests fenòmens.

15. Sens dubte les experiències descrites mereixen interpretacions neurofisiològiques sagaces, però aquestes no estan relacionades amb la nostra temàtica, ni poden resoldre les nostres incògnites.

16. Després d'un ensurt fort, o de sofrir un conflicte important, el subjecte constata que els seus membres no responen a la seva voluntat; la paràlisi es manté breument o continua al llarg del temps. Casos com l'emudiment sobtat per xoc emotiu corresponen a la mateixa gamma de fenòmens.



# DISCUSSIONS HISTORIOLÒGIQUES

## Introducció

Hem fixat com a objectiu del nostre treball dilucidar els requisits previs necessaris per a la fonamentació de la Historiologia. És clar que no n'hi ha prou amb un saber datat sobre els esdeveniments històrics per efectuar reclamacions sobre el seu valor científic. Tampoc n'hi ha prou amb acompanyar la recerca amb els recursos que avui atorguen noves tècniques. La Historiologia no esdevindrà ciència pel sol fet de voler-ho, o de fer aportacions enginyoses, o d'obtenir assoliments informatius suficients, sinó per eludir les dificultats que presenta un preguntar per la justificació de les seves premisses inicials. Aquest escrit ni tan sols tracta sobre el model de construcció històrica ideal o desitjable, sinó de la possibilitat del construir històric coherent.

Per descomptat, en el present opuscle no s'entén la "Història" en el sentit que es va donar a aquest terme clàssicament. Recordem que en la seva *Historia animalium*, Aristòtil va descriure la Història com una activitat de cerca de la informació. Amb el temps, aquesta activitat va quedar convertida en simple relat d'esdeveniments successius. I així la Història (o Historiografia) va acabar sent un coneixement de "fets" ordenats cronològicament, depenent sempre dels materials informatius disponibles que de vegades van ser escassos o, de vegades, sobreabundants. Però el més desconcertant va esdevenir quan es van presentar totes aquestes peces obtingudes per recerca, com la realitat històrica mateixa, donant per descomptat que l'historiador no establia un ordre, no prioritzava la informació i no estructurava el seu relat sobre la base de selecció i expurgació de les fonts utilitzades. D'aquesta manera es va arribar a creure que la tasca historiològica no era interpretativa.

Avui, els defensors d'aquesta actitud reconeixen algunes dificultats tècniques i metodològiques, però insisteixen que el seu treball és vàlid, puix que la seva intenció està dedicada al respecte per la veritat històrica (en el sentit del no falsejament dels fets) i a la vigilància per evitar tot forçament metafísic a priori.

De tot això resulta que la Historiografia ha esdevingut una mena d'eticisme larvat, justificat com a rigor científic, que parteix de considerar els fenòmens històrics vistos des de "fora", sense cap consideració al fet del "mirar" de l'historiador i, consegüentment, al distorsionar de l'historiador.

Queda clar que no tindrem en compte la postura comentada. Per a nosaltres serà de més interès una interpretació de la Història, o bé una filosofia de la Història, que vagin més enllà del relat polític (o de la simple "crònica", tal com ironitzà B. Croce). En tot cas, no ens preocuparà que aquesta filosofia tingui per base una sociologia, una teologia o fins i tot una psicologia, a condició que sigui mínimament conscient de la construcció intel·lectual que acompanya el quefer historiogràfic.

Per acabar, usarem sovint el terme "Historiologia" en lloc d'"Historiografia" o "Història", ja que aquests dos últims han estat utilitzats per tants autors i amb implicacions tan diverses que els seus significats resulten avui equívocs. Pel que fa al primer, el terme "Historiologia", el prendrem en el sentit en què el va encunyar Ortega.<sup>1</sup> D'altra banda, el vocable "història" (amb minúscula) es referirà al fet històric i no a la ciència en qüestió.

## Capítol I. Allò passat vist des del present

### 1. La deformació de la història mediata

Com a punt de partida, convé desempallegar-se d'alguns defectes que no contribueixen a l'esclarament dels problemes fonamentals de la Historiologia. Aquests defectes són nombrosos, però la consideració d'alguns d'ells ajudarà a l'eliminació d'un mode de tractament dels temes, un mode que porta a l'enfosquiment històric concret, ressaltat no per l'absència de dades, sinó per la interferència particular de l'historiador enfront de la dada.

Si ja en el "Pare de la Història" queda clar l'interès per destacar diferències entre el seu poble i els bàrbars,<sup>2</sup> en Titus Livi el relat es transforma en el contrast entre les excel·lències de l'antiga república i l'època de l'imperi que li toca viure.<sup>3</sup> Aquesta forma intencionada de presentar fets i costums no és aliena als historiadors d'Orient i Occident, que des de l'origen mateix del relat escrit construeixen, des del paisatge de la seva època, una Història particular. Molts d'ells, compromesos amb el seu temps, no manipulen maliciosament els fets sinó que, al contrari, consideren que el seu treball consisteix a

Hi ha moltes maneres d'introduir el propi paisatge actual en la descripció d'allò pretèrit. De vegades, mitjançant una llegenda o amb l'excusa d'una producció literària es fa història o s'hi pretén influir. Un dels casos més clars del que esmentem es troba en *L'Eneida* de Virgili.<sup>5</sup>

Sovint la literatura religiosa mostra deformacions d'interpolació, expurgació i traducció. Quan aquests errors han estat produïts intencionalment caiem en el cas de l'alteració de situacions pretèrites justificada pel "zel" que imposa el propi paisatge de l'historiador. Quan, simplement, els errors s'han esquitllat per algun altre motiu, d'igual manera quedem a l'arbitri de fets que solament les tècniques historiològiques han de dilucidar.<sup>6</sup>

Existeix, a més, la manipulació del text-font en què posteriorment es recolza el comentari històric i tot això realitzat amb la intenció d'imposar una tesi determinada. Impostures sistemàtiques d'aquest tipus han cobrat rellevància en la producció de la notícia quotidiana actual.<sup>7</sup>

D'altra banda, l'excés de simplificació i l'estereotípia no són pas defectes menors i compten amb l'avantatge de l'estalvi d'esforç en donar una interpretació global i definitiva sobre els fets, peraltant o desqualificant d'acord a un model més o menys acceptat. El que és greu d'aquest procediment és que permet construir "històries" substituint les dades per "xafarderies" o informacions de segona mà.

Hi ha, doncs, nombroses deformacions, però segurament la menys evident (i la més decisiva) és aquella que està instal·lada no en la ploma de l'historiador sinó en el cap de qui llegeix l'historiador, i l'accepta o la descarta segons si descripció s'ajusta a les seves particulars creences i interessos, o a les creences i interessos d'un grup, poble o cultura en un moment històric precís. Aquesta mena de "censura" personal o col·lectiva no pot ser discutida perquè es pren com la realitat mateixa, i tan sols els esdeveniments en el seu xoc amb allò que es creu que és la realitat són els que, finalment, arramben amb els prejudicis acceptats fins a aquell moment.

Per descomptat, quan parlem de "creences" ens estem referint a aquesta mena de formulacions antepredicatives de Husserl que són usades tant en la vida quotidiana com en la Ciència. Per tant, és indiferent que una creença tingui arrel mítica o científica ja que en tots els casos es tracta d'antepredicatus implantats abans de qualsevol judici racional.<sup>8</sup> Historiadors i fins i tot arqueòlegs de diferents èpoques expliquen amb amargor les dificultats que van haver de superar per obtenir dades que estaven pràcticament eliminades perquè se les considerava irrelevantes i van ser, precisament, els fets deixats de banda o desqualificats pel "bon seny" els que van provocar un tomb fonamental en la Historiologia.<sup>9</sup>

Hem vist quatre defectes en el tractament del fet històric que voldríem esmentar sumàriament per, en tant sigui possible, no tornar-ne a parlar i descartar tota obra que estigui immersa en aquesta manera particular d'encarar els temes. La forma intencionada d'introduir el propi moment en què viu l'historiador, tant en el relat com en el mite, en la religió i la literatura, és un cas; un altre és el de la manipulació de les fonts; un altre el de la simplificació i l'estereotípia i, finalment, el de la "censura" per antepredicatus d'època. No obstant això, si algú fes explícita o manifestés la ineludibilitat de tals errors podria ser considerat amb interès, puix que la seva presentació s'ha fet reflexiva i es pot assistir racionalment al seu desenvolupament. Afortunadament, aquest cas és freqüent i ens permet una discussió fecunda.<sup>10</sup>

## 2. La deformació de la història immediata

Qualsevol autobiografia, qualsevol relat sobre la pròpia vida (que apareix com allò més indubtable, immediat i conegut per a un mateix), pateix innegables distorsions i allunyaments dels fets que van ocórrer. Estem deixant de banda tota traça de mala fe, si això és possible, suposant que el relat esmentat és per a un mateix, no per a un públic extern. Bé podríem recolzar-nos en un "diari" personal i, en rellegir-lo, constatar que: 1.- els "fets" escrits gairebé en el mateix moment d'ocórrer van ser emfatitzats en certs nusos, significatius per a aquell moment però irrelevants per al moment actual (l'autor podria pensar ara que hauria d'haver consignat altres aspectes i que en cas de reescriure el seu "diari" ho faria de manera molt diferent); 2.- que la descripció té caràcter de reelaboració d'allò que va succeir com a estructuració d'una perspectiva temporal diferent de l'actual; 3.- que les valoritzacions dels fets corresponen a una escala molt diferent de la d'aquest moment; 4.- que fenòmens psicològics variats i, de vegades, compulsius, recolzats en el pretext del relat, han tenyit amb força les descripcions, al punt que el lector d'avui s'avergonyeix de l'autor que va ser (per la candidesa, o la perspicàcia forçada, o la lloança desmesurada, o la crítica injustificada, etc.). I així, hi ha una cinquena i sisena i setena consideració a fer respecte a la deformació del fet històric personal. Què no haurà d'ocórrer llavors a l'hora de descriure fets històrics (no viscuts per nosaltres), prèviament interpretats per d'altres? D'aquesta manera, la reflexió històrica es fa des de la perspectiva del moment històric de qui reflexiona i amb això es torna al succés i se'l modifica.

En la línia de pensament desenvolupada més amunt sembla destacar-se un cert escepticisme respecte a la fidelitat de la descripció històrica. No obstant això, la intenció no està posada en aquest punt puix que ja hem admès, des del començament d'aquest escrit, la construcció intel·lectual que opera en la tasca d'historiar. El que ens mou a situar les coses d'aquesta manera és la necessitat d'advertir que la mateixa temporalitat i la perspectiva de l'historiador són temes ineludibles de la consideració historiològica. Perquè, com és que es produeix tal distància entre el fet i el seu esment?, com és que l'esment mateix varia amb el transcórrer?, com és que transcorren els fets fora de la consciència? i quin grau de relació existeix entre la temporalitat vivencial i la temporalitat del món sobre el qual opinem i sustentem els nostres punts de vista? Aquestes són algunes de les preguntes que han de ser contestades si es vol fonamentar totalment no ja una historiologia consagrada com a ciència, sinó la possibilitat que aquesta existeixi com a tal. Es podrà argumentar que la Historiologia (o Historiografia) de fet ja existeix. Sens dubte, però tal com estan les coses, aquesta posseeix més les característiques d'un *saber* que d'una *ciència*.

## Capítol II. Allò passat vist sense el fonament temporal

### 1. Concepcions de la història

Des de fa pocs segles ha començat a buscar-se una raó, o un sistema de lleis, que expliqui el desenvolupament dels fets històrics però sense retre compte de la naturalesa dels fets mateixos. Per a aquests autors ja no es tracta simplement de relatar esdeveniments sinó d'establir un ritme o una forma que els pugui ser aplicada. També s'ha discutit molt sobre el subjecte històric i, una vegada aïllat, s'ha pretès col·locar-hi el motor dels fets.

Es tracti de l'ésser humà, de la Naturalesa o de Déu, ningú no ens ha explicat què és això del canvi o del moviment històric. Freqüentment la qüestió s'ha eludit donant per fet que igual que l'espai, el temps no pot ser vist en si mateix sinó en relació amb una certa substancialitat i, sense més, s'ha anat a la substancialitat en qüestió. De tot això n'ha resultat una espècie de "trencaclosques" preparat per un nen, en què les peces que no encaixaven s'han forçat perquè entrin en el joc.

En els nombrosos sistemes en què apareix un rudiment d'Historiologia, tot l'esforç sembla apuntar a justificar la datació, el moment de calendari acceptat, esmicolant com van ocórrer, per què van ocórrer, o com haurien d'haver ocorregut les coses, sense considerar què és això de l'"ocórrer", com és possible, en general, que quelcom ocorri. A aquesta forma de procedir en matèria historiogràfica l'hem anomenada "història sense temporalitat".

Heus ací alguns dels casos que presenten aquestes característiques.

Que Vico<sup>11</sup> aportés un nou punt de vista al tractament de la història i que, en alguna mesura, passi per ser l'iniciador d'allò que posteriorment va ser conegut com a "Historiografia", no diu res del fet que aquesta ciència es fonamenti en ell. En efecte, si bé destaca la diferència entre "consciència de l'existència" i "ciència de l'existència", i en la seva reacció contra Descartes enarbora el coneixement històric, no per això arriba a explicar el fet històric com a tal. Sens dubte, la seva gran aportació radica en tractar d'establir: 1.- una idea general sobre la forma del desenvolupament històric; 2.- un conjunt d'axiomes i 3.- un mètode ("metafísic" i filològic).<sup>12</sup> D'altra banda, defineix: "Aquesta ciència ha de ser una demostració, per dir-ho d'alguna manera, del fet històric de la providència, ja que ha de ser una història de les ordres que ella ha donat a la gran ciutat del gènere humà, sense cap previsió ni decisió humana i, molt freqüentment, contra els mateixos propòsits dels homes. Per tant, malgrat que aquest món hagi estat creat en un temps particular, les lleis que la providència hi ha posat són universals i eternes".<sup>13</sup> Amb la qual cosa Vico estableix que "Aquesta Ciència ha de ser una teologia civil raonada de la providència divina"<sup>14</sup>, i no una ciència del fet històric com a tal.

Vico, influït per Plató i l'agustinisme (en la seva concepció d'una història que participa d'allò que és etern), anticipa nombrosos temes del romanticisme.<sup>15</sup> Amb el desconeixement de la capacitat ordenadora del pensar "clar i diferent" tracta de penetrar l'aparent caos de la història. La seva interpretació cíclica com a curs i recurs sobre la base d'una llei de desenvolupament de tres edats: divina (en què prevalen els sentits); heroica (fantasia) i humana (raó), influirà poderosament en la formació de la filosofia de la història.

No s'ha destacat prou el nexa que uneix Vico amb Herder<sup>16</sup> però si reconeixem en aquest el naixement de la filosofia de la història<sup>17</sup> i no simplement la recopilació històrica pròpia de la Il·lustració, hem de concedir a Vico o l'anticipació o la influència directa en el sorgiment d'aquesta disciplina. Herder dirà: "...per què si tot en el món té la seva filosofia i la seva ciència, allò que ens toca més directament, la història de la humanitat, no ha de tenir també una filosofia i una ciència?". D'altra banda, les tres lleis del desenvolupament que estableix Herder no coincideixen amb les enunciades per Vico, però la idea de l'evolució humana (partint del seu gènere de vida i el seu medi natural) en què aquesta recorre diferents etapes fins a arribar a una societat basada en la raó i la justícia, ens fa recordar la veu del pensador napolità.

Ja en Comte<sup>18</sup> la filosofia de la història adquireix dimensió social i explica el fet humà. La seva llei dels tres estadis (teològic, metafísic i positiu) fa ressonar encara la concepció de Vico. Comte no es preocupa especialment per aclarir la naturalesa d'aquests "estadis" però, una vegada establerts, li són d'especial utilitat per comprendre la marxa de la Humanitat i la seva direcció, és a dir, el sentit de la Història: "*On peut assurer aujourd'hui que la doctrine que aura suffisamment expliqué l'ensemble du passé obtiendra inévitablement, par suite de cette seule épreuve, la présidence mentale de l'avenir*".<sup>19</sup> És clar que la Història servirà com a eina per a l'acció dins l'esquema de la destinació pràctica del coneixement, dins del "*voir pour prévoir*".

## 2. La història com a forma

Com en Comte, apareix en Spengler<sup>20</sup> un interès pràctic no dissimulat per la previsió històrica. D'antuvi li sembla possible tal previsió. Així: "En aquest llibre s'escomet per primera vegada l'intent de predir la història. Ja es tracti d'albirar el destí d'una cultura, l'única de la terra que es troba avui en camí de la plenitud: la cultura d'Amèrica i d'Europa occidental. Ja es tracti, dic, de perseguir-la en aquells estadis del seu desenvolupament que encara no han transcorregut".<sup>21</sup> Pel que fa a l'interès pràctic, pretén que les noves generacions es dediquin a certes activitats com l'enginyeria, l'arquitectura, la medicina, abandonant tota filosofia o pensar abstracte que ja entren en la seva "etapa declinant". I a més, té altres interessos en indicar un tipus de política (tant en sentit específic com extens) que ha de correspondre's amb el moment precís i immediatament posterior al de la cultura en la qual ell escriu.<sup>22</sup>

Per a Comte la història encara podia ser compresa a escala humana. La seva llei dels tres estadis era vàlida tant per a la humanitat com per a l'individu en el seu desenvolupament. Ja per a Spengler la història es deshumanitza i es converteix en *protoforma biogràfica universal* que només té a veure amb l'home biològic (com amb l'animal i la planta), ja que a aquest el naixement, la joventut, la maduresa i la mort li succeeixen.

La visió "spengleriana" de la "civilització" com a últim moment de la cultura, no ha impedit que Toynbee<sup>23</sup> prengui la civilització com a unitat de recerca. En efecte ja en la introducció del seu *Estudi de la història* Toynbee discuteix el problema de la unitat mínima històrica i descarta la "història nacional" com aïllada i irreal, ja que aquesta es correspon amb múltiples entitats que abasten una regió més àmplia. Per a ell importa, sobretot, l'estudi comparatiu entre civilitzacions. Però el concepte de "societat" freqüentment s'utilitza com a reemplaçament del de "civilització". El més interessant (per als nostres fins) rau en la interpretació del procés històric. El subjecte de la història ja no és un ésser biològic que està marcat pel destí, sinó una entitat guiada per impulsos o retards entre allò obert i allò tancat. Una mena de repte-resposta donarà compte del moviment social. Però, ni l'impuls és considerat en sentit bergsonià estricte ni la concepció del repte-resposta és una simple translació de la idea d'estímul-resposta, de reflex, com en Pavlov. Finalment, al seu entendre, les grans religions transcendeixen la desintegració de les civilitzacions i són les que ens permeten intuir un "pla" i un "propòsit" en la història. En tot cas, l'acomodació del seu model a una certa forma històrica el manté fora de la comprensió de la temporalitat.

## Capítol III. Història i temporalitat

### 1. Temporalitat i procés

Hegel ja ens havia ensenyat a distingir (en el tercer llibre, segona secció de la seva *Ciència de la lògica*) entre processos mecànics, químics i vitals. Així, “el resultat del procés mecànic ja no es troba preexistent a si mateix; la seva fi no es troba en el seu començament, com succeeix amb la finalitat. El producte és una determinació posada en l'objecte de manera extrínseca”. El seu procés és, a més, “externitat” que no altera la seva ipseïtat i que no s'explica per ella. Més endavant ens dirà: “El mateix quimisme és la mateixa negació de l'objectivitat indiferent i de l'exterioritat de la determinació; per això està afectat encara per la independència immediata de l'objecte i per l'exterioritat. Per tant, encara no és, per si, aquella totalitat de l'autodeterminació que en resulta i en què més aviat s'elimina”. En el procés vital apareixerà la finalitat mentre l'individu vivent es posa en tensió contra la seva pressuposició originària i es col·loca com subjecte en si i per si, davant el pressuposat món objectiu...

Després de la mort de Hegel, passarà un temps fins que aquell esbós de vitalitat es converteixi en tema central d'un nou punt de vista, el de la filosofia de la vida de W. Dilthey. Aquest no entén pas per “vida” només la vida psíquica, sinó una unitat que es troba en un canvi d'estat permanent, en què la consciència és un moment de la identitat subjectiva d'aquesta estructura en procés que es constitueix en relació amb el món exterior. La forma de correlació entre la identitat subjectiva i el món és el temps. El transcórrer apareix com a vivència i té caràcter teleològic: és un procés amb direcció. Dilthey ho intueix clarament però no pretén realitzar una construcció científica. Al capdavant, per a ell tota veritat es redueix a l'objectivitat i, com anota Zubiri, “... en aplicar això a qualsevol veritat, tot, àdhuc el principi de contradicció, seria un simple fet”. D'aquesta manera, les intuïcions brillants de la filosofia de la vida influiran poderosament en el pensar nou, però seran reticents a buscar fonaments de caràcter científic.

Dilthey ens explicarà la història des de “dintre” i des d'on aquesta es dona, en la vida, però no s'aturarà a precisar la naturalesa mateixa de l'esdevenir. Aquí és on trobem la Fenomenologia que, després de rodeigs fatigosos, promet enfrontar-nos als problemes de fons de la Historiologia. Segurament, la dificultat de la Fenomenologia per justificar l'existència d'un altre “jo” diferent del propi i de mostrar, en general, l'existència d'un món diferent del “món” obtingut després de *l'epokhé*, fa que la problemàtica s'estengui a la historicitat quant a externa al fet vivencial. És ben sabut que el solipsisme fenomenològic fa de la subjectivitat una mónada “sense portes ni finestres”, seguint aquella figura tant preada per Leibniz. De debò, però, són així les coses? Si aquest fos el cas, la possibilitat de dotar la Historiologia de principis indubtables com els que obté la filosofia com a *ciència estricta*, es veuria compromesa seriosament.

Perquè està clar que la Historiologia no pot prendre grollerament principis rectors de les ciències de la naturalesa, ni de les matemàtiques i incorporar-los com si res al seu propi patrimoni. Aquí estem parlant de la justificació com a ciència i, si és el cas, s'ha d'*assistir* al seu sorgiment sense apel·lar tampoc a la simple “evidència” de l'existència del fet històric per, després, derivar-ne la ciència històrica. A ningú no se li pot escapar la diferència que existeix entre ocupar-se d'una regió de fets i fer ciència sobre tal regió. Com comenta Husserl en la seva discussió amb Dilthey: “...no es tracta de dubtar de la veritat de fet, es tracta de saber si pot ser justificada prenent-la com a universalitat de principi”.

El gran problema que envolta la Historiologia rau en el fet que mentre no es compregui la naturalesa del temps i de la historicitat, la noció de procés apareixerà empeltada en les seves explicacions però les explicacions no seran derivades de tal noció. Per això insistim que un pensar estricte ha de fer-se càrrec del problema. Però la filosofia ha hagut de renunciar una i altra vegada a explicar això, mentre ha tractat de ser ciència positiva, com en Comte; ciència de la lògica com en Hegel; crítica del llenguatge com en Wittgenstein o ciència del càlcul proposicional com en Russell. I per això, quan, efectivament, la Fenomenologia apareix complint els requisits d'una *ciència estricta*, ens preguntem si no hi rau la possibilitat de la fonamentació de la Historiologia. Per tal que això ocorri hem d'aclarir algunes dificultats.

Centrant el tema: ¿la resposta insuficient sobre la historicitat en Husserl ve donada per un desenvolupament incomplet d'aquest punt en particular, o bé és la Fenomenologia la que està impedita per fer ciència de la intersubjectivitat, de la mundanitat i, en definitiva, dels fets temporals externs a la subjectivitat?<sup>24</sup>

Husserl a *Meditacions cartesianes* diu: “Si pogués mostrar que tot allò constituït com a propietat i, per tant, també el món reduït, pertany a l’essència concreta del subjecte constituent com a determinació interior inseparable, llavors, en l’autoexplicitació del jo es trobaria el seu món propi com en l’interior i, d’altra banda, en recórrer directament aquest món, el jo es trobaria a si mateix com a membre de les exterioritats del món i distingiria entre ell mateix i el món exterior.” La qual cosa invalida, en gran mesura, allò establert a *Idees relatives a una Fenomenologia pura i una filosofia fenomenològica*, en el sentit que la constitució del jo, com “jo i món circumdant”, pertany al camp de l’actitud natural.

Hi ha una gran distància entre la tesi de 1913 (*Idees*) i la de 1929 (*Cinquena meditació cartesiana*). Aquesta última és la que ens apropa al concepte d’“obertura”, d’èsser-obert-al-món com essencialitat del jo. Aquí es troba el fil conductor que permetrà a d’altres pensadors trobar-se amb l’èsser-aquí, sense tractar-se d’un “jo” fenomenològic aïllat que només podria constituir-se en la seva existència o, com diria Dilthey, “en la seva vida”.

Farem marrada abans de retrobar Husserl.

Quan Abenhazan<sup>25</sup> explica que el fer humà no s’efectua per tal de “despreocupar-se”, mostra que “posar-se abans” es troba en l’arrel del fer. Si sobre la base d’aquest pensar es muntés una Historiologia “vista des de fora”, segurament es tractarien d’explicar els fets històrics per diferents maneres del fer, amb referència a aquesta mena de des-pre-ocupació. Si, en canvi, algú tractés d’organitzar l’esmentada Historiologia “vista des de dins”, procuraria donar raó del fet humà històric des de l’arrel del “posar-se abans”. Resultarien, doncs, dos tipus ben diferents d’exposició, de cerca i de verificació.

El segon cas s’aproparia a una explicació de les característiques essencials del fet històric, en tant que produït per l’èsser humà, i el primer restaria en explicació psicologista i mecànica de la història, sense entendre’s de quina manera el simple “despreocupar-se” pot engendrar processos i ser, ell mateix, procés. Doncs bé, aquesta manera d’entendre les coses ha prevalgut fins al moment actual en diverses filosofies de la història. Això no les ha allunyat massa del que Hegel ja ens participà quan estudiava els processos mecànics i químics.

Aquestes postures resulten admissibles fins abans de Hegel, però a partir de les seves explicacions insistir en això denota, si més no, curtesa intel·lectual difícilment compensada per la simple erudició històrica. Abenhazan destaca el fer com un allunyament d’allò que nosaltres podem anomenar “posar-se abans” o “pre-ser-se-ja-en (el món) com ser-prop-de” heideggerià. Toca l’estructura fonamental humana en tant que l’existència és projecció i en aquesta projecció l’existent juga el seu destí.

Si deixem les coses del mode avantdit ens remetem a una exegesi de la temporalitat, puix la comprensió que se’n tingui permetrà entendre el projecte, el “posar-se abans”. Tal exegesi no és accessòria sinó ineludible. No hi haurà manera de saber com la temporalitat succeeix en els fets, com a aquests se’ls pot temporitzar en una concepció històrica, si no es dona raó de la temporalitat intrínseca d’aquells que els produeixen. Així doncs es convindrà acordar: *o la història és un ocórrer que ubica l’èsser humà en qualitat d’epifenomen i, en tal cas, només podem parlar d’història natural (fora d’això, injustificada sense construcció humana), o fem història humana (a part d’això, justificadora de qualsevol construcció)*.

Particularment, adherim al segon. Veurem doncs, què se’ns ha dit de significatiu sobre el tema de la temporalitat.

Hegel ens ha il·lustrat sobre la dialèctica del moviment, però no pel que fa a la temporalitat. La defineix com “abstracció del consumir” i l’ubica al costat del lloc i del moviment, seguint la tradició d’Aristòtil (particularment a l’*Enciclopèdia de les ciències filosòfiques*, capítol “Filosofia de la naturalesa”).

Ens dirà que l’èsser del temps és l’ara, però mentre ja no és o encara no és i, per consegüent, com un no-ésser. Si es desposseeix la temporalitat del seu “ara”, per descomptat se la converteix en “abstracció del consumir” però subsisteix el problema del “consumir” mentre aquest transcorre. D’altra banda no es pot aprehendre com de la posició lineal (segon ens explica més endavant) d’infinites ara es pot obtenir la seqüència temporal. “La negativitat que es refereix com punt a l’espai i hi desenvolupa les seves determinacions com a línia i superfície, existeix en l’èsser-fora-de-si igualment per a si, posa les seves determinacions en això per a si alhora que en l’esfera de l’èsser-fora-de-si, i es mostra indiferent al quiet un-junt-a-l’altre. Així ubicada per a si és la negativitat del temps” (citat per Heidegger en *L’Ésser i el Temps*, par. 82).

Heidegger dirà que tant la concepció ingènua del temps com la hegeliana, que comparteix la mateixa percepció, ocorre per l’anivellació i encobriment que amaga la historicitat de l’èsser-aquí per a qui el transcórrer no és, en el fons, un simple alineament horitzontal dels “ara”. En realitat, es tracta del fenomen d’apartar la mirada de la “fi

de l'ésser en el món" per mitjà d'un temps infinit que, per al cas, podria no ser i amb això no afectar la fi de l'ésser-aquí.<sup>26</sup> D'aquesta manera, fins avui ha resultat inaccessible la temporalitat, ocultada per la concepció vulgar del temps que el caracteritza com un "l'un rere l'altre" *irreversible*. "Per què el temps és irreversible? De fet i just quan s'atén exclusivament al flux dels ara, no s'albira per què la seqüència d'aquests no hauria de tornar a començar en la direcció inversa. La impossibilitat de la inversió té el seu fonament en el procedir el temps públic de la temporalitat, la temporització de la qual, primàriament esdevenidora 'marxa' amb èxtasi cap a la seva fi de tal manera que ja 'és' a la fi".

Així és que tan sols partint de la temporalitat de l'"ésser aquí" es pot comprendre com el temps mundà n'és inherent. I la temporalitat de l'"ésser aquí" és una estructura en la qual coexisteixen (però no un al costat de l'altre com agregats) els temps passats i futurs i aquests últims com a projectes, o més radicalment, com a "proteccions" (tal com va ensenyar Husserl) necessàries a la intencionalitat. En realitat, la primacia del futur explica el pre-ser-se-en-el-món com arrel ontològica de l'"ésser aquí"... Per descomptat, això és d'enormes conseqüències i afecta la nostra indagació historiogràfica. En boca del mateix Heidegger: "La proposició 'l'ésser aquí és històric' es revela com una proposició ontològicocoexistencial fonamental. Està molt lluny d'expressar una mera comprovació òntica del fet que *l'ésser aquí* té lloc en una 'història del món'. *La historicitat de l'ésser aquí és el fonament d'un possible comprendre historiogràfic, el qual comporta alhora la possibilitat d'un desenvolupament intencionat de la historiografia com a ciència*". Amb això últim, ens trobem en el pla dels pre-requisits que necessàriament han de ser desvelats per tal de justificar el sorgiment de la ciència històrica.

En el fons, hem tornat a Husserl des de Heidegger.<sup>27</sup> No respecte a la discussió al voltant de si la filosofia ha de ser o no ciència, sinó en la mesura que l'anàlisi existencial basada en la Fenomenologia permet la fonamentació de la ciència historiogràfica. De qualsevol manera les acusacions de solipsisme que va rebre la Fenomenologia, ja en mans de Heidegger resulten inconsistentes i així l'estructuralitat temporal de l'"ésser aquí" confirma, des d'una altra perspectiva, el valor immens de la teoria de Husserl.

## 2. Horitzó i paisatge temporal

No és necessari discutir aquí que la configuració de qualsevol situació s'efectua per representació de fets passats i de fets, més o menys possibles, a futur de manera que, comparats amb els fenòmens actuals, permeten estructurar el que s'anomena la "situació present". Aquest procés de representació *inevitable* davant els fets fa que aquests, en cap cas, no puguin tenir en si l'estructura que se'ls atribueix. Per això quan parlem de "paisatge" ens estem referint a situacions que impliquen sempre fets ponderats per la "mirada" de l'observador.

Ara bé, si l'estudiós de la història fixa el seu horitzó temporal en el passat, no per això arriba a un escenari històric en si, sinó que el configura d'acord al seu especial paisatge perquè el seu estudi *actual* sobre el passat s'articula com tot estudi de situació (pel que fa a representació). Això ens fa reflexionar sobre alguns intents lamentables en què l'historiador tracta "d'introduir-se" en l'escenari escollit per tal de reviu els fets passats, sense advertir que tal "introducció" és, al cap i a la fi, la introducció del seu propi paisatge actual. En vista d'aquestes consideracions advertim que un capítol important de la Historiologia ha d'estar dedicat a l'estudi del paisatge dels historiadors, puix que a través de la seva transformació també es pot albirar el canvi històric. En aquest sentit, aquests tractadistes ens il·lustren millor sobre l'època que els va tocar viure que sobre l'horitzó històric que van escollir per al seu estudi.

Es podria objectar a això el fet que l'estudi dels paisatges dels historiadors s'efectua també des d'un paisatge. En efecte, això és així, però aquesta mena de *metapaisatge* permet establir comparacions entre elements homogeneïtzats mentre se'ls fa pertànyer a una mateixa categoria.

Un examen primari de la proposició anterior podria donar com a resultat que se l'assimilés a qualsevol altra visió historiogràfica. Si un suposat historiòleg adhéris a la "voluntat de poder" com a motor de la història, podria inferir (d'acord al que s'ha dit) que els historiadors de diferents èpoques són els representants del desenvolupament d'aquesta voluntat, o bé, si compartís la idea de "classe social" com a productora de la mobilitat històrica, situaria els historiadors com a representants d'una classe, i així continuaríem. Aquests historiòlegs, al seu torn, es veurien a ells mateixos com adalils conscients de l'esmentada "voluntat" o "classe" i això els permetria aplicar la seva pròpia empremta a la categoria "paisatge". Per exemple, podrien intentar estudiar el paisatge de la voluntat de poder en els diferents historiadors. Malgrat això, aquest intent solament seria un procedir basat en una expressió i no en un significat, ja que posar de manifest el concepte "paisatge" requereix la comprensió de la temporalitat que no deriva de la teoria de la voluntat. En aquest tema sorprèn com molts historiòlegs s'han



pogut apropiari d'explicacions de la temporalitat alienes al seu esquema interpretatiu, sense necessitat d'aclarir (des de la seva teoria) com és que es configura la representació del món en general i del món històric en particular. L'aclariment previ que esmentem és condicionant de l'ulterior desenvolupament de les idees i no un pas més del qual es pugui prescindir alegrement.

Aquest assumpte és un dels requisits previs necessaris al discurs historiològic i no se'l pot descartar retolant-lo com a qüestió "psicològica" o "fenomenològica" (és a dir: "bizantina"). Oposant-nos a aquests antepredicats dels quals què deriven designacions com les esmentades afirmem, amb més audàcia encara, que la categoria "paisatge" és aplicable no només a la Historiologia sinó a tota visió del món, atès que permet destacar la mirada de qui observa el món. Es tracta, doncs, d'un concepte *necessari* per a la Ciència en general.<sup>28</sup>

Si bé la mirada de l'observador, en aquest cas la mirada de l'historiòleg, es modifica en posar-se davant un nou objecte, el seu paisatge contribueix a donar direcció a la seva mirada. Si a això s'oposés la idea d'una mirada lliure, orientada sense supòsits cap al fet històric que irromp (semblant a la mirada que és atreta reflexament per un estímul sobtat de la vida quotidiana), s'hauria de considerar que ja posar-se en situació davant el fenomen emergent cau dins la configuració d'un paisatge. Seguir sostenint que l'observador ha de ser passiu per fer ciència no aporta pas gran cosa al coneixement, excepte la comprensió que aquesta postura és el trasllat d'una concepció en què el subjecte és simple reflex d'estímuls externs. Alhora, tal obediència a les "condicions objectives" mostra la devoció que certa antropologia va professar per la Natura, en la qual l'home n'era un simple moment i per tant, ell mateix, un ésser natural.

Certament, en altres èpoques es va preguntar i es va respondre per la naturalesa de l'ésser humà sense advertir que allò que el definia era, precisament, la seva historicitat i per tant la seva activitat transformadora del món i transformadora d'ell mateix.<sup>29</sup>

D'altra banda, hem de reconèixer que així com des d'un paisatge es poden fer incursions a escenaris posats per diferents horitzons temporals (és a dir l'ocurrència habitual de l'historiador que estudia un fet), també succeeix que en un mateix horitzó temporal, en un mateix moment històric, concorren els punts de vista d'aquells que són contemporanis i per tant coexisteixen, però ho fan des de *païsatges de formació* diferents per raons d'acumulacions temporals no homogènies. Aquesta troballa, posa al descobert l'obvietat que s'ha patit fins fa molt poc temps i fa destacar la distància enorme en la perspectiva que sostenen les generacions. Aquestes, malgrat que ocupin el mateix escenari històric, ho fan des de nivells situacionals i experiencials diversos.

Encara que el tema de les generacions va ser tractat per alguns autors (Dromel, Lorenz, Petersen, Wechssler, Pinder, Drerup, Mannheim, etc.), devem a Ortega haver establert, en la seva teoria de les generacions, el punt de suport per comprendre el moviment intrínsec del procés històric.<sup>30</sup> Si és que es vol donar raó de l'esdevenir dels fets, caldrà fer un esforç semblant al que, en el seu moment, va exercitar Aristòtil quan, gràcies als conceptes de potència i acte, va tractar d'explicar el moviment. L'argumentació recolzada en la percepció sensorial no era suficient per justificar el moviment, com avui tampoc no és pas suficient l'explicació de l'esdevenir històric per factors aplicats a l'ésser humà en una relació en què aquest respon com a simple pacient o, en tot cas, com a politja de transmissió d'un agent que roman externalitzat.

### 3. La història humana

Hem vist que la constitució oberta de l'ésser humà *es refereix* al món, en sentit no simplement ontic sinó ontològic. A més, hem considerat que en aquesta constitució oberta, preval el futur com a projecte i com a finalitat. Aquesta constitució, projectada i oberta, estructura el moment en què es troba, de manera que inevitablement el "fa paisatge" com a *situació actual* per "entrecreuament" de retencions i protensions temporals, de cap manera disposades com "ara" lineals sinó com *actualitzacions* de temps diferents.

Afegirem: la referència en situació és el propi cos. En el cos es relaciona el seu moment subjectiu amb l'objectivitat i per ell es pot comprendre aquest moment com "interioritat" o "exterioritat" segons quina direcció doni a la seva intenció, a la seva "mirada". Davant aquest cos hi ha tot-el-que-no-és-ell, reconegut com no dependent immediatament de la pròpia intencionalitat però susceptible de ser actuat per intermediació del propi cos. Així doncs, el món en general i altres cossos humans, davant dels quals el propi cos té abast i registra la seva acció, posen les *condicions* en què la constitució humana configura la seva situació. Aquests condicionants determinen la situació i es presenten com *possibles* a futur i en la relació futura amb el propi cos. D'aquesta manera, la situació present pot ser compresa com modificable en el futur.

El món és experimentat com extern al cos, però també el cos és vist com a part del món puix que hi actua i en rep la seva acció. D'aquesta manera, la corporeïtat també és una configuració temporal, una història vivent llançada a l'acció, a la possibilitat futura. El cos esdevé *pròtesi de la intenció*, respon en col·locar-davant-propide-la-intenció, en sentit temporal i en sentit espacial. Temporalment, en tant que pot actualitzar a futur el que és possible de la intenció; espacialment, en tant que representació i imatge de la intenció.<sup>31</sup>

El destí del cos és el món i, com a part del món, el seu destí és transformar-se. En aquest esdevenir, els objectes són ampliacions de les possibilitats corporals i els cossos aliens apareixen com multiplicacions d'aquestes possibilitats, en la mesura que són governats per intencions que es reconeixen semblants a les que manegen el propi cos.

Per què aquesta constitució humana necessitaria transformar el món i transformar-se a si mateixa? Per la situació de finitud i carència temporoespacial en què es troba i que registra, segons diferents condicionaments, com dolor (físic) i sofriment (mental). Així doncs, la superació del dolor no és simplement una resposta animal, sinó una configuració temporal en què preval el futur i que es converteix en un impuls fonamental de la vida malgrat que aquesta no es trobi urgida en un moment donat. Per això, a part de la resposta immediata, reflexa i *natural*, la resposta diferida i la construcció per tal d'evitar el dolor estan impulsades pel sofriment en front del perill i són re-presentades com possibilitats futures o actuals en què el dolor està present en d'altres éssers humans. Apareix doncs la superació del dolor com un projecte bàsic que guia l'acció. És aquesta intenció la que ha possibilitat la comunicació entre cossos i intencions diverses en allò que anomenem la "constitució social".

La constitució social és tan històrica com la vida humana, és configuradora de la vida humana. La seva transformació és contínua, però d'una manera diferent de la de la natura. En aquesta els canvis no ocorren pas gràcies a intencions. Es presenta com un "recurs" per superar el dolor i el sofriment i com un "perill" per a la constitució humana, per això el destí de la natura mateixa és ser humanitzada, *intencionada*. I el cos, en tant que naturalesa, en tant que perill i limitació, té el mateix disseny: ser intencionalment transformat, no sols en posició sinó en disponibilitat motriu; no sols en exterioritat sinó en interioritat; no sols en confrontació sinó en adaptació...

El món natural va retrocedint, en tant que naturalesa, en la mesura que l'horitzó humà s'amplia. La producció social es continua i s'amplia, però aquesta continuïtat pot esdevenir no tan sols per la presència d'objectes socials que, per si mateixos, tot sent portadors d'intencions humanes, no s'han pogut (fins ara) seguir ampliant. La continuïtat ve donada per les generacions humanes que no estan situades "unes al costat de les altres" sinó que interactuen i es transformen. Aquestes generacions que permeten continuïtat i desenvolupament són estructures dinàmiques, són el temps social en moviment, sense el qual una societat cauria en estat natural i perdria la seva condició de societat.

D'altra banda, ocorre que en tot moment històric coexisteixen generacions de nivell temporal diferent, de retenció i protensió diferents i que, per tant, configuren paisatges de situació diferents. El cos i el comportament de nens i ancians delata, per a les generacions actives, una presència de la qual es ve i a la qual es va i, al seu torn, per als extrems d'aquesta relació triple, ubicacions de temporalitat també extremes. Però això no roman mai aturat perquè mentre les generacions actives envelleixen i els ancians moren, els nens es van transformant i comencen a ocupar posicions actives. Mentrestant, nous naixements reconstitueixen contínuament la societat.

Quan, per abstracció, "s'atura" el fluir incessant, es pot parlar d'un "moment històric" en què tots els membres emplaçats en el mateix escenari social poden ser considerats contemporanis, vivents d'un mateix temps (pel que fa a datació), però observen una coetaneïtat no homogènia (pel que fa a la seva temporalitat interna: memòria, projecte i paisatge de situació). En realitat, la dialèctica generacional s'estableix entre les "franges" més contigües que tracten d'ocupar l'activitat central (el present social) d'acord als seus interessos i creences. Pel que fa a les idees que posen de manifest les generacions en dialèctica, prenen forma i fonament des dels antepredicats bàsics de la seva pròpia formació, la qual cosa inclou un registre intern de futur possible.

És possible, sense cap mena de dubte, que amb el "reticle" o "àtom" mínim del moment històric es puguin comprendre processos més vastos (és a dir: "dinàmiques" moleculars de la vida històrica). Per descomptat, s'hauria de desenvolupar una teoria completa de la història. Aquesta emprenedoria no té res a veure amb els límits fixats en aquest petit treball.

#### 4. Els pre-requisits de la Historiologia

No som nosaltres qui hem de decidir pel que fa a les característiques que ha de tenir la Historiologia com a ciència. Això és tasca dels historiològs i dels epistemòlegs. La nostra preocupació ha estat emplaçada en fer sorgir les preguntes necessàries per a la comprensió fonamental del fenomen històric vist "des de dins", sense la qual cosa la Historiologia podria arribar a ser ciència de la història en sentit formal, però no ciència de la temporalitat humana en sentit profund.

*Havent comprés l'estructura temporoespacial de la vida humana i la seva dinàmica social generacional, estem en condicions de dir ara que sense la captació d'aquests conceptes no existirà una Historiologia coherent. Precisament són aquests conceptes els que es converteixen en requisits previs necessaris de la futura ciència de la història.*

Considerem unes últimes idees. El descobriment de la vida humana com obertura ha trencat les velles barreres que existien entre una "interioritat" i una "exterioritat" acceptades per les filosofies anteriors. Les filosofies anteriors tampoc no hi han ret comptes suficients sobre com l'ésser humà aprehèn l'espacialitat i com és possible que hi actuï. Perquè haver determinat que el temps i l'espai són categories del coneixement, o coses semblants, no ens diu res de la constitució temporoespacial del món i, particularment, de l'ésser humà. Per això ha quedat oberta aquesta bretxa, infranquejable fins ara, entre la filosofia i les ciències físicomatemàtiques. Aquestes últimes han acabat donant el seu parer especial respecte a l'extensió i la duració de l'ésser humà i del seus processos interns i externs. Malgrat això, les deficiències de l'anterior filosofia han permès aquesta fructífera independència de les ciències físicomatemàtiques. Això ha portat algunes dificultats per a la comprensió de l'ésser humà i el seu sentit i per tant per a la comprensió del *sentit* del món i, així, la Historiologia primitiva s'ha debatut en la foscor dels seus conceptes fonamentals. Avui, havent entès com és la constitució estructural de la vida humana i com són en aquesta constitució la temporalitat i l'espacialitat, estem en condicions de saber com actuar cap al futur i sortir d'un "natural" ésser-llançat-al-món, sortir d'una pre-història de l'ésser natural i generar intencionalment una història mundial, mentre el món es va convertint en prò-tesi de la societat humana.

## Notes a Discussions Historiològiques

1. “Aquesta paraula –historiologia– es fa servir aquí, crec, per primera vegada...” I més endavant: “És inacceptable en la historiografia i la filologia actuals el desnivell existent entre la precisió, usada en obtenir o manejar les dades i la imprecisió, o encara més, la misèria intel·lectual, en l'ús de les idees constructives. Contra aquest estat de coses en el regne de la història s'aixeca la historiologia. S'impulsa pel convenciment que la història, com tota ciència empírica, ha de ser sobretot una construcció i no un 'agregat' –per emprar el vocable que Hegel llança una vegada i una altra contra els historiadors del seu temps–. La raó que aquests podien tenir contra Hegel –oposant-se a un cos històric construït directament per la filosofia– no justifica la tendència, cada vegada més acusada en aquell segle, d'acontentar-se amb una aglutinació de dades.

Amb la centèsima part de les dades que fa temps ja estan recollides i polides, n'hi havia prou per elaborar quelcom amb un port científic molt més autèntic i substancials que tot allò que, en efecte, ens presenten els llibres d'història”. *La Filosofía de la Historia de Hegel y la Historiología*. J. Ortega y Gasset, Revista de Occidente, febrer 1928. Inserir en *Kant-Hegel-Scheler*, Alianza, Madrid, 1982, pàg. 61 i 72.

2. Heròdot (484-420 aC), *Històries*.

3. Titus Livi (59 aC-17 dC) *Història de Roma* (coneguda després com les Dècades). N. dels t.: Originalment titolat *Ab Urbe condita libri*.

4. Prenem com a exemple la cita següent: “Començaré aquesta feina del consolat d'en Servi Galba la segona vegada, i de Titus Vinius; perquè molts escriptors han donat compte de les coses d'aquells primers segles, de set-cents i de vint anys després de la fundació de Roma, mentre es podien escriure els esdeveniments del poble romà amb la mateixa eloqüència i llibertat; després de la jornada d'Àctium, i per la pau universal, l'imperi del món es va reduir només a un, van mancar aquells enginys florits i, amb això la veritat fou ofesa de moltes maneres”. *Historias*, Cayo Cornelio Tácito, del manuscrit *Mediceus II*, de la Real Biblioteca Laurenziana. Trad. C. Coloma. Madrid, Librería dels sucesores de Hernando, 1913, pàg. 1.

5. Virgili va viure entre el 70 i el 19 aC. El poeta comença la seva obra mestra quan Octavi Cèsar, després de la batalla d'Àctium, consolida l'imperi. Aleshores Virgili era una celebritat reconeguda per les seves produccions: les *Bucòliques* i les *Geòrgiques*. Però és a partir del seu nou treball quan compta amb tots els favors de l'emperador. Per descomptat no es tracta d'un palatí com ara Teòcrit o d'un mercenari com Píndar però, tanmateix, és algú estimulat en la direcció dels interessos oficials.

Virgili plasma en l'epopeia d'Enees la genealogia de Roma. La història es remunta a la fi de la guerra de Troia. Els déus profetitzen a Enees que d'ell sortirà una progènie que governarà el món. En l'escut que Vulcà forja a l'heroi hi apareixen els quadres històrics d'allò que vindrà i arriba fins a la figura central de Cèsar August, un emperador que portarà la Pau Universal.

En Virgili, el sentit de la Història és diví perquè són els déus qui redrecen les accions humanes cap als seus propis designis (tal com succeeix en la seva font d'inspiració homèrica), però això no impedeix pas que aquest Destí s'interpreti des dels designis terrenals del poeta o del seu protector... Al s. XIV vindrà *La Divina Comèdia* en què un altre poeta reprendrà el fil de Virgili i el posarà com a guia en les seves incursions per territoris misteriosos, i l'autoritat d'aquest model restarà reforçada considerablement.

6. Heus ací un cas. En l'Encíclica *Divino Afflante Spiritu* de Pius XII es parla de “les dificultats del text que encara no han estat resoltes”, amb referència a *El Llibre de Daniel*. En efecte, encara que aquestes dificultats no s'enumerin, pel nostre compte en podem ressaltar algunes. El llibre s'ha conservat en tres llengües: hebrea, aramea i grega. Les parts hebrees i aramees entren en el cànon jueu de les Escriptures. La part grega ha estat reconeguda per l'Església Catòlica que, amb la versió dels LXX, va ser rebuda dels apòstols com a part de les seves Escriptures. Els jueus no tenen en compte Daniel entre els profetes sinó entre els hagiògrafs. D'altra banda, alguns cristians inspirats per les Escriptures editades per les Societats Bíbliques Unides (d'acord amb la versió de Cassiodor de Reina de 1569) es troben amb un Daniel prou modificat respecte del mateix dels catòlics, p. ex. el de la versió d'Eloíno Nacar Fúster i A. Colunga. I això no sembla un simple error puix que la versió de C. de Reina va ser revisada per Cebrià de Valera (1602), després sobrevingueren les revisions de 1862, 1908 i 1960. En la versió catòlica apareixen trams llargs inexistents en la protestant, com els Deuterocanònics (Gr. 3, 24-90) i l'Apèndix (Gr. 13-14). Però les dificultats més grans no es troben en l'esmentat

fins ara, sinó en el mateix text que fa remuntar la història de Daniel, situant-lo al palau reial de Babilònia després de l'any tercer de Joaquim (és a dir el 605 aC.). I això va succeir en una deportació anterior a les dues que coneixem històricament esdevingudes el 598 i el 587 aC.

L'erudit M. Revuelta Sañudo en una nota a *La Bíblia* (ed. 23. Paulinas) destaca: “Les referències històriques dels primers sis capítols no concorden amb el que la història ens en diu. Segons el text, Baltasar és fill i successor immediat de Nabucodonosor i últim rei de la dinastia. En realitat, Nabucodonosor va tenir com a successor el seu fill Evil-Merodac (Avil Marduk, 562-560) i com a quart successor, no dinàstic, Nabonid (Nabuna'id 556-539) el qual va associar al tron el seu fill Baltasar (Bel-Shazar). Babilònia va caure definitivament en mans de Cir, no de Darius el Mede, desconegut per la història”. Aquest defecte històric no es pot interpretar com un forçament de mala fe, però és un element més que es va acumulant en la deformació del text.

D'altra banda, en la visió profètica de Daniel es relata la successió de regnes que, sota al·legories, correspon a les banyes de la Bèstia i que són els regnes d'Alexandre el Gran; Seleuc I Nicàtor; Antíoc Soter; Antíoc II Cal·línic; Seleuc III Ceraune; Antíoc III el Gran; Seleuc IV Filopàtor; Heliodor i Demetri I Soter. Mentre s'interpreten lliurement aquestes al·legories, es pot pensar que l'esperit profètic de Daniel s'avança unes quantes centúries, però quan es llegeix l'explicació apareixen girs corresponents a més de tres-cents anys després. Així diu: “El moltó de dues banyes que has vist són els reis de Mèdia i Pèrsia; el boc és el rei de Grècia, i la gran banya entre els seus ulls és el primer rei, en trencar-se i sortir d'altres banyes en el seu lloc, quatre reis s'aixecaran en la nació, però no amb tanta força com aquell”. Obviament, es refereix a la lluita de l'imperi persa contra Macedònia (334-331 aC) i a la fracció del nou imperi a la mort d'Alexandre. Daniel apareix profetitzant esdeveniments que passen 250 anys després quan, en realitat, les interpolacions probablement són del s. I aC sota la influència dels Macabeus, o bé més endavant, sota la influència cristiana. En 11, 1-5 es llegeix: “...Encara hi haurà tres reis a Pèrsia i el quart acumularà més riqueses que la resta; quan sigui poderós per les seves riqueses, s'aixecarà contra el regne de Grècia. Però s'hi aixecarà un rei valerós que dominarà amb gran poder i farà tot el que voldrà. I quan estigui en el cim el seu regne es trencarà i serà dividit cap als quatre vents; no serà dels seus descendents, ni ja tan poderós com va ser, puix serà dividit i passarà a d'altres diferents”. En efecte, el regne va ser dividit a la mort d'Alexandre (323 aC) entre els seus generals (no entre la seva descendència) en quatre regnes: Egipte, Síria, Àsia Menor i Macedònia. Mentre, a *Macabeus*, es comuniquen aquests fets històrics sense artificis. Però *Macabeus*, escrit en hebreu, va ser redactat probablement entre els anys 100 i 60 aC. Finalment, les diferències de sentit donades a les diverses traduccions són notables com en el cas de la jueva i la catòlica, així en Daniel 12-4, la jueva diu: “Passaran molts i augmentarà la saviesa” (del text hebreu revisat per M. H. Leteris; traduïda al castellà per A. Usque Ed. Estrellas, Bs.As., 1945) i la catòlica la presenta així: “Molts s'extraviaran i augmentarà la iniquitat”. La deformació històrica de Daniel acaba per donar una gran autoritat profètica a aquest llibre i, per això, Joan de Patmos reprèn el seu sistema d'al·legorització a l'*Apocalipsi* (particularment en 17, 1-16), amb la qual cosa es reforça el model antic i es prestigia la nova obra.

7. L'activitat de manipulació sistemàtica de la informació quotidiana ha estat tractada no només per estudiosos del tema i per historiògrafs sinó també per escriptors de ficció, entre els quals G. Orwell en la seva *1984* dona alguna de les descripcions més acabades.

8. El nostre punt de vista, segons el qual s'aprehèn el fet històric no com és sinó com se'l vol entendre, està justificat pels fets exposats i no es recolza en la perspectiva kantiana, negadora del coneixement de la cosa en si, o en un relativisme escèptic respecte de l'objecte de coneixement històric. En aquest mateix sentit hem dit en un altre lloc: “Per descomptat que es continuarà entenent el procés històric com el desenvolupament d'una forma que, a la fi, no serà sinó la forma mental d'aquells que vegin així les coses. I no importa a quin tipus de dogma s'apel·li perquè el rerefons que dicti aquesta adhesió sempre serà allò que es vulgui veure”. (N. dels t.: A l'original de l'autor: *El paisaje humano* (inserir en *Humanizar la Tierra*). Silo, Planeta, Buenos Aires, 1989, pàg. 107. Versió catalana d'Equip de traducció de Parc Òdena, *Humanitzar la Terra*, Silo, Ediciones León Alado, Madrid, 2013, pàg. 131).

9. Recordem, per exemple, el cas de Schliemann i les seves doloroses descobertes.

10. Molts historiadors han raonat en altres camps, com Worringer, amb la seva obra *Abstraction und Einfühlung*, aplicada a l'estudi de l'estil en l'art. Com aquest estudi ha d'apel·lar, indefectiblement, a una concepció del fet històric, aquest autor psicologitza la història de l'art (i psicologitza les interpretacions històriques del fet artístic) fent una declaració violenta però conscient sobre el seu propi punt de vista. “Vet aquí la conseqüència d'un error profundament arrelat sobre l'essència de l'art en general. Aquest error té la seva

expressió en la creença, sancionada durant molts segles, que la història de l'art és la història de la capacitat artística, i que la finalitat evident i constant d'aquesta capacitat és la reproducció artística dels models naturals. D'aquesta manera, la veritat i la naturalitat creixents d'allò representat foren estimades com progrés artístic. No es va plantejar mai la qüestió de la voluntat artística perquè aquesta voluntat semblava fixa i indiscutible. Només la capacitat va ser problema de valoració; mai, però, la voluntat. Realment, es va creure que la humanitat havia necessitat mil·lennis per aprendre a dibuixar amb exactitud, és a dir, amb veritat natural; realment, es va creure que la producció artística resta determinada en cada moment per un progrés o un retrocés en la capacitat. Va passar inadvertit el coneixement –tan proper tanmateix, i fins i tot tan obligat per a l'investigador que vulgui comprendre moltes situacions en la història de l'art– segons el qual aquesta capacitat és només un aspecte secundari que rep pròpiament la seva determinació i la seva regla de la voluntat, factor superior i únic determinant. Però la investigació actual en l'esfera de l'art ja no pot –com hem dit– prescindir d'aquest coneixement. Cal que per a ella sigui axiomàtica la màxima següent: s'ha pogut tot el que s'ha volgut, i el que no s'ha pogut és perquè no estava en la direcció de la voluntat artística. La voluntat, que abans passava per indiscutible, ara es converteix en el problema mateix de la investigació, i la capacitat resta exclosa com criteri de valor.” *La esencia del estilo gótico*. G. Worringer, Revista de Occidente, Argentina, Buenos Aires, 1948, pàg. 18 i 19.

11. G. Vico (1668-1744)
12. Aquesta és la temàtica de les parts primera, segona i quarta del seu *Principi di scienza nuova d'intorno alla natura delle nazioni, per li quali si ritrovano altri principi del diritto naturale delle genti*.
13. *Ciencia nueva*. G. Vico, Aguilar, Buenos Aires, 1981, pàg. 186.
14. Op. cit., pàg. 186, par. 342.
15. *La filosofía de G.B.V. e l'età barocca*. L. Giusso.
16. J. Herder (1744-1803)
17. En realitat es tracta d'una concepció “biocultural” de la història, però no per això menys filosòfica que qualsevol altra. Quant a designació, Voltaire és un dels primers a parlar de “filosofia de la història”.
18. A. Comte (1798-1857)
19. A. Comte, *Discours sur l'esprit positif*, Schleicher, par. 73. Inexistent en par. 73 de l'edició francesa de la Societat Positivista Internacional.
20. O. Spengler (1880-1936)
21. *La decadencia de Occidente*, O. Spengler, Espasa-Calpe, Madrid, 1976, I. Introducció.
22. *Años decisivos*. O. Spengler, Espasa-Calpe, Madrid, 1982.
23. A. Toynbee (1899-1975)
24. En una nota a les *Meditaciones cartesianas*, M. Presas fa les següents observacions: “La Cinquena meditació respon a l'objecció de solipsisme transcendent i pot ser considerada –segons opina Ricoeur– com l'equivalent i el substitut de l'ontologia que Descartes introdueix en la seva *IIIe Meditation* per mitjà de la idea d'allò infinit i pel reconeixement de l'ésser en la presència mateixa d'aquesta idea. Mentre que Descartes transcendeix el *cogito* gràcies a aquest recurs a Déu, Husserl transcendeix l'*ego* per l'*alter ego*; així doncs, cerca en una filosofia de la intersubjectivitat el fonament superior de l'objectivitat que Descartes cercava en la *veracitas divina*. Cf. Paul Ricoeur, *Étude sur les Meditations cartésiennes de Husserl*, en *Revue Philosophique de Louvain*, 53 (1954), pàg. 77. El problema de la intersubjectivitat ja se li havia plantejat a Husserl amb motiu de la introducció de la reducció. Uns cinc anys després estén la reducció a la intersubjectivitat, en les lliçons sobre *Grundprobleme der Phänomenologie*, dictades en el semestre de l'hivern de 1910/11 a Gotinga. En diverses ocasions Husserl al·ludeix a aquestes lliçons publicades ara en el tom XIII de la Husserliana, sobretot cf. *Formale und transzendentale Logik*, pàg. 215, nota. Allà anuncia l'exposició breu de les investigacions que apareixeran en les *Meditaciones cartesianas*; però assenyalava que hi ha moltes i difícils investigacions especials, explícites, que espera publicar l'any proper. Com és ben sabut, Husserl no va arribar a publicar aquestes investigacions explícites sobre temes especials de la intersubjectivitat...”. *Meditaciones cartesianas*. E. Husserl, Ediciones Paulinas, Madrid, 1979, nota pàg. 150.

25. Art. cit. "Cuidado" *Diccionario de Filosofía*. J. Ferrater Mora, Alianza, Madrid, 1984.

26. "És la tesi capital de l'exegesi vulgar del temps, la tesi que el temps és 'infinit', la que fa patent, de la manera més peremptòria, l'anivellació i l'encobriment del temps mundà, i amb ell de la temporalitat en general, que comporta aquesta interpretació. El temps (per a aquesta interpretació) es dona immediatament com a seqüència ininterrompuda dels *ara*. Tot ara ja és també 'fa un instant' o un 'd'aquí a un instant'. Si la caracterització del temps s'atén primàriament i exclusivament a aquesta seqüència, radicalment no pertoca trobar-hi com a tal cap principi ni final. Cada darrer ara és quant a ara sempre un ja, un 'd'aquí a un instant ja no', és a dir, temps en el sentit del 'ja no ara', del passat; cada primer ara és un 'fa un instant encara no', és a dir, temps en el sentit de 'l'encara no ara', de 'l'avenir'. El temps és, consegüentment, i 'per ambdós costats', sense fi. Aquesta tesi referent al temps només resulta possible sobre la base de l'orientar-se per 'l'en si' surant en el buit d'un transcurs dels ara 'davant dels ulls', on el ple fenomen de l'ara és encobert pel que respecta a la databilitat, mundanitat, distensió i localització en la forma peculiar del 'ser aquí' i rebaixat al nivell d'un fragment irrecognoscible. Si dirigint l'atenció cap al 'ser davant dels ulls' i el 'no ser davant dels ulls', 'hom pensa' la seqüència dels *ara* 'fins al final', no pertoca trobar mai un final. Vet aquí que d'aquest pensar el temps fins al final s'ha de pensar sempre més temps, s'infereix que el temps és infinit." *El ser y el tiempo*. M. Heidegger, F.C.E., Mèxic, 1980, pàg. 457.

27. Malgrat la declaració de Husserl: "...no tinc res a veure amb la sagacitat heideggeriana, amb aquesta manca genial de científicitat" Cit. per Iso Kern, tom XV de les *Husserlianes*, XXss.

28. El concepte de "paisatge" és tan necessari que apareix com una obvietat en les declaracions dels físics contemporanis. Així, Schrödinger, com el seu eximi representant, ens diu: "Què és la matèria? Com és el nostre esquema mental de la matèria?. La primera pregunta és ridícula. (Com hem de dir què és la matèria –o, per precisar, què és l'electricitat– si es tracta de fenòmens observables una sola vegada?). La segona deixa veure ja un canvi radical d'actitud: la matèria és una imatge de la nostra ment –per tant la ment és anterior a la matèria (malgrat la curiosa dependència empírica dels nostres processos mentals respecte de les dades físiques d'una determinada porció de matèria: el nostre propi cervell)–. A la segona meitat del segle XIX, la matèria semblava ser quelcom permanent, perfectament assequible. Hi hauria una porció de matèria que mai no hauria estat creada (a menys que els físics ho sabessin) i que mai no podria ser destruïda. Es podria aferrar amb la seguretat que no s'esmunyiria entre els dits. A més els físics afirmaven que aquesta matèria estava del tot subjecta a lleis pel que fa al seu comportament i al seu moviment. Es movia d'acord a les forces que hi actuaven, segons les seves posicions relatives, les parts de la matèria que l'envolten. Es podia predir el comportament, estava predeterminat rígidament per a tot el futur per les condicions inicials. Tot això era molt còmode, al menys en ciència física, mentre es tractés de matèria externa inanimada. Però si ho apliquem a la matèria que constitueix el nostre cos, o la que constitueix el dels nostres amics, o fins i tot el del nostre gat o el nostre gos, es planteja la coneguda dificultat pel que fa a l'aparent llibertat dels éssers vius per moure els seus membres a voluntat. En parlarem més endavant. De moment tractaré d'explicar el canvi radical en les idees sobre la matèria que han tingut lloc durant l'últim mig segle. Es va donar gradualment i inadvertidament, sense que ningú ho desitgés. Crèiem que ens seguíem movent dins l'antic marc 'materialista' d'idees, quan en realitat ja ens n'havíem sortit". *Ciencia y humanismo*. E. Schrödinger, Tusquets, Barcelona, 1985, pàg. 21 i 22.

29. Cap ésser natural, cap animal per gran que hagi estat la seva força de treball i per social que sigui el seu ordre o família, no ha produït canvis tan profunds com els realitzats per l'ésser humà. No obstant això, aquesta evidència va semblar no comptar durant molt de temps. Si avui, en part com a resultat de la revolució tecnològica i de les modificacions operades en els modes de producció, informació i comunicació, es reconeix tal activitat, és evident que per a molts això es fa de mala gana, tot enfosquant-la amb els "perills" que l'avenç engendra per a la vida. Així, s'ha traslladat la ja insostenible passivitat de la consciència a la consciència culposa per haver-se transgredit un suposat ordre natural.

30. Com ha estat possible que aquesta concepció hagi passat quasi inadvertida per al món de la historiologia és un d'aquests grans misteris, o més aviat tragèdies, que s'expliquen per l'acció d'antepredicats de l'època que pressionen en l'ambient cultural. En l'època del predomini ideològic alemany, francès i anglosaxó, el pensament d'Ortega va ser associat a una Espanya que, a diferència d'avui, marxava contra direcció del procés històric. Per a més sarcasme, alguns dels seus comentaristes van fer d'aquella obra fecunda, una exegesi petita i interessada. Des d'un altre angle, Ortega va pagar car l'esforç de traduir a llenguatge accessible, quasi periodístic, temes importants de filosofia. Això no li va ser mai perdonat pels mandarins de la pedanteria acadèmica de les darreres dècades.

31. Veure del mateix autor *Psicologia de la imatge*.



# ÍNDEX

## PSICOLOGIA DE LA IMATGE

### Introducció

#### Capítol I. El problema de l'espai en l'estudi dels fenòmens de consciència

1. Antecedents
2. Distincions entre sensació, percepció i imatge
3. La idea d'"estar la consciència en el món" com a descripció prudent davant les interpretacions de la psicologia ingènua
4. El registre intern de la imatge en algun "lloc"

#### Capítol II. Ubicació d'allò representat en l'espacialitat del representar

1. Diferents tipus de percepció i representació
2. Interacció d'imatges referides a diferents fonts perceptives
3. L'aptitud de transformisme de la representació
4. Reconeixement i desconeixement d'allò percebut
5. Imatge de la percepció i percepció de la imatge

#### Capítol III. Configuració de l'espai de representació

1. Variacions de l'espai de representació en els nivells de consciència
2. Variacions de l'espai de representació en els estats alterats de consciència
3. Naturalesa de l'espai de representació
4. Copresència, horitzó i paisatge en el sistema de representació

Notes a Psicologia de la imatge

## DISCUSSIONS HISTORIOLÒGIQUES

### Introducció

#### Capítol I. Allò passat vist des del present

1. La deformació de la història mediata
2. La deformació de la història immediata

#### Capítol II. Allò passat vist sense el fonament temporal

1. Concepcions de la història

2. La història com a forma

Capítol III. Història i temporalitat

1. Temporalitat i procés.

2. Horitzó i paisatge temporal

3. La història humana

4. Els requisits de la Historiologia

Notes a Discussions historiològiques