

**La recerca del sentit
i l'experiència del temps**

Estudis sobre la crisi i la transformació del pensament contemporani.

Josep M^a Bech

INDEX

0. *Introducció. (Pàg. I)*
 1. *Les conseqüències metodològiques de l'auto-interpretació de Husserl. (Pàg. 1)*
 2. *Crisi, ocultació i nostàlgia: la història del pensament i la sostracció del ser. (Pàg. 22)*
 3. *¿Hi ha una veritat hermenèutica que sigui immune als efectes de la història? (Pàg. 42)*
 4. *Veritat pràctica i temporalitat kairològica: la complicada progressió de la primera filosofia de Heidegger. (Pàg. 60)*
 5. *La formació de la consciència hermenèutica i la inevitable transgressió interpretativa del sentit originari. (Pàg. 76)*
 6. *La comprensió ontològica de la mortalitat i la desorientació ètica del nostre temps. (Pàg. 100)*
 7. *Les apories de l'infinitisme i la facticitat de l'existència històrica. (Pàg. 114)*
 8. *Els problemes d'identitat de la doctrina fenomenològica. (Pàg. 136)*
- Annex. Els trets operatius del pensament fenomenològic. (Pàg. 247)*

Notes.

INTRODUCCIO

Els treballs que recull la present obra tenen com a objectiu comú explorar les vessants més significatives del canvi radical d'orientació que al llarg del nostre segle ha tingut lloc en un àmbit específic de l'horitzó filosòfic europeu. Es tracta de l'espai d'indagació format per les doctrines que han persistit a fer seves les preocupacions meditatives de signe més tradicional malgrat haver-les elaborat amb tant de capficament que sovint han arribat a trasbalsar-ne el sentit, i que alhora es presenten com una alternativa valuosíssima als estils de pensar de caire positivista i analític. Per explorar l'esmentada *revolució* en els esquemes teòrics fonamentals del nostre temps hem dirigit la nostra atenció a dues referències històriques que en certa manera mereixen el qualificatiu d'*extremes*: d'una banda estudiem els problemes interns i la influència històrica de la fenomenologia idealista transcendental, corrent filosòfic que exercí un predomini doctrinal indiscutible en el primer terç del present segle; d'altra banda analitzem el sorgiment i les conseqüències d'ordre filosòfic i ideològic que han tingut les diverses fases de la renovació ontològica del pensament europeu contemporani, tant en la seva vessant facticista i historicista com en la seva posterior pretensió a instaurar un "pensament" de estil inèdit que sigui capaç de fer front a l'"oblit del ser".

No pot haver dubte sobre l'abast i la gravetat del "canvi radical d'orientació" al qual estem fent referència: es tracta de una pertorbació sense precedents que, pel que fa a l'orientació metodològica, a la formació dels conceptes cabdals, a l'elecció de l'estil meditatiu, i sobretot a la definició dels àmbits de recerca filosòfica, ha marcat la successió de maneres de pensar que han tingut un paper protagonista i trasbalsador alhora en el segle que ara acabem. Ha estat, doncs, un fenomen històric eminent—al menys pel que fa al pensament europeu del nostre segle—en el qual, encara que es manifesti com un desplaçament continu i arrabassador, marcat sempre per la turbulència i l'ambigüitat, hi poden ser discernides clarament *una posició de partida i una posició d'arribada*. La *posició de partida*, o sigui l'estat de coses que hom podria anomenar la *situació inicial* de l'esllavissada, la componen les *conviccions acreditades* que, pel que fa als temes cabdals del subjecte, la fonamentació, la representació, la reflexió, el sentit i la història, tot i que era compartida pels representants més qualificats de la filosofia europea—val a dir

[II]

que sobretot continental—de començaments del present segle, esdevingué lluminosament exemplificada, com ja hem indicat, per la fenomenologia idealista d'*Edmund Husserl*. O sigui, dit en altres termes, que la mutació filosòfica radical que ens hem proposat estudiar en la present obra tingué com a *posició de partida* la convicció que en filosofia els escau una prioritat absoluta a les categories que el pensament modern va qualificar—en un procés de valoració que semblà haver esdevingut irreversible—de supremament eminents, o sigui la necessitat, la universalitat, la presència, la unitat, la certesa, l'apriorisme, la invariabilitat, la totalitat i la incondicionalitat.

Si bé, com hem vist, en la fenomenologia transcendental de Husserl es situa la posició de partida de l'esmentat *canvi radical* en l'orientació filosòfica, la *posició d'arribada*, o sigui la *situació* que podríem dir-ne *final* en aquesta ensulsiada de prioritats correspon a l'obra filosòfica que amb més vehemència ha contribuït a posar en dubte el caire eminent i, sobretot, el presumpte caràcter irrevisable d'aquestes valoracions. El lector ja haurà endevinat que ens estem referint al pensament ontològic—distribuït en fases doctrinals sovint difícils de conciliar—de *Martin Heidegger* i dels seus epígons més rellevants. Aquesta *posició d'arribada* en el procés de *transvaloració* del pensament del nostre temps es troba significativament associada, d'altra banda, a un estil filosòfic—preeminent en l'horitzó contemporani—que tendeix a donar la més extrema importància al caràcter contingent i alhora convencional de les regles i dels criteris que configuren el que hom anomena "racionalitat"; a la pluralitat irreductible dels "jocs de llenguatge" i de les "formes de vida", les quals, pel seu caràcter incommensurable, fan que davall per si mateixa tota pretensió d'universalitat; a la mediació duta a terme universalment pels sistemes de signes, els quals, pel seu tarannà diferencial, eliminen la possibilitat d'una funció predominant de la presència; a l'heterogeneïtat que liquida les seculars pretensions del "pensament de la unitat"; a la fallibilitat que hom oposa a la certesa; a l'exclusivitat de tarannà anti-apriorístic que és assignada als plantejaments empírics; a la variabilitat històrica i cultural; al fragmentarisme agressivament anti-totalitzador; i, per últim, al rebuig implacable de tota varietat de "fonament últim", tant si ve donat en la forma d'unes condicions transcendents de possibilitat com si es presenta sota l'apariència ja més clàssica d'uns "primers principis" de caire metafísic.

[III]

Es possible, tanmateix, que les disposicions categorials que mostren amb una claredat més gran l'abast filosòfic de la *posició d'arribada* en l'ensulsiada teòrica que venim referint siguin la constant invocació de la categoria de la *facticitat* i l'enaltiment de les operacions d'explicitar i d'interpretar que sol ser designat com *hermenèutica*. També fou Heidegger l'introduïdor més eminent d'aquestes nocions primordials en l'horitzó filosòfic del segle XX: no hem d'oblidar que ja les seves lliçons del semestre de 1919-1920 portaven com a títol "*L'hermenèutica de la facticitat*". Heidegger entenia llavors per "*facticitat*" el mateix que, set anys més tard, *Ser i Temps* havia d'afirmar davant els incrèduls representants de la tradició "infinatista": *el caràcter que correspon a una realitat sobre la qual no tenim ni el dret ni la possibilitat de disposar, no quedant-nos altre remei que acceptar-la tal i com ens ve donada*, i havent de fer nostre sense reserves, en conseqüència, allò que en cada moment ens arriba. L'haver de morir algun dia és sens dubte la més punyent de les experiències d'ordre fàctic, encara que, com ens recorda el filòsof alemany Odo Marquard, també ens trobem davant de la *realitat fàctica* quan tenim una experiència equivalent a la que duu a terme "davant de la vida qui és àvid per comprendre; davant la mort qui s'ha resignat a la finitud; davant d'un Déu aliè i les seves disposicions qui és de tarannà obedient; davant d'altri qui té necessitat de contacte; davant del ser que es tramet qui exulta acollint; davant de les decisions qui es sotmet amb facilitat; davant dels usos lingüístics establerts qui sigui inclinat a l'anàlisi del llenguatge, etc."¹ Aquesta epifania del facticisme constitueix sens dubte un pertinent comentari global de la situació filosòfica que emergeix de l'esllavissada categorial. Val a dir que aquesta *situació filosòfica*, tal com hem de veure abastament en el nostre text, ve marcada per un signe que s'harmonitza còmodament amb el predomini de la facticitat: el caràcter instituït per la preocupació *hermenèutica* hi és també omnipresent, baldament "la tendència predominant en la discussió actual del problema de l'hermenèutica no anés dirigida a una apoteosi de la facticitat",² com el mateix Marquard afirma.

Recapitulant ara de la manera més concisa possible la intenció que ha guiat la redacció d'aquesta obra, convé insistir que la seva finalitat major és explorar les diverses vessants d'un fet cabdal en la història del pensament: la filosofia europea del segle XX d'orientació primàriament historicista o especulativa—i que exclou, és clar, les inclinacions analítiques i positivistes—ha presenciat una mutació radical en les seves predileccions

[IV]

teòriques. Tenint com a *posició de partida* un pensament que pretenia copsar el sorgiment del sentit en la consciència intencional i que ve *exemplificat* per la doctrina fenomenològica idealista de Husserl, el pensament del nostre segle ha davallat fins la *posició d'arribada* així mateix *exemplificada* per les successives filosofies de Heidegger i que equival, sens dubte, a una declaració de sotmetiment a les potències que ens infligeixen el sentit i a les quals és pertinent assignar, alhora, una dimensió primordialment històrica. Si contemplem aquesta polaritat des d'una òptica més detallada, veurem de seguida que la *situació inicial* de l'esclavissada consistia en un horitzó de pensament que estava centrat, sobretot, en els temes del *subjecte* i de la *reflexió*. Pel que fa a la *situació final* la caracteritzen la insistència en els temes de la *facticitat*, la *temporalitat* i la *finitud*. Escatim ara en detall la natura precisa d'aquests dos pilars, l'inicial i el final, que sostenen l'arc filosòfic del segle XX.

Per començar és imprescindible, doncs, que considerem l'evolució del tractament que els temes del *subjecte*, la *reflexió*, i l'evidència han rebut al llarg de l'esbaldregada teòrica que venim explorant. Pel que fa al tema del *subjecte*, no hi ha dubte que la posició de partida d'aquesta evolució, o sigui la tradició de la *modernitat filosòfica* tal com era vigent a començaments de segle i com la fenomenologia de Husserl el recollí, concebia el *subjecte metafísic* com absolut, abstracte, intemporal, ahistòric, supremament autònom, transparent per a si mateix, compromès a vida i a mort amb l'hegemonia metafísica de la presència, gaudint d'una unitat indestructible, amo de si mateix i al mateix temps amo universal, sense que l'enterbolís una sola engruna d'alteritat, i sempre infinitament idèntic a ell mateix amb una identitat que és una pura autopresència. La tradició del pensament modern tal i com es feia efectiva a principis de segle, per tant, postulava l'existència d'un *subjecte metafísic* que era, d'una banda, una pura representació omniscient, sense opacitats ni invisibilitats, i pel qual tot allò que és esdevé transparent i intel·ligible; un *subjecte metafísic*, tanmateix, que d'altra banda era també una voluntat de possessió i de dominació en la qual s'expressava, al mateix temps i sobretot, una voluntat de voluntat, o sigui una voluntat que es vol a si mateixa molt per damunt dels seus propis objectius.³

No obstant això, en la *situació final* del desplaçament categorial que estem describint hom mai no ha sentit que cap de totes aquestes qualificacions

estiguessin justificades, fins el punt que molts representants del pensament contemporani—no tan sols la figura cabdal de Heidegger o els seus epígons més eminents—es fan creus que algú les hagués arribat mai a afirmar. El pensament "ja no modern" del nostre temps, en efecte, sempre ha defensat, al contrari de la filosofia de la "posició de partida", la noció d'un subjecte travessat de cap a cap per l'alteritat, feble a no poder més, fragmentari, discontinu, carencial, desvalgut, derelict, sotmès, determinat, subordinat, condicionat, opac, llacunar, divers, incoherent, plural, anti-idèntic, escindit, fisurat, contradictori, dispers, desunificat, heteròclit, polimòrfic, desposseït, múltiple, indiferent, inconseqüent, i claudicador.⁴ La filosofia que s'ha anat descabdellant al llarg del segle XX de cap manera pot admetre un *subjecte metafísic* que és palesament una "sobre-compensació" del tarannà deficitari que afecta els trets humans bàsics i que ja fou denunciat per la filosofia romàntica: "En el fons fou el descobriment del caire multilateral que té el caràcter humà, el de la seva constant exposició a la intempèrie, el de la seva inconseqüència, i el del seu tarannà contradictori, allò que permeté que el romanticisme (sovint representat com si estigués ebri d'harmonia i enamorat d'allò absolut) es dissociés dràsticament d'una tradició que es basava en l'optimisme, i la qual de vegades era devota i de vegades era metafísica. 'O sigui que el ser humà no és pas cap altra cosa més que inconseqüència i contradicció'".⁵ Precisament a causa que el romanticisme—i sobretot el pre-romanticisme—va auspicar d'una manera molt acusada, especialment pel que fa a la concepció vigent del subjecte, alguns aspectes de l'horitzó de pensament del nostre temps, hom ha arribat a parlar de "l'actualitat del pre-romanticisme".⁶ D'aquest abast precursor en dóna fe Manfred Frank en l'obra que hem citat: "'Tota cosa es contradiu a si mateixa', remarcà Schlegel lacònicament. I allò que es vàlid per a la realitat ho és també per a la consciència: 'La forma de la consciència és caòtica de cap a cap'".⁷

D'altra banda, potser el més interessant dels accessos a la comprensió de l'esbaldregada teòrica que venim explorant el lliura l'evolució del tractament que la *reflexió* ha rebut al llarg d'aquest segle. Això és cert fins el punt que les peripècies del paradigma de la *reflexió* al llarg del nostre segle són el símptoma cabdal que les coses han canviat dràsticament des d'un punt de vista filosòfic, i que la seva *mutació* evoca les vicissituds del "terratrèmol en les formes de pensar" que estudiem en la present obra. No hi dubte, una vegada més, que la posició de partida de les transformacions sofertes pel

[VI]

concepte de *reflexió* es troba situat d'una manera molt precisa en la doctrina—la *fenomenologia* transcendental de Husserl—que més fidelment representava a començaments de segle la *modernitat filosòfica*. En la fenomenologia, efectivament, es mantien actives totes les actituds d'aquesta tradició que romanien vigents en l'esmentat moment històric. Més encara: succeeix, de fet, que en cap altra lloc de l'horitzó filosòfic de començaments del segle XX el paradigma "*modern*", centrat en la figura d'un *subjecte reflexiu i autònom*, va quedar plasmat ni de bon troç amb la nitidesa que la fenomenologia transcendental recollí les principals característiques d'aquesta tradició de pensament reflexiu. De fet no es tractà tan sols que en l'obra de Husserl culminés el cartesianisme: el més important fou sens dubte que els temes que lentament van anar brollant en la filosofia moderna, i que palesament foren un resultat més o menys llunyà del fonament llurat per la subjectivitat auto-referencial i auto-constitutiva descoberta per Descartes, van trobar en la fenomenologia transcendental llur apoteosi definitiva. Es tracta, de fet, que el husserlianisme madur equival a un compendi—o bé, si es vol, a un *microcosmos*—dels temes crucials de la filosofia de l'edat moderna, temes que, com hom sap, s'organitzen al voltant de la *metàfora de la reflexió*. La subjectivitat entesa com a fonament; la transcendentalitat entesa com a voluntat de límits; l'idealisme entès com un enaltiment de l'espontaneïtat; l'auto-referència i l'auto-constitució enteses com una pretensió d'absolut; l'auto-presència originària del jo entesa com la posició de partida irrevocable; i la temporalitat entesa com a resultat d'aquesta estructura reflexiva fonamental: tots aquests impulsos de pensament van trobar el lloc que els esqueia en la trama que organitzà el transcendentalisme de Husserl. Val a dir que els esmentats impulsos, d'altra banda, foren articulats mitjançant una decidida voluntat de depuració: Husserl titllà de *metafísica degenerada* qualsevol actitud filosòfica que es mostrés reticent davant l'única forma d'idealitat que ell suposava "autèntica", o sigui la que d'acord amb l'estil *reflexiu* més depurat, i a causa del seu tarannà insuperablement irreal, pot ser indefinidament repetida en la *identitat de la seva presència*. És a dir que Husserl organitza un microcosmos els ingredients del qual són els temes filosòfics cabdals de la modernitat, i els disposa al voltant d'una subjectivitat auto-constitutiva i auto-referencial enaltida fins al punt d'haver esdevingut predominant.

[VII]

És cert, doncs, que d'una banda el pensament de Husserl representa la "posició de partida" de l'esbaldregada de pensament que estem explorant, atès que en la fenomenologia transcendental culmina palesament el paradigma de la reflexió, o més precisament: el paradigma de l'estructura reflexiva del subjecte autònom. No obstant això, en la mateixa plenitud de la composició husserliana té lloc, d'altra banda, la prefiguració de les formes de pensar que, uns quants decennis més tard, formaran la "posició d'arribada" de l'esllavissament. Succeeix, de fet, que ja en el tapís densíssim d'idees-clau que palesament és la fenomenologia transcendental s'hi anuncia a contrallum el cant de cigne de la subjectivitat auto-tematitzada que, fins llavors, havia exultat en un deliri d'auto-complacència. El caire només virtual d'aquesta indicació, que de bell antuvi era amb prou feines perceptible, lentament donà pas a la realització efectiva dels efectes anunciats. La construcció fonamentada en el subjecte auto-referencial, en efecte, es començà a esgerrar ja en vida del mateix Husserl: d'aquesta manera s'inicià un procés progressiu d'enderrocament que ha durat fins al nostre temps. De fet, cap a la tercera dècada d'aquest segle—uns deu anys després del "revolt transcendental" de 1913—començà una *era del recel* en l'àmbit de la filosofia, o sigui que hi aflorà un corrent de desconfiança neguitosa—el qual amb el pas del temps s'anà fent cada vegada més intens—pel que fa a la pressumta legitimitat de l'"imperi del subjecte reflexiu".

Ilem dit que l'*era del recel* començà "de fet" a la dècada dels anys vint perquè cal no oblidar que les premonicions que anticipaven l'inevitable davallada de l'ídol subjectivista, així com les imprecacions que impugnaven la suposada omnipotència de la reflexió, ja s'havien anat succeint durant les dècades precedents. Unes doctrines filosòfiques de la més diversa procedència—d'una banda els historicismes, els vitalismes, les filosofies que conreaven una "concepció del món", així com la lenta penetració de les idees de Kierkegaard, i d'altra banda les diferents versions del materialisme, l'empírio-criticisme, el pragmatisme, i el naturalisme—havien anat erosionant, amb un èxit més o menys apreciable, el monòlit de la reflexió, o sigui el monument que havia erigit a la seva pròpia glòria una subjectivitat que es presentava com l'única referència universal inapel·lable. Malgrat que aquest treball de lenta dilapidació, doncs, s'havia estat produint gairebé des de començaments de segle, fou Heidegger qui instaurà el caràcter preponderant de l'esmentada actitud de *recel* durant la dècada dels anys vint. L'obra de

[VIII]

Heidegger que correspon a la seva "primera etapa" filosòfica va donar lloc, efectivament, a que el perfil insatisfactori que els postulats de la modernitat tenien per un bon nombre de pensadors d'aquella època esdevingués de sobte la causa d'una impugnació vehement. Així el paradigma de la subjectivitat reflexiva bruscament aparegué en l'horitzó filosòfic com l'enemic irreconciliable que calia proscriure per sempre. És important que recordem, pel que fa a l'anti-subjectivisme de Heidegger, que la impugnació de la subjectivitat auto-constituent és un tret que estigué constantment present en totes les fases de l'evolució d'aquest filòsof. Això és cert fins el punt que el "subjecte" heideggerià, d'una manera o d'una altra, fou sempre receptiu. Ja es tractés de la recepció d'una "comprensió del ser" feta possible per la disposició eminentment projectiva que caracteritza l'existència, o bé es tractés de la recepció dels designis d'un ser que sembla haver-se apropiat dels trets secularment atribuïts a un subjecte que hom suposava autònom,⁸ el cas és que la figura del subjecte "existent", tal i com el presenta l'obra de Heidegger, *exclou de si mateixa els trets subjectius clàssics* en la mesura que fa seu un tarannà de signe predominantment receptiu.⁹

El fet és, per tant, que Heidegger fou el filòsof que organitzà el recel col·lectiu en contra de l'abast preponderant que en la tradició clàssica havia assolit el subjecte autònom, auto-referent i auto-constituït. El punt arquimedià del qual es valgué per dur a terme aquesta activitat de proscripció dissimulada va consistir en la posada en relleu de l'irreductible tarannà receptiu del subjecte humà. Heidegger cercà incansablement un eventual contra-paradigma que fos capaç de destruir el principi clàssic de la subjectivitat ontificadora, encara que per assolir-lo es veiés obligat a reinterpretar a fons la història del pensament occidental. Aquesta revisió va haver de ser tan dràstica que Heidegger arribà a denunciar com a "culminació de la metafísica de la subjectivitat" les mateixes doctrines que en un moment donat van poder semblar la seva condemna definitiva. Un exemple notori d'aquest daltabaix interpretatiu l'ofereix la "voluntat de poder o "Wille zur Macht" nietzscheana, que un dia fou l'exponent major de l'anti-platonisme però que Heidegger interpreta com l'expressió de la "voluntat d'esdevenir si mateix" d'un subjecte que ha davallat en l'oblit del ser i que pretén disposar dels altres ens com si fossin un camp de pràctiques per a l'exercici de la seva voluntat. També sap el lector que Heidegger, en descabdellar la seva "segona" filosofia, interpretà la *técnica* com un signe de l'exacerbació dominadora de la

[IX]

subjectivitat. Ara bé: en tot cas és obvi que cap categoria filosòfica pot estar més apartada del *subjecte transcendental* proposat pel Husserl idealista que aquesta insistent i diversificada desqualificació dirigida per Heidegger al principi de la subjectivitat clàssica, així com la despotenciació del "paradigma reflexiu" que n'és la conseqüència immediata i inevitable. Així van prenent la seva forma definitiva d'organitzacions complexes d'idees els dos recolzaments doctrinals més eminents de la nostra ensulsiada categorial. Els dos pilars històrics del nostre arc de convulsió doctrinal esdevenen així els dos extrems d'una polarització d'antagonismes. Que aquesta contraposició es troba eminentment personificada en les figures de Husserl i els seus epígons, per una banda, i per l'altra Heidegger i els filòsofs que s'han inspirat en la seva producció filosòfica—entre els quals Hans-Georg Gadamer i Werner Marx ocupen una posició prominent—ho haurà de constatar sens dubte amb regularitat el lector d'aquesta obra.

En un dels extrems d'aquest arc de convulsió doctrinal, doncs, trobem l'actitud fonamental recolzada en el *paradigma reflexiu* i a la qual l'obra de Husserl lliura una *concretització discursiva* amb una fidelitat que no supera cap altra doctrina del nostre temps. Aquesta és, efectivament, la *situació inicial* de la nostra *esllavissada*: l'afirmació del caràcter fonamental de l'immediatisme presencialista i, al mateix temps, la tesi que a la noció d'"auto-donació presentificadora" li escau una primordialitat indiscutible. L'altre extrem de l'esmentat arc, i per tant també la *situació final* de l'esbaldregada filosòfica que estudiem, ens els lliuren la *posició de recel* que, com hem vist, Heidegger encarnava amb més vehemència que ningú. Aquesta posició en certa manera conclusiva—en el sentit de que *clou* el període de mutacions de pensament que ens disposem a estudiar—conté sobretot l'actitud que insisteix a privilegiar tot allò que, essent tan sols pressentit, en el fons el seu abast és molt més gran que el que la seva presentació elusiva pot fer pensar: de fet és la condició d'existència de tot allò que hem vist que valorava l'actitud antagònica, és a dir tot allò que lliurant-se amb una palesa immediatesa ve donat per si mateix. O sigui que els representants de la *posició de recel* opinen que la presumpció que fa possible la immediatesa—i que de cap manera podem considerar mai palesament present—és més important que la immediatesa mateixa. De fet Heidegger va combatre l'absolutisme ontificador de la presència concentrant el seu esforç scrutador en allò que de cap manera pot esdevenir present i accessible, que mai no vindrà donat per si mateix, i que sempre

[X]

aconsegueix fer-nos desistir de copsar-lo immediatament: però que al mateix temps també és allò que fa possible tota disposició d'immediatesa, tot ordre de presentificació, i tot lliurament d'objectivitat. Per això Heidegger atribueix un valor constitutiu a una definitiva "no-presència", proscriuint de passada el centrament cofoiament romàntic de Husserl en un "present viu" que hauria d'aglutinar totes les forces de l'*energeia* constituent. En aquest "present viu" suposadament primordial Heidegger hi revela una desvitalització fonamental, així com en la presència per a si mateix del subjecte husserlià hi adverteix una no-presència originària, i en el jo que més completament es creu posseir a si mateix hi denuncia una insuperable incapacitat d'auto-pertinença.

Pel que fa al paper que van tenir les transformacions sofertes pel concepte d'evidència en el descabdellament de l'esbaldregada d'idees que estem estudiant, hem de dir que la *posició de partida* indiscutible la constitueix la versió de la "positivitat" fenomenològica que Husserl proposà a començaments de segle. Es tracta de la substantivitat manifestativa que ve expressada metodològicament per la famosa màxima "[Cal anar] a les coses mateixes!", o sigui pel crit de guerra "anti-teories" i "anti-pressuposicions" que, paradoxalment, exhibeix una natura insuperablement *formal* quan hom l'analitza a fons. Es tracta, de fet, que la mirada dirigida "a les coses mateixes" té sempre per finalitat portar per mitjà de la intuïció "la cosa mateixa" a l'evidència. Aquesta és l'activitat de consecució que Husserl defineix com "[...] una experiència de l'ens i de la manera de ser de l'ens que consisteix en obtenir mentalment a l'ens mateix per a la mirada".¹⁰ És palès que aquesta operació de "portar a l'evidència", i que des d'un punt de vista fenomenològic fou preponderant a no poder més, posseïa encara, en el moment de la seva formulació, un abast eminentment *formal*. Al menys no hi ha dubte que fou una exigència de tarannà només formal abans que Husserl no li atorgués un contingut concret en distingir entre experiència apodíctica i experiència adequada.¹¹ Ara bé: si la caracterització fenomenològica de l'evidència forma la posició de partida dels avatars que ha sofert aquesta noció al llarg de l'esllavissada categorial que ens ocupa, també succeeix que el pilar complementari d'aquest arc filosòfic, o sigui la *posició d'arribada* de l'evolució d'aquest concepte al llarg de la filosofia del nostre temps el lliura la crítica de Heidegger a la mateixa noció d'evidència. Hom sap que a "*Ser i Temps*" la fenomenologia fou interpretada com un "concepte metodològic" pur que proposa

copsar "les coses mateixes" duent-les a una posició d'"evidència", encara que als ulls de Heidegger aquesta evidència torni a ser "formal".¹²

Ja hem indicat al començament d'aquesta *Introducció* que els treballs d'aquest recull estan orientats a explorar les vessants més significatives de les doctrines de Husserl i de Heidegger; el sentit més general de la nostra recerca, no obstant, està vinculat amb el fet que aquestes doctrines, sobretot, exemplifiquen il·luminadorament les dues *situacions extremes* del que en podríem dir el "canvi radical d'orientació" que al llarg del nostre segle ha tingut lloc en un àmbit específic de l'horitzó filosòfic europeu. Pensem, en efecte, que els treballs que recull la present obra tenen com a objectiu en certa manera suplementari—és a dir, addicional respecte de l'interés intrínsec i primordial que sens dubte posseeixen els temes considerats—explorar l'*esllavissada* en les orientacions fonamentals de la recerca filosòfica que ha trasbalsat el pensament europeu al llarg del segle XX. Ens anima la convicció que les causes d'aquest extenuant enrenou filosòfic ens les ha de lliurar l'anàlisi de l'ensulsiada soferta per les categories que determinen la progressió del pensament. És necessari, creiem nosaltres, estudiar la mutació que ha afectat les direccions prioritàries de la filosofia del nostre temps per arribar a comprendre l'abast de l'esmentat capgirament cultural. Tot i que és diversa la disposició reflexiva dels capítols d'aquest llibre—cal tenir en compte que hem estudiat la referida *esllavissada categorial* des de punts de vista sovint antagònics—també és palès que els unifica el tipus específic de treball que en ells ha estat realitzat.

Precisament el títol global del present recull, "*La recerca del sentit i l'experiència del temps*", invoca els dos "motius filosòfics" d'abast general—el *sentit* i el *temps*—que han patit un canvi d'orientació més espectacular com a conseqüència del desplaçament categorial. Al mateix temps cal dir que els termes "*recerca*" i "*experiència*" han de ser entesos en un sentit prou complex tant l'un com l'altre, de manera que arribin a connotar *activitat* i *passivitat* alhora. La "*recerca*" del nostre títol no tan sols designa l'escrutació activa del sentit que té lloc en tota interpretació, sinó que també es refereix a la contemplació fascinada dels processos de la instauració del sentit que la fenomenologia considera que és l'activitat filosòfica primordial. I l'"*experiència*" que esmentem no al·ludeix únicament a la recepció passiva de les decisions del temps—la *patència del temps* entesa en un sentit propi—que proposa el

[XII]

neo-kairologisme de Heidegger, sinó que també suggereix la percepció dinàmicament interessada dels "efectes de la història" que l'hermenèutica filosòfica discerneix en totes les tasques d'interpretació.

Ens sembla escaient, d'altra banda, caracteritzar ara els aspectes més generals del trasbals categorial que hem vingut referint en aquesta *Introducció*. Hem de tenir en compte que els corrents més profunds d'aquesta mutació cabdal, per bé que s'hagi fet especialment palesa—ja hem vist que l'enrenou categorial era pertinentment emblemàtitzat per les doctrines de Husserl i de Heidegger—en les filosofies de signe especulatiu o historicista, abasten un horitzó doctrinal significativament més ampli dins del pensament europeu del nostre segle. Succeeix, de fet, que les categories filosòfiques que d'una manera més prominent han protagonitzat l'esbaldregada de prioritats teòriques que venim explorant han intervingut també en l'evolució d'altres importants corrents de pensament en el nostre temps. Per poc que situem en la seva perspectiva d'operació més general possible els conceptes cabdals del fonamentalista neo-empirista, neo-positivista i neo-naturalista, de la tradició post-wittgensteiniana centrada en l'anàlisi del llenguatge, dels diversos estils de pensar de caire pragmatista i relativista, i de l'apoteosi francesa de la genealogia i del suplement, ens adonarem que articulen, també i sobretot, les dues tradicions globals de pensament que, en ser *les orientacions filosòfiques generals que s'han transformat amb més enrenou*, han assolit un ressò més gran en el nostre segle. Aquestes dues "tradicions" de caire totalitzador que en el nostre temps han davallat—encara que *de cap manera ho hagin fet amb sincronia*—de la seva posició predominant poden ser escaientment designades com la *tradició epistemicista* i la *tradició semanticista*. Val a dir, al mateix temps, que per dispersos que siguin els seus punts de vista ambdues tradicions estan íntimament vinculades al *model de la reflexió* introduït i mantingut per la modernitat filosòfica; ja hem descrit en aquesta mateixa *Introducció* el lent procés de descomposició que el model de la reflexió ha experimentat en el nostre segle, així com també hem assenyalat les dimensions *recuperables* que exhibeix la reflexió clàssica. Sigui com sigui, a continuació veurem com l'estudi d'aquestes dues tradicions—i el de llur inexorable davallada actual—lliura un suggestiu punt de vista per a la millor comprensió de la mutació filosòfica del nostre temps: observada des del marc conceptual que formen la *tradició epistemicista* i la *tradició semanticista*, l'esllavissada categorial que ha provocat aquesta mutació se'ns esclareix considerablement.

[XIII]

Pel que fa a la *tradició epistemicista* i a la seva progressiva derellició com a eix articulador de la filosofia del nostre segle, val a dir que es tracta d'una disposició categorial que des del seu sorgiment amb la modernitat filosòfica s'ha comprès a si mateixa amb l'ajut de dues actituds meditatives que tenen un abast concurrent: el confinament en el cofoisme de la presència del qual seria plausible dir-ne l'*esquema representacionista*, i la invocació indefinida de justificació que podria ser anomenada el *model fonamentalista*. Primer de tot és important precisar que "*tradició epistemicista*" significa l'afirmació del *status privilegiat* que li és assignat a la teoria del coneixement a l'interior de l'horitzó filosòfic. Que en el pensament occidental s'hagi arribat a afirmar una tradició epistemicista, o sigui la mateixa munió de predileccions categorials que en el nostre segle ha sofert els severos entrebancs que veurem al llarg d'aquesta obra, vol dir que s'hi va implantar amb una permanència exacerbada una convicció específica. La convicció que la teoria del coneixement no és una disciplina filosòfica com les altres, atès que més aviat li correspon la jerarquia de ser la *disciplina fonamental* i per tant el centre de l'horitzó filosòfic. La convicció, sobretot, que l'epistemologia mereix ser proclamada entre totes les disciplines del pensament la *prima philosophia*: en declarar aquesta preeminència de l'epistemologia la filosofia reconegué que la seva tasca més eminent era l'avaluació de totes les pretensions al coneixement fos quin fos el seu origen: científic, ètic, artístic, o religiós. La causa que la *tradició epistemicista* s'atribueixi aquesta funció jurisdiccional és que creu haver descobert el camí que ha de dur a la comprensió de la natura i dels fonaments del coneixement.

La tradició epistemicista, al mateix temps, està convençuda que aquest camí passa per l'estudi del ser humà en tant que és alhora el subjecte del coneixement i l'agent decisiu en la producció de les *representacions* que el fan possible. De fet, la predilecció pel fonamentalisme que exhibeix aquesta tradició es deu al fet que hi és privilegiat un gènere peculiar de coneixement, concretament el *coneixement entès exclusivament com a representació*. Això vol dir que el coneixement només és concebut com la *representació adequada d'una realitat independent*. De la mateixa manera pot ser afirmat que el coneixement és la representació "interna" d'una realitat "exterior", la qual cosa equival a dir que *la ment és el mirall de la natura*, tal com expressa la metàfora central d'aquesta tradició. Llavors, si conèixer és representar tot allò exterior a la ment, la comprensió de la natura i dels fonaments del coneixement ha de

fan paleses són, de fet, "auto-influències", com també són sobretot "auto-filiacions" les filiacions que Husserl constata al llarg del seu esdevenir doctrinal. L'eix articulador de les preocupacions auto-interpretatives de Husserl, tanmateix, no el formen pas únicament els temes continuïstes. L'esforç per comprendre i per justificar la seva pròpia evolució va fer que Husserl també concedís una importància imprevista—sobretot si es té en compte que el seu tarannà filosòfic fou sempre de caire més aviat rutinari—als temes vinculats amb el trencament i amb la discontinuïtat. Succeeix, de fet, que l'escomesa auto-interpretativa de Husserl fixà un precedent per a l'abundosa producció crítica envers la fenomenologia que s'havia d'anar acumulant en els darrers cinquanta anys. Aquesta "tradició crítica", com és sabut, s'ha preocupat sobretot d'esbrinar el tema inexaurible de la *doble* relació de Husserl amb el seu propi pensament. Diem que aquest lligam tingué un caràcter "doble" perquè es tracta d'un vincle auto-referencial que estigué format, alhora, per fidelitats que son paleses envers els dogmes fonamentals de la fenomenologia i per ruptures que pretenen revisar moltes de les posicions doctrinals que havien estat prèviament assolides.

En primer lloc hem de referir-nos al fet d'importància més cabdal entre tots els que formen l'horitzó auto-referencial de Husserl. El tema central que ocupà l'interés auto-interpretatiu de Husserl fou *la mutació que s'operà a la seva filosofia des de l'orientació epistemològica realista de les "Investigacions Lògiques"*² fins al transcendentalisme idealista i neocartesià de les "*Idees*".³ La comprensió de la metamorfosi doctrinal que havia tingut lloc en el seu pensament va esdevenir paulatinament el "problema historiogràfic" que desde 1913 més intensament sol·licità la atenció del nostre filòsof. En rememorar insistentment el seu "revolt" filosòfic del 1913 pretenia Husserl, d'una banda, justificar les seves successives preses de posició doctrinals. No obstant això, d'altra banda Husserl també es sentia interessat a esbrinar el sentit global que havia pogut tenir la progressiva alteració dels seus postulats; volia determinar, impel·lit per aquesta curiositat, quines forces i quines motivacions l'havien dut a modificar-los. Sobretot estava Husserl interessat a satisfer una necessitat insistent: volia donar per bo, d'una manera definitiva, l'esdevenir de la fenomenologia. Pensava assolir aquest objectiu mitjançant el recurs de *legitimar* totes i cadascuna de les fases per les quals havia passat la formació de la doctrina fenomenològica. Que es tractava d'una tasca de legitimació no gens senzilla de dur a terme ho fa palès, tot sigui dit, el constant desacord

que enfronta els historiadors que han intentat interpretar la transició husserliana des de les "Investigacions Lògiques" fins a les "Idees".

Aquesta mutació doctrinal, que fou crucial per a la formació de la fenomenologia clàssica, de vegades és interpretat com un desesperat "salt en el buit" dut a terme per un Husserl palesament mancat de recursos; en altres ocasions, en canvi, l'esmentat capgirament és vist com una evolució harmoniosa a la qual és aliè tot possible vestigi de ruptura. Molt freqüentment, val a dir-ho, els historiadors han remarcat el caràcter irreductiblement heterogèni de les posicions fenomenològiques que són anteriors a les "Idees" i de les afirmacions de la doctrina que són posteriors; és cert, tanmateix, que altres estudiosos del tema han pretès que era possible establir que l'esmentada evolució va tenir un caire continu. A nosaltres ens interessa sobretot, però, la interpretació que dugué a terme el més directament afectat de tots els glossadors de l'esdevenir de la fenomenologia. Es tracta que mai ningú no s'interessà més apassionadament que el mateix Husserl—com tampoc ningú no exercí aquest interès d'una manera més responsable que ell—en la tasca de demostrar que a la "transició a l'idealisme" de la fenomenologia li escau una legitimitat que ningú mai no podrà posar en dubte. Posats davant d'aquest protagonisme que el fundador de la fenomenologia tingué en el descabdellament de la doctrina, cal que ens preguntem, per tant, com interpretà el mateix Husserl la seva *transició doctrinal* des del descriptivisme realista de les "Investigacions Lògiques" fins a l'idealisme transcendental de les "Idees".

Ara bé: aquest és un tema sobre el qual el parer del mateix Husserl, malhauradament, mai no va deixar de fluctuar. De vegades insisteix Husserl a assenyalar l'existència de un cert grau de continuïtat entre les fases realista i idealista de la fenomenologia, establint així un vincle positiu de conservació entre les seves dues obres cabdals. Sobre tot formulà Husserl una nítida declaració de continuïisme en el cèlebre "*Nachwort*" (Epíleg) a les *Idees*, donat a la impremta el 1930. Diu Husserl: "El camí que duu de les *Investigacions Lògiques* a les *Idees* és el mateix camí que, partint del accés (*Erschliessung*) inicial—i encara imperfecte—a la tasca que es tracta de dur a terme, condueix a formar sistemàticament la tècnica que ha de servir per interrogar—amb una total indiferència davant els prejudicis naturalistes—la pura subjectivitat de la consciència; aquesta tècnica interpreta la subjectivitat—aprofitant el fet que

hom està situat en ella (als in ihr Stehender)—a partir de si mateixa i de la seva pròpia essència".⁴

En altres ocasions, però, interpreta Husserl la seva pròpia evolució filosòfica com si la transició a l'idealisme hagués estat un canvi entre dues posicions doctrinals radicalment oposades. Segons que deixa entendre aquesta "auto-interpretació alternativa", l'esllavissada de Husserl cap a l'idealisme hauria consistit, més aviat, en una mutació que hauria tingut lloc a un nivell estrictament conceptual. Potser l'aspecte més important d'aquest canvi de parer rau en el postulat que hi és implícit: les dues obres fenomenològiques esmentades no haurien estat vinculades per cap mena de relació d'afinitat. La justificació d'aquesta auto-interpretació alternativa l'expressa Husserl en el prefaci a la reedició de les *Investigacions Lògiques* de l'any 1913, la mateixa data, precisament, de la publicació de les *Idees*. "Després d'haver fet imprimir [les *Investigacions Lògiques*] vaig continuar sense aturar-me les meves investigacions. Vaig poder esclarir obscuritats recalcitrants i vaig assolir la resolució de certes ambigüitats; algunes observacions aïllades que de bell antuvi no semblaven pas posseir una importància especial van presentar mes tard una significació fonamental. Per dir-ho amb poques paraules: arreu de l'àmbit original de la investigació es van multiplicar (überall vollzogen sich), no pas tan sols els afegits (Ergänzungen), sinó també les reavaluacions (Umwertungen)."⁵ A continuació precisa Husserl que, en haver de ser d'un ordre tan radical tan radical les alteracions que calia introduir a les *Investigacions Lògiques*, després de pensar-s'ho força decidí finalment abandonar el projecte de publicar-ne una nova edició. Com a conseqüència d'aquesta decisió optà Husserl per concentrar-se en la redacció d'"una presentació general però al mateix temps substanciosa (inhaltsreich) de la nova fenomenologia".⁶ D'aquesta voluntat de reformulació, així com del propòsit de dur a terme una renovació "general" i alhora "substanciosa" de la doctrina, com hom sap, havien de sorgir les *Idees*.

En el prefaci a la reedició de les *Investigacions Lògiques*, com hem vist, assenyala Husserl—i no cal dir que aquesta opinió contrasta escandalosament amb el punt de vista que ofereix el "*Nachwort*"—el caràcter primordial de la diferència entre les dues obres que delimiten l'interval decisiu que va de 1900 a 1913. És interessant d'advertir que aquest parer, tot i haver estat defensat pel mateix fundador de la fenomenologia, no ha estat pres en consideració pels

historiadors que s'entossudeixen a assenyalar una continuïtat—la qual, a ells, els sembla òbvia—entre les *Investigacions Lògiques* i les *Idees*. El filòsof francès contemporani Paul Ricoeur es presenta, sens dubte, com el portantveu més notable d'aquesta freqüent distracció. "Hom no pot afirmar de cap manera que les *Idees* s'oposin a les *Investigacions Lògiques*; la transició d'una obra a l'altra només vol dir que la fenomenologia accedeix a una nova dimensió de la consciència. I encara que pugui ser objectat que les *Investigacions Lògiques* arrebassen a la subjectivitat les mateixes veritats lògiques que les *Idees* li restitueixen, [en realitat només succeeix que el terme] 'subjectivitat' no té pas el mateix sentit en les dues obres. [...] Per tal de descobrir una contradicció entre elles caldria atribuir a les *Investigacions Lògiques* un platonisme que decididament no contenen pas, així com assignar a les *Idees* un idealisme subjectiu que palesament les falsejaria."⁷

Es dir que, tal i com acabem de referir, i segons manifesta el mateix Husserl, si a aquest autor li calgué escriure les *Idees* fou a causa que "es multiplicà el nombre de reavaluacions" que era necessari dur a terme en un cert nombre dels aspectes de les *Investigacions Lògiques*. Husserl explica la transició entre les posicions sistemàtiques que corresponen a ambdues obres com havent estat l'efecte de una "*motivació filosòfica*", les conseqüències de la qual descriu minuciosament en el ja esmentat "*Nachwort*" a les *Idees* publicat el 1930. En aquest escrit exposa Husserl la relació, feta de contrastos i d'afinitats alhora, que existeix entre les dues actituds ("*Einstellungen*", en diu Husserl) que són possibles davant de la realitat. Aquestes dues actituds antagòniques son: d'una banda la actitud *mundana*, d'abast psicologista i naturalista, i per a la qual els ens fàcticament afavorits són el món i el jo psicofísic; i d'altra banda la actitud *transcendental*, que insisteix d'una manera primordial a atribuir una rellevància òntica—la "*Seinsgeltung*" de Husserl—al jo transcendental. És dir que la "actitud transcendental" té per objectiu la "ontificació" del mateix jo que hom ha entronitzat de bell antuvi en la posició absoluta que és prèvia a tot ésser mundà.

Però aquestes dues actituds no són simples curiositats de taxinòmia contemplativa: no són dos specimens de *Weltanschauung*, atès que aquest és, precisament, el tipus de disposició cofoia davant la realitat que Husserl despreciava per damunt de tot. Precisament en el "*Nachwort*" remarca Husserl que en la transició d'una actitud a l'altra no tan sols es produeix una

transformació del sentit que correspon al contingut total del psiquisme, és a dir que no es tracta simplement que s'alteri el sentit que resulta d'amalgamar els aspectes psicològics amb els fenomenològics. El canvi que té lloc en la referida operació consisteix, sobretot, en que l'esmentat contingut es torna fenomenològic si s'el contempla des de l'actitud transcendental, mentre que contemplat des de l'actitud natural el contingut brolla tan sols en la seva dimensió psicològica. Davant aquesta co-presència dels dos sentits possibles que corresponen a un mateix contingut psíquic es fa necessari atribuir-los-hi una dual i alhora impreferible validesa. Com a conseqüència d'aquesta valoració tan anivellada cal reconèixer, al mateix temps, que a tots dos sentits els escau un idèntic dret a ser objectivament descrits. És necessari, per tant, que esbrinem quina és la circumstància que determina la transició des de l'actitud natural fins a la transcendental. Es tracta de dues posicions, cal reconèixer-ho, que no tan sols es presenten, de bell antuvi, com idènticament rellevants; també succeeix, sobretot, que es corresponen estrictament l'una amb l'altra. Cal que ens preguntem, doncs, quines foren exactament les raons històriques que propiciaren aquest radical canvi d'actitud en el si del moviment fenomenològic.

És indispensable que esbrinem, per tant, el que passà en el succeir inaugural de la metamorfosi teòrica de la fenomenologia. Hem d'esclarir el procés en què Husserl, havent decidit deixar de banda les esmenes que havia pensat fer a les *Investigacions Lògiques*, es disposà a escriure les *Idees*. Val a dir, però, que al mateix Husserl se li va fer palesa la dificultat d'aquesta tasca. En l'esmentat "*Nachwort*" assenyala aquesta dificultat en indicar que la correspondència entre les actituds natural i fenomenològica "roman fins i tot en el cas que, a causa de una *motivació filosòfica*, s'abandoni una psicologia de caire descriptiu i fenomenològic i sigui adoptada una fenomenologia transcendental; [la correspondència] roman, per tant, encara que amb l'ajut de la reducció fenomenològica esdevingui tematitzat el jo transcendental".⁸ No deixa pas de cridar l'atenció el fet que, fins i tot en el mateix "*Nachwort*", l'esmentada—i a primer cop d'ull decisiva—"motivació filosòfica" sembli resistir-se a ser conceptualitzada adequadament. Cal reconèixer que, al menys de bell antuvi, entre adoptar l'actitud natural-mundana o subscriure l'actitud transcendental *no sembla pas haver-hi, rigorosament parlant, una diferència que sigui d'una magnitud tal que obligui a optar per una actitud o per l'altra*. (Ens referim, és clar, a les raons que poden portar a triar entre ambdues

actituds, no volent pas de cap manera minimitzar la diferència que separa les actituds en elles mateixes, atès que aquestes són, es miri com es vulgui, radicalment heterogenies). La compulsió a decidir entre les dues actituds només dificultaria la tasca d'esbrinar quina es la motivació que empeny d'una actitud cap a l'altra.

Encara que, ben mirat—ens indica Husserl—*sí que existeix la diferència a la qual ens referiem fa un moment, o sigui la diferència que fa que no sigui pas la mateixa operació optar per l'actitud natural-mundana o decidir-se per la transcendental. El que succeeix, però, és que es tracta d'una diferència d'un ordre aparentment tan insignificant que el mateix Husserl en diu (en alemany) "Nuance". Que sigui una diferència de l'ordre, per tant, de la "Nuance", tanmateix, no es pas un obstacle per què Husserl no acabi concedint que "un matis així, sorgit d'un simple canvi d'actitud, ha de tenir una significació decisiva per a tota autèntica filosofia. Per fer sorgir aquesta significació, el qui filosofa (der Philosophierende) s'ha de fer palès a ell mateix (durch eine Selbstverständigung) què és el que ell vol fer amb la filosofia, i si de veritat s'estima mes dedicar-se a allò que mai no serà pas una ciència positiva, no sent mai assimilable a la dominació teòrica d'un món preformat per l'experiència.*"⁹ Podem veure en aquestes constatacions, doncs, que el "matis diferencial" que separa l'opció per l'"actitud natural" i l'elecció de l'"actitud transcendental" ve expressat per la tradicional contraposició entre les filosofies que, d'una banda, són de caire naturalista, científista i mundà, i d'altra banda les filosofies que conreen un tarannà transcendental, apriorista i fonamentalista.

Com a conseqüència d'això, la quasi irresoluble dificultat de tematitzar la "motivació filosòfica" que empeny a modificar l'actitud natural—la motivació que fou responsable, per tant, de la modificació que s'operà en el pensament de Husserl després que hagués redactat les *Investigacions Lògiques*—té el seu origen en el fet que es tracta d'una motivació rigorosament "in-substancial". És una motivació la positivitat de la qual queda disseminada en un procés de donació de sentit, de manera que no hi ha més remei que constatar el fet que la natura del seu contingut és essencialment d'ordre *interpretatiu*.¹⁰ Una motivació, doncs, que és "in-substancial" fins al punt que Husserl exposa sobre ella la convicció següent. En la "*Selbstverständigung*" que cada filòsof assumeix—o sigui, allò que d'aquí en endavant hem d'entendre quan sigui invocat el difícil mot alemany "*Selbstverständigung*": fer-se palès un autor a

ell mateix i per a ell mateix, "posar-se en clar" a si mateix,¹¹ i alhora davant de si mateix i per a si mateix—pel que fa a "allò que ell [el filòsof] pretén fer amb la filosofia",¹² resideix el sentit de la "Nuance" o matís al qual abans ens hem referit. No cal pas dir que d'aquesta manera la "*Selbstverständigung*" s'erigeix en la posició des de la qual hom decideix entre les dues actituds possibles: la natural i la transcendental, escometent així la mateixa operació (auto)determinadora que Husserl degué portar a terme en prendre la decisió de substituir el plantejament de les "*Investigacions Lògiques*" pel de les "*Idees*". Situats en aquesta perspectiva, tanmateix, apareix de seguida la dificultat d'establir una relació de precedència—que d'altra banda és indispensable—entre l'esmentada *Selbstverständigung*, d'obligat compliment per a cada filòsof, i la "motivació filosòfica" que l'inclina a adoptar una de les dues actituds que són possibles davant la realitat.

El mateix Husserl s'afanya a deixar ben clar que els dos esmentats termes estan lluny de significar el mateix. "Quan aquesta *Selbstverständigung* es duu a terme amb radicalitat i coherència reals, hi brolla (in dieser *Selbstverständigung* entspringt) una motivació amb caire de necessitat, la qual obliga al jo filosòfic a reflexionar sobre què és allò que en la pròpia subjectivitat (i en la totalitat de l'experiència natural-mundana, tant real com possible, que la subjectivitat posseeix) funciona com un jo vivenciador i cognoscent. O sigui que es tracta d'una motivació que obliga el jo a reflexionar sobre allò que és previ a tot possible coneixement natural de si mateix, o sigui al coneixement de si mateix en tant que persona-que-és-en-el-món i que per tant sent, pensa, actua, etc."¹³ Cal fer notar, tanmateix, que en aquesta puntualització Husserl no es refereix pas a "allò que sorgeix de la *Selbstverständigung*", com si l'esmentada "motivació filosòfica" fos un derivat o un producte secundari de la mateixa *Selbstverständigung*, sinó que, com hem vist, parla d'"allò que sorgeix en la *Selbstverständigung*". D'aquesta manera indica Husserl, per tant, que la "motivació filosòfica" ve a ser una component, moment o dimensió de la—tanmateix—molt més important *Selbstverständigung*. Així esbossa Husserl una possible doctrina de l'"autonomia de la motivació filosòfica", tot i subratllant la independència relativa del corresponent procés motivador pel que fa a tota possible variant de l'introspeccionisme (un procés que mai no deixa pas d'exhibir un caire naturalista, ingenu i mundà alhora, i que sempre defuig els intents reductius). O sigui que Husserl assumeix una

posició de recolliment intimista que mai no pot ser del tot dissociat de la posada en pràctica de la *Selbstverständigung*.

De cap manera es tracta, per tant, que tota possible filosofia depengui de la *Selbstverständigung* del filòsof corresponent. Més aviat succeeix que entre la "motivació filosòfica" individual i la mateixa possibilitat objectiva de la filosofia s'estableix un vincle de recíproca possibilitació: "Tan sols quan la motivació esdevé un discernir (*Einsicht*) alhora vital i compulsiu (*lebendig und zwingend*) es fa palès que allò que, en realitat, decideix sobre el ser i el no ser de una filosofia és la 'matització' (*Nuancierung*) que condueix de la psicologia pura a la fenomenologia transcendental".¹⁴ Es tracta, per tant, d'una "motivació que empeny a anar més enllà de la vida i de la ciència, i que fa necessària la reorientació (*Umstellung*) transcendental".¹⁵ De manera que, a la llum de les consideracions que precedeixen, caldria concloure que la motivació que dugué Husserl de la posició defensada a les *Investigacions Lògiques* fins al "revolt transcendental" protagonitzat per les *Idees* hauria sorgit amb la mateixa "necessitat interna" que caracteritzà les més importants "successions filosòfiques" que la tradició ha recollit: Aristòtil en el seu vincle amb Plató, i Heidegger en relació amb el mateix Husserl. En el nostre temps, el filòsof alemany Hans Blumenberg ha glossat brillantment aquesta suggestiva "lleï històrica de la filiació doctrinal": "La fenomenologia de Husserl, entre les reduccions eidètica i transcendental, reproduïx (*spielt nach*) el drama discipular que tingué lloc entre l'Acadèmia i el Peripatos. [...] La clarificació del moment de realitat que correspon a allò que és eidèticament reduït es descabdellà amb el mateix caràcter inevitable (*Unausweichlichkeit*) que marcà la successió aristotèlica de Plató. Després d'un disseny de incertesa pel que fa a la identitat dels objectes fenomenològics, el revolt transcendental (o més ben dit, la clarificació transcendental) aportà l'equivalent de la inferència (*Folgerung*) que Aristòtil havia extret del Platonisme."¹⁶

En aquest punt precís de la auto-interpretació husserliana, quan el sentit encapsulat en la *Selbstverständigung* es desplega en forma d'un "esquema successori" que determina la recepció històrica dels filosofemes, apareix el tema del "*itinerari motivat*", així denominat en referència al concepte de "*Motivationsweg*" introduït per Husserl. De bell antuvi considera aquest filòsof que la "motivació filosòfica" que hem estat analitzant fins aquí, de la mateixa manera que orienta a cada filòsof en la tasca de la "comprensió de si

mateix, i davant de si mateix", o sigui que el quia en el procés de la seva *Selbstverständlichkeit*, a ell l'arrencà de l'actitud natural que corresponia a les "*Investigacions Lògiques*" i el portà al transcendentalisme de les "*Idees*". L'efecte peculiar de la "motivació filosòfica", així mateix, consisteix en col·laborar activament en la superació de les apories que poden eventualment sorgir en el procés d'afermament de l'actitud transcendental. I quan aquesta actitud esdevé ja establerta la "motivació filosòfica" fixa l'itinerari que és necessari seguir a fi de sistematitzar els resultats assolits mitjançant la reducció epistemològica. Aquesta múltiple eficàcia de la "motivació filosòfica" és feta palesa pel mateix Husserl: "La reacció d'escàndol que van provocar tant l'idealisme fenomenològic com el solipsisme que, pressumptament, és el necessari acompanyant del idealisme—tot i com si aquests estereotips (*Vorzeichnungen*) filosòfics continguessin allò que és essencial per damunt de tot—dificultà la recepció [de les *Idees*]. En realitat, però, no es tractava pas de cap altra cosa més que d'un *itinerari motivat* (*ein Motivationsweg*), el qual, partint del problema del coneixement objectiu, conduí a la convicció de que el veritable sentit de l'esmentat problema porta necessàriament al jo pur, es a dir, al jo que és en si i per si."¹⁷

Husserl s'apressa a fer palès que els conceptes de "motivació filosòfica" i de "itinerari motivat" estan íntimament vinculats a la raó extrema que el conduí a proclamar l'idealisme fenomenològic: el seu decidit rebuig que la fenomenologia es veïés embolicada en la secular baralla de les impugnacions recíproques que idealisme i realisme s'han dirigit *ad nauseam*. També assenyala Husserl que els dos esmentats conceptes, atès que gaudeixen d'una absoluta immunitat pel que fa als habituals procediments lògico-argumentatius d'impugnació, i pel fet que es troben vinculats, així mateix, a l'evidència que subministra la intuïció pura, posseeixen un status de pre-logicitat. La importància d'aquests dos conceptes és tan gran que, segons Husserl, fins i tot se'ls pot atribuir un rol generatiu pel que fa a la lògica de l'actitud transcendental, alhora que, en fer això, per ells és implícitament denunciada l'aporètica que ha romàs latent en l'actitud mundana. Al "contorn (*Umrisse*) idealista" de la doctrina posada a'abast per la motivació filosòfica, ens diu Husserl, "no se'l pot rebatre amb arguments. Les motivacions que condueixen a un 'idealisme' segueixen vigents (*bleiben bestehen*) malgrat els eventuais milloraments i afegitons que pugui rebre la posició pre-transcendental. Per això cal considerar el fonamental contingut metodològic de l'impuls, associat a

l'esmentada finalitat motivada (Motivationszweck), que va dirigit a una revisió del problema transcendentat".¹⁸ Segons Husserl la "motivació filosòfica" equival, per tant, al "contingut definitiu" d'una filosofia: la pertinència assolida per l'evolució d'un filòsof correspon a la seva fidelitat envers l'esmentada motivació, i la validesa de la seva construcció doctrinal l'estableix la precisió amb què és recorregut l'"itinerari motivat". Tota "1a resta", segons Husserl, són "afegitons i milloraments", la importància dels quals només pot ser mínima atès que "malgrat ells les motivacions segueixen vigents".

Acabem de veure com els conceptes de *motivació filosòfica* i d'*itinerari motivat* foren aplicats per Husserl, en el "*Nachwort*" de 1930, a la seva pròpia evolució filosòfica. Així quedà establerta la validesa universal dels esmentats conceptes, fonamentada en el fet que tant l'un com l'altre sorgeixen de la *Selbstverständigung* que mai cap filòsof no podrà eludir, alhora que estableixen el camí que tot possible pensament individual ha de recórrer. Cal afegir, però, que de cap manera es tracta de conceptes nascuts en el si del fervor auto-interpretatiu de Husserl. Més aviat succeeix que ambdós conceptes (sobretot el de "motivació filosòfica") gaudeixen de precedents molt rellevants en el corpus dels escrits fenomenològics anterior a 1930.

El terme "*motivació*" apareix molt sovint, i en ocasions ben dispers, en el textos fenomenològics, i hi sorgeix vinculat, sobretot, amb els temes de la *percepció*, la *constitució* i la *teleologia*. Cal afegir, però, que aquesta diversitat pel que fa als àmbits temàtics en els quals apareix l'esmentat concepte de cap manera no vulnera la unitat del seu sentit. Aquest rigor associat a la identitat de la "motivació filosòfica" és fet palès per Husserl quan afirma en les *Idees*: "El concepte fenomenològic fonamental de *motivació*, establert mitjançant la demarcació de l'esfera fenomenològica pura que va tenir lloc en les *Investigacions Lògiques*—i per contrast amb el concepte de causalitat, el qual està referit a l'esfera de la realitat transcendentat—és una generalització del concepte de motivació que hom empra, per exemple, en afirmar que pretendre els fins *motiva* a acceptar els mitjans. Per més que el concepte de motivació pugui ser diversament matitzat, l'ambigüitat que en resulta no deixa de ser pas innòcua, podent arribar a semblar necessària quan hom esbrina l'estat de coses (Sachlage) que l'ha produït."¹⁹ La unitat de sentit que correspon al concepte de motivació, per tant, sembla consistir, de bell antuvi, en la relació

d'oposició que l'enfronta al concepte de causalitat, o sigui en el vincle negatiu que, en el nostre temps, ha especificat el filòsof alemany Manfred Frank.

En efecte: entre els autors contemporanis posteriors a Husserl és, sens dubte, Manfred Frank qui ha subministrat la definició més clara del concepte de "motivació filosòfica", i ho ha fet oposant-lo nítidament al concepte filosòfic de "fonament". "Motivació" designa una forma de fonamentació (Begründung) la qual només s'arriba a vincular (anschliesst) amb el fonament corresponent en els casos en què aquest ha estat prèviament assolit com a tal fonament mitjançant una interpretació adequada. Així es poden considerar *motivades* les conseqüències que, lluny de correspondre a una necessitat cega, prenen (lliurement) posició envers allò que les produeix (zu ihrem Anlaß)." Aquest important esclariment, corresponent a l'obra "*Was ist Neostukturalismus?*",²⁰ esdevé encara precisat per Frank en aplicar la noció de "motivació filosòfica" a la teoria de l'acció. "Un motiu és un fonament que només pot determinar una acció en el si d'una interpretació prèvia que precisament l'assoleix com a tal fonament. Un agent precipitador de l'acció (ein Handlungsauslöser), el qual només pot ser eficaç mitjançant una interpretació que el reconeix i el qualifica com a fonament, de cap manera pot ser concebut com a agent causal (kausale Ursache) de l'acció."²¹

Pel que fa al tema de la unitat de sentit que correspon al concepte de motivació tal i com Husserl l'empra, una inspecció minuciosa de *les funcions que posseeix la motivació en la fenomenologia*, tanmateix, es confirmarà en la hipòtesi afirmativa que hem exposat abans. En les mateixes *Idees*, per exemple, va fer servir Husserl el concepte de motivació per explicar l'enigma presentat per la transcendència de les coses ("des Dinglichen", en diu Husserl) en relació amb la consciència empírica. Assenyala Husserl, primer de tot, la dificultat de justificar l'esmentat concepte de la "*transcendència de les coses en relació amb la consciència*", ja que, afegeix el nostre autor, "no és pas evident d'on es pugui arribar a obtenir, a menys que es tracti (es sei denn) dels propis continguts essencials de la percepció, o sigui del característic feix d'interconnexions que anomenem 'experiència legitimadora'. L'esmentada idea de transcendència equival, per tant, al correlat eidètic de la idea pura d'aquesta experiència legitimadora."²² Aquest punt de partida és vàlid per a qualsevol modalitat de transcendència, tant si es tracta de transcendència real com si és el cas d'una transcendència que només és possible. Més encara: el fet que

no es pugui donar pas cap objecte, del tipus que sigui, sense que estigui vinculat amb una consciència, ens prova que l'esmentada presumpció d'universalitat no és pas exagerada.

Res més esclareidor que dir-ho amb els mots, plens de resonàncies kantianes, que fa servir el mateix Husserl. "La possibilitat de ser experienciable (die Erfahrbarkeit) no indica pas una buida possibilitat lògica, sinó que fa palesa una possibilitat motivada en l'entramat de l'experiència (im Erfahrungszusammenhänge). L'entramat de l'experiència no consisteix pas en cap altra cosa més que en un entramat de la motivació, el qual contínuament empeny a assumir noves motivacions i a transformar les motivacions ja assolides."²³ L'existència de les coses per a la consciència no pot pas ser deguda a la mateixa causalitat que estableix una concertació de regularitats en l'àmbit de les "coses mateixes". Més aviat l'esmentada existència ha de ser atribuïda al mateix factor que dona lloc a la interpretació dels continguts de la consciència com a trets o característiques que es troben "fora" de la consciència; es a dir, ha de ser atribuïda a l'entitat que Husserl anomena "*motivació*". O sigui que, en l'absència d'una explicació palesament satisfactòria (el mateix Husserl admet sense cap mena de reticència que defensa aquesta explicació perquè no en troba pas cap altra que li agradi més) cal atribuir aquest impuls projectiu de la consciència al mateix "*entramat de l'experiència*". En resum, doncs, succeeix que l'atribució a les coses dels continguts de la nostra consciència està motivada (segons una motivació, doncs, que és *projectiva o transcendental*) per l'estructura de la mateixa experiència. I aquesta estructura consisteix, alhora, en una motivació (i ara es tracta d'una motivació que és, en certa manera, *intrínseca* a la consciència) que empeny l'experiència a assumir i a elaborar contínuament motivacions projectives inèdites.

Cal explicar, tanmateix, que la precedent especificació de la motivació en una modalitat *projectiva* i en una altra *intrínseca* ha estat feta amb una finalitat d'ordre més aviat expositiu que no pas analític. En fenomenologia, com és sabut, és fonamental la co-determinació del procés de constitució i d'allò que podria ser descrit com "la necessària auto-exposició a la revisió, i fins i tot a l'anulació, d'allò que ja ha estat constituït", o sigui la seva autoexposició a allò que en terminologia popperiana en diríem la "*falsificació*". La fenomenologia contempla, doncs, com *indissociables* les dues motivacions

següents: a) la motivació envers l'objecte que és propiciada per la consciència; i b) la motivació, fomentada per l'objecte, que condueix a noves motivacions provistes de capacitat "revisionista". Es tracta, per tant, que l'objecte ve donat pel fet que l'entramat dels corresponents continguts (per les entitats que, ja en la transcendència, esdevenen els trets o les propietats de l'objecte) ha motivat que l'esmentat objecte fos postulat; i alhora l'objecte així postulat motiva la reelaboració dels continguts que el feren assolible. És a dir, que l'objecte motiva el que siguin "assumides i transformades" les motivacions que van conduir a la seva mateixa transcendència.

Per bé que Husserl assenyali que necessàriament ha d'existir una multiplicitat de motivacions específiques, en estricta correspondència amb el gènere d'objectes la constitució dels quals promouen, el cert és que el tret comú de totes les motivacions consisteix en la postulació d'objectes a partir de la simple evidència; és a dir, en funció del ja esmentat "entramat de l'experiència perceptiva". Pertany a tota possible motivació empènyer a la constitució de una realitat física tot i partint d'una realitat psíquica, o sigui d'una realitat d'un ordre fonamentalment distint. Husserl justifica aquesta circumstància pel fet que "la cosa material es constitueix com una unitat d'esquemes", entenent-se aquí per "esquema" la unitat que vincula una diversitat de perfilacions o "Abschattungen". "O sigui que," continua Husserl, "dient-ho amb més precisió, la cosa es constitueix com la unitat dels necessaris processos d'interconnexió que caracteritzen la interdependència que relliga la diversitat dels esquemes", mentre que, i en contrast amb això, afegeix Husserl, "el psiquisme, en canvi, mai no esquematitza."²⁴

Del que precedeix queda clar que la consciència "fa de pont" sobre la "diferència abismal" que hi ha entre les realitats psíquica i física quan, a fi d'establir el sentit de l'experiència perceptiva (és a dir: perquè l'esmentada experiència ho sigui d'objectes estabilitzats), executa les consignes emeses per la motivació que es troba en la consciència de la cosa percebuda. El nucli d'aquesta problemàtica rau en la paradoxal circumstància que l'esmentada "diferència abismal" és, al mateix temps, una "unió íntima". El mateix Husserl fa palesa aquesta sorprenent particularitat del procés perceptiu: "la cosa física no és pas res que sigui estrany (fremd) a tot allò que és fenomènic, sensible, donat-en-sí-mateix; la cosa física és, a la inversa, quelcom que és revelable en allò que és fenomènic, i precisament és a priori només originàriament revelable

en allò que és fenomènic".²⁵ De fet es tracta del mateix estat de coses fet palès per Eugen Fink amb una claredat admirable quan afirma que "Les possibilitats latents en el sentit d'una cosa mai no poden pas ser assolides de cop, ja que només poden ser determinades recorrent el camí marcat per la variació d'allò que és possible representar-se intuïtivament. Aquesta variació ve orientada per unes possibilitats motivades, les quals resideixen en el record de les determinacions de la cosa que han estat captades en ocasions anteriors, i també en la presència dels signes que suggereixen llur possible alteració."²⁶ La paradoxal circumstància perceptiva que hem vingut referint fins aquí justifica la importància fonamental que Husserl atribueix a la *motivació*, atès que mitjançant aquest concepte esdevé possible explicar cada un dels dos esmentats ordres de realitat, el psíquic i el físic, referint-lo al punt de partida subministrat per l'altre ordre. L'abim entre la realitat psíquica i la realitat física, en efecte, és superat per la unió, intrínseca i a priori, que relliga els dos àmbits; alhora, però, aquesta unió només és possible a causa que simultàniament es fa palesa la transcendència de l'objecte físic.

Es tracta, per tant, de pensar a la vegada la *transcendència* (l'estatus irrevocablement objectiu) de la cosa i la *transcendentalitat* del jo (és a dir: la seva no mundanitat o el seu no objectivisme, la impossibilitat que el jo sigui confós amb la subjectivitat d'ordre psicològic-empíric-concret). Es tracta, doncs, de tenir sempre ben present l'advertència de Husserl: "El *transcendentalisme* afirma que el sentit ontic del món pre-donat (*vorgegebene*) en l'experiència és una construcció *subjectiva*, una conseqüència de la vida preceptiva i pre-científica, mentre que l'*objectivisme* es situa en el sòl (*Boden*) aportat pel món revelat per l'experiència i així afermat pregunta per la 'veritat objectiva' de l'esmentat món."²⁷ Convençut, doncs, de l'encert d'aquestes distincions bàsiques, i a fi de resoldre, sense caure en l'escepticisme, el mateix enigma que tant preocupà Hume (la qüestió de com pot la objectivitat arribar a ser constituïda mitjançant el desempallegament purament subjectiu del jo concret) adopta Husserl un subjectivisme transcendental centrat en el pur esdevenir de la consciència. No es tracta pas solament, per bé que aquest extrem sigui ja prou important, de que l'esmentat "pur esdevenir" contingui la motivació que ens fa considerar la nostra experiència perceptiva com una experiència d'objectes estables. L'important és, sobretot, que en el "pur esdevenir de la consciència" resideix, també, allò que Husserl anomena "motius de la raó" (*Vernunftmotiven*). Els "motius de la raó" no es limiten pas a fer

inferir objectes, predicats i relacions a partir de les dades de l'experiència; la seva missió és molt més important, ja que promouen l'organització d'un món sobre el qual podem raonar i argumentar. Els "motius de la raó", doncs, són un factor que empeny a considerar que el món és racional, atès que se'n presenta com una col·lecció d'objectes que, en ser el suport de predicats dotats de persistència, gaudeixen d'una relativa estabilitat. "En el subsòl (Untergrund) de l'experiència natural s'estableix (etabliert sich) el pensament referit a les coses físiques, el qual, en seguir les motivacions que organitza l'experiència perceptiva, es troba impel·lit a realitzar unes construccions intencionals que obeeixen estrictament les disposicions de la racionalitat."²⁸

Malgrat la funció predominant que, com acabem de veure, li escau al concepte de *motivació* en la part de la doctrina fenomenològica que es centra en els temes de la correlació, de la constitució i de la transcendència, és encara més important el paper de la *motivació* en la teoria del "*món de la vida*". Sobretot pel que fa a la possibilitat d'extreure'n les conseqüències metodològiques escaients, el rol que té l'esmentat concepte en la *teoria genètica del "món de la vida" o "Lebenswelt"* és, efectivament, d'una importància cabdal, atès que hi afecta de manera molt particular la teoria de Husserl sobre l'origen de les construccions intel·lectuals. Aquesta teoria genètica, com és sabut, és indissociable d'un plantejament teleològic centrat en la noció de *sedimentació*. El mateix Husserl pretén deixar ben clar la seva actitud pel que fa al estil teleològic de pensar: "Les nostres consideracions no són pas històriques en el sentit tradicional del terme, sinó que, més aviat, el que pretenem és fer intel·ligible la teleologia en l'esdevenir històric de la filosofia i en fer això volem clarificar la nostra pròpia posició filosòfica tot i referint-la a un fet palès: nosaltres som subjectes portadors de l'esmentada teleologia."²⁹ En conseqüència procedeix Husserl a analitzar la teleologia que promou l'esdevenir de tota possible filosofia. Per dur a terme aquesta tasca organitza el seu escrutini al voltant d'una categoria de *motivació* que és correlativa de la "*motivació filosòfica*" que hem examinat en els paràgrafs precedents. Paral·lelament al que passava amb la antiga "*motivació filosòfica*", la "*nova*" *motivació* està negativament determinada per la seva relació contradictòria amb el concepte de causalitat. Com diu el mateix Husserl, per dur a terme l'esmentada tasca d'anàlisi cal "escutar (erschauen) no pas des de fora, no pas des del punt de vista dels fets, com si l'esdevenir temporal, al qual nosaltres mateixos ens devem, no fos pas cap altra cosa més que una

superficial relació causal". Al contrari: per poder analitzar la teleologia que promou el pensament cal sempre "escrutar (erschauen) des de dins".³⁰

Tanmateix Husserl admet que, per tal de dur a terme l'esmentat programa d'immersió en el sentit històric de la filosofia, cal revisar a fons el *precipitat conceptual* que contamina tota possible historiografia filosòfica: "És fonamentalment fals el dogma dominant que pretén constatar una separació de principi entre l'esclarament (Aufklärung) epistemològic i l'explicació històrica, o sigui entre la causació estructural i l'origen genètic, com no sigui pas que prèviament s'ha restringit l'extensió dels conceptes de 'història', 'explicació històrica' i 'gènesi' fins a un extrem que l'ús actual d'aquests termes no autoritza pas. [...] Una explicació, del tipus que sigui, no és pas res més que un desvetllament (Enthüllung) històric. La totalitat del present cultural 'implica' la totalitat del passat cultural en un grau de generalitat que ve estructuralment determinat."³¹

El sistema de correspondències que Husserl entreveu entre la constitució del objecte per a la consciència i la formulació d'una construcció intel·lectual es palès fins al punt que en el si d'aquesta concepció teleològica de la història de la filosofia torna a aparèixer el tema de la *Selbstverständigung* del filòsof, o sigui de la "posada en clar" de si mateix i davant de si mateix. Es segueix tractant de fonamentar la motivació que porta de l'actitud mundana a l'actitud transcendental, motivació que, en el context d'ara, i com un exemple més de la sempre irritant fluctuació terminològica de Husserl, és designada com a "*Selbstbesinnung*". Es tracta, si més no, que la constitució de l'objecte en general i la construcció d'una teoria sobre un àmbit qualsevol, són sempre exercitacions (allò que Husserl anomena "*Leistungen*", i que és un terme que també podria ser traduït com "prestacions") del subjecte i per tant es presenten a l'observador fenomenològic com dos aspectes complementaris d'una problemàtica idèntica. "Explicar la història pel mitjà de retrocessar (in Rückfrage) cap a la protoimplantació dels objectius que havien de ser el lligam que connectaria les generacions futures—uns objectius que, en forma de sedimentació, persisteixen en les esmentades generacions amb una disposició sempre reanimable i, per tant, podent esdevenir objectes de crítica una vegada assolida llur revitalització—o bé explorar el sorgiment de finalitats imprevistes en el si d'aquests recalcitrants objectius—unes finalitats que, en la mesura que no són pas satisfetes, empenyen a esclarir els esmentats objectius

seculars i provoquen, així, llur eventual transformació i perfeccionament—mai no són pas res més que l'autèntica *Selbstverständigung* del filòsof pel que fa a allò envers el qual ell veritablement es dirigeix, és a dir: pel que fa a poder discernir entre allò que és, entre tot allò que el filòsof vol, el que ell vol simplement perquè ho volgueren els seus predecessors espirituals i allò que és el que ell vol perquè els seus predecessors espirituals volgueren que ho volgués."³²

La filosofia és pel Husserl tardà, doncs, una activitat de caire fonamentalment històric; i el més propi d'entre tots els àmbits de la seva reflexió es el que correspon al tema del "*passat viu*" o, millor encara, "*del passat que viu*". Es tracta, de fet, de la convicció de Husserl que les finalitats seminals persisteixen al llarg del temps en la forma d'una sedimentació, l'única funció de la qual consisteix a estar constantment a l'espera que hom vingui, reiteradament, a revitalitzar el material sedimentat. En aquest sentit insisteix Husserl que "es tracta de ressuscitar, en el seu ocult sentit històric, les conceptualitats (*Begrifflichkeiten*) sedimentades",³³ ja que el sentit de les esmentades conceptualitats subministra als filòsofs la "motivació filosòfica"³⁴ que pot impulsar-los a reflexionar sobre llurs plantejaments de base. Amb la doctrina de la sedimentació es pretén fer referència, segons que afirma el mateix Husserl, a "una continuïtat de passats que s'impliquen recíprocament, havent estat cada un d'ells, en el seu respectiu moment, un *present cultural*, de manera que en ser convertida en tradició l'esmentada continuïtat s'unifica el seu sentit i arriba fins al present la unitat així assolida."³⁵ Precisament aquest mateix tema ens condueix a la cèlebre definició husserliana de la història, la qual "no és pas res cap altra cosa més que un *moviment viu* que ha estat produït per la conjunció i la interacció de les formacions i les sedimentacions originàries del sentit".³⁶

Ara és el moment de resumir la problemàtica que s'ha establert al voltant de les nocions husserlianes de *motivació* i d'*itinerari motivador*. De bell antuvi cal recalcar que tota "motivació filosòfica", essent de natura essencialment teleològica, al mateix temps és *independent* tant de la causalitat física com de la necessitat lògica. També és necessari remarcar que Husserl mai no dubtà pas de la llibertat del filòsof en les seves decisions que concerneixen a l'orientació de les seves teories: en cadascuna de les etapes d'un "itinerari motivat" el filòsof pot determinar el tarannà específic que tindrà la seva

aproximació a l'etapa següent, ja que únicament el *telos* que correspon a la totalitat del procés es troba pròpiament motivat. Per tant tot passa com si la motivació determinés aquest escaure's processual d'una successió indefinida de problemes, però s'abstingués de donar cap mena d'indicació pel que fa a llur eventual solució precisa. El criteri que proposa Ilusserl per validar, dins de l'àmbit filosòfic, una explicació historiogràfica qualsevol, exigeix la identificació, en el si la doctrina investigada, d'una teleologia que la unifiqui. El factor que fa possible identificar l'esmentada teleologia, la qual, alhora, indica l'existència d'una estructura objectiva de motivació, és la persistència en el temps dels objectius que la doctrina es va fixar originàriament a si mateixa.

Un "itinerari motivat" consta, en síntesi, de tres etapes successives.³⁷

(a) En la realització d'una tasca d'investigació filosòfica, i més concretament, en l'elaboració de la problemàtica associada als objectius que imposa una motivació, esdevé el trencament de la unitat interna de la corresponent doctrina, i així ho prova la proliferació d'incoherències que sobtadament hi té lloc. (b) Les temptatives fetes per tal de localitzar l'origen de les esmentades incoherències condueixen a dificultats que no s'havien pas previst, les quals indiquen l'existència d'un col·lapse global en les pressuposicions de la doctrina; també apareix, en aquesta perspectiva de crisi, un elevat nombre de problemes l'existència dels quals ni tan sols havia estat sospitada. (c) Com a conseqüència del sorgiment de l'esmentada problemàtica global esdevé necessària l'organització d'una "resposta motivada"; és a dir, una "resposta que ha de consistir en un 'desplaçament conceptual', el qual haurà de efectuar-se re-interpretant les premisses originàries, o sigui les que han donat lloc a la problemàtica en qüestió; aquestes premisses, tanmateix, i malgrat el replantejament conceptual que és dut a terme, no perden pas ni llur validesa ni llur caràcter necessari." ³⁸ Es tracta, per tant, d'un "itinerari" compost per un *procés triàdic*: 1) sorgeixen incoherències en l'articulació interna d'una doctrina, tot i apareixent una munió de problemes que estan relacionats amb la seva unitat; 2) aquestes incoherències són interpretades com essent els signes d'una disfunció generalitzada de la doctrina, on llavors hi és feta palesa una aporètica global que mai no havia pas estat detectada; com a conseqüència d'aquestes dificultats, sorgeixen temptatives locals de correcció i de perfeccionament, les quals creuen poder solucionar els problemes un per un; 3) davant la manifesta impossibilitat de solucionar individualment els problemes, s'imposa una revisió en profunditat

dels plantejaments teòrics i de les conceptualitzacions que han estat vigents fins ara: així sorgeix la "resposta motivada" del filòsof, la qual se sol recolzar en una re-interpretació de les col·lapsades premisses de la doctrina. Aquesta és, doncs, la *triada formal* que descriu tot possible esdevenir doctrinal en filosofia.

Husserl fou sempre totalment explícit pel que fa a la questionable pertinència d'aquesta manera d'entendre l'evolució dels estils filosòfics i de les maneres de pensar: "Tota doctrina, en la mesura que és l'expressió d'un punt de vista (Meinung), és també la col·locació d'uns fonaments (Stiftung), la qual roman en possessió del subjecte que l'ha dut a terme sempre que no brollin (auftreten) en ell unes motivacions que li facin alterar la posició assumida (Stellungnahme); una alteració així tindrà sempre el sentit d'una renúncia envers la vella doctrina, ja sigui en tant que abandonament d'alguns dels seus components, o bé en la forma de la seva completa transformació.³⁹ Cal dir, al mateix temps, que les especials característiques que té la motivació estrictament "racional"⁴⁰ porten a declarar com perfectament admissible l'extrapolació a uns altres subjectes de tot procés que, descobert de bell antuvi com un descabdellament merament subjectiu que té lloc en l'individu pensant, estigui relacionat amb la formulació, la elaboració i, finalment, la revisió de les doctrines filosòfiques. Amb les següents paraules recolza Husserl aquest parer: "En la mesura que jo sóc un subjecte racional capaç de prendre posicions que es basen en el discerniment (ein einsichtig stellungnehmendes Ich), i durant el tot el temps que jo ho sigui, la meva única manera de prendre decisions es la racional, i d'aquesta manera les meves decisions són idèntiques a les de qualsevol subjecte racional que es sotmeti a la mateixa evidència; i encara que una altra persona pugui no tenir pas les mateixes motivacions que jo tinc, podrà tanmateix comprendre les meves evidències i podrà recolzar racionalment les meves decisions."⁴¹

La nitidesa del conceptes fenomenològics que hem explorat fins aquí duu a afirmar la rellevància de l'orientació metodològica que es desprèn de les reflexions auto-interpretatives de Husserl. Al mateix temps, el caràcter general que tenen les evidències assolides mou a estipular la total "exportabilitat" d'aquestes conviccions metodològiques a altres problemàtiques de "inflexió doctrinal" dins l'àmbit de la filosofia. La primera de les problemàtiques que semblen rellevants pel que fa a l'aplicació de les conseqüències metodològiques

de l'auto-interpretació de Husserl, és sens dubte la vinculació doctrinal que enllaça aquest filòsof amb el més famós d'entre tots els seus deixebles. La filiació fenomenològica de Martin Heidegger, efectivament, esdevé il·luminada per una claredat nova si hom la contempla des de les bases teòriques que va fer servir Husserl per interpretar el seu pròpi "revolt" doctrinal, o sigui la seva pròpia "Kehre". Ens referim a la inflexió en la orientació meditativa de Husserl que s'escaigué en la segona dècada del present segle i que ara per ara ha estat més aviat oblidada, sobre tot si es compara amb l'arxiinterpretat "revolt" o "Kehre" de Heidegger. Encarats amb aquestes similituds, doncs, ens podem preguntar si existeix un "itinerari motivat" que des de la fenomenologia condueixi fins a la "ontologia fonamental" del primer Heidegger. Havent esclarit el mateix Husserl el signe de la motivació que el va dur al transcendentalisme des de les posicions que havien estat desenvolupades en les *Investigacions Lògiques*, en el marc del moviment fenomenològic roman plantejada la tasca d'interpretar processualment la motivació que portà Heidegger a *Ser i Temps*. Per dur-la a terme, i d'acord amb l'anàlisi del "procés motivador" que hem referit, caldria fraccionar l'itinerari heideggerià en tres segments, el primer dels quals necessàriament hauria d'emergir del Husserl neo-cartesià. La tasca interpretativa, doncs, tindria una triple vessant: primer caldria identificar exhaustivament les incoherències de la fenomenologia, detectant els problemes d'unitat i d'articulació que presenta aquesta doctrina; després es tractaria d'elaborar una *aporètica global* per a la fenomenologia; i finalment caldria interpretar *Ser i Temps* com una "resposta motivada" de Heidegger, o sigui com una varietat de "negació determinada"⁴² que hauria consistit en la re-interpretació dels conceptes fonamentals de la fenomenologia. Seria important dilucidar, per tant, si la "motivació filosòfica" que conduí Heidegger a *Ser i Temps* va ser només la revitalització d'unes conceptualitzacions que haurien romàs sedimentades en la tradició; en aquest cas en l'esmentada represa s'hi hauria allotjat, en un estat més o menys dispers, l'ingredient essencial de la motivació que empenyé Heidegger. O bé si, alternativament, es tractà d'una motivació que, sorgida dels plantejaments de Husserl, tingué la seva arrel en les apories de la fenomenologia. En aquest cas la motivació que portà Heidegger a *Ser i Temps*, lluny de d'haver consistit en una disposició motivadora anàloga a la que empenyé Husserl, és a dir, en un sistema unificat de propensions, hauria estat una esbaldregada entre les successives posicions d'una evolució teleològicament pre-determinada. O sigui que, més aviat, *també el cas de Heidegger* s'hauria descabdellat per un "itinerari motivat".

CAPITOL 2

Crisi, ocultació i nostàlgia: la història del pensament i la sostracció del ser.

La finalitat del present treball¹ és reconstruir i avaluar la peculiar aproximació de Heidegger a la història de la filosofia, tot i referint-la a concepcions post-històriques concurrents que han aflorat en el nostre temps. Pensem que hom pot extreure un benefici doble de l'esmentada tasca. D'una banda, la profundització en el treball historiogràfic de Heidegger ens ha de subministrar un accés *privilegiat* a la seva filosofia, baldament hom no hagi arribat a afirmar que "*tota la força del pensament de Heidegger rau en la seva versió de la història de la filosofia*."² D'altra banda, sembla que capbussar en la història heideggeriana de la filosofia ens hagi de lliurar una aproximació suggestiva i profitosa alhora per a la historiografia del pensament. Malhauradament, tothom qui coneixi el caràcter conclusiu del pensament final de Heidegger haurà d'admetre que difícilment la intenció primordial del nostre treball de clarificació podrà consistir en extreure de la "*Seinsgeschichte*" heideggeriana unes *pautes de lucidesa metodològica* que sigui escaient exportar a una *història del pensament* d'abast general. Però si es considera el tarannà entusiasta que alenà l'elaboració de la meta-història heideggeriana de la filosofia, caldrà admetre la necessitat que, com a mínim, el nostre treball en sigui una *dràstica secularització*.

Abans d'endinsar-nos en la construcció de Heidegger cal que fem net pel que fa a la reserva que podria suscitar l'excessiu ideologisme que sembla afectar la seva escomesa historiogràfica. Efectivament: de bell antuvi, i sobretot si es compara amb altres aproximacions contemporànies a la història del pensament que presumeixen de neutralitat descriptiva, l'aportació heideggeriana sembla patir d'un centrament desmesurat en la peculiar visió filosòfica d'aquest autor. És cert que, des d'un punt de vista compromés amb la permanent *neutralitat metodològica* del historiador del pensament, el fet que l'"oblit del ser" o "*Seinsvergessenheit*" formi l'insistent rerafons de les interpretacions històriques heideggerianes corre el risc de ser considerat un gravíssim inconvenient metodològic. Però, al mateix temps, el compromís amb una doctrina filosòfica determinada per part del historiador del pensament pot arribar a ser interpretat d'una manera favorable, sobretot si es considera l'aferriada vinculació d'un autor amb les seves pròpies idees com una *condició de possibilitat* pel que fa a l'efectiva descripció de l'esdevenir

històric del pensament. O sigui que, segons aquest punt de vista, només l'estricta adherència a una referència doctrinal pot arribar a ser *productiva* de veritat pel treball historiogràfic. Llavors la tasca encomanada a l'historiador del pensament vindria a consistir en "[...] assenyalar problemes específics en el si d'una història intel·lectual que ha pogut superar un cert grau de bloqueig en la comprensió dels fets mitjançant l'aplicació d'una doctrina filosòfica, sempre tenint en compte que *només el podia haver superat d'aquesta manera*."³

D'entrada hem de dir que el punt de partida de la teorització històrica que fa el Heidegger "segón" és, si més no, d'una tranquil·litzadora rotunditat. Mentre que el Heidegger "primer" compona una *ontologia fonamental* on el centrament en l'*existència humana*, autèntica o no, exclou tot possible subjecte històric, el "segon" Heidegger entronitza el ser com a *subjecte absolut* de la història, relegant el ser humà al sotmetiment a les disposicions d'un ser que tant sols *habilment* es digna *trametre's*. Aquesta "*hàbil tramesa*" del ser Heidegger l'anomena "*Geschick des Seins*". Així el "segon" Heidegger estableix un concepte de ser que funciona com un *paràmetre* essencialment asimètric. Succeeix que el ser, d'una banda, roman inaccessible a l'abast humà; d'altra banda, tanmateix, el ser disposa plenament de l'home. Tot allò que succeeix ho ha disposat el ser; tot allò que succeeix és en el ser que sobrevé. El ser és, alhora, arbitrari i omnipotent.⁴

Heidegger expressa sense ambigüitats la omnipotència del ser pel que fa a l'ordre humà: "la història és història del ser".⁵ La història del ser és una història, tanmateix, que té un *esdevenir* una mica peculiar: "la història no succeeix de bell antuvi com un succeir,"⁶ no consisteix en un simple transcórrer ni tampoc es descabdella com un esdevenir. La causa d'aquesta peculiaritat rau en el fet que "el succeir de la història es produeix (west) com a tramesa de la veritat del ser pel ser mateix,"⁷ per bé que, com veurem més endavant, aquesta "veritat del ser tramesa pel ser mateix" consisteixi en una veritat que "anuncia el predomini de la seva essència: l'exposició (Lichtung) del seu amagar-se."⁸ Així el ser és entronitzat com a subjecte meta-històric. Es tracta d'un subjecte que és anterior a tots els fets històrics i que, alhora, plana per damunt de la història. Encara que aquesta dràsticitat pel que fa a la determinació de l'home pel ser a vegades esdevé atenuada, com per exemple en l'ocasió que Heidegger, notoriament, assigna a l'home la tasca de "pasturar

el ser."⁹ Però l'assignació al home de la tasca permanent d'escoltar les indicacions del ser i de sotmetre's a les seves disposicions dóna el to quasi constant de la glorificació heideggeriana del ser.¹⁰ Es tracta d'un destí de subalternitat que, si més no, té una conseqüència esclaridora: com més escolta l'home les indicacions del ser més s'adona del fet capital que incideix sobre l'esquema de submissió en que es troba inmers. Aquest fet és que el ser roman bàsicament *retirat*, que el ser persisteix en *sostraire's*. O sigui que el ser, essencialment, *s'amaga*.¹¹ D'una manera capital la *contenció de si mateix*, l'*abstenció o al menys la parsimònia en l'aparèixer* és allò que és propi del ser. Heidegger insisteix en el fet que "el ser es tramet en tant que Ell, el ser, es dóna. Això vol dir però, si ho pensem cabdalment, que es dóna i al mateix temps es sostrau."¹²

Heidegger insisteix aferrissadament en la *natura ocultativa* del ser. "En la tramesa (Geschick) del ser no hi es pensada la història del ser com si es tractés d'un succeir caracteritzat per un trascórrer i un procés (ein Verlauf und ein Prozeß). Més aviat allò que és la història és determina a partir de la tramesa del ser, a partir del ser com tramesa, a partir d'allò que se'ns tramet en la mesura que se'ns sostrau. Ambdós fets, el trametre's i el sostraire's, són una única i mateixa cosa, sense que difereixen en res."¹³ A causa, doncs, que la *reserva* i l'*abstenció* constitueixen els trets predominants del ser, Heidegger li assigna el predicat d'"*epocha*".¹⁴ Aquest adjectiu podria donar lloc a més d'un malentés a causa de la seva ambigüitat, atès que la transliteració d'"*epoche*" a l'alemany coincideix amb l'equivalent d'"*època*", i el mateix passa amb "*epocha*" i l'equivalent d'"*epocal*". Heidegger juga veladament amb aquesta ambigüitat encara que, al mateix temps, sembli tenir cura en dissipar-la: "Abstenir-se és '*epoche*' en grec. Per això parlem de les *epoche* (Epochen) de la història del ser. *Epoche* (*Epoche*) no vol pas dir aquí un interval de temps en un succeir, sinó que anomena un tret fonamental de la tramesa [del ser]: l'abstenció de si mateix en profit de la perceptibilitat del [seu] *do*."¹⁵ Ara bé: per més que Heidegger faci veure que es desentén del significat temporal del mot alemany "*Epoche*", el fet és que organitza la retòrica de la *Seinsvergessenheit* basant-se en el doble significat, en alemany, dels termes "*Epoche*" i "*epocha*". O sigui que "període històric" vol dir també, en aquesta perspectiva, [moment en la] "*sostracció del ser*"; i analogament "*època*" significa, al mateix temps, "*fase de retracció*".

A cada episodi en la contenció del ser en ell mateix, a cada nova etapa en la paradoxal "manifestació" de la reserva del ser, correspon un episodi en l'esdevenir de la història. "De l'epoche del ser prové l'essència epochal de la seva remesa, en la qual hi ha la història universal propiament dita. Cada vegada que el ser es conté, d'acord amb la seva remesa, esdevenen coses en el món, de sobte i peremptòriament. Cada època de la història universal és una època de l'esgarriament (der Irre)."¹⁶ Així, doncs, el ser és "epochal", el ser "practica" la reserva i l'auto-contenció. I com que el ser, per damunt de tot, te proïja per sostraure's, es produeix històricament el fet capital que consisteix en l'"oblit del ser" (die Seinsvergessenheit). Això vol dir que si, com hem vist, segons Heidegger *la història es història del ser*, llavors *la història no és res més que el ser en la epoche*. O sigui que des dels començaments de la filosofia grega la història del ser hauria consistit, en realitat, en la història d'un creixent o progressiu *oblit del ser*. "La història del ser és la tramesa del ser, i se'ns tramet sostraient la seva essència."¹⁷ Tot això no succeeix pas perquè l'home activament "vulgui" oblidar el ser, o perquè, passivament, la desatenció o la indiferència de l'home envers el ser doni lloc a l'esmentada desmemòria. L'*oblit del ser*, insisteix Heidegger, és una conseqüència del tarannà cabdalment evasiu del ser mateix, sense que la natura pròpia del pensament humà tingui res a veure en aquest progressiu enrariment. L'*oblit del ser*, en efecte, "de cap manera és una conseqüència d'una propensió a l'oblit per part del pensament. L'*oblit del ser* pertany a l'essència del ser, que ella mateixa encobreix."¹⁸ L'home es una part passiva, doncs, en el procés de l'*oblit del ser*, en el qual tota l'iniciativa sembla escaure al mateix ser.

El ser té l'iniciativa, però tanmateix Heidegger sembla voler-nos convèncer que, tot i amb això, l'home roman la crucial *condició de possibilitat* per què el ser (encara que sigui amagant-se o retirant-se) pugui "*intervenir*". "El procés il·luminatiu succeeix en l'home—no pas mitjançant ell (o sigui: no a causa d'ell), però tampoc sense ell. Si el procés il·luminatiu no succeeix a causa de l'home, llavors la mateixa Llum assumeix la primacia en el procés."¹⁹ Potser per això l'"oblit del ser" mai no pot ser considerat *com una manca*, ans al contrari: "Lluny de constituir una carència, l'oblit [del ser], amb el qual la tramesa del ser comença, i en el qual arriba a la seva culminació, és l'aconteixement més sumptuós i de més abast que es solventa en la història

universal d'Occident (in dem die abendländische Weltgeschichte zum Austrag kommt)."²⁰

Creu Heidegger que l'històricament creixent "oblit del ser" pot ser "des-oblidat" de dues maneres. Pel que fa al futur, trencant abruptament amb la tendència oblidativa i, com veurem més endavant, produïnt en la història del ser una inflexió tan radical que l'"oblit del ser" quedi trastocat i sigui restituïda la "veritat del ser" originària. Pel que fa al passat, resseguint minuciosament en els textos de la història de la filosofia l'agreujament constant d'aquesta ofuscació del ser. Així en podrem produir retroactivament la des-ocultació tot invalidant, es clar que també retroactivament, la tradició (metafísica o onto-teo-lògica, l'anomena Heidegger) produïda per l'esvaïment del ser. "La metahistòria de la filosofia de Heidegger narra la saga de la retrogressió del ser."²¹ Per tant l'històricament creixent "oblit del ser" pot arribar a ser esbrinat en detall, segons afirma Heidegger, a condició que hom estudii els textos filosòfics que la tradició ens ha fet arribar. Si bé es cert que l'oblit del ser determina el pensament humà, al mateix temps, pensa Heidegger, el mateix oblit del ser és assolible pel pensament. "El pensament arriba perquè el ser arriba. Però el ser no s'ha de percebre com un x fantàstic. [El ser] manca, [el ser] no és. El ser mai no arriba, doncs, com a ser, o al menys no apareix com a tal. Només arriba com a moviment del pensament [...]"²² I arriba, creu Heidegger, en la forma d'un *seguit de èpoques històriques* que formen la narrativa de la creixent *auto-substracció* del ser. Sobre la natura d'aquest *seguit d'èpoques històriques*, i sobretot, sobre una possible *estructura de la necessitat* d'aquesta successió de fases o moments temporals (o sigui pel que fa a la possibilitat de considerar-la una *superestructura* governada per l'*estructura profunda* de la Seinsgeschichte), Heidegger manté sempre un cert grau d'*ambigüitat*.

En efecte: es tracta d'un *seguit* que, en certa manera, és "lliure"²³ o sigui desprovist de "necessitat": "de cap manera es pot arribar a esbrinar com les filosofies singulars i les èpoques de la filosofia emergeixen les unes de les altres seguint la necessitat d'un procés dialèctic."²⁴ Que es tracti d'un "seguit lliure" vol dir que "ni és casual, ni es deixa copsar com a necessari. Però alhora [...] la pertinència [al ser] es mostra en la correspondència de les epoche entre elles."²⁵ Al mateix temps Heidegger va haver d'admetre que, pel que fa al tema "del succeir-se de les èpoques" [die Abfolge der Epochen] (o

bé, i d'una manera equivalent, "de les epoche", d'acord amb l'ambigüitat que hem esmentat) "el pensament pot constatar alguna cosa semblant a (so etwas wie) necessitat en la successió, alguna cosa semblant a regularitat i lògica."²⁶ "Alguna cosa", doncs, que s'aproxima a la "necessitat", a la "regularitat" i a la "lògica"; però "alguna cosa", tanmateix, que resoltament no pot arribar a ser anomenada "necessitat", ja que només unes línies més avall afegeix Heidegger: "O sigui que es pot dir que la història del ser és la història d'un creixent oblit del ser. Entre les mutacions epochals del ser i la seva retirada (Entzug) es pot albirar una relació que tanmateix no és pas de causalitat."²⁷

D'aquesta manera assigna Heidegger a la investigació històrica la tasca de determinar la successió temporal de les *plasmacions* ("Ausformungen", en diu Heidegger) d'aquest crucial "oblit del ser", o sigui la seqüència de llur intervenció al llarg del temps. Aquestes plasmacions venen a constituir el nivell *intermedi* entre els dos nivells extrems, un d'ells productor i encarrilador i l'altre produït i encarrilat, que composen la història del pensament. D'una banda el *nivell profund*, l'únic resoltament real, constituït per l'*oblit del ser* i les seves "*disposicions*" sobre el pensament (per Heidegger no hi ha cap *infra-estructura* que no sigui l'*oblit del ser*). D'altra banda el nivell "*superficial*", format pel mateix pensament en la manera com històricament s'ha manifestat. O sigui que les esmentades *plasmacions* són l'equivalent d'un *tercer nivell intermedi* format per les "*meta-categories històriques*" del pensament, o sigui els indicis de l'actuació de l'única instància rectora efectiva (l'*oblit del ser*) del pensament humà al llarg de la història. Així les "*interpretacions generals i successives*" del ser, com la presència, la realitat o l'objectivitat, d'un caire sempre metafísic o sigui, en darrer terme, "*oblidatiu*", vindrien a constituir no pas la *infraestructura*, ja que aquesta funció correspon a l'*oblit del ser*", però sí, en certa manera, la "*trans-estructura*" de la història del pensament.

Pel que fa a les esmentades "*plasmacions*" de la Seinsvergessenheit o "*oblit del ser*", Heidegger insisteix en la importància que tenen, sobretot, la *presència* (Anwesenheit), la *realitat* (Wirklichkeit), i l'*objectivitat* (Objektivität). Abans de referir com aquests i altres "*esquemes rectors del pensament humà*" han actuat, al parer de Heidegger, al llarg de la història, cal que tinguem en compte que aquests "*motllos conformadors del pensament*", per bàsics que siguin, ostenten una funció rectora però no gaudeixen pas d'una estructura

substantiva. La substantivitat, certament paradoxal i mes aviat *negativa*, queda reservada per al "fonament" d'aquests *macro-esquemes directors*, o sigui per al fenomen "de plenitud i de opulència" que és l'oblit del ser.

La noció d'"esquema rector" o de "meta-categoria" no ha de ser confós, però, amb els d'"època" o "fase" del pensament, per més que ambdós grups de conceptes estiguin estretament relacionats. L'oblit progressiu del ser dóna lloc, segons Heidegger, a *tres èpoques o fases successives de la història del ser o Seinsgeschichte*. Es tracta, certament, d'una *articulació* que és d'arrel més aviat heurística, atès que la història del pensament humà queda, al parer de Heidegger, encapsulat en un *fenomen global*: el de l'oblit del ser i de la correlativa aparició de les formes més diverses del *saber ontificat*. "Es pot ben dir que com més ens distanciem (abrücken) de l'alba (der Frühe) del pensament occidental, o sigui del des-encobriment inicial, i com més oblidat aquest esdevé, més nítidament irrumpeixen el saber i la consciència, i per tant es retira el ser (und so das Sein sich entzieht). A més, aquesta retirada del ser roman oculta."²⁸

L'esmentat itinerari històric pels esglaons d'una *ontificació progressiva* fou entès per Heidegger com un procés de *desenvolupament negatiu*, i intentà entendre cada època específica de la nostra cultura històrica com "*una variació sobre una interpretació fonamental de la realitat en tant que presència*."²⁹ La Seinsgeschichte hauria estat en el fons, per tant, una *peripècia* secular per les *modalitats de la presència*. Aquesta peripècia l'ha summaritzat admirablement Hubert Dreyfus: "Pels grecs antics, la realitat era allò que s'obria a si mateixa prenent a l'home en la seva presència [...]. Pels cristians medievals la realitat era la presència de Deu, i havia de ser acceptada, suportada, i interpretada com si fos un text; per l'home modern, des de Descartes, la realitat ha de ser feta present pel mateix home elevant-la al nivell humà d'intel·ligibilitat. No cal dir que cada una d'aquestes comprensions de la realitat permet l'aparició d'ordres de coses molt diversos. Els grecs trobaren coses belles i poderoses, i gent que eren poetes, herois, o homes d'estat. Els cristians trobaren criatures per fruir-ne i per dominar, i gent que eren sants o pecadors; i els moderns trobem objectes per controlar i per organitzar o, més recentment, *recursos* que manipulem per assolir eficàcia i poder."³⁰

Previament al seguit d'èpoques *propriament dites* de la Seinsgeschichte hi hagué, tanmateix, una època o fase zero que correspon a l'episodi històric del pensament humà *que és previ a l'"oblit del ser"*. Ara bé: que hi hagi una època zero no vol dir que hi ha d'haver, ni d'un troç lluny, una *epoche* zero, és clar, atès que en l'alba grega l'*epoche* del ser encara no s'havia produït. Precisament, ens recorda Heidegger, "el començament de l'*epoche* del ser s'escau, si hoensem epochalment, en allò que anomenem [clàssicament] grec, [o sigui en] l'inici de l'hàbil tramesa (des Geschickes) en el ser i a partir del ser."³¹ L'esmentada època o fase zero ("epocal", doncs, i no pas "epochal") correspon al pensament (no pas a la "filosofia") d'Anaximandre i, en un ordre derivat, al d'Heràclit i Parmènides (que tot i no éssent encara "filòsofs" foren "els més grans pensadors", i ho foren perquè "estaven en harmonia (im Einklang) amb el logos o sigui amb el en panta"³²). Pensa Heidegger que la noció pre-socràtica de veritat—*aletheia* com a "des-encobriment"—permeté que el ser es revelés a si mateix. En abstenir-se de sobreimposar-li cap mena de conceptualització, evità d'obstruir la seva automanifestació i el deixà emergir com a clariana o "Lichtung". Aquesta abstenció de l'enteniment pel que fa a la intervenció en el ser va tenir un resorgiment, encara que sense conseqüències, quan Aristòtil (filòsof que, segons Heidegger, pensava "d'una manera més grega" que el seu mestre Plató) atribuï a la natura una auto-originació espontània (*physis*), asprament immune a tota escomesa conceptualista. De tota manera, la línia divisòria que marca el començament de la primera *epoche* del ser es situa entre Heràclit i Parmènides, d'una part, i de l'altra Plató i Aristòtil.

La primera de les "grans èpoques" de la història del ser (i per tant la primera de les fases de l'"oblit del ser") correspon a la filosofia grega clàssica. És perduda la proximitat a la veritat i al ser amb "el pas endavant cap a la 'filosofia' preparat per la sofística i realitzat, primer de tot, per Plató i Aristòtil."³³ La pèrdua de la veritat *primigènia* succeeix, segons Heidegger, amb la irrupció de la *meta*-física, o sigui la temptativa de fer que el ser sigui allò que el ser no és, atès que pretén apriorísticament trobar "més enllà" del ser la justificació de l'ordre de la realitat. Precisament fou Plató qui, d'una banda, introduí la noció d'*idea*, un esquema (en el fons superflu i capgirador) d'ordre intel·lectual imposat al ser, del qual, distingint entre essència i existència, en vulnera l'unitat. D'altra banda, en la mesura que Plató associa l'ordre *ideal* amb el bé o *agathon* (deixant de banda la sobèrbia expressada

per aquest judici humà sobre el ser), és postulat el caràcter d'eficàcia que li és atribuït a la idea, i el ser es mostra assumint l'humiliant modus de la *potencialitat*. Després de Plató, pensa Heidegger, a la metafísica li quedà ja només el recurs de recórrer el camí que aquesta malhaurada intervenció originària havia prefigurat. Amb Aristòtil no tant sols "acabà esplèndidament (ging groß zu Ende)"³⁴ la filosofia grega, sinó que després d'ell la fertilitat de la primera fase de la Seinsgeschichte s'esmoreí fins al punt que Heidegger només dirigeix una atenció molt minvada als gairebé dos milennis de producció filosòfica que comencen amb la mort Aristòtil i acaben amb el sorgiment, amb Descartes, del pensament modern.

La segona de les grans èpoques de la història del ser comença amb Descartes i culmina amb Nietzsche (el "darrer pensador de la metafísica"), essent-ne Leibniz, Kant, Hegel i Schelling els pensadors capitals. En aquesta època la substitució de l'*hypokeimenon* aristotèlic pel *subjectum* antropocèntric assenyala l'emergència del jo com a substrat, de manera que "l'ego, la res cogitans, és el *subjectum* eminent del qual l'esse, o sigui la presència, fa possible que la veritat sigui interpretada en tant que certesa."³⁵ Aquesta revolució en la concepció de la veritat consisteix, segons Heidegger, en una substitució crucial: la veritat entesa com una simple i preservadora *aletheia* o des-encobriment, compromesa amb l'epifania auto-manifestativa i anti-conceptual del ser, és substituïda per la veritat entesa com una complexa *adequatio* de tarannà intervencionista entre el subjete (subrepticciament predominant) i l'objecte. O sigui que una versió representacionista de la veritat, en la qual el ser és avaluat confrontant-lo amb l'ideal (o sigui l'objecte) que se'n fa d'ell la consciència perceptiva, esborra tota possibilitat que, a l'època moderna, el ser esdevingui present. Entre els filòsofs esmentats Leibniz expressa el caràcter representacionista del ser amb una intensitat antropocèntrica que va més enllà de l'adequacionisme, atès que en aquest filòsof el món esdevé la referència a si mateixa de la percepció que n'assoleix el subjecte. En efecte: amb Leibniz ens trobem en el centre de la metafísica moderna. Sembla que el ser s'hagi esvaït, que el món sigui només percepció, i que la consciència humana hagi esdevingut la mesura de totes les coses. Però, si bé és cert que la natura de la monada és essencialment representacionista, també succeeix que és el *conatus* qui movilitza el descabdellament de les representacions. Aquesta complementació crucial de la percepció per la "voluntat d'existir" porta Heidegger a pensar que Leibniz és

el filòsof que, de manera particular, preludia la transició vers el moment culminant de l'"episodi metafísic" en la història del ser, o sigui la "voluntat de poder" nietzscheana.

La tercera de les grans èpoques de la *història del ser* (l'època present) constitueix la culminació de la *Seinsgeschichte* i ve determinada pel domini planetari de la tècnica. En l'època present impera el procés de l'*assolibilitat i la intervenibilitat universals*, és a dir, i d'acord amb la interpretació de Heidegger, el procés que Nietzsche diagnosticà com la "voluntat de poder". Aquest domini universal per la tècnica, que és certament un perill (un "perill" en què potser "creix també allò que salva"), no és encara el *més gran dels perills*, el qual consisteix en l'*oblit de l'oblit*, o sigui el nihilisme com a tret fonamental del nostre temps. En el fons succeeix que com més es retira el ser en el procés de la seva ocultació, i així en la seva baixamar deixa accessible la manifestitat òptica, amb més intensitat li es oferta al "pensament" la possibilitat d'adonar-se que l'exposició extrema de l'ens *no és res més* que la reserva del ser portada al paroxisme.

Aquest recel davant l'escandalosa disponibilitat de les coses propiciada per la tècnica porta a Heidegger a la presunció d'un possible revolt històric. La *disposició òpticament àvida* de la present època *climàctica*, precisament a causa del seu caràcter *extrem o terminal*, Heidegger creu que potser un dia podrà ser *vençuda o dominada*, operació que farà que aquesta fase històrica postrera esdevingui definitivament *transgredida i capgirada*. "Què succeiria, però, si l'alba pogués vèncer tot allò que ve després, o si fins i tot el més matiner dels matins encara pogués vèncer, i de bon troç, tot allò que esdevé més tard? La primeror (das Einst) de l'alba de la tramesa [del ser] esdevindria llavors, en tant que primeror, la postrimeria (eskaton), despedint-se la tramesa del ser que fins ara és amagada. El ser es recull (legesthai, logos) en la darrera de les seves trameses."³⁶ O sigui que l'enfrontament amb el domini planetari de la tècnica que caracteritza la tercera de les grans èpoques de la *història del ser* ha de fer possible que un dia, segons que pensa Heidegger, tingui lloc en la història del ser una inflexió, revolt, o "Kehre" d'una radicalitat tan gran que quedi trastocat d'una manera irrevocable l'esdevenir del pensament.³⁷ "De l'abismal ocultació del ser en l'època del nihilisme n'extreu (schöpft) Heidegger, precisament, quelcom semblant a (so etwas wie) una esperança."³⁸ Es tractarà, així, de la *involució*, aferrissadament invocada

per Heidegger, que trencant amb l'"oblit del ser" restituiria la "veritat del ser" originària, la qual fou esborrada en iniciar-se la davallada "oblidativa" del ser.

Perquè això sigui possible cal que les il·lusions voluntaristes del pensament es dissipin en favor de la realitat fonamental, dominada per l'"hàbil tramesa del ser". Si un dia es produeix aquesta *involució*, que de l'*oblit total* ha de retrogredir a la veritat inicial del ser, serà el ser mateix qui l'haurà determinat. Tot allò que el pensament humà pot fer, i d'això el mateix Heidegger creu donarnos-en l'exemple, és "preparar" aquest *capgirament crucial* en la història del ser; "preparar-lo", però no pas "reclamar-lo", perquè "el presumible pensament preparador no pot preveure cap futur, així com tampoc el vol preveure."³⁹ Fins i tot és possible que aquest *revolt* o "*Kehre*" es faci esperar més que no ens pensem, atès que "no està pas clar si la civilització mundial [actual] serà sobtadament destruïda o bé si es consolidarà per durar molt temps [,]"⁴⁰ amb la qual cosa la metafísica, encara que "formant part del passat en la mesura que ha iniciat la seva finalització," sembla de liquidació problemàtica perquè l'esmentada "finalització supera en durada la història de la metafísica."⁴¹ És clar que també podria succeir—*horribile dictu*—que el l'esmentat *capgirament*, malgrat tot, mai no arribés a tenir lloc, atès que "li podria ser negat a l'home el retorn a un des-encobriment originari i, amb ell, l'experiència enconhortadora (*Zuspruch*) d'una veritat inicial."⁴²

Però si en direcció al futur l'*oblit total del ser* que es manifesta en el predomini tècnic anuncia un plausible *capgirament* que faci possible "pensar el ser" amb la transparència de l'origen, pel que fa al present la doctrina de Heidegger, amb menys entusiasme però amb un considerable profit per l'historiador del pensament, anuncia la *fi de la filosofia*. Una fi que no és una *autocrítica filosòfica*⁴³ més entre tantes com se'n fan avui en dia, ni té res a veure amb la cloenda que el científisme pronostica, o sigui la dissolució per l'anàlisi conceptual dels motius filosòfics. La filosofia ha arribat a la seva fi a causa que la *culminació de la davallada ocultativa* del ser és un símptoma que la filosofia ha exhaurit les seves possibilitats *pròpies* de tematització meditativa. Pel que fa al tema de l'*exhauriment de la filosofia* no oblidem, tanmateix, que l'ocultació del ser ha estat un factor històric positiu per al desenvolupament filosòfic. Heidegger ens assenyalà que la filosofia *ha finalitzat*

a causa que l'oblit del ser, en esdevenir total, ha propiciat el predomini de la tècnica, i amb ell l'esgotament dels recursos de la conceptualització tradicional metafísica. De manera que l'oblit del ser haurà estat la *condició de possibilitat*, en l'actualitat portada al seu paroxisme, perquè la meditació filosòfica romanguí fèrtilment lliure envers la manifestitat dels ens. Ara bé, no hem pas de lamentar que l'efecte provocador de la *Seinsvergessenheit* s'hagi exhaurit a causa del seu mateix èxit, ja que el fet que la filosofia hagi assolit al seva *irrevocable fi* vol dir tan sols, als ulls de Heidegger, que per fi està sorgint la possibilitat fins ara inèdita del pensament.

Aquesta es la *visió meta-històrica* que Heidegger ens proposa en la seva "segona" filosofia. En diem "visió meta-històrica" perquè es debatible si es tracta de una *filosofia de la història* o bé sí, més aviat, consisteix en una construcció teòrica que, d'una manera predominant, i sota les apariències d'una digressió historiogràfica tendeix, precisament, a l'evitació de la mateixa història. Aquest pressumpte *caràcter evitatiu o escapista*, i en definitiva *anti-històric* que tindria la doctrina final heideggeriana vindria recolzat per un fet que ningú no pot negar. Si es mira bé, difícilment se'n podrà dir *història* d'una teoria que remet el succeir propiament històric a un àmbit que *transcendeix la història concreta*, i que degrada el ser humà al paper de receptor passiu de l'"hàbil tramesa" d'un ser *absconditus*, sostraiant-lo així de tota pretensió a esdevenir el subjecte de la història o, si més no, de reconèixer-se una possible capacitat de determinació històrica per minvada que sigui. La visió històrica de Heidegger es troba dominada per la paradoxa d'haver de contemplar la història com una calamitat progressiva de la qual ens ha de deslliurar, precisament, una *condició extra-històrica intrigantment present en el principi del temps*, i per tant anterior a la mateixa història.

Arribats aquí és ja hora d'especificar l'abast de les conseqüències de la *Seinsgeschichte* per a la història del pensament. Atés el caràcter conclusiu d'aquesta doctrina, tal i com l'hem vingut explorant, sembla palès que de la *Seinsgeschichte*, encara que sigui cert que se'n poden extraure eufòriques propostes de mimetisme pro-heideggerià,⁴⁴ difícilment se'n segueix cap mena de *metodologia històrica*.⁴⁵ No sembla pas anunciar-s'hi cap possibilitat d'aplicació directa, i les mateixes "plasmacions" en les quals l'ocultació del ser es manifesta, tal com hem mostrat, es troben lluny, pel seu caràcter excessivament enrarit, de dissenyar unes *configuracions epistèmiques*

específiques que puguin servir d'ajut i d'orientació a l'historiador del pensament.

Resta la possibilitat d'una reflexió històrica de tarannà indirecte però que sembla que ha d'esdevenir fèrtil en conseqüències. Es tracta de l'ordre de reflexió que insisteix en esbrinar els *temes matricials* en el pensament de Heidegger, perceptibles com una virtualitat feta possible per un distanciament historicista, i que es pretén centrar en les *conviccions operatives* que tan sols poden ser copsades en un espai de reverberació històrica.⁴⁶ D'aquesta manera, i com veurem a continuació, de la situació de la *Seinsgeschichte* en la història del pensament se'n deriven uns resultats que són primordials per a la comprensió del mateix Heidegger; i de retruc aquesta adquisició d'ordre comprensiu és de suggestives conseqüències per a la història del pensament.⁴⁷ Si més no, el mateix caràcter exemplar que posseeix l'escomesa historicista de Heidegger (una "exemplaritat", és clar, d'un caire negatiu evident, i que rau, sobretot, en les frustracions associades a l'intent de dur a terme el projecte heideggerià, així com en la seva esmentada esterilitat metodològica) es de bell antuvi una "conseqüència" que el pensament posterior mai no podrà defugir.

Així doncs, la més eminent de les conseqüències de la *Seinsgeschichte* rau en el fet que esdevé un estimul constant per a la reflexió historiogràfica. La filosofia del darrer Heidegger, en efecte, s'erigeix en un microcosmos on certs motius cabdals del pensament del nostre temps obtenen un acuradíssim ressó mimètic. Atesa aquesta circumstància, i davant la tasca d'esbrinar els *temes matricials* als quals acabem de fer referència, postulem, és clar que sempre d'una manera temptativa, la pertinència d'aquestes aproximacions:

- * l'adopció del *neo-arcaisme* com a model de pensament
- * la introducció en filosofia del *programa neo-arcaic*
- * el diagnòstic d'una *crisi absoluta* en el pensament i la cultura
- * la defensa d'una *resolució nostàlgica* de la crisi absoluta
- * l'apologia de l'*exclusivisme estètic* propiciat per la crisi absoluta
- * la tesi de la primordialitat filosòfica de l'*absolutisme ontogenètic*

Primer de tot, el fet que el segon Heidegger dugués a terme l'apologia d'una problemàtica d'ordre *arcaic* és ja prou palès (nosaltres ja l'hem comentat

al llarg d'aquest treball) perquè calgui insistir-hi ara. Aquesta elecció es concretà, de fet, tant en la defensa i el conreu efectiu del *model neo-arcaic* com en l'apologia d'un *programa neo-arcaic* per al futur del pensament. L'atractiu que exercí sobre el segon Heidegger l'estil meditatiu dels mestres grecs del segle VI, receptor d'una esplèndida expansió cultural, rau sobretot en el fet que es tracta d'un pensament que no es *ni primitiu ni endarrerit*. Heidegger pogué preconitzar, en el nostre temps, una renaixença de l'*arcaisme filosòfic* a causa que la filosofia arcaica, el mateix que l'art arcaic, expressa quelcom d'essencialment humà i es manté com a permanent possibilitat espiritual.

Precisament la millor de les vies per comprendre el tarannà específic de la filosofia arcaica ens l'assenyala l'art arcaic. Ens aporta, a més, la sorpresa de veure que en ell es perfilen les predileccions futures de Heidegger tant pel que fa a l'expressió filosòfica com pel que fa a la seva doctrina estètica, o sigui la pressumpta primordialitat de l'"absolutisme ontogenètic" en què més endavant insistirem. El més important, en aquest sentit, és que encara que l'art arcaic conreï un depuradíssim nivell formal, en ell la forma és sempre indissociable del "material." Forma i matèria, efectivament, composen una primigènia unitat en l'art arcaic: el seu caràcter inextricable evoca el paradís on cap redempció no és necessària perquè el dualisme que caldria reconciliar no ha fet encara la seva aparició. D'una manera anàloga, en la filosofia arcaica el sentit no sembla pas separable ni del llenguatge considerat com a material expressiu (els mots i llur arranjament en el text) ni de la representació de la qual n'és vehicle; i de la mateixa manera l'estat de coses expressat no és fàcil de distingir de la seva mateixa designació, així com de la construcció conceptual que es fa servir per identificar-lo. Aquest entossudiment en *abstenir-se de reclamar discerniments* que, des de la nostra posició històrica, podrien semblar legítims, marca indel·lèbilment la filosofia arcaica. Fins al punt que per Heidegger el principi de la filosofia *post-arcaica* ve assenyalat per la qüestió de la *legitimitat* del enunciat, o sigui, en definitiva, per la *qüestió juris* del discurs.

És difícil discernir en el pensament arcaic, efectivament, entre poesia i prosa, entre ciència i creació, entre objecte i subjecte,⁴⁸ entre espontaneïtat i arbitri, i fins i tot entre sagrat i profà. El més important, però, és que la intensitat en la imposició que caracteritza els documents de la filosofia arcaica

té les seves arrels, sobre tot, en la qualitat d'enunciació pura que els és pròpia. Això és el mateix que dir que la força afirmativa dels textos arcaics rau en el fet que l'expressió del pensament hi és situada (anunciant així la posició heideggeriana envers el tema de la veritat) mes ençà de l'oposició entre el que és vertader i el que és fals. De fet, encara que el post-arcaisme s'hagi atrevit a separar els mots de llurs significacions i a utilitzar simbòlicament les possibilitats de polisèmia que en resulten, mai no hem d'oblidar que, tal com ho formula Heràclit, l'expressió arcaica, lluny d'explicar o si més no d'ocultar, es limita exclusivament a *manifestar*.

Ens cal ara esbrinar les raons que puguin justificar aquesta peculiar i recalcitrant apologia, per part de Heidegger, del model arcaic del pensament. Per fer això haurem de diferir dels historiadors que prenen al peu de la lletra la descripció que fa el mateix Heidegger de la seva situació en la història del pensament i no tenen en consideració el lloc del pensament heideggerià en la seva pròpia època. Al cap i a la fi "les interpretacions i les anàlisis de Heidegger es caracteritzen pel fet que fins i tot en les més abstractes hi és recollida (anklingt) la marca (die Signatur) del nostre temps."⁴⁹ La seva predilecció pel neo-arcaisme, com ja hem senyalat, la comparteix Heidegger amb importants moviments culturals del seu temps; per això és plausible que les esmentades raons puguin ser discernibles, encara que d'una manera difusa, en bona part dels estils de pensament del nostre segle. Aquesta condició la compleix eminentment la noció d'una "*crisi absoluta*," present a Heidegger des de començaments dels anys trenta.

El terme "*crisi absoluta*" preten denominar el *caràcter radicalment alienat* de la vida i del pensament contemporanis. Indica la tesi *catastrofista*, central en Heidegger però també intensament present, al menys a partir de Nietzsche, en una fracció important del pensament europeu, que el moment contemporani correspon a una situació de *derellició absoluta*, dramàticament mancada, sobretot, de qualsevol tret redemptiu i de tot possible alè reconciliador. Designa, per tant, la convicció *apocalíptica* generada per una actitud de repugnància integral i de decidit rebuig envers el present, i porta associada la denúncia de la nul·litat del món; per aquesta raó la "*crisi absoluta*" es inseparable del diagnòstic que, des de Nietzsche, rep el nom de *nihilisme*.⁵⁰ És tracta d'una actitud que és palesament successora del tema romàntic per excel·lència: el periple de separació iniciàtica que té una obligada

reconciliació final. Succeeix, tanmateix, que la *crisi absoluta*, en ser estridentment anti-romàntica, *escapça* violentament el final reunificador que era pròpi del mite central del Romanticisme. La visió històrica que propugna la crisi absoluta entreveu només progressions *sense culminació*, separacions *sense reintegració*, i dialèctiques *sense reconciliació*.

Precisament la atenció envers la "crisi absoluta" dibuixa, al menys aparentment, la "línia divisòria" en el pensament de Heidegger. Sembla, en efecte, que només després de *Ser i Temps*, i coincidint amb la lectura dedicada de Nietzsche, prengué el tema de la crisi un paper predominant en el pensament heideggerià. Si d'una banda les nocions d'alienació i d'autenticitat són ja presents en la primera fase de la seva obra, el cert és que el nihilisme, o sigui una noció més "crítica" que la de simple alienació, sorgeix juntament amb les preocupacions meditatives que succeeixen a l'ontologia fonamental.⁵¹ És clar que, si es mira bé, potser la separació no és pas tan nítida. A favor de la presència a *Ser i Temps* de la problemàtica que gira al voltant de la noció de "crisi absoluta" hi ha, d'una banda, l'anàlisi, en l'esmentada obra, d'unes condicions aparentment "existencials" que són, però, característiques del món modern; i d'altra banda trobem el celebrat diagnòstic segons el qual, a causa que la visió ontològica inicial s'ha anat *deteriorant* al llarg de la història, la *Seinsfrage*, o sigui la "qüestió que gira al voltant del ser", ha sigut oblidada en l'època actual. Sigui com sigui, sembla clar que aquestes esclavissades encobertament "pro-crisi" a *Ser i Temps* van preparar el terreny per la plena operativitat, en els escrits originats els anys trenta però publicats els anys quaranta, com *La doctrina de Plató sobre la veritat* i, sobretot, *Nietzsche*, de la noció de "crisi absoluta".

Si la consciència d'una "crisi absoluta," justificadora de la introducció del programa neo-arcaic en filosofia, podia ser discernible, encara que fos d'una manera difusa, en bona part dels estils de pensament del nostre segle, el mateix passa amb les idees *apocalíptiques* de "canvi" i de "regeneració", les quals van adquirir un palès predomini cultural⁵² ja des de començaments de segle. Pel que fa a Heidegger, el nostre filòsof es mostrà, una vegada més, encobertament solidari amb les idees del seu temps: enfrontat amb l'evidència de la "crisi absoluta" decideix superar-la mitjançant un moviment de *regeneració* que va associat a un *retorn radical*. Ja hem vist en la primera part del present treball com Heidegger propugna una dràstica *regressió* vers

el pensament dels Grecs arcaics; des del nostre intent de lectura dels "temes matricials" aquesta apologia del (sempre segons Heidegger) *pensament originari* significa que Heidegger es decideix per la *defensa d'una resolució nostàlgica de la "crisi absoluta"*. "Resolució nostàlgica" vol dir aquí, és clar, que l'obliteració de la crisi absoluta s'ha d'obtenir mitjançant la més radical de les regressions en l'estil de pensar, i que només el retorn al passat filosòfic més llunyà pot *liquidar* un present radicalment condemnable.

És palès que el tema de la *orientació nostàlgica*⁵³ es troba present, d'una manera persistent, en la totalitat de l'obra de Heidegger, i no tant sols en els escrits que glossen la Seinsgeschichte. Les imatges del retorn son ja abundants a *Ser i Temps*, de manera que la irrupció dels temes nihilistes que revelen la consciència de la "crisi absoluta" no van fer mes que intensificar la celebració per part de Heidegger dels *temes regressius*. El propugnat retorn a estats o condicions sempre més *primigenis* (o sigui més autèntics, més immediats, més elementals, més originaris, i per tant menys articulats) és una prova, en efecte, del paper predominant que aquesta *matriu nostàlgica* posseeix a *Ser i Temps*. Per poder "retornar" cal destruir els obstacles que fan intransitable el camí: com que "la qüestió centrada en el ser" ha estat progressivament oblidada i, en conseqüència, l'esplèndida ontologia inicial ha sofert una trivialització greument desfiguradora, cal que procedim, segons Heidegger, a *destruir* fins les seves arrels els continguts de la història de l'ontologia. Finalment, la continua exigència d'*Ursprünglichkeit* (la més eminent de les valoracions heideggerianes) a *Ser i Temps* ens indica que Heidegger mai no va deixar de suggerir, encara que en contextes molt diversos, el retorn a l'origen rabiosament unitari (d'on tota diferència, escisió o separació han estat excloses) que el *neo-arcaisme* insisteix en celebrar.

El retorn al pensament originari o "*ursprünglich*", per tant, és la forma de resolució nostàlgica amb què Heidegger pretén vèncer la crisi absoluta. La plasmació a nivell històric d'aquest esforç regressiu ha de consistir, sempre segons Heidegger, en la implantació a escala universal de l'actitud *anti-cognitiva* que es plausible denominar "*exclusivisme estètic*." Aquest terme pretén designar l'ontologisme radical que situa en l'"obra d'art"—i per extensió, com veurem més endavant, en tot eventual "*dispositiu ontogènic*" o sigui en tot artefacte que sigui *generador de realitat* i *auto-generador* alhora, amb la qual cosa tant *llenguatge* com *discurs* queden afectats pel esmentat

"exclusivisme"—el model escaient per a tot possible horitzó d'experiència. Intensament compromés amb el *programa neo-arcaic*, l'exclusivisme estètic preconitza de manera permanent la consecució de la *immediatesa* costi el que costi, entossudint-se en el cultiu de les formes més radicals de la *immediatesa* per damunt de tot. Presuposa que tot "coneixement" autèntic ha de venir necessàriament fonamentat en alguna forma d'aprehensió immediata, de manera que allò que és "conegut" ha de ser directament present i alhora ha de ser captat en tota la seva concreció. No cal dir, a la vista d'aquestes directrius, que en l'exclusivisme estètic reviu en alguns trets característics del artistisme romàntic.⁵⁴ L'art hi es també una promesa de *coneixement immediat*, o sigui d'un "coneixement" decidit a no empantanegar-se en les vies de la mediació, la conceptualització i l'anàlisi. La condemna del *coneixement representador* hi és també prominent, atès que tota mimesi cognitiva es limita a subministrar una vicària i inadequada substitució simbòlica⁵⁵ del seu objecte en lloc de re-presentar-lo in-mediatament.

Ara be: en aquest context es manifesten dos ordres d'*immediatesa* distints, entre els quals cal discernir amb precisió. Una cosa és, en efecte, l'*exclusivisme immediatista tal i com el romanticisme el concebeix*, i un altra cosa ben diferent és l'*immediatesa radical que exemplifiquen els dispositius auto-genètics*, o sigui, precisament, la *immediatesa* que Heidegger idolitza. Pel que fa a l'*exclusivisme immediatista d'inspiració romàntica*, aquesta doctrina consisteix, pròpiament, en la celebració d'un immediatisme artístic o estètic que és palesament anterior a tot immediatisme derivat de la crítica al presencialisme. És una vessant de la doctrina romàntica que, en concebir l'obra d'art com un *mitjà privilegiat per a la veritat*, preserva l'oposició entre subjecte i objecte. No tant sols l'obra d'art és pensada com a *immediata per a un subjecte*, per el qual assumeix la funció d'objecte, sinó que, sobre tot, es considera que la mateixa escisió entre subjecte i objecte romà *immanent* a cada obra d'art. O sigui que la versió "romàntica" del caràcter immediat del objecte artístic concebeix la mediació com mediatitzada ella mateixa per l'"auto-relació" (la "relació-amb-si-mateix", la "Selbstbeziehung" enaltida pels pre-romàntics alemanys) que s'alotja en la mateixa obra d'art i en fa un fragment de realitat tant *sui generis* que els romàntics insisteixen en parlar de l'art com d'una *natura alternativa*. Sigui com sigui, el cas és que l'*exclusivisme immediatista d'inspiració pre-romàntica* considera que l'obra d'art

"revela", o millor encara: "lliura" in-mediament la seva veritat a l'observador.

Altra cosa és, com ja hem indicat, l'*immediatesa radical* exemplificada pels dispositius auto-genètics. Es tracta, en línies generals, del fet que tant l'obra d'art com el llenguatge exposen una *immediatesa radical* que és feta possible per llur *exclusiva absorció en si mateixos*, o sigui pel fet de que no tracten de res que no sigui la seva pròpia identitat. Segons aquest punt de vista l'obra d'art procedeix a la ruptura exhaustiva de tots els seus lligams amb el món. En destruir els seus vincles tant amb qui l'ha produït, com amb qui la contempla, i fins i tot amb la realitat, assoleix l'obra d'art la seva "impersonalitat" característica. Llavors l'esmentada *exclusiva absorció en si mateixa* de l'obra d'art es promoguda a l'estatut de *model universalitzable d'immediatesa*. No és pas, però, que en aquesta perspectiva, i a causa del solipsisme en el que es trova esfonsada, l'obra d'art estigui del tot desvinculada de la noció de veritat. Al contrari: l'obra d'art sí que revela immediatament la seva veritat; *el que succeeix, però, es que la revela a si mateixa*. Cal concloure, per tant, que l'obra d'art mai no és present de la mateixa manera que és present un objecte no artístic. Aquest tema de l'autogènesi entesa com un poder d'auto-engendrament, central en la consideració heideggeriana de l'obra d'art, celebra, per tant, un gènere d'immediatesa assolit per la fusió d'allò que, precisament, tota possible mediació imposaria de bell antuvi que romangués separat. "El llenguatge parla a si mateix", "[l'objecte artístic] s'il·lumina (scheint) a si mateix"⁵⁶ son dues de les afirmacions amb les que Heidegger recolza la seva adscripció al'ideologia de l'*immediatesa radical* atribuïda als dispositius auto-genètics.

Precisament a causa que és la promesa d'un "coneixement" immediat, l'art esdevé per Heidegger una llússor de conhort que sorgeix al bell mig de la crisi absoluta. En un món dominat per la tècnica, l'art es presenta com la força que ha de neutralitzar el predomini del saber operatiu i intervenidor. Com era previsible, Heidegger invoca el significat que l'art tenia pels Grecs: una *techné* que, lluny de ser manipuladora i dominadora, consistia en la unitat d'una teoria i d'una pràctica que tenia una finalitat alhora *poiètica* i *reveladora*,⁵⁷ atès que estava compromesa amb la tasca de subministrar la veritat en l'esplendor d'una presència. Cal precisar, però, que aquesta insistència en el fet que l'obra d'art és el vehicle d'una veritat *sui generis*

(centrada en la revelació i no en la correspondència i indiferent a la oposició entre subjecte i objecte) allunya la posició de Heidegger en relació a la concepció que de l'exclusivisme estètic té la filosofia contemporània. Per Heidegger, efectivament, l'obra d'art posseeix un *valor de veritat* que és dramàticament impugnada per les versions concurrents del exclusivisme estètic en el pensament modern. Es tracta, però, d'una veritat que s'ha independitzat definitivament de tota mena d'expressivisme, i que, per tant, mai no podrà ser assimilada a la voluntat o a la creativitat del artista.

El tema de la crisi absoluta, malgrat tot, no tan sols propicia l'apologia de la presència in-mediata, esdevinguda una veritat que no necessita mediació, que es resol en l'exclusivisme estètic. A més d'això, en venir associada aquesta visió exclusivista amb les exigències del model neo-arcaic (ell mateix resultat de la regressió nostàlgica induïda per la crisi absoluta) sorgeix en el pensament de Heidegger la vindicació vehement (perceptible en el seu tractament de l'art i del llenguatge, i no gens distant de les valoracions contemporànies d'un suposat primordialisme de l'"escritura" o del "text") de l'"*absolutisme de la ontogènesi*" o "*absolutisme ontogenètic*."⁵⁸ Heidegger, com hem vist, proclama repetidament que l'art no és ni subjectiu ni objectiu, i pensa que aquests termes esdevenen irrelevants a causa que l'art, simplement, és. Com que l'obra d'art duu a terme, segons Heidegger, la creació *ex nihilo*⁵⁹ de "la cositat de la cosa" (aconseguint evadir així tot intent de conceptualització), en la seva presència ens és finalment revelat allò que "la cosa és en la seva veritat." Crida l'atenció, tanmateix, que les versions concurrents de l'absolutisme ontogenètic contemporani insisteixen en el caràcter qüestionable d'aquest "valor de veritat," (que ja hem comentat i que en el fons és de caire aferrissadament conservador) que Heidegger assigna a l'art. Les variants contemporànies del absolutisme ontogenètic, agrupades, sobre tot, al voltant del "desconstruccionisme", practiquen, en efecte, una recalcitrant apologia "dionisiaca", palesament neo-nietzscheana, de l'*exclusivitat de l'il·lusió*. Així oposen l'opacitat del "poder" i de la "força" a la visibilització de la veritat que, segons que afirma Heidegger, s'opera en l'obra d'art. Es per això que la *Seinsgeschichte*⁶⁰ il·lumina el pensament més contemporani en la mesura que revela en ell una precaució meditativa capital (la que es centra al voltant del tema de la veritat). I al mateix temps col·loca a Heidegger, al menys en relació als conreadors actuals de l'absolutisme ontogenètic, en la posició històrica consolidada del "polemitzador permanent".

CAPITOL 3

¿Hi ha una veritat hermenèutica que sigui immune als efectes de la història?

"El sentit real d'un text, la manera com el text es dirigeix a qui l'interpreta, no depèn—al menys no en queda presoner—ni de l'autor ni del seu primer públic, els quals no han estat més que una circumstància ocasional. De fet, [l'esmentat sentit] ve sempre co-determinat per la situació històrica de l'interpret i també, en conseqüència, per la totalitat de les vies històriques objectives."¹

El que primer se'ns fa palès en aquesta tesi central de l'"hermenèutica filosòfica" de Hans-Georg Gadamer—la cita prové de "*Veritat i Mètode*", la obra cabdal en la formació de la doctrina de Gadamer—és una disposició a enaltir els efectes produïts per la història sobre l'interpret d'un text. En gran part com a conseqüència del ressò que ha obtingut l'obra de Gadamer, en efecte, *interpretar un text*—és a dir, d'alguna manera esbrinar-ne el possible sentit fins a l'extenuació—és una activitat que ha assolit en filosofia, durant les darreres dècades, una preeminent posició de prestigi. Sobretot a aquesta situació capdavantera hi ha accedit la hermenèutica filosòfica, de fet, des que ha davallat el tradicional caràcter *immediatament vinculant* que ostentava la metafísica. La consciència filosòfica moderna sap que no es pot referir—per poc que l'orienti un tarannà deliberadament qüestionador—a la tradició amb l'automatisme que durant tants segles fou considerat natural, tot i que al mateix temps pressenteixi el seu anorreament si un dia s'arriba a desentendre del tot de la seva predestinació històrica. Com a conseqüència d'aquesta dificultat, cada dia més exacerbadada, en invocar el passat d'una manera eficient, al pensament del nostre temps li ha estat necessari abastar una nova forma de relació amb la història de la filosofia. Aquesta modalitat innovadora de vinculació amb el passat històric tant immediat com remot, Gadamer l'articula al voltant del concepte—que és central en l'"hermenèutica filosòfica"—de "*wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*", terme que ha estat diversament traduït com "consciència de l'eficàcia històrica", "efectivitat del sentit històric", "consciència de la història dels efectes" i, potser amb millor fortuna, com "consciència d'estar exposat als efectes de la història". Tot i que les indecises traduccions que acabem d'esmentar pretenen captar un sentit que en si mateix és essencialment *elusiú*, mantenir el mot alemany—encara que això es faci amb "Geist", "Gestalt" o "Lebenswelt"—ens ha semblat estrafalari. Per aquesta raó hem optat per la traducció "consciència d'estar exposat a la història" com la

més acceptable equivalència de "*wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*". Hem de precisar, al mateix temps, que "*Wirkungsgeschichte*"—o sigui l'entitat de la qual la "*wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*" n'és la "consciència"—vol dir "els efectes [o el treball] de la història en general". O sigui que aquest terme designa el vector *històric* que passa a ocupar el lloc del subjecte, segons que afirma la hermenèutica de Gadamer, en el procés orientat a comprendre el sentit d'un text. No cal dir que, si fem cas d'aquest plantejament de Gadamer, en l'exercici hermenèutic la història—ara convertida en el principi del coneixement—es transforma en una variant al·lomòrfica del subjecte *transcendental*; al mateix temps, i com a conseqüència d'aquesta substitució, li és posat un límit a la capacitat d'auto-consciència del subjecte que interpreta el text. Ara bé: el límit lliurat per la història té la particularitat que—i aquest es sens dubte l'aspecte més important de l'erosió que la "consciència d'estar exposat a la història" sotmet a les virtuts del subjecte clàssic—es converteix per l'interpret en la promesa d'un *alliberament*. Es tracta simplement que en fer-nos pendre consciència del deute que una raó que hom creu auto-suficient ha contret secularment amb la tradició, la "consciència d'estar exposat a la història" ens senyala, al mateix temps, el camí que ha de dur a una comprensió més adequada de nosaltres mateixos. Aquesta extraordinària afirmació es recolza en l'evidència següent. Hem de considerar amb la més gran atenció, per començar, el fet que la "consciència d'estar exposat a la història" no consisteix tant en "una consciència explícita del quan i del com de la determinació històrica sinó que, més aviat, és una consciència del fet que la història es troba—sense més—en acció (à l'oeuvre) en nosaltres, [o sigui que és] una consciència de la substancialitat històrica que mai no arribarà a ser absorbida en el saber d'un subjecte absolut".² L'acceptació de l'abast resoltament *extra-epistèmic* que li escau a la "consciència d'estar exposat a la història" ens disposa a admetre una conseqüència d'ordre reflexiu. Aquest peculiar "enteniment històric" és el factor que propícia que una consciència capaç de reconèixer que pertany a una tradició—i que accepta l'abast d'aquesta pertinença fins el punt d'atribuir a l'esmentada tradició la seva pròpia raó de ser—estigui, al mateix temps, en condicions d'establir un diàleg fructuós amb aquest mateix passat. Sucedeeix, també, que com a conseqüència d'haver-se convertit en "la consciència d'un treball de la història que fa possible la veritat de la història",³ el "vinçle històric efectiu" que hem estat considerant es troba en condicions d'aproparse productivament a la tradició. Ja que no en va la tradició és el medi que fa

possible que el subjecte s'arribi a comprendre a si mateix, segons que afirma Gadamer, tot i copsant-se "en el seu propi ser".

Aquest estat de coses el comenta amb pertinència el filòsof nord-americà Richard Rorty, un dels més interessants interlocutors transatlàntics de Gadamer. La "consciència d'estar exposat a la història", segons que afirma Rorty, "caracteritza una actitud que s'interessa no pas tant pel que hi ha en el món o pel que succeï a la història com pel que podem extreure de la natura o de la història a fi i efecte de fer-ho servir en el nostre profit".⁴ En aquesta declaració es veu clar per què l'hermenèutica filosòfica, tot i situant la seva ambició molt més enllà de la preocupació filològica pel text històric, en definir-se a si mateixa mai no ha dessistit del tot a fer seu el significat que tradicionalment ha estat assignat al terme "hermenèutica". La hermenèutica filosòfica, en efecte, sempre s'ha presentat com una doctrina que abasta com a tèmes principals l'activitat del *comprendre* i la pràctica de la *interpretació*. La seva propia adscripció a aquest ordre tradicional interpretatiu és l'ingredient doctrinal que fa possible l'esmentat retorn al subjecte preconitzat per l'hermenèutica. Al mateix temps, per mitjà d'aquesta prioritització de les funcions de la subjectivitat la doctrina pot mantenir l'abast universal de la seva aspiració filosòfica. Es tracta de l'aspiració que Habermas ha anomenat, tot i dissentin-hi sorollosament, la "*pretensió d'universalitat* (der Universalitätsanspruch)" de l'hermenèutica.

Acabem de veure com l'"hermenèutica filosòfica" només pot justificar la seva pretensió de dur a terme una activitat tan complexa—ja que alhora és al·lo-interpretativa i auto-interpretativa—en la mesura que s'identifica a si mateixa com una doctrina orientada a la captació del sentit. Succeeix, de fet, que la disposició hermenèutica que Gadamer preconitza aspira, d'una banda, a assolir una nova comprensió dels textos filosòfics tradicionals pel mitjà d'unes tècniques d'interpretació que s'entesten a problematitzar històricament el seu propi present; d'altra banda, com ja hem assenyalat, l'"hermenèutica filosòfica" pretén abastar una auto-comprensió de l'interpret que sigui alhora una conseqüència de la mediació que duu a terme el mateix contingut del text interpretat. Sembla al primer cop d'ull, és clar, que en estar l'interpret submergit fins al capdamunt en el voler de la història hauria de desistir de voler dur a terme un programa tan ambiciós. De fet, tot el que hem dit de la "història dels efectes" o "Wirkungsgeschichte" ens revela l'existència d'un

subjecte que no tan sols està condemnat a l'insuperable caràcter unilateral que lliura tota perspectiva temporal, sinó que alhora es troba determinat per la activitat autònoma de la història. Això el punt que, sabent-se en mans d'unes forces que ho poden tot contra ell, el subjecte també sap que contra elles no pot res. Es més: aquesta "*història que ha esdevingut subjecte absolut*" per aquesta mateixa promoció exacerbada adquireix una "valència ontològica"⁵ que situa l'interpret d'un text "històric" en una situació d'irrecuperable subalternitat; això es palès fins l'extrem que, amb una pertinència total, hom podria descriure la posició de l'interpret fent servir la categoria clàssica d'"accident". El mateix Gadamer fou, de fet, el més important impulsor d'aquesta disposició a "accidentalitzar el subjecte", tal i com ens ho recorda el seu famós *dictum* que "la consciència dels efectes de la història és més ser que no pas és consciència". Hom té la impressió, fins i tot, que no hi ha cap descripció possible de l'esmentat "des-centrament" de l'interpret que iguali en expressivitat el celebrat aforisme gadamerià: "no és pas tant que la història ens pertanyi com que som nosaltres els qui pertanyem a ella".⁶ Es palès, doncs, que en opinió de Gadamer la "consciència dels efectes de la història" converteix l'objecte en subjecte, tot i que, al mateix temps, el subjecte esdevinguí en certa manera transformat, paradoxalment, en el mateix objecte que s'ha ensenyorit d'ell: "Cal que la mateixa operació de comprendre sigui considerada menys com una acció de la subjectivitat que com una inserció en el procés de mediació recíproca que passat i present constantment duen a terme."⁷

Gadamer assenyala, al mateix temps, que l'interpret té al seu abast dos instruments—el *prejudici* i l'*arrelament en la tradició*—que, tot i haver estat proscriïts—i fins i tot ridiculitzats—per la modernitat filosòfica, condueixen tanmateix amb una gran eficàcia la tasca de la (al·lo-) interpretació, i sobretot esdevenen indispensables en les ocasions que el filòsof-hermeneuta decideix *auto-interpretar-se*. En l'obra gadameriana aquestes dues eines operatives es presenten associades a tres conceptes cabdals més: el *gust* (Geschmack), el *tacte* (Fingerspitzgefühl), i el *sentit comú* (Gemeinverstand); tres nocions, no cal dir-ho, de les més filosòficament *demodées* que hom pugui imaginar, però que no obstant—és el mateix que passava amb el *prejudici* i amb l'*arrelament en la tradició*—esdevenen revaloritzades per la doctrina de Gadamer. Pel que fa a l'esmentat enaltiment de la noció de *prejudici*, Gadamer roman fidel a la doctrina del seu mestre Heidegger que concep que tota possible operació de

"comprendre" vol dir sempre "comprendre quelcom *en tant que* quelcom", és a dir que assigna a tota comprensió una "estructura de *en-tant-que*" o sigui, en alemany, una "*als-Struktur*". És el cas que, segons pensa Gadamer, tota comprensió és "interpretativa" en la mesura que consisteix en l'assignació d'un sentit a un objecte. Es tracta, per tant, que la comprensió és una activitat propiament "projectiva" que vé instigada per les pressuposicions i per les expectatives que lliura cada cas concret, encara que, al mateix temps, es trobi caracteritzada pel fet que *sempre* transcendeix l'experiència real que hom té de l'objecte. Dit en altres termes, es tracta que la comprensió d'un text procedeix per la via d'una anticipació que, posteriorment, ha de fer front a unes inevitables dissensions i així esdevé per força revisada. Creu Gadamer, en definitiva, que en tot possible text hi projectem el sentit *global* que ens ha estat suggerit per la interpretació del fragment que—sigui perquè l'ordre canònic de lectura ens el ha imposat, o bé perquè l'atzar ha fet que comencéssim per ell—hem interrogat en primer terme. Al mateix temps ens exhorta Gadamer a tenir en compte que aquest sentit fragmentari el decidim sempre basant-nos en unes expectatives que, de fet, només d'una manera accidental i indirecta estan connectades amb el text. La interpretació, per tant, és un afer atributiu que, d'entrada, presuposa indefectiblement una substitució *pars pro toto*, o sigui que imposa una primera intervenció metonímica que, més tard, el mateix *toto* s'encarrega de qüestionar retrospectivament. Aquesta necessitat d'invocar el tot per decidir el sentit d'una part, per bé que per determinar el sentit del tot per força haguem de convocar les parts, és la causa de la inestabilitat paradoxal que la ciència de la interpretació designa tradicionalment amb el terme "*cercle hermenèutic*". Succeeix sempre, efectivament, que el sentit global que hem pre-projectat en un text esdevé progressivament revisat a mesura que ens endinssem en la nostra temptativa de comprensió. En tot cas, el cert és que tota comprensió vé determinada per una anticipació, tot i no havent cap dubte que aquesta anticipació equival a un "pre-judici": per aixó el "pre-judici" és vist per Gadamer com un ingredient essencial en tot procés interpretatiu.

Es tracta, en el fons, que per més que les lectures que en poguem fer més tard ens forcin a revisar el sentit que hem anticipat en el text, el resultat que lliura aquest esforç repetit de comprensió mai no arribarà a assolir una invulnerabilitat a les impugnacions que el faci digne de ser promogut a la categoria d'"interpretació *objectiva*". És a dir que mai no

arribarà a succeir que el caràcter pressumptament irrevocable de la interpretació converteixi ja d'entrada en irrelevant tota possible temptativa de revisió ulterior. Això no vol pas dir, és clar, que a aquest "*prejudici*" que la doctrina gadameriana considera irrenunciable—i juntament amb ell són també valorades les expectatives d'esclariment de sentit que palesament suscita—per força li hagi de ser assignat un caràcter arbitrari. Succeeix, de fet, que tan el mateix prejudici com les expectatives d'il·luminació que l'acompanyen són sempre la conseqüència d'un seguit de pràctiques culturals que s'han anat desenvolupant històricament. Aquest "caràcter històric" que cal assignar al prejudici explica, precisament, la importància que Gadamer atribueix a l'*arrelament en la tradició* de la consciència hermenèutica. Només la nostra indesistible "*inscripció*" en un llegat històric que sigui capaç de prescriure unes pràctiques complexes de lectura ens pot lliurar—pensa Gadamer—les expectatives que son necessàries a fi de poder dur a terme la interpretació d'un text. En l'absència d'aquestes expectatives—o sigui: sense la referida munió de pre-comprensions—per l'hermenèutica filosòfica no hi ha interpretació que valgui. En l'episodi d'enfrontar-nos amb un text quan ens anima l'intenció d'extreure d'ell el sentit que conté, l'ajuda lliurada per una "*consciència prèvia*" sobre aquest mateix sentit—o sigui la col·laboració d'un judici previ, la intervenció d'un "*pre-judici*"—no tan sols és invaluable sinó que esdevé la condició *sine qua non* perquè poguem dur a terme la interpretació. Cal tenir en compte, sobretot, que mai no podria haver ni innovació ni creativitat si la mateixa presència de la tradició no s'encarregués d'especificar, per tots i per cada un dels cassos que lliuren una suposada "*originalitat*", el desmarcatge o la desviació—pel que fa a l'ortodòxia previsible—que abasten l'acte revisionista. I més encara: el sol fet que sigui pertinent referir-se amb naturalitat al sentit d'un text ja vol dir que la tradició s'encarrega de lliurar-nos sempre i sense excepció el tipus de pre-judici que ens ha de ser més escaient. Aquest "grau eminent de pre-judici" l'anomena Gadamer la "*pre-concepció de la completeness* (der Vorgriff der Vollkommenheit)". Amb aquest terme fa al·lusió Gadamer al pressentiment totalitzador que sempre ens serà necessari per a categoritzar adequadament el text que ens disposem a interpretar. Només si disposem d'aquesta "*pre-concepció*" podrem convertir en text—fent-ne, per tant, un objecte d'interpretació possible—l'entitat que, de bell antuvi, n'es tan sols el suport material.

Una i altra vegada, doncs, la tradició ens fa *pre-jutjar* en els mateixos textos que ella ens lliura unes possibilitats de sentit que, malgrat aquesta fràgil justificació inicial, sempre ens ha de caldre revisar més tard. Confinats com estem en la *circularitat hermenèutica*—la qual l'interpret post-gadamerià accepta de bon grat—ens cal "poder tornar a començar" la interpretació d'una manera indefinida: el sentit que de bell antuvi hem assignat al text, nosaltres mateixos hem de poder-lo revocar més tard. Però si bé és cert que la tradició, com ja hem vist, ens lliura de bon grat els prejudicis escaients, no és pas menys cert que el text mateix mai no té proïja en imposar-nos un sentit determinat. Tanmateix tothom sap per experiència que l'interpretació d'un text, malgrat aquesta omisió, sempre es possible d'una manera o d'una altra. La causa d'aquesta paradoxa creu l'hermenèutica que cal cercar-la en l'efecte recíproc que les anticipacions de sentit i llur posterior i inevitable revisió s'exerceixen mutuament. El nervi d'una interpretació rau sempre en el procés eminentment *decisionista* en el qual l'interpret es disposa favorablement en direcció a cada un dels sentits possibles, per després dissociar-se'n i mitjançant aquesta dissensió recuperar el seu semblant d'objectivitat. És cert que l'interpret, malgrat tot, acaba per adjudicar un sol sentit al text. ¿Com justifica l'hermenèutica el caràcter intransigent que té sempre aquesta decisió necessària que clou tot procés interpretatiu? Per explicar aquesta imprevista monogàmia final la hermenèutica gadameriana desisteix d'invocar—com sens dubte ho faria la tradició idealista—la presumpta "llibertat" del interpret. Al contrari: el fet que un sentit determinat del text hagi estat preferit per l'interpret, i que com a conseqüència d'aquesta prelatió hagin quedat invalidades les pretensions dels sentits concurrents, és atribuït per Gadamer a la mateixa "història dels efectes" o "*Wirkungsgeschichte*" del text interpretat. No cal dir que, al menys d'entrada, aquesta claudicació de l'hermenèutica davant d'una "història dels efectes" o "*Wirkungsgeschichte*" suposadament dotada de uns poders que arrabassen a l'interpret tota la seva dignitat de subjecte, sembla més aviat una modalitat abandonista de *relativisme*. Hom té la sensació que ens trobem davant d'una mena d'*historicisme* que ha desistit de poder esbrinar en el text—en qualsevol text—un possible paràmetre *objectiu*—i això vol dir, no ho oblidem, una qualitat de caire eminentment *supra-històric*—que en justifiqui el sentit.

Gadamer insisteix, a aquest respecte, que al llarg de la història hom mai no arriba a comprendre el que sigui "*d'una manera millor*", que hom mai no

ho abasteix a comprendre "*millor*" del que hom ho havia comprés fins llavors, o sigui que hom mai no consegueix dur a terme allò que aquest autor en diu "*Besserverstehen*". Ben al contrari: a Gadamer li sembla que el més que hom pot arribar a fer quan "*comprén*" és "*comprendre altrament*".⁸ Tot i això, el sentit comú fa que ens preguntem si no seria possible establir els criteris escaients que ens poguessin ajudar a decidir quin és el millor partit a pendre—i caldria esclarir què vol dir "*millor*" en hermenèutica—en tots els casos en què ens trobem empantanagats en una perplexitat interpretativa. Ens caldria disposar, concretament, d'uns algorismes decisoris que ens ajudessin a resoldre l'enigma hermenèutic per excel·lència: si és el cas que un dels sentits que successivament—o sigui: circularment, si ens creiem el que l'hermenèutica diu—anem copsant en un text (o bé, alternativament, si un dels sentits que hi han estat copsats pels intèrprets canònics que ens ha fet conèixer la tradició) és *preferible* d'alguna manera a tots els altres sentits possibles. És clar que "*preferible*" pot voler dir moltes coses. Pot voler dir "*únicament vàlid*", però també és possible que signifiqui "*adequat a la nostra situació històrica*", com també pot ser que el sentit de "*preferible*" equivalgui, més aviat, a "*exclusiu d'altres sentits concurrents*". Però, sobretot, "*sentit preferable*" pot ben bé voler dir: "*el veritable sentit del text*". Ara bé: la tasca que s'ha fixat l'hermenèutica filosòfica no és pas altra que la d'extreure com sigui el sentit disposat pels textos. Comprovar el grau d'adequació que existeix entre el sentit que lliura un text i uns determinats criteris pre-establerts—o sigui establir la dimensió "*veritativa*" del sentit tal com la prescriu el tarannà interpretatiu clàssic—li sembla a la tradició post-gadameriana una activitat si més no subalterna. Totes les raons esmentades han fet que aquesta doctrina hermenèutica es mostrés tradicionalment insensible envers el tema de la *veritat*. Succeeix, però, que acaba per fer-se inevitable la pregunta de si l'hermenèutica es pot permetre impunement aquesta insensibilitat.

Aquesta pregunta l'ha intentat contestar recentment el filòsof franco-canadenc Jean Grondin a la seva obra "*¿Veritat hermenèutica?*".⁹ No haurà escapat al lector l'abast doblement provocador d'aquest títol. És provocador tant per la juxtaposició exacerbadament oximorònica dels conceptes d'"hermenèutica" i de "veritat", com pel signe d'interrogació que, tot seguit, en pretén enfeblir la violència. Hem de recordar, tanmateix, que precisament la tradició hermenèutica conté un precedent il·lustre pel que fa a títols intencionadament paradoxals. Al cap i a la fi "*Veritat i Mètode*", l'obra *insignia*

del gadamerisme, exhibeix orgullosament—i hom podria afirmar també: provocativament—el contra-sentit oximorònic del seu títol. És palès que en aquesta obra Gadamer vol legitimar l'origen pre-científic de la veritat tot i establint, al mateix temps, les limitacions de la disposició metodològica en l'àmbit de les ciències humanes. També hi proclama Gadamer la seva adscripció al "pensament" de Heidegger que es consolidà amb posterioritat al famós "revolt" o "Kehre". Aquesta professió de fidelitat heideggeriana es duta a un punt d'exacerbació quan Gadamer invoca una noció de veritat que supera en tarannà eficient la lliurada pel seu mestre. Per Gadamer la veritat és un "succeir" que finalment ha pogut alliberar-se del "mètode" que insistia en voler preveure la seva imprevisibilitat constitutiva i essencial. Davant la sorpresa que aquesta recargolada definició pugui suscitar, val a dir que Gadamer tan sols la formula incidentalment i amb l'evident propòsit de fer palesa la seva natural disposició heideggeriana. Perquè el cert és—i una inspecció atenta de l'obra ens ho pot corroborar—que de "veritat" amb prou feines s'en parla a *"Veritat i Mètode"*.

Aquesta omisió cabdal a *"Veritat i Mètode"* del tema de la veritat Grondin té cura a recordar-nos-la amb insistència. És cert que Gadamer, en un escrit posterior a aquesta obra, ens la justifica assenyalant que "[...] la reflexió hermenèutica es limita a posar de manifest unes possibilitats de coneixement que altrament no serien percebudes. Però per si mateixa la reflexió hermenèutica no subministra cap criteri de veritat."¹⁰ No cal dir que aquesta afirmació del mestre Gadamer és prou rotunda com per desanimar a tothom qui, com és el cas del seu deixeble Grondin, es posi a la recerca de una "veritat hermenèutica". Per acabar d'agreuja la situació, a més, és palès el fet que tothom qui vulgui arribar a la sempre problemàtica "veritat" d'una interpretació s'ha d'enfrontar amb la paradoxa següent. A fi d'esbrinar en què consisteix aquesta suposada "veritat" pre-científica que al mateix temps ha de ser, per tant, una "veritat" pre-metòdica, cal que sigui assumida una disposició sistemàtica que de cap manera és conciliable amb la finalitat que explícitament s'ha fixat la recerca hermenèutica. Ara bé: renunciar sense més, i de bell antuvi, als auxilis i a les assegurances del mètode voldria dir que ja d'entrada hom ha assolit la lliberació anti-metòdica que la doctrina descriu com l'últim i el més eminent dels seus objectius. Aquest és, doncs, el problema: d'una banda la "història dels efectes" o "Wirkungsgeschichte" determina implacablement tant la natura com el resultat de tots els processos de

comprensió d'un text; però, d'altra banda, el tema de la veritat no pot renunciar a tractar-lo una doctrina que pretén accedir a la "comprensió del mateix *comprendre*". Això vol dir que l'hermenèutica tan sols es podria desentendre del tema de la veritat en el cas irreal que "comprendre" de cap manera impliqués una pretensió a la veritat d'allò que es comprés. Així havent de fer front a aquestes dificultats, ¿quin partit han pogut pendre els conreadors de l'hermenèutica filosòfica a fi de no haver de desistir en la recerca de la veritat? Segons que pensa Jean Grondin, la possibilitat que escapem al dilemma que abans hem referit rau prefigurada, malgrat tot el que superficialment pugui semblar, en la mateixa doctrina de Gadamer. Es tractaria senzillament que, d'una banda, hom es decidís a reconèixer la necessitat de renunciar a—i de desentendre's de—*tot possible criteri exterior de veritat*, tot i que, d'altra banda, calgués introduir en la doctrina, al mateix temps, el fet de la veritat en la forma d'un concepte propi que la mateixa doctrina hauria d'elaborar. Es tracta, per tant, d'entendre com l'hermenèutica filosòfica ha intentat determinar un concepte *hermenèutic* de veritat sense que fos lliurat, al mateix temps, un criteri escaient que el pogués legitimar. I diem amb tota la intenció "intentat determinar" perquè segons Grondin els escrits de Gadamer "[...] contenen com a ingredient una comprensió de la veritat que no ha estat manifestament explicitada; per aquesta raó s'imposa la tasca, la qual Gadamer ha suggerit sense que mai l'hagi dut adequadament a terme, de desenvolupar un concepte hermenèutic de veritat."¹¹ Aquesta és precisament la tasca que Grondin s'ha proposat realitzar a "*¿Veritat hermenèutica?*"

Admet Grondin de bon grat que la noció específicament hermenèutica de veritat només d'una manera soterrada és present a la doctrina de Gadamer. Aquesta presència no hi és pas tan velada, tanmateix, que hom no hi pugui endevinar un manlleu inqüestionable del concepte *heideggerià* de veritat. Es tracta d'un recolzament en el llegat del "segon" Heidegger que, de tota manera, esdevé especialment interessant quan hom s'adona que Gadamer desenvolupa en una direcció eficientment original el concepte de veritat que ha manllevat al "pensament del ser". Això és cert fins al punt que hom podria afirmar que Gadamer disposa en direcció a aquesta veritat *heideggeriana* una recepció de caire autènticament hermenèutic. En efecte: tot i presentant la seva operació receptiva com un resultat de la corresponent "consciència d'estar exposat als efectes de la història", Gadamer hi afegeix una dimensió productiva que ell mateix s'ocupa de legitimar enaltint amb una exacerbació

gairebé ditiràmica la categoria de la "innovació". O sigui que en apropiar-se hermenèuticament de la veritat post-fonamentalista que Heidegger preconitzà l'arriba a convertir Gadamer en una fràgil "veritat hermenèutica". Per comprendre com aquesta difícil metamorfosi conduïda per Gadamer ha pogut arribar a tenir lloc, convé que assenyalem, primer de tot, que cap dels dos períodes en els quals se sol dividir la producció filosòfica de Heidegger esdevé privilegiada per aquest manlleu doctrinal. Grondin pensa que l'hermenèutica filosòfica s'ha inspirat amb una idèntica intensitat en els dos conceptes de veritat que, respectivament, emergeixen dels dos esmentats períodes majors de la producció filosòfica de Heidegger. O sigui que només la més estricta equidistància en relació amb les dues "veritats" heideggerianes hauria fet possible la formació, per part de l'hermenèutica de Gadamer, d'un concepte de veritat que és *immanent a la doctrina* amb una presència tan palesa que desqualifica tota possible dissensió. Fins i tot succeiria, també segons Grondin, que la proïja hermenèutica per no pendre partit davant l'alternativa articulada pel "revolt" o "*Kehre*" heideggerià hauria lliurat, de retruc, un principi doctrinal amb possibilitats de *mediar internament* en la mateixa filosofia de Heidegger. Així, la mateixa noció de la "consciència d'estar exposat als efectes de la història", d'importància cabdal per l'hermenèutica, podria ser presentada com un pont o un *víncle*—d'una gran fertilitat meditativa—que vindria a unir els dos períodes del pensament heideggerià. De la primera d'aquestes dues "*etapes de pensament*", o sigui la que es centra a "*Ser i Temps*", n'hauria tret Gadamer la convicció que la facticitat insuperable que rau en tota escomesa *comprehensiva* posa un límit inexorable a les possibilitats de la reflexió. Al mateix temps, i com a conseqüència d'aquest límit, s'esmunyeixen les il·lusions de l'interpret—les quals semblava, però, tenir dret a mantenir—pel que fa a les seves possibilitats d'alliberar-se de les determinacions històriques que constrenyeixen la seva tasca. El reconeixement de la facticitat, doncs, portà Gadamer a admetre l'impossibilitat que l'hermenèutica arribi mai a assolir la posició supra-històrica que—no ens hem pas d'enganyar—ha estat sempre l'ideal mai no confesat de tota rutina interpretativa. El més important de tot, però, és que aquest obstacle Gadamer precisament el converteix, fent ressò al transcendentalisme de "*Ser i Temps*", en la condició que fa possible que existeixi una veritat per a la escomesa hermenèutica.

Del segon dels períodes del pensament heideggerià, o sigui el que segueix al "revolt" doctrinal que hom coneix com a "*Kehre*", sembla haver-ne

extret Gadamer un concepte de *veritat hermenèutica* que es recolza en la *submissió incondicional a la història*. Es tracta d'una "veritat" que, en el fons, consisteix en una obediència exacerbada envers el fet—que l'interpret reconeix amb la més extrema de les humilitats—del nostre "ser-portat" (*das Getragensein*) per la història. De bell antuvi, però, la característica més important d'aquesta admissió claudicativa és el reconeixement que l'esmentat "ser-portat" per la història sempre i necessàriament transcendeix la consciència que en pugui arribar a tenir el "subjecte" que rep aquesta ferotge determinació. Precisament el "ser-portat" per la història equival per Gadamer a allò mateix que ell anomena "història dels efectes" o "*Wirkungsgeschichte*". És a dir que els "efectes de la història" són, en darrer terme, la instància que situa l'interpret davant el text. Ara bé: d'aquest text, al mateix temps, l'interpret només en podrà extreure la "veritat" que, pressumptament, hi és continguda si accepta una condició dràstica: ha de tenir cura de sotmetre's al fet gairebé sobrenatural—en tot cas "ontològic" i no pas "epistèmic", com Gadamer ens recorda—que en el text hi succeeix la "història dels efectes", o sigui que ha de claudicar davant el fet que la "història dels efectes" en el text mateix "esdevé veritable".

La precedència que ostenta la "història dels efectes" respecte del *subjecte interpretador* és paral·lela, doncs, al paper predominant que, en relació al ser humà, li és atribuïda al "ser" en la doctrina del "darrer" Heidegger.¹² És un fet conegut per tots els estudiosos de l'obra d'aquest filòsof que el concepte crucial de la "derellicció", o sigui la condició—que fou tematitzada abastament a "*Ser i Temps*"—en la qual—se'ns diu—el ser humà es troba submergit, adquireix una preeminència arrasadora amb l'emergència de l'onto-centrisme després del "revolt". Però cal que ens adonem, al mateix temps, que en expressar Gadamer aquesta "posició absoluta del ser" pel mitjà del concepte de la "història dels efectes", en el fons està procedint a aplicar d'una manera indiscutiblement brillant els resultats de la "segona filosofia" de Heidegger al problema central de l'hermenèutica filosòfica. Hem de recordar, a aquest respecte, que si bé el tema de la "comprensió" o "*Verstehen*" ocupava un lloc central a "*Ser i Temps*", en la seva obra posterior al "revolt" o "*Kehre*" es desentengué Heidegger dels problemes que suscita la pràctica de la *interpretació* considerada en un sentit ampli, i que consisteix en el conjunt de les operacions que pretenen o bé determinar el sentit o bé instituir-lo. En la seva filosofia "madura", com és notori, Heidegger dirigí el seu interès

meditatiu a les potències ontogèniques del llenguatge, al qual mitificà fins a convertir-lo en un *physein* auto-generador.

L'anàlisi d'aquest dramàtic *feed-back* doctrinal, el qual hauria consistit a aplicar els *resultats* del "segon" Heidegger sobre els *temes* del "primer", ens podria lliurar, segons pensa Grondin, el veritable sentit filosòfic de l'obra gadameriana, alhora que contindria la justificació del seu mèrit inqüestionable. Però per nosaltres és especialment important el fet que l'esmentat *feed-back* permet establir amb precisió la natura fonamental de la tant invocada "veritat hermenèutica". El doble manlleu fet al pensament de Heidegger per la hermenèutica filosòfica, i que ja hem comentat en un paràgraf anterior, porta Grondin a pensar que en la doctrina de Gadamer conflueixen dues nocions de *veritat* clarament discernibles: la veritat entesa en tant que una acció eficaç de "posar de manifest" o "Erschlossenheit", i la veritat concebuda com un "destí del ser" o "Seinsgeschick". Al sentit que, d'acord amb la doctrina del "primer" Heidegger, li correspon copsar d'una manera natural al "ens existent" o "Dasein", la hermenèutica gadameriana hi vincula els efectes de una tradició concebuda d'acord amb el pensament del "segon" Heidegger. Ara bé: aquest vincle resulta ser escandalosament desequilibrat, i la causa d'aquesta manca d'harmonia rau en el fet que la tradició enaltida pel pensament post-"revolt" hi domina supremament. En darrer terme aquesta tradició—o sigui la versió gadameriana del "destí del ser" heideggerià—ens és presentada com essent la causa, l'origen, i alhora el fonament de *tot sentit possible*, i per això li és atribuït, és clar, el sentit que ha de copsar tot "ens existent", així com també el sentit que, en definitiva, d'una manera o d'una altra és percebut per tot possible "subjecte", tan si és "hermenèutic" com si no ho és. No hi ha dubte que si la tradició, concebuda per Gadamer com una reminiscència de la "tramesa del ser" o "Seinsgeschick" heideggeriana, esdevé el fonament últim per a tot possible sentit—o sigui que, dient-ho amb altres termes, succeeix que *la tradició*, propiament parlant, *ho esdevé tot*—llavors o bé una cosa o bé l'altra: o bé anomenem *tautològicament* "veritat" tots els continguts noètics que ha lliurat la tradició, o bé reconeixem que no és pas gens fàcil arribar a definir satisfactòriament una "veritat hermenèutica" i admetem que a aquest *impasse* ens hi ha dut el tarannà rebregat dels qui han insistit en sotstreure'ns a les seguretats òntiques de la certesa. És clar que també podria succeir, al capdavant, que la tan cobejada "veritat hermenèutica" simplement

no es trobés al nostre abast, amb la qual cosa el doble manlleu fet a lleidegger per l'hermenèutica filosòfica no hauria servit per a res.

La solució definitiva al problema d'assolir una "veritat hermenèutica", tanmateix, li sembla a Grondin que es troba anunciada en la ja esmentada remarca de Gadamer, críptica a no poder més: "Mai no arribem a comprendre millor; el més que fem és comprendre *altrament*" [o també: "en el millor dels cassos (bestenfalls) arribem a comprendre *altrament*"].¹³ "Comprendre altrament" vol dir, és clar, comprendre d'una manera inèdita, o sigui obtenir una interpretació innovadora, o el que és el mateix: assolir un *sentit nou*. Per a Grondin el concepte hermenèutic de *veritat* és inseparable d'aquesta "nova obtenció de sentit". És del tot raonable, d'altra banda, insistir en el fet que l'interpret mai no pot anar més enllà del sentit que en el text se li manifesta com essent el que palesament s'hi escau, de manera que arriba a oferir-se-li amb tanta rotunditat que un intèrpret poc crític pot sentir-se conduit a pensar que es tracta del "sentit veritable" del text. També és lògic subratllar que el tarannà fàctic que exhibeix aquest procés—un procés que, en opinió de Gadamer, en darrer anàlisi és un "producte" de l'"activitat" del ser—dóna lloc a que el sentit que ha estat comprès esdevingui, de fet, rígurosament inqüestionable, i que per tant la seva eventual "veritat" tingui el caràcter d'un *pur succeir*. D'altra banda, però, no és pas menys cert que a causa d'aquest mateix caràcter inqüestionable del sentit esbrinat, l'intèrpret esdevé un ingredient més en un dinamisme on ni ell ni el sentit que ha assolit tenen l'última paraula. Aquest aspecte *dialògic* del procés interpretatiu el subratlla Gadamer en denominar "*Gespräch*", o sigui "*conversa*", l'esmentat dinamisme. El tret més important d'aquesta especificació de Gadamer, però, rau en el mateix fet que sembla poder lliurar la clau que ens ha de conduir a la tan desitjada "veritat hermenèutica". Segons que afirma Grondin, en efecte, aquesta elusiva modalitat de la "veritat" hermenèutica consisteix, precisament, en una *dialogicitat pura*, o sigui que, dit en altres termes, el succeir de la veritat en la interpretació té un caràcter de *conversa*.

Això vol dir que el peculiar dinamisme diferidor—el caràcter de indefinida tramesa recíproca—que és un tret immanent de tota *conversa*, al mateix temps és l'agent que fa possible l'esmentada "nova obtenció de sentit" que té lloc en tota "interpretació veritable". La possibilitat de "comprendre altrament" que hem glossat fa poc exigeix que l'intèrpret s'integri en una

"conversa" que el transcendeix a ell mateix i alhora transcendeix el text que interpreta. Així la "veritat hermenèutica" brolla del *caràcter dialògic* que és consubstancial a l'interpretació. No obstant això, si bé es cert que la veritat és produïda per la "conversa", al mateix temps succeeix també que la veritat es produeix en ella; o sigui que els conversadors, lluny de portar la conversa, en realitat *són portats per ella*. En aquest plantejament sura d'una manera òbvia l'ontocentrisme posterior al "revolt" heideggerià. La categoria de la "història dels efectes" o "*Wirkungsgeschichte*", és clar, tindria en el "ser"—millor seria dir en el "*Seyn*"—la seva contrapartida, o sigui el "ser" al qual li escau ocultar-se tot i tenint cura d'insinuar-se quan convé; de manera que d'aquest ser, alhora replegat i efectuator, els "conversadors" en serien els fidels portantveus. Prevenint, però, les possibles objeccions que voldrien basar en el suposat caràcter "arbitrari" o "gratuït" que sol marcar el descabdellament de tota "conversa" un rebuig global de les pretensions de l'"hermenèutica filosòfica"—la seva intenció, sobretot, d'assolir l'eventual "caràcter veritatiu" d'una interpretació—ens cal ara precisar el següent. És obvi que no tot possible sentit, però, és el sentit d'un text; i sobretot és palès, al mateix temps, que en un text s'hi poden arribar a esbrinar uns sentits que són *falsos*. ¿Com podran reconèixer la veritat d'una interpretació els agents contemporanis del ja glossat *dialogisme hermenèutic*—o sigui els "nostres" representants al mig dels "conversadors" històrics—i sobretot com els serà possible distinguir la "veritat" de l'error? I en definitiva, ¿com podran provar que la *pressumpta veritat d'una interpretació* és realment la *interpretació veritable*? En manifestar aquestes perplexitats acabem d'abordar un dels temes fonamentals de l'hermenèutica filosòfica. Es tracta de la convicció que tot i que la interpretació mai no ha de ser pre-visible i per tant pre-pensable (o sigui que sempre ha de ser, dient-ho en l'argot filosòfic alemany, "*unvordenklich*"), al mateix temps també ha de venir associada a unes condicions que—tot i justificant-la—la facin rellevant, així com s'ha de presentar recolzada per unes circumstàncies que li confereixin el grau de *qualitat vinculant* al qual palesament cap intèrpret mai no podrà arribar a renunciar. Expressant-la en uns termes afectats per un lleuger matís "estructuralista", podríem dir que aquesta convicció fonamental de l'hermenèutica brolla dels fets següents. En tot possible text hi ha una *manca irreductible*: la pressumpta "unitat" del text invoca inútilment un "centre" encara que sigui virtual. Per més que d'aquesta manca la interpretació en sigui l'imprescindible "suplement", el cert és que la interpretació mai no

s'arriba a identificar del tot—ja hem dit que la manca necessàriament era "irreductible"—amb aquesta funció "suplementària" que li és assignada. O sigui que la interpretació mai no arriba a correspondre idènticament a la "manca" que afecta el text.

Aquest estat de coses, però, sembla venir-nos a solucionar inesperadament l'enigma que estàvem intentant comprendre: l'irrenunciable caràcter vinculant que ha de tenir tota interpretació que hom vulgui arribar a considerar "veritable". Es tracta que, d'una banda, i tal com hem vist, la interpretació mai no correspon idènticament a la "manca" que vulnera el text; però com que, d'altra banda, mai no pot haver cap diferència que no vingui justificada per la corresponent identitat, res no s'oposa a la possibilitat que *una interpretació sigui a la vegada infinita i no arbitrària*. El fet que aquesta paradoxa hagi estat sempre present en els processos interpretatius organitza una dificultat teòrica considerable per a l'hermenèutica filosòfica; a fi d'arribar a fer-nos una idea cabdal del que podria ser una "veritat hermenèutica", però, cal que trobem la manera de sortir d'aquest *impasse*. Grondin ens hi ajuda amb la reflexió següent. L'hermenèutica filosòfica ha renunciat a definir la elusiva "veritat d'una interpretació" com la plasmació d'una correspondència: ha descartat tant una possible adequació del sentit esbrinat pel intèrpret amb el sentit que brollà de la *mens auctoris* en el moment de ser concebut el text interpretat, com una eventual harmonia en relació amb qualsevol altra entitat del sentit lliurat per l'interpretació. Sobretot, la doctrina de Gadamer ha anatematitzat amb vehemència l'erecció d'un criteri metodològic perquè creu que seria incompatible amb la disposició a valorar, en termes absoluts, qualsevol innovació—o sigui el desitjat element d'imprevisibilitat—que pugui presentar el sentit esbrinat pel intèrpret. Com a conseqüència de tot això l'hermenèutica no té pas cap altra alternativa, d'acord amb Grondin, que la de ressuscitar una vella idea hegeliana. Segons que pensa Hegel, en efecte, l'esdevenir real de la veritat només pot arribar a ser reconegut si hom accepta la condició que sigui criticat, relativitzat i denunciat sense treva l'ingredient de "no-veritat" que necessàriament es troba incrustat en la suposada "veritat del saber". O sigui que per poder accedir a la veritat cal impugnar en primer lloc l'irreductible residu d'error que s'allotja en tot allò que és tingut per veritable. Això no vol dir que la veritat hermenèutica no hagi de seguir consistent, de bell antuvi, en la voluntat de posar de manifest uns continguts nous i uns sentits *inèdits*. Aquesta exigència d'innovació

indefinida recull un imperatiu hermenèutic irrenunciable, el qual Gadamer expressa en el seu *dictum*, ja glossat en aquest treball, que demana un "comprendre altrament". Però, al mateix temps, ningú no pot posar en dubte que *la irrupció de la novetat, per si sola, no vol pas dir automàticament l'accés a la veritat.*

El joc recíproc entre tradició i innovació segueix, de fet, el seu discurs mil·lenari: el "nou" critica el "vell", però de retruc el mateix "nou" resulta criticat per aquesta mateixa crítica. Això vol dir que la crítica, el qüestionament, i la denúncia de la pressumpta veritat de les interpretacions tradicionals *produeixen la veritat hermenèutica en la mesura que eliminen les alternatives palesament falses i desqualifiquen els sentits manifestament il·legítims.* Així la veritat hermenèutica es presenta com *un procés creatiu que de bell antuvi és espontàni però que, posteriorment, els procediments indirectes de la crítica interpretativa s'encarreguen de legitimar.* Aquesta noció "processual" de veritat, segons que pensa Grondin, evoca la noció que Hegel anomena "experiència" (*Erfahrung*) a la introducció a la *"Fenomenologia de l'esperit"*. Assenyala Hegel, en efecte, que l'emergència del saber en el procés de la seva pròpia realització vé caracteritzada per una alteració constant, en el curs de la qual tant el mateix saber com el seu objecte esdevenen indefinidament modificats. L'hermenèutica filosòfica, li sembla a Grondin, ha volgut fer seva aquesta noció de veritat tot i havent tingut cura, al mateix temps, d'escapçar-ne la indiscutible dimensió transcendental: per això hem parlat abans de "conversar" i no pas d'"en-rao-nar". El procés indefinit de canvi que, segons que explica Hegel, subverteix continuament el saber, l'hermenèutica gadameriana l'interpreta com un *enriquiment* que tindria el seu lloc propi en el subjecte: per aquesta raó afirmàvem, al començament d'aquest capítol, que l'obertura en direcció a la tradició esdevé també per l'hermenèutica un camí que porta a la *comprensió del subjecte per si mateix*, o sigui una eina que pot facilitar l'auto-comprensió de l'interpret. Pel que fa a l'objecte de l'interpretació, segons l'hermenèutica gadameriana l'esmentat "procés indefinit de canvi" dóna lloc, al mateix temps, a una ampliació indefinida del sentit que l'interpret hi entreveu. Per tant l'esmentada "dimensió de novetat" és sempre el factor que assegura finalment la legitimació de tot possible procés interpretatiu. L'obertura d'horitzons inèdits és una activitat que té un sentit tan resoltament creatiu per la hermenèutica filosòfica que, segons que pensa Grondin, en aquesta *energeia* innovacionista resideix

per Gadamer l'origen de la "veritat hermenèutica". És a dir que aquesta elusiva "veritat" esdevé (Grondin arriba a dir, fidel al seu mestre Gadamer, que la "veritat hermenèutica" "*succeeix*" o sigui que "*geschieht*") d'una manera correlativa amb el sorgiment de la "creació hermenèutica", la qual mai no deixa de tenir lloc quan l'interpretació escomet la producció d'horitzons inèdits de sentit. Tot i això—o millor dit: precisament a causa de la primàcia que tenen en l'hermenèutica filosòfica unes nocions tan imprecises com la "creació", el "sentit", l'"innovació", i sobretot el "succeir de la veritat"—el cert és que l'abast últim del concepte de "veritat hermenèutica", encara que en aquest capítol haguem fet el possible per esclarir-lo no s'acaba pas de sostreure a un cert caràcter evanescent. Aquest caire precari el mateix Grondin el reconeix:

"La veritat hermenèutica, que desisteix de voler ser tota la veritat, exhibeix la seva capacitat vinculant, però al mateix temps també ens mostra la seva dimensió qüestionable. [...] D'una banda [la veritat hermenèutica] se sap vulnerable al qüestionament, tot i que, d'altra banda, estigui convençuda del caràcter necessari que posseeix el seu abast vinculant.¹⁴"

CAPITOL 4

Veritat pràctica i temporalitat kairològica:
la complicada progressió de la primera filosofia de Heidegger

A. *El caràcter essencialment revisionista de l'ontologia fonamental.*

La filosofia que Martin Heidegger exposà a *Ser i Temps*¹ és sobretot l'equivalent doctrinal d'una *presa de posició múltiplesment crítica*, formada per temes de caire primordialment *revisionista* que, en referir-se els uns als altres, donen lloc a una *constel·lació* complexa de *derogacions*. A *Ser i Temps*, en efecte, proliferen les impugnacions doctrinals. En uns casos s'intenta proscriure unes maneres de pensar que pertanyen a la tradició d'Occident, mentre que en altres ocasions es pretén desqualificar bon nombre dels punts de vista filosòfics que foren contemporanis del mateix Heidegger. D'aquesta activitat de denúncia filosòfica, i sobretot del compromís de Heidegger amb una escomesa en *totes les direccions*, observem-ne ara els trets més rellevants.

Que la filosofia exposada a *Ser i Temps* consisteix sobretot en una crítica *múltiple*, en primer lloc ho fa palès aquest fet: per vehements que siguin les esmenes de caire *revisionista* dirigides en contra del *precedent immediat* que, per Heidegger, fou la doctrina fenomenològica, el cert és que són el *vitalisme* i el *neo-kantianisme* l'objecte de les desqualificacions més dràstiques. Tant el vitalisme de Dilthey com la fenomenologia "vital" de Scheler, en efecte, foren atacats amb fúria pel primer Heidegger. La seva orientació decididament ontològica el portà a promoure l'"ens existent" o "Dasein" a la categoria de *figura extrema d'unificació*; aquesta clau de volta ontològica creia Heidegger que calia defensar-la de tot possible perill d'escisió, tant si procedia de les facticitats imposades per una "vida irracional" com si era anunciat per les exigències d'una raó que hom s'oposava omnipotent. Però, a més a més, el "primer" Heidegger de s'enfrontà també al transcendentalisme, per bé que *Ser i Temps*, si fem cas de la majoria de lectures que n'ha fet la nostra època, sobresurti com un dels exemples de filosofia *transcendental* més brillants entre tots els que la tradició pot presentar. En dur a terme aquesta escomesa anti-transcendental, mostrà Heidegger una especial animadversió en contra del moviment neo-kantià, del qual el seu mestre Rickert fou un representant eminent. L'agror de Heidegger contra el neo-kantianisme no és pas difícil

d'entendre: la filosofia de Kant s'havia convertit, sobretot en la versió "marburgiana"² del neo-kantianisme, en un sistema de pensament que era percebut amb tanta insistència com una teoria del coneixement que fins i tot la filosofia pràctica kantiana era interpretada com una epistemologia. Al mateix temps la actitud reactiva de Heidegger s'extengué a totes les construccions filosòfiques que pretenen subministrar una *interpretació global del món*; l'especial animadversió que Heidegger dirigí a les *Weltanschauungsphilosophien* no pot ser separada de la prominència cultural que havien adquirit en l'època de la formació del filòsof. I per últim hem d'esmentar que la disposició crítica de Heidegger, així mateix, va estar dirigida en contra de l'*idealisme*. D'aquesta impugnació en son vestigis ben dramàtics tant la vehemència amb què el primer Heidegger proclama la *primacia de la historicitat*, com la seva insistència en l'equivalent existencial d'aquesta primacia, o sigui el "tarannà impossible" que caracteritza l'ens existent. El tret més característic de l'anti-idealisme de Heidegger estigué orientat a invalidar l'ambició sistemàtica i inventarial que és palesa en l'obra de Hegel; en contra d'aquest filòsof Heidegger va fer seu el retret, proferit ja per Kierkegaard i per Schelling tot i essent, certament, de relevància discutible, que "Hegel havia oblidat la existència".

D'altra banda, la doctrina exposada a *Ser i Temps* dirigeix una exasperada impugnació—per molt que l'acritud que conrea hagi de ser llegida entre línies—de la noció de ciència "*estricta*" o "*rigorosa*" que Husserl encunyà a començaments de segle. Aquest rebuig del sòposat "rigor" que fou durant tant de temps la raó de ser de la fenomenologia, Heidegger el va fer palès de moltes maneres. El va fer evident, sobretot, en l'adscripció latent de *Ser i Temps* a la tradició *hermenèutica*, o sigui a la doctrina general que pretén articular el contingut ideològic del sistema de pràctiques d'interpretació que durant molt temps romangueren confinades en la teologia i en la història. Aquesta vinculació és obvia fins al punt que hom ha arribat a veure en la defensa que fa Heidegger de la historicitat de l'"ens existent" o "Dasein" un ressò de les "filosofies de la vida" de caire decimonònic. Des d'aquest horitzó revisionista la primordialitat de la dada fenomènica, o sigui l'auto-presència que la fenomenologia valorava per damunt de tot, en la requalificació duta a terme per Heidegger esdevé eclipsada per una interpretació dels fenòmens que s'orienta en direcció a una "*hermenèutica de l'existència*". Però la impugnació de l'ideal "rigorós" no és ni de bon troç l'única crítica que *Ser i Temps*

dirigeix a la doctrina fenomenològica. La mateixa conceptualitat *formal* fenomenològica que Heidegger articula a *Ser i Temps* és un rebuig amb prou feines dissimulat de la conceptualitat *formal* que Husserl defensava a la fenomenologia transcendental, fins al punt que ambdós plantejaments només tenen en comú, precisament, el seu caràcter insuperablement *formal*. A fi de precisar les característiques d'aquesta coincidència, vegem a continuació quina fou la posició de les dues doctrines davant el problema del *formalisme* en filosofia.

Heidegger afirma a *Ser i Temps* que l'únic "contingut" que hom pot raonablement atribuir a la fenomenologia consisteix, paradoxalment, en el "contingut negatiu" que correspon a una total absència de positivitat o, si es vol, en el "contingut" que subministra un *buit temàtic*. L'obra de Husserl no hauria posseït cap altre "contingut", per tant, més que la determinació de no fer seva cap "posició" ni cap "direcció": "[...] la fenomenologia no és ni una 'posició (Standpunkt)' ni una 'direcció (Richtung)' específiques, i mai no ho serà per poc que s'arribi a comprendre a si mateixa. 'Fenomenologia' és una expressió que designa un concepte metòdic (ein Methodenbegriff). Caracteritza el "com", i no el "que", del contingut dels objectes que investiga la filosofia."³ Si hom accepta el punt de vista de Heidegger no pot haver cap dubte que aquest filòsof recollí a *Ser i Temps* l'esmentada absència de positivitat o sigui el mateix buit temàtic que ell atribueix a la fenomenologia. Ara bé: hom pot adduir que és difícil deixar de banda l'existència d'una inqüestionable "positivitat fenomenològica", la qual coincideix amb la sol·licitació de substantivitat que vé expressada en la màxima "[Cal anar] a les coses mateixes!". És clar que tot seguit hom podria replicar, amb una evident raó, que aquest pressupte "contingut positiu", en el fons, és de natura purament *formal*, atès que la reclamació fenomenològica de la "cosa mateixa" té per exclussiva finalitat portar-la a l'evidència pels camins immediats de la intuïció. De fet, en definir Husserl l'evidència com "[...] una experiència de l'ens i de la manera de ser de l'ens, i fins i tot la consecució de l'ens mateix mitjançant la visió mental (eine Erfahrung von Seiendem und So-Seiendem, eben ein Es-selbst-geistig-zu-Gesicht-Bekommen)",⁴ l'operació de "portar a l'evidència" que ens proposa la fenomenologia mostra nítidament el seu caire *formal*. Aquest decidit *caràcter formal* que ostenta l'evidenciació fenomenològica fou plenament vigent si més no fins el moment que Husserl, en distingir entre evidència *apodíctica* i evidència *adequada*, decidí atorgar-li un contingut

concret. (Hom sap que Husserl defineix l'experiència adequada com una "progressió sintètica d'experiències armòniques (ein synthetischer Fortgang einstimmiger Erfahrungen)" que tendeix a la "perfecta realització, potencialment infinita, de les expectatives del subjecte", mentre que l'experiència *apodíctica*, o sigui "la de significació més eminent", és també per Husserl l'"experiència que per reflexió ens adonem que és absolutament impensable (unausdenkbar) que no sigui" i que per tant equival a "el caràcter absolutament indubtable [...] que fins i tot pot correspondre a experiències inadequades".⁵) Malgrat això—és a dir, tot i haver-se produït en fenomenologia la re-formalització dels processos evidenciadors que acabem d'esmentar—cal assenyalar que Heidegger recollí de Husserl una *interpretació de la fenomenologia de caire exclusivament formal*, atès que va fer seu un concepte d'evidència que és anterior a la distinció entre *adequació* i *apodicticitat*. En efecte: a *Ser i Temps* la fenomenologia esdevé un *concepte metodològic pur* que promou una captació de les "coses mateixes" capaç de portar-les a una "evidència" que, en desentendre's del compromís temàtic imposat per la insistència de Husserl en la primacia de l'adequació, proclama sense ambigüitats el seu tarannà decididament *formal*. O sigui que Husserl i Heidegger van coincidir en llur manera comú d'entendre *formalment* la fenomenologia, alhora que tots dos van partir d'una preocupació meditativa que fou, primordialment, d'ordre metodològic. Assenyalem, de passada i per concloure, que aquest vincle alhora *formal* i *metodològic* de Heidegger amb el seu mestre Husserl ha estat objecte d'interpretacions molt diverses, i que fins i tot a vegades s'han presentat dràsticament contraposades. Per exemple, hom ha afirmat que "[...] Heidegger, evidentment, no era pas conscient d'haver encetat una reinterpretació (Umdeutung) de la fenomenologia, i més aviat estava convençut d'haver expressat, encara amb més precisió [que Husserl], els *veritables designis* (Absehen) de la doctrina."⁶ Aquesta afirmació subratlla el fet paradoxal que Heidegger, a fi de "profunditzar" en la fenomenologia, i amb l'intenció d'aplicar "a fons" el "mètode fenomenològic", va haver de començar per desentendre-se'n tant com va poder; per això prengué les sorprenents iniciatives—al menys per un filòsof que s'auto-qualificava fenomenòlec—de suspendre la reducció fenomenològica, deixar de banda la intuïció, o qüestionar la relevància que escau a les vivències de la consciència. En aquest sentit, i contradiint així l'esmentada convicció de Landgrebe, hom ha arribat a afirmar que "la tasca filosòfica que Heidegger dugué a terme en relació amb la fenomenologia transcendental de Husserl no va consistir pas en

una superació dialèctica de la immanència fenomenològica, sinó que fou una *confrontació persistent* amb el tarannà investigador (*Forschungsgesinnung*) de la fenomenologia."⁷

¿Què oposà Heidegger al eixam polimòrfic de maneres de pensar format per les filosofies que foren prominents en l'època de la seva formació intel·lectual? ¿Van tenir alguna contrapartida positiva els aspectes purament derogadors de la seva crítica a les doctrines que hem esmentat? Heidegger exposà a *Ser i Temps* una *hermenèutica de la facticitat* que es recolza en aquesta intuïció bàsica: tot esclariment, explicació, o comprensió d'allò *fàctic* i d'allò *finit*, sigui de l'ordre que sigui, ha de superar, per força, una *resistència permanent*. (No hem d'oblidar que "facticitat" vol dir, precisament, aquesta "resistència permanent" que, segons pensa Heidegger, allò *fàctic* oposa a totes les temptatives de copsar-lo *d'una manera estable*). Per això tota pretensió de copsar allò *fàctic* i allò *finit* ha de tenir, per força, un abast purament *momentani* o *transitori*, o sigui que la seva veritable identitat ha de ser supremament efímera, atès que mai no pot pas ser altra que la identitat d'un *succeir*. Expressant-ho en termes diferents, es tracta que Heidegger pensa que els intents de teoritzar la facticitat tendeixen a fracassar a causa que la "facticitat representada" és sempre de natura inestable o evanescent, i propensa, per tant, a romandre indefinidament velada o oculta. Aquesta resistència permanent que allò *fàctic* oposa a ser copsat *d'una manera estable* és elevada per Heidegger a la categoria de "*determinació fonamental (Grundbestimmung)*" de l'existència humana; així van quedar transcendits de cop tots els plantejaments que, al llarg de la tradició filosòfica moderna, havien pretès fonamentar el saber en la (auto)consciència. La figura de l'"ens existent" o "Dasein", o sigui l'ens marcat per la contingència de l'existir i que segons *Ser i Temps* es troba abocat a preguntar-se pel "sentit del ser", articula, com hom sap, aquesta peculiar "hermenèutica de la facticitat". El tret propi del "Dasein", a més, és la "comprensió del ser". Aquest caràcter *comprensiu*, en la mesura que li imposa al "Dasein" una dimensió hermenèutica, el fa *sobresortir entre tots els altres ens* en vincular-lo amb una diferència que és, tanmateix, de natura essencialment paradoxal. És una paradoxa derivada del fet que l'existència humana es troba continuament confrontada amb la *incomprensibilitat fonamental* que provoca la seva pròpia i indissociable contingència. Es tracta que com més enèrgica és la "voluntat de comprendre" que el ser humà dirigeix a totes les regions de la realitat, més gran sol ser

la frustració causada pel límit que el seu propi existir imposa a la seva voluntat de comprensió. La paradoxa consisteix, per dir-ho amb poques paraules, en el fet que la propia contingència humana defuig sense remei la recerca universal de sentit que duu a terme el mateix home. A causa del seu caràcter irremissiblement contingent l'existència esdevé pel ser humà l'emblema de la *facticitat insuperable*. Ara bé: "contingència no vol pas dir únicament "possibilisme": el significat de la contingència pel ser humà, de fet, és de jerarquia ontològica molt més eminent que el que tindria un simple inventari de propostes fetes a la seva capacitat decisòria, o sigui que va molt més enllà de la indicació d'un horitzó de possibilitats que faciliti l'elecció de l'àmbit apropiat per a que sigui dut a terme el projecte humà. Encara que sigui cert que, d'una banda, l'"ens existent" escull "el seu ser", tal com diu Heidegger, entre les opcions que li presenta l'esmentat "horitzó de possibilitats", d'altra banda és palès que, sigui el que sigui allò que l'"ens existent" escull cada vegada, no té pas altra alternativa que triar-ho dins de l'existència en el si de la qual es troba "derelicta" o sigui, com diu Heidegger, "geworfen". Per aquesta causa en la combinació del "projecte (Entwurf)" i de la "derellició (Geworfenheit)" rau la unitat de la constitució fonamental del "Dasein".

B. *El caràcter originari de la funció fonamentadora del "Dasein" i el sentit primordial del transcendentalisme heideggerià.*

Com acabem de veure, en apartar-se Heidegger de la fenomenologia de la consciència transcendental el seu pensament s'anà orientant gradualment cap a la construcció d'una fenomenologia de l'"ens existent" o "Dasein" qua hermenèutica de la facticitat. És cert que aquesta filosofia a vegades dóna la impressió superficial de ser un *antropologisme* que hauria sorgit d'una hàbil concretització de les troballes de la fenomenologia, de manera que en mans de Heidegger la subjectivitat transcendental hauria esdevingut una condició de possibilitat per l'anàlisi existencial. Però si observem amb deteniment la fonamentalitat que reivindica l'"ens existent" veurem que la problemàtica del "Dasein" és irreductible a la dimensió naturalista que sol anar associada a les antropologies. Sobretot el substrat fonamentador que l'"ens existent" o "Dasein" aporta a la subjectivitat és d'un caire tan desencarnat que fa esfondrar-se tota sospita d'antropologisme. Lluny d'aportar a *posteriori* un desitjable contingut al concepte purament formal del "jo transcendental", l'anàlisi existencial es presenta com l'estructura *a priori* a partir de la qual

són possibles les filosofies del jo, de la consciència i del subjecte. O sigui que, en definitiva, l'"ens existent" o "Dasein" és un *origen més originari* i alhora un *fonament més fonamental* que la mateixa consciència, atès que la "condició per a tot saber i per a tota experiència", lluny de raure, segons Heidegger, en la consciència, té a veure amb la relació que l'existència humana manté amb el ser dels ens. Per això a *Ser i Temps* l'origen i el fonament no són esbrinats mitjançant l'estructura intencional de la consciència, així com tampoc són contemplats a la llum de l'evidència que subministra la relació intencional; Heidegger pensa, més aviat, que les estructures ontològiques que fan que el nostre ser es vinculi amb el ser són qui ens han de lliurar tant l'origen com el fonament. En les lluminoses conferències sobre la fenomenologia de l'estiu de 1925 ho deixa Heidegger ben clar:

"En elaborar la intencionalitat en una perspectiva fenomenològica no es sol tenir en compte la qüestió del ser dels *intentionalia*. I no tan sols hom s'absté de plantejar aquesta qüestió en l'àmbit de la consciència sinó que, de fet, hom la rebutja titllant-la d'absurda. Hom la degrada (*stellt zurück*) expressament per mitjà de la reducció; fins i tot, allà on hom fa cas de les determinacions òntiques (en avaluar els resultats de la reducció, per exemple), hom no l'arriba a plantejar preservant el seu caràcter originari. En aquests casos el ser dels actes de la consciència esdevé pre-determinat teòricament i dogmàticament en tant que ser, o sigui que hom el cospa d'acord amb el sentit de la realitat natural. Ara bé: el cas és que la qüestió del ser mai no hi és tractada."³

Els retrets d'"antropologisme" que hem esmentat estarien justificats si l'ontologia fonamental no hagués fet altra cosa que *re-situar* l'origen o el fonament d'allò que és humà, treient-lo del seu *habitat* tradicional en la consciència i col·locant-lo en l'"home concret" per mitjà de la re-descripció ontologitzant que el converteix, sobretot, en un "ens existent concret". No hi ha dubte que si s'hagués limitat a obligar al jo transcendental a compartir el seu status originari amb l'existència "concreta" del ser humà "concret", l'ontologia fonamental hauria romàs exposada a les acusacions d'antropologisme. Però aquest no fou el camí que Heidegger decidí pendre a *Ser i Temps*. Al contrari: *Ser i Temps* atribueix una importància primordial, precisament, a l'estat de coses que la *bi-fonamentalitat* que hem esmentat, condicionada pel seu ànim unificador i antropologitzant, necessàriament omitiria. El "primer" Heidegger no es cansa d'insistir, efectivament, en el fet que la realitat originada en el *cogito* i la realitat que es fonamenta en l'existència són heterogènies. Aquest és el estat de coses central que invalida els arguments que pretenen veure en l'ontologia fonamental una simple perllongació o

concreció de la fenomenologia idealista. Com que són dos àmbits heterogenis cal decidir quin d'ells és *realment* originari: el que es fonamenta en el *cogito* o el que emergeix dels fets de l'existència. Ara bé: Heidegger tingué sempre molt clar quin havia de ser el resultat de la seva elecció. A *Ser i Temps* ens ensenya que si preferim privilegiar l'àmbit de la representació, o sigui l'horitzó on la metafísica s'esforça per fer aflorar les essències "objectives", és clar que el fonament d'aquest àmbit, que per força haurà de ser epistemològic, el trobarem arrelat en la subjectivitat. Mentre que si és l'ignot "ser dels ens" l'àmbit que ens interessa esbrinar per damunt de tot, no pot haver dubte que un *transcendentalisme existencial* ens mostrarà com aquest ser s'origina en la contingència de l'existir, o sigui com, en definitiva, el ser irromp en el "Dasein". Si, tot seguint Heidegger, transformem l'objectiu de la nostra exploració filosòfica, llavors el fonament que el justifica se'ns desplaçarà. I si el fonament s'esllavissa en el sentit que hem indicat, les conseqüències d'aquesta ensulsiada no es faran pas esperar: un fonament originat en el tarannà contingent de l'existència ens obligarà a liquidar el dualisme del subjecte i l'objecte, a admetre que la interpretació predomina per damunt de la reflexió, a deslliurar l'ens de la seva vinculació cartesiana a la consciència, a bescanviar la seva presència constant per una manifestació aleatòria, i sobretot a liquidar qualsevol vestigi de *construcció eidètica* que hagi pogut romandre en la nostra contemplació. Aquest últim punt, precisament, obsessionà Heidegger: "[En l'ontologia fonamental] construir no significa compondre objectes ajudant-nos pel procediment de la variació lliure, sinó que és una activitat que consisteix en projectar (ein Entwerfen). [...] L'ens existent (das Dasein) ha de ser construït en la seva finitud perquè des de dins d'ell sigui possible la comprensió del ser. L'ontologia fonamental promou la necessitat de fer palesa la possibilitat immanent d'allò que en ser un fet trivial impregna tota existència, essent també perfectament evident tot i la seva indeterminació." ⁹ Malgrat el grau de vehemència que Heidegger posà en el seu rebuig del constructivisme eidètic, cal que ens adonem que la liquidació de les categories que organitzen el *transcendentalisme subjectiu* no vol pas dir que la reflexió transcendental esdevingui automàticament rebutjada a *Ser i Temps*. Més aviat succeeix que la recerca de "condicions de possibilitat"—sobre tot per l'ens—hi romàn plenament vigent, com també hi és intensament present la preocupació que se'n deriva, o sigui la proïja per explorar tot allò que pugui venir donat *a priori*. Ara bé: el cert és que *Ser i Temps* no pretén fer servir l'evidència perceptiva per determinar els

fonaments *a priori* tal com proposava el transcendentalisme del subjecte. Al contrari: per la filosofia del "primer" Heidegger només té sentit cercar el fonament *a priori* en les realitzacions de l'"ens existent", i això a condició de tenir sempre ben present, a més, que l'"ens existent" pertany inextricablement al món. Però el guany filosòfic aportat per *Ser i Temps* no consistí simplement en l'esmentada "ampliació de l'horitzó transcendental", sinó que, a més, aquest desplaçament del fulcre transcendental preeminent permeté descobrir en el transcendentalisme tradicional un significat nou i, sobretot, més profund que els que, fins a *Ser i Temps*, la filosofia tradicional li havia atribuït. Es tracta que, essent per l'ontologia fonamental tota entitat que vingui donada *a priori* una resultant de la finitud, l'interès apriorístic ja mai no podrà donar-se per satisfet tan sols proposant que sigui fet l'inventari de les condicions de possibilitat de l'experiència; a partir d'ara l'apriorisme finitista no tindrà més remei que recercar les modalitats de l'"ens existent". *Ser i Temps* ens exhorta a no dirigir la investigació transcendental a l'àmbit dominat per l'esterilitat d'allò perennement accessible; al contrari: ens convida a desentendre'ns de la relació que els objectes de l'experiència mantenen amb els modes *a priori* del coneixement. La investigació transcendental ha d'estar dirigida al caire contingent de l'existència humana i per tant, ens diu Heidegger, no pot haver per la nova ontologia cap altre objecte que no sigui la vinculació de l'"ens existent" amb els *a priori* de la facticitat.

C. El vincle de la "comprensió del ser" amb l'horitzó transcendental de la temporalitat auto-constituïda.

Encara que fenomenologia i transcendentalisme estiguin vinculats, sobretot, en la fase idealista de l'obra de Husserl, el cert és que les afinitats de *Ser i Temps* amb l'estil de pensar de la filosofia transcendental són indissociables de la peculiar interpretació que el "primer" Heidegger va lliurar del terme "fenomenologia". Heidegger entén el mot "phainestai"—que és a l'arrel de "fenòmen"—així com també tots els termes que hi són associats, tals com "manifestar-se" o "aparèixer", d'una manera rotunda. Ell pensa que aquest vocabulari fonamental s'ha d'aplicar exclusivament a "allò que es manifesta tal com és en si mateix", i en aquest sentit no sembla pas que de bell antuvi es desmarqui de la tradició fenomenològica. Però la innovació de Heidegger consistí en haver decidit restringir la seva recerca "fenomenològica" a "allò que es manifesta tal com és en si mateix tot i que alhora no tingui com a tret

propí manifestar-se espontàniament i sense recórrer a res d'altre". D'aquesta manera els termes filosòfics que tenen la seva arrel en el "phainestai" grec designen "allò que, essent ocult en relació a allò que es mostra, precisament mai no es mostra a si mateix, tot i que malgrat això sigui un constituent essencial d'allò que es mostra, fins el punt de subministrar-li el seu sentit i el seu fonament".¹⁰ És clar que, en aquest cas, el manifestar-se dels fenòmens ja no ens és, al contrari del que la fenomenologia creia, liberalment ofert pels fenòmens mateixos; més aviat succeeix que l'esmentada modalitat—tan radical com la que la fenomenologia proposava però certament molt més reticent—de la manifestació ha de ser literalment *extreta* d'allò fenomènic. És precisament en aquest sentit, com el lector ja haurà comprés, que Heidegger adjudica a la fenomenologia el predicat "transcendental". Ara bé: només distanciant-nos dels ens—només denunciant la miopia que preconitzava la tradició fenomenològica—ens serà possible esbrinar quina és la "condició de la seva possibilitat". Aquesta paradoxal exigència—des del punt de vista del husserlianisme—es deu al fet que "allò que fa possible els ens", si bé és cert que es dona en els ens mateixos, alhora roman indefinidament ocult en ells: es tracta d'una circumstància que, segons Heidegger, cal tenir en compte permanentment. D'una manera *formalment* anàloga a les condicions objectives de possibilitat per a l'objecte del coneixement, la "condició de possibilitat dels ens", per tant, constitueix extra-noumenalment els ens mateixos.

L'exigència d'una aparent manifestació que al mateix temps ha de ser compatible amb una ocultació real és enigmàtica abastament. Però encara que Heidegger imposi aquesta ambigüitat manifestativa a la "condició de possibilitat per als ens", el mateix filòsof ens indica, ben al començament de *Ser i Temps*, quina pot ser la sortida d'aquest laberint ontològic. D'una banda, el "possibilitador eminent" que preteníem assolir és el "sentit del ser"; d'altra banda, només l'"ens existent" o "Dasein" practica la "manera de ser" que duu a la comprensió dels ens com a tals. ens i que per tant els situa en condicions d'esbrinar l'esmentat "sentit del ser". Com que la realitat que primordialment li importa al "Dasein" és precisament *el seu ser*, la "comprensió del ser" és la disposició alhora fonamental i quotidiana que caracteritza a l'"ens existent". O sigui que el trasbals que Heidegger porta a la fenomenologia troba la seva justificació definitiva en la facticitat de l'existència, esdevenint legítimat, sobretot, per la "preocupació" que aquest tarannà fàctic mai no deixa de generar en l'"ens existent", "Objectivament considerada (sachhaltig genommen)

la fenomenologia és la ciència del ser dels ens."¹¹ Per bé que *Ser i Temps* culmini amb la designació del temps com a horitzó transcendental, i encara que per un moment ultrapassem l'abast de la nostra recerca, ara hem de mencionar que en els temps posteriors a la publicació de l'esmentada obra Heidegger abandonà la temptativa de interpretar transcendentalment la seva concepció de la "qüestió del ser", la qual, com hem vist, es fonamentava en el caràcter finit de l'existència humana. Així encetà Heidegger una dràstica desqualificació del transcendentalisme que acabà portant-lo al revolt doctrinal que hom coneix com "Kehre".

Arribats a aquest punt no podem deixar de preguntar-nos si aquesta problemàtica transcendental de *Ser i Temps* perllonga el transcendentalisme de Husserl. També voldríem estar en condicions de decidir si el recargolament amb què Heidegger planteja la seva personal versió de la filosofia transcendental (recercant les condicions per a "una manifestació que no tingui com a tret propi manifestar-se espontàniament i sense recórrer a res d'altre") és tan dràstic—o tan obscur—que més aviat organitza una ruptura amb l'escleridora tradició del transcendentalisme. Sigui com sigui, sembla a primera vista que confinant-nos en una interpretació exclusivament *metòdica* i *formal* de la fenomenologia podríem resoldre aquests suggestius interrogants. Ara bé: com ja assenyallem en un altre capítol d'aquesta obra, els intents formalitzadors de Husserl semblen abocats a un col·lapse que no pot tenir remei, atès que en tot allò que la teoria fenomenològica pretén concebre amb una obsessiva asèpsia formal hi aflora insolentment un contingut en el moment que hom menys ho pensa. Per això l'oposició de Heidegger a les directrius metodològiques de Husserl pot a ser pertinentment interpretada com un intent reeixit d'aproximar-se a una *formalitat autèntica*, de manera que els escrúpols purificadors posats en pràctica per l'ontologia fonamental vindrien a representar un *refinament formal* que Heidegger hauria aplicat al llegat husserlià. Però aquesta hipòtesi "formalista", d'abast específicament metodològic i escassament atenta als continguts de les dues doctrines esmentades, ha de ser confrontada amb un fet crucial. Si bé és cert que, d'una banda, *Ser i Temps* invoca l'ideal de la "mostració fenomenològica" amb una persistència indiscutible, d'altra banda en l'ontologia fonamental s'esvaeix un aspecte de la fenomenologia que no és pas menys important. Ens referim a la proïja per esbrinar sistemàticament els processos de constitució tot i practicant una impugnació tan dràstica dels "prejudicis" ontològics que, com a resultat

d'aquesta asèpsia ontificadora, la possibilitat de una "fonamentació última" de les coses sembla estar, finalment, al nostre abast. O sigui que per molt que la doctrina de *Ser i Temps* s'anomeni a si mateixa una ontologia "fonamental", el cas és que el "fonament" tal com el cobeja el "primer" Heidegger sembla no tenir gran cosa a veure amb el "fonament" que l'embranchada fenomenològica en direcció a la "descripció pura" intentava assolir amb tant de fervor.

Ens sembla, tanmateix, que un camí alternatiu ens podria dur a esbrinar si la problemàtica de *Ser i Temps* perllonga el transcendentalisme de Husserl i, sobretot, ens podria ajudar a decidir si la idiosincràtica versió heideggeriana de la filosofia transcendental representa una ruptura amb la tradició del transcendentalisme. Pensem que la mediació idònia entre les dues doctrines ens la podria subministrar la problemàtica husserliana de l'auto-constitució de la temporalitat. O dit més precisament: som de l'opinió que els enigmes doctrinals que hem esmentat podrien ser esclarits si hom analitza en cert detall el procés que dugué a Heidegger, partint del tema de la temporalitat auto-constituïda, al descobriment d'una problemàtica d'abast alhora ontològic i existencial, la qual identifica com a manifestacions de la historicitat tots i cada un dels aspectes que concurreixen en allò fàctic.

D. *L'auto-constitució del temps i el sentit d'allò temporal. Concretisme, historicitat, finitisme, facticitat, i practicisme.*

Per comprendre la funció que té la temporalitat en l'ontologia fonamental no hi ha dubte que la via d'accés més eficaç la lliura l'estudi de la concepció del temps que fou desenvolupada en la *filosofia de signe vitalista* que Heidegger elaborà en el període 1923-1925, o sigui immediatament abans de *Ser i Temps*.¹² El pensament de Heidegger durant aquest temps es trobava encara fortament influït per Husserl; no obstant això, hi son ja perceptibles algunes actituds de distanciament, paleses sobretot en els retrets anti-fenomenològics que s'hi adverteixen. Segons pensa Heidegger, Husserl s'equivocà en convertir en referència universal l'ideal de la plena transparència de les operacions lògiques, per molt que aquesta extensió vingués exigida per la lluita fenomenològica en contra del psicologisme. I també li sembla un error que Husserl hagués imposat aquest *ideal de transparència* en l'anàlisi fenomenològica de les vivències d'ordre pràctic o fins i tot religiós. Val a dir que una de les raons que expliquen aquesta actitud ressentida de Heidegger

fou l'haver-se adonat que en l'impuls generalitzador de Husserl hi havia, en el fons, un ressò de l'embranchida totalitzadora del neo-kantianisme: com hom sap, aquesta filosofia portà el seu ideal uniformitzador a l'extrem d'interpretar les normes ètiques com a valors "objectius" que, per aquesta "objectivitat", es justifiquen a si mateixos. Es tracta, per tant, de l'escàndol de Heidegger davant el fet que en l'obra de Husserl la veritat que és objecte de "contemplació"—o sigui, en definitiva, la veritat "teòrica"—hagués arribat a reclamar per a si mateixa, arbitràriament, la funció que correspon a una "veritat en general". Havent denunciat aquesta deplorable tendència en la fenomenologia, Heidegger decidí fer-hi front afirmant que *la veritat pràctica és la veritat primordial* i proclamant que només la història mereixia que li fos atribuït un status indiscutiblement fonamental, essent digna de ser entronitzada com la "ciència orientadora" per a les activitats del esperit.

Però aquesta desqualificació de les pretensions expansionistes de la fenomenologia en relació al concepte de "veritat teòrica" no l'extragué pas Heidegger tan sols d'una crítica immanent a les doctrines del seu mestre. Al contrari: la inspiració de Heidegger en aquesta fase del seu esdevenir filosòfic tenia les seves arrels més profundes en la tradició aristotèlica. Més precisament, Heidegger s'orientà amb l'ajut de l'obra d'Aristòtil que d'una manera més pronunciada deixa enrera la identificació platònica de coneixement i visió eidètica: el llibre VI de l'*Ètica a Nicòman*. En aquesta obra ensenya Aristòtil que l'àmbit que és propi de la filosofia pràctica de cap manera coincideix amb l'àmbit on son sistemàticament aplicades certes regles tingudes per racionals. Més aviat succeeix que l'*arete* només podrà gaudir de l'imprescindible unitat que en farà un ideal digne de ser cobejat si pressuposem un *logos* totalment purificat d'abstraccions i de generalitzacions. Com hem comentat en un altre capítol de la present obra, aquesta especial "racionalitat" anti-abstracta és anomenada *phronesis* per Aristòtil. Anticipant-se en dos mil anys a l'escàndol dels partidaris de la universalitat teòrica—els mateixos adversaris de Heidegger en aquell temps—en l'*Ètica a Nicòman* el característic tret *situacional* de la *phronesis* esdevé vinculat al concepte de veritat. Al mateix temps, i com si hagués previst l'arrabassadora influència que la seva posició, molts segles després, havia de tenir sobre Heidegger, Aristòtil hi introdueix la categoria fonamental per a tot practicisme: el *kairos* o "déu de l'instant propici", al qual el Cristianisme, més tard, hauria de transformar en el símbol de la plenitud temporal. O sigui que en el llibre

VI de l'*Ètica* per a Nicòman, on juntament amb *aletheuo* fa *lanthano* acte de presència, "també" a la *praxis* li són assignats un *logos* i una *veritat*. En venir-hi sempre referit al *kairos* l'esclariment d'una "situació", sigui del tipus que sigui, la il·luminació instantània de tots els moments de la vida humana esdevé elevada a la categoria de "veritat existencial". No obstant això, i malgrat que Heidegger no tant sols reconeix sinó que també valora la seva filiació de signe aristotèlic, no s'està de retreure a Aristòtil l'haver persistit en considerar el temps des del punt de vista de la pressumpta primàcia atribuïda a una hipotètica *temporalització* (en la terminologia de Heidegger: "Zeitigung") pròpia.

Aquestes reserves anti-aristotèliques adquireixen una significació cabdal quan hom té en compte que, per Heidegger, el temps no és tant sols allò que fa possible el *kairos* i la vida fàctica i històrica. Per Heidegger el temps és, sobretot, la categoria que la tradició filosòfica ha insistit en marginalitzar i que fins i tot ha reeixit a oblidar. I la causa d'aquesta relegació del temps a la in-significàcia fou, sempre segons Heidegger, que la tradició filosòfica ha persistit en el seu encaparrament secular a tenir en compte una sola de les múltiples *significacions del ser*, precisament la significació que desxifra el ser en tant que *ousia* i per tant la que en darrer terme pretén revelar-lo com a *presència*. Ara bé: Heidegger vol que ens adonem que, en darrer terme, *presència* es referix a la modalitat temporal del *present*, la qual, palesament, només és una de les dimensions del temps. O sigui que la condició per accedir filosòficament a la plenitud del ser, al menys si fem cas de l'ensenyament de Heidegger, consisteix a interrogar el temps. Ara bé: el temps l'hem d'interrogar amb la mateixa plenitud amb què voldríem assolir el ser, i per això aquesta "interrogació del temps" ha d'incloure—*a més del present*—el futur i el passat. Només aquesta preocupació per estendre els efectes del temps ens pot redimir de la tradicional parcialitat que afavoria el present i enaltia la presència. I tan sols aquesta concepció generosa del temps, segons Heidegger, dóna a entendre a *Ser i Temps* per bé que en aquesta obra es guardi bé de manifestar-ho, ens pot sostreure als perniciosos efectes de la fenomenologia idealista, presonera de la tradició en el seu capficament a escurçar els efectes del temps.

Penetrat d'aquestes conviccions, a *Ser i Temps* decideix recollir Heidegger els espectes essencials de l'esmentat plantejament pre-ontològic: el

punt clau de la seva doctrina ontològica és que només mitjançant l'exploració de la dimensionalitat ontològica originària del temps hom podrà arribar a esbrinar, amb les suficients garanties de legitimitat, el vincle fonamental de l'"ens existent" i la temporalitat.¹³ Per això Heidegger investiga a *Ser i Temps* la correspondència que hi ha entre les *ex-stasis* del temps, o sigui la peculiar manera de trobar-se la temporalitat a l'"exterior de si mateixa", i el fet que l'existència només es pot auto-comprendre en la seva facticitat si es capta a si mateixa en tant que essent un *projecte derelict* o bé, com Heidegger diu, un "geworfenes Entwurf". "La clau (die Pointe) de *Ser i Temps* resideix en el fet que l'estructura fonamental que formen la derellicció i el projecte, així com llur referència recíproca, cal que esdevingui vinculada amb les tres *ex-stasis* del temps (passat, futur, i present); per aquesta raó l'horitzó transcendental és sens dubte el temps."¹⁴

Hom pot afirmar, per tant, que a *Ser i Temps* el sentit d'allò temporal, en comptes de ser interpretat a la manera tradicional, o sigui com el *succeir-se d'un seguit de presents*, esdevé desxifrat mitjançant l'anàlisi de la essencial "futuritat" de l'"ens existent" o "Dasein". Però l'accent posat en aquesta "futuritat" no ens ha pas d'enganyar: l'anàlisi heideggeriana del temps no es confina en la celebració del caire obert i anti-òntic que correspon a tota activitat futuritzadora, o sigui al conreu de la fonamental facultat de projectar, sinó que d'una manera correlativa dirigeix la seva atenció envers el *passat*, en el qual detecta una *dimensió fonamental* que l'esmentat entusiasme futuritzador no deixava pas preveure. A causa que la irreversibilitat d'allò passat és la perfecta balança per al caràcter indeterminat d'allò futur pretén Heidegger incorporar a la seva doctrina ontològica l'*experiència real de la història*, o sigui que hi vol recollir el testimoni viu del procés existencial capital: aquell per al qual la temporalitat s'historitza en els sers humans concrets. Heidegger ens vol mostrar a *Ser i Temps* que la temporalitat s'estableix en el ser humà pel mitjà del passat, i que, al mateix temps, el passat com a *tal passat* és present en el ser humà com a conseqüència de l'oblit.

Ningú no gosaria posar en dubte, de tota manera, que aquesta concepció de la temporalitat que ens presenta Heidegger no sembla pas tenir gran cosa a veure amb la reflexió transcendental de Husserl. Pel que fa al problema de la temporalitat els imperatius de la fenomenologia són nítids. Per la

fenomenologia l'auto-consciència és, sobretot, una consciència del temps. Per això al fonament últim de la subjectivitat només ens hi pot portar un itinerari analític que faci seves amb cura les consignes fenomenològiques, especialitzant-se en la tematització de les estructures de la temporalitat com a consciència interior del temps, i sobretot esdevenint capaç d'esbrinar una decisiva proto-presència en l'auto-manifestació del flux temporal. O sigui que la complicada progressió de la primera filosofia de Heidegger culmina amb el descobriment d'una estructura temporal de l'"ens existent": inspirant-se sobretot en les tradicions aristotèlica i cristològica logra Heidegger independitzar-se abastament, i per sempre, de les directrius de la tradició fenomenològica.

CAPITOL 5

La formació de la consciència hermenèutica i la inevitable transgressió interpretativa del sentit originari.

És un lloc comú en filosofia situar en l'obra de Martin Heidegger que cristal·litza al voltant de *Ser i Temps* un dels impulsos més importants entre tots els que han contribuït a formar la posició actual, esplèndidament influent, de l'anomenada "hermenèutica filosòfica".¹ Contemplada des d'aquesta evidència històrica, tanmateix, la filosofia del "primer" Heidegger² tendeix a aparèixer dramàticament desvinculada del marc filosòfic en el qual és palès que doctrinalment i institucionalment es va formar: el *moviment fenomenològic*. Aquest estranyament anti-fenomenològic que produeix l'accentuació dels aspectes pro-hermenèutics en la filosofia del "primer" Heidegger es fa evident fins a un punt en què els aspectes interpretatius de l'*ontologia fonamental* heideggeriana, i en especial la punyent dimensió hermenèutica que caracteritza *Ser i Temps*, arriben a aparèixer com un testimoni adicional que vindria a confirmar el suposat trencament doctrinal³ practicat pel Heidegger dels anys vint en relació amb el llegat filosòfic del seu mestre Husserl. És cert, però, que la temàtica centrada al voltant dels conceptes d'"interpretació" (Auslegung) i de "comprensió" (Verstehen), ja havia assolit, sobretot a partir de l'obra de Dilthey, una posició de primer ordre en l'àmbit de la filosofia alemanya, preeminència que va fer palès el ressò obtingut per la clàssica "querella del explicar i el comprendre" (Das Auslegungs-Verstehens-Streit). Per aquesta raó, a la tradició historicista i vitalista també li escau una bona part de mèrit a l'hora d'esbrinar els precedents històrics de l'actual fase eufòrica de l'hermenèutica filosòfica.

La influència de la tradició hermenèutica en la cultura alemanya és tan intensa que no tan sols s'ens presenta com una causa a llarg termini (la qual s'ha de considerar més important encara que la influència de Heidegger) de l'entusiasme hermenèutic actual, sinó que, sobretot, arriba a il·luminar, com cap altra tradició de pensament ho ha pogut fer, el *neguit* que produeix el peculiar tractament que l'*ontologia fonamental* dona als temes de la comprensió i de l'interpretació. I, tot fent això, la tradició hermenèutica ens proposa, gairebé sense voler-ho, una nova manera de considerar el sorgiment de la primera filosofia de Heidegger. Així, si hom contempla l'obra del "primer" Heidegger a la llum de l'esplèndida precedència històrica que, dins de l'àmbit

de la filosofia alemanya, van assolir a començaments del segle XX els temes connectats amb la pràctica de la interpretació, i es fa servir aquest horitzó d'idees per ponderar el vehement hermeneuticisme que impregna tota l'*ontologia fonamental*, no podrà pas semblar insuficientment fonamentada la sospita que el Heidegger dels anys vint va poder prendre tàcitament partit per un cert "diltheyanisme de base",⁴ havent-lo predisposat aquesta secreta adscripció en contra de la doctrina de Husserl. Si fem cas d'aquest recel l'*ontologia fonamental* ens apareixerà molt més vinculada a la tradició inaugurada per Dilthey que el que era possible imaginar si hom escoltava les manifestacions pro-fenomenològiques del mateix Heidegger. Cal pensar també, d'acord amb aquest punt de vista, que el fervent hermeneuticisme brandat pel "primer" Heidegger va propiciar, d'una manera primordial, que no li fos difícil impugnar subreptíciament la "fidelitat envers la cosa mateixa" que sempre va propugnar la fenomenologia, i al mateix temps el va ajudar a no fer massa cas de l'oposició a les *Weltanschauungsphilosophien* (les filosofies de la "visió del món") que Husserl sempre va manifestar amb vehemència. D'aquesta manera l'hermeneuticisme de Heidegger, contemplat en el context de la tradició fenomenològica, vindria a adquirir el sentit d'una regressió a unes posicions més o menys neo-diltheyanes més que no pas el d'una ruptura amb el decidit anti-interpretativisme que, suposadament, Husserl sempre va defensar.

Malgrat el caràcter gairebé indiscutible que tenen les consideracions precedents, un dels més importants autors en l'àmbit fenomenològic ha cregut necessari descartar la hipòtesi que hem estat considerant: "[...] allò que la filosofia de Heidegger ha aportat com a novetat, si hom procedeix a comparar-la amb el pragmatisme i amb les filosofies de la vida, haurà consistit en la interpretació de la facticitat, fins i tot en les seves formes menys intel·lectuals, com a fenomen de sentit, mostrant-la composta per actes de comprensió".⁵ Aquesta impugnació de Ludwig Langrebe ens ha de fer pensar que el tema de l'hermeneuticisme de Heidegger (i de retruc el del de Husserl) és prou complex i, fins i tot, és prou laberíntic, perquè no esperem poder-lo resoldre amb la simple ajuda de consideracions referents a horitzons culturals, tradicions doctrinals o influències històriques. De bell antuvi cal que ens preguntem, a fi de poder-nos orientar en mig de tantes possibles discrepàncies, en quina mesura el centrar l'interès de l'*ontologia fonamental* en les activitats de la comprensió i la interpretació han significat *realment* una ruptura amb el tarannà fenomenològic. I també seria interessant esbrinar,

correlativament, la possibilitat que la fenomenologia contingués, així mateix, una hermenèutica pròpia de caràcter *sui generis*, la qual, llavors, Heidegger s'hauria limitat a desenvolupar alhora que la duia a un àmbit pròpiament ontològic. No cal dir que *aquesta qüestió no pot ser ignorada per cap estudiós que estigui interessat a il·luminar la natura de l'interpretacionisme heideggerià*. No obstant això, sembla raonable, a primera vista, impugnar qualsevol pretensió, sigui de l'ordre que sigui, que la fenomenologia hagi pogut mai adduir pel que fa a l'operació d'*interpretar*. De fet hom té la impressió, de bell antuvi si més no, que com a conseqüència de la contradicció que a continuació descriurem la fenomenologia difícilment pot contenir una *dimensió hermenèutica*.

Hom coneix el caràcter indefugible de l'anomenat *cercle hermenèutic*. Per definició la natura de qualsevol tipus de comprensió és, en efecte, "circular". La qual cosa vol dir, com és sabut, i expressant-ho en altres termes, que si bé és cert que només és possible comprendre el tot a partir de la comprensió de les parts, cal admetre, al mateix temps, el fet que la comprensió de les parts exigeix la prèvia (pre)comprensió del tot. Es tracta, de fet, que mitjançant l'esmentada (pre)comprensió allò que és interpretat determina el procés interpretatiu; per mitjà d'aquest procés l'interpret s'integra en allò que interpreta, o sigui, dit amb major precisió, i tot fent-nos ressò de l'ensenyament de Gadamer, que gràcies a aquesta particularitat de la interpretació arriba l'interpret a pertànyer al mateix text o vestigi cultural que s'ha proposat interpretar; però de tota manera el circularisme del procés comprensiu és un afer prou palès perquè calgui insistir-hi. Ara bé: el cert és que l'indissoluble adscripció de la fenomenologia clàssica al transcendentalisme fa que aquesta doctrina sembli incompatible amb tot possible gènere de determinació circular. Es tracta del fet que una circularitat, sigui de l'ordre que sigui, difícilment podrà coexistir amb l'indispensable exigència arquimèdiana d'un "fulcre extra-territorial", o sigui la prescripció que, invocant la imposició d'un "principi absolut", és inseparable del transcendentalisme. Aquesta aparent incompatibilitat entre l'hermenèutica i el transcendentalisme no va deixar de ser percebuda pel mateix Dilthey, un autor que, segons ha pogut semblar, "rebutjà la posició transcendental [...] que creu haver trobat el seu punt inicial en un principi evident per si mateix, [i així assigna a la filosofia] la tasca d'esclarir i d'interpretar els continguts de la realitat (una realitat vital, una i indivisible) d'una manera semblant al tarannà filològic en la interpretació dels textos, és a dir, tot i prescindint de la

possibilitat d'un començament (Anfang) absolut".⁶ És clar que, confrontats amb la despreocupació que sovint acompanya el tractament dels temes hermenèutics, no tarda gaire a aparèixer la sospita que els afers relacionats amb el tema de l'interpretació potser no són pas de tractament tant senzill com molts autors s'afanyen a fer-nos creure. Aviat sorgeix una actitud de recel que creu haver advertit que, en realitat, fenomenologia i hermenèutica podrien ser molt més compatibles del que Dilthey, com hem vist, va imaginar. Des d'aquest punt de vista, i contràriament al *dictum* diltheyà que creu haver establert definitivament l'existència d'una aparent inconciliabilitat de la fenomenologia (sempre en tant que doctrina fidel al mètode transcendent) i l'hermenèutica, hom ha pogut afirmar la "coexistència de l'hermenèutica i de la fenomenologia en el pensament de Husserl", havent assenyalat que, en aquest cas, "les descripcions de la fenomenologia no serien pas altra cosa més que interpretacions posades al descobert i que haurien estat així rescatades del seu anonim." De fet, la hipòtesi que "existeix una harmonia de base entre els plantejaments fenomenològics i els hermenèutics" es fonamenta en la constatació que tot seguit referirem. És cert que la intencionalitat, segons afirma la seva definició clàssica, consisteix en la necessària referència de la consciència a un objecte, o sigui que "consciència", tal com diu l'eslògan brentanià, és sempre "consciència de". Però el cert és que aquesta referència es troba sempre mediatitzada pel significat que la mateixa consciència li confereix, de manera que, en darrer terme, la intencionalitat vindria a consistir en *interpretació*.

I. *La contribució de la fenomenologia a la formació de la consciència hermenèutica.*

Hom sap que Husserl acceptà el fet que els significats que mediatitzen la consciència intencional, lluny de ser creacions de la mateixa consciència, són extrets d'un repertori subministrat per la comunitat i per la tradició en els quals la mateixa consciència es troba inserida. Però també és cert que el mateix Husserl sempre posà en relleu la necessitat que la reflexió filosòfica es mantingui vinculada a la "dada pura", és a dir, a tot allò que és realment evident pel fet del seu propi "venir donat" en la mateixa cosa percebuda. Per aquesta raó hom ha pogut concloure que, per a Husserl, "ser donat i ser interpretat són dues descripcions de la mateixa situació, dutes a terme des de

dos nivells discursius diferents".⁸ Cal que ens preguntem, no obstant, quin és el nivell de descripció, triat entre les dues possibilitats referencials que hem esmentat, pel qual la fenomenologia, en darrer terme, s'acabà decidint.⁹ Veient que sovint la doctrina fenomenològica ha romàs indecisa entre dues possibilitats de descripció, segons que hagi primat la fidelitat a la dada fenomènica o que hagi estat preferida l'atribució de significat a les vivències de la consciència, cal que ens preguntem d'una manera rotunda quina, d'aquestes dues tendències, és la que, de veritat i més justificadament, predomina en fenomenologia.¹⁰ No es pot pas negar que, a primera vista, la impressió que l'auto-confinament doctrinal en tot allò que és donat, juntament amb la pretensió d'anar "a les coses mateixes", és a dir, d'anar a les coses en la manera que ens "venen donades", ocupa en la fenomenologia una posició d'indiscutible predomini. Però succeeix, al mateix temps, que l'anàlisi aprofundida dels processos perceptius empeny a dubtar d'aquesta primacia programàtica i metodològica; i cal no oblidar que la percepció és el "modus cognitiu" sobre el qual Husserl sempre preferí conduir les seves anàlisis. En relació amb aquesta problemàtica cal assenyalar, al mateix temps, que si d'una banda és del tot cert que Husserl s'aferrà al "*myth of the given*" ("the myth of the given", expressat en la terminologia analítica),¹¹ d'altra banda la desmitificació de la "dada pura" ha estat l'obra combinada de la mateixa fenomenologia i del pragmatisme, doctrines que, com hom sap, han organitzat un "procés desconstructiu de la dada". Es fora de discussió que la constatació clàssica del fet que "en percebre interpretar" fou deguda a Max Scheler, un autor que, en aquest aspecte, es distancià decididament de l'ortodòxia husserliana: "per 'fenomenologia' cal entendre una actitud de la mirada mental, la qual assoleix entreveure o vivenciar allò que, sense la seva intervenció, romandria ocult, és a dir: un àmbit de 'fets' que té un tarannà peculiar".¹² Segons Scheler allò que és percebut no és pas cap dada en si mateixa, i més aviat consisteix en un aspecte de la nostra actitud pràctica envers la realitat. Una actitud, per tant, en la qual els processos interpretatius tenen un paper preponderant. "La realitat no és present a si mateixa, primordialment, en tant que 'objecte', sinó que, més aviat, sorgeix com una resistència que s'oposa a la orientació de la meua vida en direcció al futur".¹³ Husserl, però, mai no va estar d'acord amb aquesta temptativa desviacionista de Scheler. Sempre s'oposà a la pretensió de identificar una dimensió hermenèutica en l'experiència, i va insistir que el procés interpretatiu, que per ell és només de natura vestigial, que és possible esbrinar en la percepció, és tant sols un

acte d'ordre secundari. És cert, segons Husserl, que la interpretació intervé en la percepció, però el seu destí consisteix a ser revisada i acabar essent finalment desqualificada. L'atribució de sentit és sempre, per tant, una guia perceptual que es troba abocada a una impugnació posterior per part del mateix fet perceptiu. Es tracta, en darrer terme, que en conferir significat es creen necessàriament unes expectatives ("Erwartungen", en diu Husserl) que estan exposades per sempre més a una frustració (Enttäuschung) definitiva. "Creiem que la percepció, és a dir, l'efecte (Auswirkung) no interferit dels interessos perceptius, coincideix amb la constitució originària de l'objecte, la qual ha de sobrevenir per força (sie muss da sein) a fi que pugui ser modificada originàriament. [...] La constitució originària d'un objecte per a la percepció té lloc mitjançant unes intencions que sempre, i d'una manera que és del tot natural, poden admetre una modificació, la qual ve subministrada per la frustració (Enttäuschung) de l'expectativa suscitada per la creença protencional".¹⁴ Fou en contra del parer de Husserl, per tant, que Scheler subratllà el caràcter peremptori que tindria esmentar el moment *hermenèutic* que, segons ell, és del tot indissociable de la fenomenologia. Es tractaria, així, d'una necessitat que vindria imposada per la tasca d'analitzar adequadament les experiències de la consciència. I en una època més recent també Paul Ricoeur ha defensat l'existència d'una dimensió hermenèutica en la doctrina fenomenològica, i així incideix aquest autor, certament amb una vehemència extrema, en la complexa problemàtica que estem esbrinant: "Per mitjà de l'expressió 'la pressuposició hermenèutica de la fenomenologia' entenc la necessitat que té aquesta doctrina de concebre el seu propi mètode com una 'Auslegung', [és a dir, com] una exègesi, una explicitació, una *interpretació*".¹⁵ Per aquest autor, efectivament, el procés de formació de la doctrina fenomenològica ha estat, primer de tot, "una teoria de la interpretació produïda per la inversió de la teoria de la intuïció".¹⁶

De totes les etapes del desenvolupament de la fenomenologia és, sens dubte, la fase idealista (i a dins d'ella, especialment, el treball de puntualització que Husserl duu a terme a les "*Meditacions Cartesianes*") on la "pressuposició hermenèutica" de la qual ens parla Ricoeur assoleix un relleu mes acusat. En l'esmentada obra el concepte d'"*Auslegung*" (és a dir, "explicitació" o "interpretació") s'escau exactament "en un punt en el qual l'egologia és elevada a la posició de tribunal de última instància, competent per tot allò que té a veure amb el sentit, o sigui el punt en el qual tota

justificació de ser (Seinsgeltung) queda confinada en l'ego, venint expressada aquesta circumstància en la reducció del *für mich* (el "per a mi") al *aus mir* (el "a partir de mi").¹⁷ Es tracta, precisament, del punt del qual Husserl n'expressa la significació quan constata que "el món objectiu que existeix, ha existit i existirà per a mi; aquest món ple d'objectes que són en mi, extreu de mi mateix tot el seu sentit, així com tota la justificació de ser (Seinsgeltung) que té per a mi".¹⁸ Succeeix, doncs, que la "justificació de ser", tant de les coses com del món, depèn, en darrer terme, de les exercitacions ("Leistungen", en diu Husserl) del jo. Així cal que a aquest mateix jo li sigui atribuïda, en conseqüència, una activitat de *donació de sentit*, la qual només pot ser concebuda com una *interpretació*. "Mitjançant l'evidència empírica em sóc donat a mi mateix en tant que un 'jo mateix', i aquesta donació té lloc en tots els sentits del terme 'jo'. Atès que l'ego monàdic concret abasta tota la vida conscient, tant real com potencial, és evident que el problema de l'explicitació (Auslegung) fenomenològica de l'esmentat ego monàdic (o sigui el problema del seu propi constituir la manera en la qual el problema li és plantejat) ha d'encabir (befassen), en darrer terme, tots els problemes de constitució. Al cap i a la fi la fenomenologia de la dita auto-constitució coincideix amb la fenomenologia en general".¹⁹ Aquesta constatació de Husserl és el reconeixement d'una escisió fonamental (encara que, certament, també paradoxal), en la fenomenologia; i és també, en el fons, la resignada acceptació de la *impossible unitat* de la doctrina.

Es tracta, efectivament, de l'admissió que hi ha en la fenomenologia una essencial manca d'unitat; s'hi pot detectar una carència que es manifesta en el fet que dos *projectes amb sentits divergents* coexisteixen conflictivament en el si de la doctrina. D'una banda el *projecte que propugna la descripció de la transcendència*; d'altra banda, el *projecte que pretén articular els processos immanents de constitució*. És des d'aquest doble punt de vista que, segons Ricoeur, podem assignar a la pràctica de l'explicitació o "Auslegung" la categoria de dimensió fonamental de la doctrina fenomenològica, a causa que aquesta pràctica interpretativa ens subministra l'únic mitjà amb el qual ens és possible de superar l'esmentada *contradicció fonamental*. Ara bé: Husserl fa servir d'una manera assídua i profitosa aquesta *capacitat conciliadora* que caracteritza l'"explicitació" o "Auslegung" en les "*Meditacions Cartesianes*". Husserl hi és conscient que la fenomenologia es troba exposada a la doble i conflictiva pressió del *descriptivisme* i del *constitutivisme*, i per aquesta raó

intenta trobar, assignant a l'*explicitació* un caràcter primordial, una *via mèdia* de tarannà harmonitzador. La *explicitació* o "*Auslegung*" és concebuda per Husserl com el "treball infinit" que exigeix el desplegament de l'horitzó que acompanya tota possible experiència. Dit en altres paraules, es tracta de que l'*explicitació* vindria a correspondre a una exigència que és indissociable de l'anàlisi fenomenològica: la necessitat de transgredir allò que ens és simplement donat a fi de poder dirigir la nostra atenció a tot allò que posseeix un caràcter que és d'un ordre merament potencial o latent. És la necessitat, expressant-ho en altres termes, d'anar més enllà de la donació (la "*Gegebenheit*" husserliana) positiva a fi de fer possible el registre o l'inventari de tot allò que només se'ns presenta en la forma d'una *expectativa* que exigeix amb vehemència la seva *realització*. O sigui que la necessitat de procedir a l'*explicitació* sorgeix en la fenomenologia a causa d'una tendència inextricablement arrelada en aquesta doctrina: la voluntat, sempre insistent al llarg de l'evolució del pensament de Husserl, d'assignar a les actituds inspirades pel possibilisme i el virtualisme una funció preponderant en les anàlisis fenomenològiques. És l'aspecte al qual Ricoeur al·ludeix quan constata que "la fenomenologia és una meditació que cal 'dur a terme d'una manera indefinida', atès que en ella les significacions potencials de la vivència que correspon a la reflexió desborden la reflexió mateixa".²⁰ Com a conseqüència d'això succeeix que, d'una banda, tot intent que porti a no anar més enllà de la construcció es troba desbordat, en el si de la doctrina fenomenològica, per les significacions potencials a les quals és inel·ludible dirigir l'atenció. Mentre que, d'altra banda, la sempre possible alternativa que consisteix a confinar-se en l'estricta descripció de les esmentades potencialitats fa imprescindible o bé la construcció d'un *pol d'identitat* o bé la localització d'un *fonament originari*, o sigui, dit en parla husserliana, d'una "*Urstiftung*".

En tot cas es tracta d'una *construcció* i d'una *localització* que remeten, una altra vegada, al problema que és necessari que siguin transgredides a fi de poder assolir i esbrinar les seves implicacions virtuals. Llavors, en la mesura que decideix fer front a aquesta "problemàtica-llançadora", l'*explicitació* o "*Auslegung*" recull un aspecte essencial d'ambdós extrems. És el cas que la interpretació, o sigui l'operació que institueix i que atribueix sentit, posseeix la doble particularitat següent: si bé és cert que sempre es troba precisada a anar més enllà de la dada, també és cert, al mateix temps, que li cal allunyar indefinidament tota possible sospita que està procedint amb un tarannà

arbitrari. La interpretació, efectivament, és la projecció o atribució d'un sentit; com a tal, la interpretació es troba sempre instigada per pressuposicions i expectatives que li cal realitzar en la mesura de les seves possibilitats, i en conseqüència transcendeix l'experiència real de l'objecte. O sigui que una interpretació és sempre una "*anticipació revisable*", per bé que aquesta aura de *provisionalitat* mai no arribi a significar que les expectatives de sentit que suscita siguin de natura arbitrària. Succeeix, més aviat, que les pressuposicions que orienten l'esmentada "*anticipació revisable*", i de la mateixa manera les expectatives que corroboren la pertinència del sentit instituit, són sempre el producte de determinades pràctiques culturals, les quals s'han anat desenvolupant històricament. D'aquesta manera el concepte d'"interpretació" es situa irrevocablement en una perspectiva dominada pel "*possibilisme controlat*". Per les raons esmentades Husserl assignà a la "*Auslegung*" el paper de mitjancera en el conflicte, de presència sempre latent, que s'estableix entre una versió de la fenomenologia que s'interpreta a si mateixa en tant que *filosofia de la construcció*, d'una banda, i de l'altra el punt de vista, antagònic de l'anterior, que concebeix la fenomenologia com una *filosofia de la descripció*. És cert, tanmateix, i tal com acabem de referir, que *més enllà* de tota construcció i de tota descripció la *facticitat històrica i cultural* es converteix en el factor que decideix sobre el sentit que cal assignar a l'experiència, atès que és l'esmentada *facticitat* l'agent subministrador de les pressuposicions i de les expectatives que regulen els processos d'explicitació. Per això està Husserl tan interessat que la reflexió esclareixi el fet següent: tota possible exploració dels estrats superposats de l'experiència, fins i tot la que assoleix el nucli originari que és alhora llur fonament, revela per força que *tota possible experiència és, en darrer terme, una interpretació*. La posició de primordialitat que, en la formació de l'experiència en general, li escau a la interpretació, apareix amb la mateixa claredat si ens decidim a explorar l'àmbit de la reflexió: "També el meu propi ser m'és fet accessible pel mitjà de l'explicitació, assolint amb aquesta operació el seu sentit originari. Això és el que descobreix la mirada que em dirigeix a mi mateix, [o sigui] a la meua persistent identitat amb mi mateix, l'experiència explicitadora (*explizierende*)".²¹

Així l'"experiència reflexiva" i l'"experiència general" assoleixen la seva definitiva unitat en la funció resoltament preponderant que, en ambdues, ostenta l'*explicitació* o "*Auslegung*", atès que l'experiència només arriba a

determinar el seu objecte en la mesura que, com afirma Husserl, "es perllonga a si mateixa esdevenint una experiència que, de bell antuvi, explicita el seu objecte a partir d'ell mateix, o sigui que converteix el seu objecte en una explicitació pura".²² L'esmentada insistència de Husserl en el caràcter principal de la funció mitjancera que, en la fenomenologia, li és atribuïda a l'explicitació, ha tingut, tanmateix, unes conseqüències que el fundador de la fenomenologia difícilment va poder preveure. Per exemple ha dut Ricoeur a la sorprenent formulació d'una versió "*hermenèutica*" de la fenomenologia. Així ens afirma Ricoeur que "tota determinació és explicitació" i que alhora "intuïció i explicitació coincideixen". I amb una vehemència extrema afegeix que "tota la fenomenologia és una explicitació de l'evidència i una evidència de l'explicitació; una evidència que s'explicita i una explicitació que desplega una evidència. En aquest sentit la fenomenologia tan sols es pot desenvolupar com a hermenèutica".²³ L'aparentment exagerada importància que Ricoeur atribueix al paper que la interpretació assolix en fenomenologia ens obliga a esbrinar si la importància que ha estat atribuïda a l'"*Auslegung*" correspon del cert a la rellevància que, objectivament, ostenta la seva funció. Podria succeir, efectivament—i aquesta és, palesament, la possibilitat que més ens preocupa—que la pretesa "pressuposició hermenèutica de la fenomenologia" es derivés d'unes premisses que son lluny de venir recolzades per la realitat dels fets. Convé que ens preguntem, per tant, què és possible aduir en contra dels arguments, exposats en els paràgrafs anteriors, que pretenen establir que la fenomenologia conté una indiscutible i decisiva *dimensió hermenèutica*.

Per determinar l'eventual validesa que puguin tenir les suposades "proves" en favor de l'hermeneuticisme fenomenològic és necessari que comencem pel més fonamental entre tots els aspectes del problema que hem analitzat. Ens referim al necessari caràcter *no arbitrari* i, sobretot, *no gratuït*, de l'acte interpretatiu, o sigui el tret que cal sempre concebre com la "contrapartida responsable" de la ja glossada "*llibertat*" hermenèutica, es dir, la llibertat que, com hem ja vist, és, al mateix temps, el paradoxal agent que controla l'operació de conferir sentit. El que succeeix, de fet, és que tota interpretació, lluny de consistir en un "acte gratuït", està més aviat compost per un continuum de judicis hipotètics, els quals, no essent mai idèntics entre si, estan sempre recíprocament motivats. Tota entitat vivencial susceptible de ser interpretada (o bé, dit en termes semàntics: tot possible "*signe*") es troba

exposada a la possibilitat que li sigui assignat un repertori de sentits. Ara bé: pel que fa al caràcter d'aquests sentits, com a mínim es pot dir que, encara que sigui cert que són irreductiblement imprevisibles, no és menys cert que mai no cal entendre aquesta imprevisibilitat com si fos un testimoni d'arbitrarietat o d'anarquia. Aquesta qualificació que li escau a la "llibertat interpretativa" (o sigui el fre que limita l'arbitrarietat d'una interpretació) és deguda al fet palès que tota possible interpretació d'un "signe" consisteix, en realitat, en la *re-interpretació* d'un ús previ o anterior que ha estat fet d'aquest mateix signe. Expressat en altres termes, es tracta que mai una interpretació no pot ser *absolutament nova*, a causa que tota interpretació suposadament "nova" és sempre relativa a una interpretació anterior, de la qual la "nova" n'és simplement la "*innovació*". És obvi, de fet, que mai no és possible que hi hagin interpretacions que no siguin la "*innovació*" d'una altra interpretació precedent. Si no fos així, ¿com podria ser supra-temporalment identificat com a tal el "text", el "signe" o el "material" que en cada cas es tracta d'interpretar? Cal que el "signe", en definitiva, es presenti a la interpretació *ja de bell antuvi en tant que signe*, condició que exigeix, és clar, la presència d'un *grau mínim* d'interpretació prèvia. Mai no es dóna la possibilitat d'una interpretació radicalment "nova" a causa que cal sempre que un "cordó umbilical de sentit", en vincular el signe amb una interpretació anterior, faci possible el seu mateix caràcter de signe. És el cas, efectivament, que una interpretació, tot i assumint el seu caràcter real d'"*innovació interpretativa*", ha de fer necessàriament seva, per les raons exposades, l'existència de les interpretacions anteriors del mateix signe *i se les ha d'incorporar en un estat vestigial*. La continuïtat que llavors posseeixen els vestigis de les interpretacions precedents esdevé, efectivament, la circumstància capital que *fa possible tota nova interpretació*. La constatació d'aquest importantíssim fet adquireix, tal i com ha mostrat Jacques Derrida, una importància arrabassadora pel que fa a la *crítica del presumpte hermeneuticisme de la fenomenologia*. L'exigència per part de Husserl d'un *presencialisme* i d'un *presentivisme absoluts* és incompatible amb el fet que no és possible representar, així com tampoc presentificar, tot d'un cop i en una intuïció autèntica, la sèrie completa de les interpretacions "noves" i imprevisibles que es troben virtualment sol·licitades per les interpretacions ja assolides.²⁴

Així doncs, en tota interpretació irromp una irrevocable dimensió de llibertat, la qual mai no pot ser condensada instantàniament en una intuïció "presentificadora" de totes les "lliures possibilitats" de sentit, atès que aquesta "sobtada cristallització de tot allò que és possible" se'ns presentaria com la negació mateixa de tota possible llibertat. Es tracta, més aviat, d'una llibertat que ve recolzada per la mateixa natura del procés interpretatiu, o sigui el ja esmentat *continuum* formats per judicis hipotètics que es motiven recíprocament i que pressuposen sempre un substrat actiu format per una subjectivitat que té al seu abast l'operació de conferir sentit. Ara bé: atès que l'esmentada "dimensió de llibertat" consisteix, precisament, en aquesta *capacitat permanent d'auto-transgressió* que caracteritza al *continuum* interpretatiu, la llibertat mai no pot ser, en conseqüència, una instància que hom pugui derivar del sentit (el sentit "precedent" o "antic", és clar) que detenta cada "signe" en el corresponent moment de la interpretació. Aquesta manera d'entendre la "llibertat hermenèutica" deixa ben palès el fet que tota interpretació (i també, és clar, tota auto-interpretació) és, en el fons, un recorregut processual per un "itinerari motivat", o sigui, dient-ho en la mateixa terminologia de Husserl, un "Motivationsweg". Un "camí", doncs, que d'una banda no està sotmès a la coerció que imposaria un tarannà deductiu condemnat a la deducció a partir d'unes premisses pre-establertes; però que, d'altra banda, ha de reproduir un procés de transformació de sentit que és, certament, imprevisible tot i que, alhora, ha d'obeir a una estricta motivació. Es tracta d'un "camí", a més, en el qual és pre-eminent una dimensió de llibertat creadora associada a la preponderant impossibilitat general de "pre-pensar" i de "pre-determinar" el que sigui, és a dir, el tarannà general que Husserl anomena en alemany "Unvordenklichkeit". Unicament les "motivacions filosòfiques", o sigui un gènere d'instància interpretativa fortament vinculat amb la fenomenologia, en conseqüència, són susceptibles d'orientar un "camí" d'aquesta mena.

Cal reconèixer que la definició més clara de "motivació filosòfica" ha estat subministrada per Manfred Frank en glossar la relació d'antagonisme que, en filosofia, mantenen els conceptes de "motivació" i "fonament". Així Frank ens diu que el terme "'Motivació' designa la fonamentació (Begründung) que només es vincula (anschließt) amb el corresponent fonament en els casos en els que el mateix fonament ha estat assolit, en tant que tal, *mitjançant la interpretació adequada*. Per tant poden ser considerades com a *motivades* totes aquelles conseqüències que, lluny de correspondre a una necessitat cega,

poden prendre (lliurement) posició pel que fa a allò que les propícia (zu ihrem Anlaß)".²⁵ Una manera de precisar encara més la noció de "motivació filosòfica" rau, segons Frank, en la relació que manté amb l'acció humana conscient. "Un motiu és un fonament que només pot determinar una acció si ho fa en referència a una interpretació anterior que, precisament, el faci accessible com a tal fonament. Un agent que propiciï l'acció (ein Handlungsauslöser), però que degui la seva eficàcia a una interpretació que, qualificant-lo com a fonament, el reconegui com a tal, de cap manera pot ser concebut com un agent causal (eine kausale Ursache) de l'acció".²⁶ També en el seu llibre sobre l'hermenèutica romàntica insisteix Frank en el contrast que presenten *causa* i *motivació*. "Les accions, les quals són, per principi, independents de la necessitat, només poden ser motivades, és a dir que tan sols poden ser executades i compreses si s'escau la mediació d'un intèrpret."²⁷ I en aquesta mateixa obra Frank extreu de l'específic tarannà de la motivació filosòfica unes decisives conseqüències d'ordre hermenèutic: "Les interpretacions prou que es deixen motivar; mai no autoritzen, però, que se les vinculi amb cap necessitat (Interpretationen lassen sich motivieren, aber lassen nicht necessitieren)".²⁸ Aquesta remissió a un "itinerari motivat" o *Motivationsweg* té pel nostre tema una significació sens dubte central: si és cert que a la interpretació li escau un rol preponderant en fenomenologia, llavors de cap manera podrà ser mai realitzat l'ideal husserlià d'una referència permanent a un "centre egològic originari". Encara que l'acte interpretatiu consisteixi, en darrer terme, en la "reproducció d'un procés de transformació de sentit", cal que l'esmentada "reproducció" mai no sigui entesa com la simple rèplica d'un sentit originari, instituït per un jo inexpugnablement fonamental. Cal que aital "reproducció", en definitiva, mai no sigui considerada com la reconducció del sentit "nou" envers un substrat dotat d'autenticitat originària. Es tracta, més aviat, que la interpretació exigeix sempre la re-realització del procés creador que ha estat movilitzat per la mateixa existència del sentit. D'aquesta manera el "moment creador" atribuïble al subjecte que interpreta coincideix sempre, de fet, amb la cesura que separa el sentit "nou" del sentit "antic". Així la irrevocable dimensió creadora de la interpretació rau en el fet que és sempre re-productiva. Tanmateix, en aquest context "reproducció" és un terme d'ús delicat, atès que mai no ha de ser entès com la "restauració", la reposició", o fins i tot la "re-institució" del mateix sentit al qual la interpretació transgredeix. Més aviat "reproducció" vol dir aquí que el tret específic de tota possible interpretació consisteix a suscitar l'"emergència"

d'un "sentit nou" que ja residia, no obstant, en el sentit "antic". Es tracta, per tant, d'una operació equivalent a la erecció automàtica d'un virtual "sentit nou", projectat vers un horitzó de in-actualitat i de des-presentificació, en ple "sentit antic".

Sigui com sigui, la fenomenologia no pot admetre, malgrat tot, que amb el pretext d'explicitar el sentit de les vivències sigui deixada de banda la primordialitat de la presència i de la immediatesa. L'estricta principialisme imposat per Husserl, en efecte, mai no podrà consentir que la interpretació de tot allò que "ve donat per si mateix" sigui duta a terme mitjançant la renúncia al "principi de tots els principis" fenomenològic, o sigui la *intuitivitat presentificadora*. La necessària dimensió supra-temporal que té la "projecció de sentit" mitjançant la qual cada interpretació auspica la interpretació següent (establint així indeleblement, en conseqüència, l'*"itinerari motivat"* que l'interpret necessàriament ha de recórrer) és incompatible, com hem vist, amb el rigor de les premisses presencialistes i sincronicistes imposades per la fenomenologia. És cert que no és possible negar que tots els sentits que, en un procés interpretatiu, encara "han de venir" (o sigui els sentits alhora possibles i futurs) es troben ja capsulats en un "nucli originari de sentit". Però no és menys cert que la seva manera d'estar situats en l'esmentat nucli no és pas la que correspon a la presència intuïtiva, o sigui la categoria que la doctrina fenomenològica amb més vehemència ha enaltit. Els sentits "ulteriors" o "perspectius", en efecte, no són presents en l'esmentat substrat d'autenticitat originària ni tan sols amb el "modus mínim de presència" aportat per un manifestar-se que és només latent o virtual. Aquests "sentits en vies d'adveniment" presenten, més aviat, al tret singular que entre el seu "ser merament auspicats" i la seva realització efectiva fa de mitjancera una *dimensió de llibertat* paradoxalment consistent en el peculiar *proces re-productiu* que ja hem descrit. Hom pot constatar, en darrer terme, que la presència en fenomenologia clàssica d'una *dimensió cabdalment interpretativa* és, més que res, una característica merament aparent de la doctrina, atès que l'anàlisi d'aquesta pressumpta "component hermenèutica" fa palesa la seva òbvia incompatibilitat amb els pressupostos més essencials de la fenomenologia pre-heideggeriana.

II. La inevitable transgressió interpretativa del "sentit originari".

Tot i la relevància inqüestionable que tenen les reflexions precedents, el fet és que si es compara la clara predilecció interpretativista de la "primera" filosofia de Heidegger amb l'aspecte indiscutiblement forçat de la temptativa—la qual acabem d'analitzar—d'articular la fenomenologia al voltant d'una suposada primordialitat de la interpretació, no pot pas haver-hi cap dubte pel que fa a l'essencial tarannà hermenèutic de l'ontologia fonamental heideggeriana. Les arrels de l'hermeneutisme del primer Heidegger són posades de manifest per la insistència de l'ontologia fonamental en qüestionar la visió teoreticista, presencialista i anti-temporal que sempre ha assumit la tradició metafísica. Sobretot l'ontologia fonamental qüestiona el caràcter fonamental del coneixement—és a dir, la mentalitat que en la *Introducció* n'hem dit la tradició epistemicista—tal i com tradicionalment ha estat tematitzat per l'epistemologia; en fer això, és clar, l'ontologia de *Ser i Temps* és fidel a l'anti-onticisme arrabassador fomentat pel seu propi rebuig del teoricisme, i és alhora l'admissió del fet que el coneixement constitueix la referència ontica per excel·lència. De fet, Heidegger vol impugnar en el coneixement el seu caràcter inextricablement presencialista i presentificador, i al mateix temps rebutja en ell la seva natural orientació objectualista i pro-teòrica. Per totes aquestes raons, en l'ontologia fonamental la primàcia del coneixement és substituïda per la primordialitat de la comprensió. Per Heidegger, com és sabut, comprendre no és una manera de conèixer, sino que, més aviat, és una manera de ser, i més precisament la manera de ser de l'ens que existeix en la mesura que comprèn. En el primer Heidegger la comprensió mai no es troba sotmesa, a diferència del que succeeix en el cas del coneixement, a la hipoteca imposada pel teoricisme presencialista; precisament per aquesta raó la comprensió esdevé l'eina adequada per a la referència a tot allò que és extra-òntic. En aquest sentit la comprensió és naturalment afí a la dimensió existencial i finita de la realitat, o sigui que exhibeix precisament el tipus de concordança que el coneixement teòric mai no podrà reivindicar. Per aquesta mateixa raó col·loca Heidegger, en la seva doctrina presentada a *Ser i Temps*, la noció de "cura" o "Sorge" en una posició idèntica a la que ocupava la consciència en la tradició post-cartesiana. Succeeix, efectivament, que la instància que és representada en la consciència consisteix, precisament, en allò que per ella és present, mentre que, en canvi, la "cura" o "Sorge", en la mesura que és, essencialment, una anticipació d'allò que encara ha de venir,

es troba dirigida a l'eminent *no-presència* del futur. En adoptar la "cura" com a dimensió central en la seva doctrina de *Ser i Temps* Heidegger vol donar a entendre (i així perllonga la seva mai revocada invocació del *memento finitista*) que mai el present i la presència no podran estar harmonitzats amb l'estructura temporal de l'existència humana, així com tampoc podran donar fe del seu essencialíssim "caràcter projectiu"²⁹.

D'altra banda, si el punt de vista anti-presencialista i anti-teòric fa que la preponderància del coneixement sigui substituïda per la primacia de la comprensió, ¿quina és la formació intel·lectual que haurà d'ocupar el lloc que fins ara ha correspost a la ciència i al saber clàssics, articulats entorn de la noció de coneixement objectiu? El fet és, cal reconèixer-ho, que malgrat els esforços de Dilthey per elaborar una "ciència de la comprensió" no ha arribat pas a consolidar-se un edifici teòric coherent capaç de substituir de manera satisfactòria la primordialitat de l'explicació racional. Cal admetre, tanmateix, l'existència d'un "saber" consolidat (en cas que fóssim reticents a assignar-li el nom de "ciència") que té per objecte propi un *gènere particular de comprensió*: ens referim al tipus de recerca que es dirigeix, d'una manera primordial, als vestigis culturals que formen el nostre passat històric. És una modalitat historicista de la comprensió que consisteix, pura i simplement, en *interpretació*; el saber articulat que té com objecte la pràctica responsable de la interpretació, com és sabut, té per nom *hermenèutica*. El tarannà historicista i culturalista de la hermenèutica es troba fermament arrelat en la tradició: de fet, l'origen de la problemàtica hermenèutica contemporània, centrada en la categoria de la *comprensió*, es situa en la col·laboració que l'hermenèutica decimonònica establí amb l'historicisme.

Efectivament: la fascinació del filòsof historicista per la tasca de reviuir *des de dins* l'esdevenir històric, o sigui el seu afany per comprendre la *institució del sentit des del nivell vivencial més bàsic*, combinat amb la fertilitat assolida al llarg del segle XIX pel treball de les escoles hermenèutiques (sorgides, alhora, de la reacció envers el *monisme metodològic* que propugna el paradigma de la modernitat) foren el decisiu punt d'arrencada d'una atmosfera de *recel anti-explicatiu*, és a dir, d'un sentiment d'insatisfacció envers el model, típicament "modern", de l'*explicació causal* dels fenòmens. És aquest horitzó filosòfic i cultural, impregnat de *recel* i d'insatisfacció dirigits en contra del model clàssic de l'explicació científica, i

fortament arrelat en l'historicisme i en les teories contemporànies de la interpretació, fou el marc que propicià la introducció per Heidegger, en la seva primera filosofia al voltant de *Ser i Temps*, del concepte d'*hermenèutica* com a categoria fonamental per a descriure el tarannà eminentment projectiu de l'existència humana. Així la metodologia de les humanitats subministrà el principal *impuls metodològic* al qual cal atribuir la posició primordial que la *comprensió* assolir en l'ontologia fonamental heideggeriana. Per això situà Heidegger la seva peculiar "hermenèutica de la comprensió" en el centre de les anàlisis existencials de *Ser i Temps*, tot i mostrant que *la comprensió no és pas una activitat singular del ser humà*. Més aviat, pensa Heidegger, la comprensió vindria a ser l'estructura formal configuradora de la nostra característica experiència vital d'ens que existeixen. En el fet que les coses, sense cap excepció, ens vinguin donades "en-tant-que" ("als", diu Heidegger) tals coses, rau segons aquest autor la dada primordial que expressa la situació humana. Com a conseqüència d'això aquesta mateixa dada assoliria un ordre molt més fonamental que la *irreductible immediatesa de l'auto-donació presencialista*, en la preservació aferrisada de la qual Husserl tant insistí. De fet, les contínues impugnacions brandades per l'ontologia fonamental en contra del metodologisme i del presencialisme, afegides a la complaença fonamental-ontològica en les possibilitats d'obertura suscitées per l'imprevisibilitat hermenèutica, porten a pensar que no totes les caracteritzacions amb què Heidegger descriu la seva doctrina a *Ser i Temps* tenen un mateix valor descriptiu, i que el predicat "hermenèutica", al capdavant, li és molt més apropiat que el de "fenomenologia". Cal que insistim, arribats a aquest punt, en el fet que l'"ontologia de la comprensió" heideggeriana, sobretot en la mesura que s'esforça a transcendir els debats referents al mètode i preten abordar directament una ontologia de l'ens finit, es troba lluny d'entendre merament la comprensió com a un procés que cal necessàriament assignar a l'àmbit format per les vinculacions d'una vida psíquica amb una vida psíquica aliena.

Per Heidegger la comprensió no forma part del àmbit inter-psíquic, i per tant no és possible que sigui assimilada al conjunt de pràctiques de les quals la interpretació, entesa segons una accepció restringida, o sigui concebuda com el procés d'obtenció de sentit dut a terme a partir de la traça material en la qual una vivència ha quedat transmutada, vindria a ser una variant. Al voltant del tema de la comprensió heideggeriana succeeix, precisament, el contrari:

l'"ontologia de la comprensió", tal com ja hem indicat, lluny d'entendre l'operació de comprendre *com un modus de coneixement, la concep, mes aviat, com un modus de ser*. Així la pregunta decisiva que suscita aquesta operació comprenedora, elevada a la categoria d'instrument decisiu per a l'ontologia és la següent: ¿Quin és l'ens el ser del qual consisteix en comprendre? La resposta és ben palesa per a tothom: "La totalitat de les maneres possibles del comprendre, localitzades en els modes d'atenir-se (des *Verhaltens zu*) als ens i en la comprensió apriorística del ser, la qual és part dels esmentats modes, és designada per Heidegger com *Dasein*".³⁰ És cert que, de bell antuvi, no es veu pas gens clar com és possible que, arran de la comprensió, hom s'hagi pogut referir a un "modus de ser". ¿No es tracta, més aviat, que "comprendre" vol dir, sense excepció, comprendre *un sentit*, i no és cert, a més, que "sentit" connota sempre una dimensió epistèmica? ¿És possible postular operativament una realitat portadora de significacions i prescindir, al mateix temps, d'una consciència que les vinculi entre elles mateixes i d'aquesta manera en faci un entramat coherent? ¿No es tracta, més aviat, que per a assolir tota possible "comprensió originària" cal començar conceptualitzant la realitat?". La clau d'aquesta problemàtica, ens sembla a nosaltres, rau en el fet que Heidegger fa servir una noció de "sentit" dotada d'un abast resoltament no epistèmic, i en la qual tots els vestigis de presencialisme han estat substituïts per una aura evanescent que és la característica de tot allò que només és possible. Tugendhat recapitula així aquesta qüestió: "El *Dasein* es troba vinculat amb el seu ser en tant que aquest esdevé el seu definitiu vers-on (*sein Worumwillen*). És un ser que és sempre un ser-possible (*Möglichsein*), un poder-ser (*Seinkönnen*). El fer-se-accessible (*die Erschlossenheit*) del poder-ser es realitza en la comprensió. La comprensió té l'estructura del projecte (*des Entwurfs*), i el projecte sempre està relacionat amb el sentit".³¹

Malgrat l'admirable efecte sintètic d'aquesta formulació de Tugendhat és imprescindible esclarir aquí *el lloc teòric* que correspon al sentit en l'ontologia fonamental. És obvi que aquest interrogant no queda resolt per la simple indicació que existeix "una relació constant entre el projecte i el sentit". Aquesta indeterminació ens empeny, sobretot si recordem el nostre anterior debat amb les prescripcions de Husserl, a fer-nos un seguit de preguntes: On resideix el sentit? Cal localitzar-lo en allò que es projecta, o més aviat es troba en el subjecte que fa la projecció? Poseeix la realitat, en ella mateixa,

una estructura categorial mínima, o bé cal pensar que es tracta d'una estructura que és, si més no, co-sorgent amb el projecte de l'ens existent? I finalment, atenint-nos sempre al cas específic que venim examinant: El sentit és en el projecte mateix, o bé el sentit és extrínsec al projecte? Aquestes aparents vacil·lacions de la doctrina fonamental-ontològica, tanmateix, esdevenen peremptòriament resoltes per mateix Heidegger en una espectacular fita especulativa. Més específicament, aquestes perplexitats són dissipades en afirmar Heidegger *l'absolut desvaliment de l'ens pel que fa al ser*, tot i assenyalant que *l'ens només pot obtenir sentit del Dasein*. "El sentit és un existencial del Dasein, i no pas una propietat lligada a l'ens. [I per tant] tot ens dotat d'un modus de ser que difereixi del modus de ser que és propi del Dasein ha de ser considerat com sense sentit (unsinniges), és a dir, en tant que definitivament i essencialment desprovist (bar) de sentit".³² Però, llavors, si el Dasein no és pas, en darrera instància, altra cosa més que un ens, per més que sigui, és clar, un *ens existent* (per això Heidegger en diu el "Dasein") i no pas un indiferent *ens subsistent* (o sigui: un ens trivialment "vorhanden"), ¿d'on procedeix el seu doble privilegi de detentar sentit però sobretot, al mateix temps, de poder conferir sentit? La resposta, ens sembla a nosaltres, es troba en el *vestigi de reflexivitat que Heidegger assigna al Dasein*. El cert és, cal admetre-ho, que encara que la comprensió tingui l'estructura del projecte, i per bé que el projecte es trobi sempre relacionat amb el sentit, és necessari concedir que allò que el Dasein comprèn i projecta és, abans que tota altra cosa, *el mateix Dasein*. "Un ser que s'até a si mateix està destinat a donar sentit al seu ser (seinem Sein Sinn zu geben)".³³ Havent-nos situat, d'aquesta manera, en la perspectiva extra-òntica a la qual ens ha conduït la problemàtica de la comprensió en Heidegger, sorgeix inevitablement la qüestió d'esbrinar si damunt d'aquesta supergeneralitzada noció de "comprensió" és possible edificar satisfactoriament una hermenèutica; i alhora també es tracta, secundàriament, de saber si l'intenció de tematitzar el vestigi de sinonimitat que ha estat establert entre "comprendre" i "interpretar" correspon al tarannà específic de la doctrina heideggeriana.

La redefinició que Heidegger imposa a la l'operació del comprendre, ¿permet de concebre, en totes les seves conseqüències, una hermenèutica de la comprensió? És obvi que aquesta possibilitat només pot ser acceptada si el sentit del terme "hermenèutica" esdevé capgirat, atès que el sentit de l'esmentat terme, en principi, únicament fa referència a la interpretació, o

sigui a una activitat humana que no és pas altra cosa més que una modalitat del comprendre. I no obstant, si l'ontologia fonamental ha fet impacte sobre la posteritat filosòfica afectant els àmbits de pensament més diversos, és prou palès que ha estat a causa que ella mateixa s'articula entre la "interpretació" i l'"hermenèutica". "La 'interpretació' travessa (durchzieht) tota l'obra [i.e., *Ser i Temps*]³⁴ L'ontologia fonamental, en efecte, es troba impregnada de la convicció que, entre totes les actituds humanes, és primordial la que podria ser anomenada "*espontaneïsme interpretativista*". "El model per a l'esforç apofàntic que la presentificació del fenomen requereix ja no és en Heidegger, a l'inrevès del que passava en Husserl, la intuïció, sinó que és la interpretació (Auslegung) d'un text. Ja no es tracta que el fenomen es doni a si mateix per la presentificació intuïtiva d'una essencialitat ideal, sinó que el que ara succeeix és que el ser és portat a l'evidència mitjançant una hermenèutica que es centra en la comprensió d'un entramat complex de sentit. D'aquesta manera trastoca Heidegger el sentit metòdic que és propi de la fenomenologia en una posició existencial-hermenèutica que posseeix un sentit exactament contrari. La descripció d'allò que és immediatament intuït ve substituïda per la interpretació d'un sentit que refusa a qualsevol gènere d'evidència".³⁵ En aquest fragment de Habermas, extret d'una obra que assigna a Heidegger un lloc preferent en l'horitzó de la "post-modernitat" filosòfica, sorgeixen característicament propers les categories bàsiques de l'ontologia fonamental: comprensió, interpretació, hermenèutica i sentit. Es dona el cas, a més a més, que el terme "interpretació" que aquí és esmentat correspon, certament, al terme "Interpretation" en Heidegger, però al mateix temps, i introduint així una font potencial de confusió, correspon també al terme d'"Auslegung", per bé que aquesta darrera accepció pugui ser traduïda d'una manera etimològicament més adequada mitjançant l'equivalent feble d'"explicitació". Davant d'aquests anguniosos motius d'imprecisió val la pena que ens preguntem si no seria possible assolir, pel que fa a la manipulació de conceptes tan fonamentals, un grau de nitidesa que fos mínimament satisfactori.³⁶

Com que l'ontologia fonamental exigeix que la comprensió sigui dinàmicament entesa en tant que "la manera de ser que és pròpia de l'ens existent", esdevé automàticament devaluada tota possible ontologia que es pretengui basar en una vinculació estàtica del ser amb el conèixer i que, per tant, es consideri a si mateixa com un modus possible del coneixement; de fet,

això és, precisament, el que succeeix amb l'ontologia tradicional. D'aquesta manera l'ontologia construïda damunt d'un fonament epistemològic és denunciada com a derivació o sub-producte de l'únic i fonamental modus de ser. L'ontologia construïda sobre una base analògica, en definitiva, és repudiada en favor d'una ontologia erigida sobre un "comprendre" alhora anti-presencialista i dinàmic. Heidegger s'adona, sobretot, que la *circularitat* que és inherent a tota comprensió (la qual, segons Heidegger, ve sempre expressada pel "*cercle hermenèutic*", o sigui la recíproca dependència que s'estableix entre la "comprensió del tot" i la "comprensió de les parts") ve a ser la rèplica formal d'un altre "ordre circular" d'abast encara més eminent. Es tracta, sempre segons Heidegger, de la circularitat "real" que sobrevé entre el ser i l'ens: la irrevocable *dependència recíproca* de l'ens i del ser, entesa en el sentit que *la mostració d'un d'ells exigeix l'ocultació de l'altre*. No obstant això, i més enllà d'aquesta suggerent afinitat de tipus formal, la *tematització del comprendre* té lloc en Heidegger de la manera que a continuació referim.

Pensa Heidegger que, estant nosaltres situats en la perspectiva onticista que ve associada al predomini tradicional de la *presència*, les coses ens vénen donades d'acord amb un "en-tant-que" (el "*als*" entronitzat a *Ser i Temps* com la categoria central de l'hermenèutica) el qual, aparentment, els és propi. Això vol dir que tota cosa ens és present *en-tant-que* ella mateixa, desplegant així una estructura estàtica, per bé que insuperablement trivial, la qual Heidegger denomina l'"en-tant-que (*als*) apofàntic". (Malgrat aquesta irremeiable trivialitat, o més precisament, a causa del grau de generalitat que implica, li sembla a Heidegger que l'"en-tant-que" apofàntic ha estat sempre el fonament de l'ontologia tradicional que es basava en la *còpula*). Amb el rebuig *existencial* de l'onticisme i de l'epistemologisme, no obstant, s'obre davant l'ens existent una realitat radicalment desprotegida (l'abandonament de les supersticions *presencialista* i *presentificacionista* significa que es renuncia a la seguretat que proporciona la predictibilitat de tota *theoria*), la qual es "manifesta" exclusivament davant l'ens existent com a *estructura de possibilitat*. Aquesta paradoxal "manifestació" (paradoxal, és clar, en la mesura que anticipa un modus de "anti-presència"), tanmateix, ¿com se li pot fer palesa a l'ens existent? ¿Com és possible que sobrevingui per a l'ens existent l'esmentat i peculiaríssim *contacte no-epistèmic* amb la estructura (tant sols projectada) d'allò que és només possible? ¿Com es pot donar, doncs, la

intrigant vinculació de l'ens existent amb allò que, en definitiva, no és res més que la seva pròpia operativitat realitzadora? La resposta a aquests interrogants és ben senzilla: també l'anticipació existencial de la seva pròpia virtualitat li ha de "venir donada" al Dasein "en-tant-que" *quelcom*. No li ha de venir donada, és clar, en-tant-que un "quelcom" presencialment òntic; més aviat li ha de ser subministrada en-tant-que un "quelcom" marcat per una peculiaritat: la seva irresoluble evanescència existencial-ontològica. Aquest peculiar "en-tant-que", precisament, és denominat per Heidegger l'"en-tant-que (als) hermenèutic". Si la comprensió pot tenir lloc, si es pot arribar a formar ("ausbilden", en diu Heidegger d'aquest formar-se) és només a causa que l'estructura de l'"en-tant-que hermenèutic", en *constituïr* la interpretació fa d'ella l'"estat existencial a priori de la comprensió".³⁷ No cal dir, arribats a aquest punt, que no és possible que es doni una diferència més acusada entre aquest "en-tant-que" interpretatiu, que és d'ordre ontològic, i el concepte tradicional d'interpretació, de caire òntico-epistemològic i habitualment utilitzat per les humanitats. Aquest és, probablement, el més important dels malentesos que, pel que fa a la funció que la interpretació té en la filosofia del "primer" Heidegger, convé dissipar el més aviat possible.

La situació, tanmateix, està nítidament delineada. L'"en-tant-que" apofàntic correspon a l'horitzó de nivellació òntica en el qual té lloc allò que és trivialment "disponible" o "vorhanden", o sigui els ens merament *subsistents*, representats per tot allò que simplement "se'ns posa a l'abast". L'"en-tant-que" hermenèutic, en canvi, correspon a l'horitzó del que Heidegger en diu "Zuhandenheit", o sigui el nivell dels ens afectats de "manipulabilitat" (o bé, si es vol formular d'una manera més acadèmica: els ens exposats a una "disponibilitat intervenible"). Dit en altres termes: la "Zuhandenheit" no és pas banalment "allò que se'ns posa a l'abast", ja que aquesta disposició correspon a la "Vorhandenheit", sinó que, més aviat, és "allò que no s'assoleix sense forçar-ne la consecució". La postulació heideggeriana que a "tot-allò-que-no-és-merament-subsistent" li correspon una inexcusable primordialitat, es fa palesa en la descripció de l'"en-tant-que" hermenèutic, atès que tota possible referència a aquesta categoria fonamental es troba vinculada a l'anàlisi de la "Zuhandenheit". "Allò que és especificat fent referència al seu característic per-a (Um-zu), [o sigui] allò que esdevé expressament comprés, té l'estructura de l'en-tant-que *quelcom*. A la pregunta: ¿què és això que sembla manipulable?, correspon la resposta interpretativa: és

per a [...]. La dada precisa sobre aquest per-què (Wozu) no és tant sols la denominació de quelcom, sinó que, més aviat, atès que allò pel qual s'interroga cal prendre'l *en-tant-que* quelcom, allò que és designat esdevé comprès *en-tant-que* precisament aquest quelcom (das Gennante ist verstanden als das, als welches das in Frage stehende zu nehmen ist)".³⁸ D'aquesta manera la trivial disposició del "*en-tant-que*" apofàntic contrasta dramàticament amb la fecundíssima estructura del "*en-tant-que*" hermenèutic. Efectivament: l'"*en-tant-que*" hermenèutic fa possible que la interpretació caracteritzi els ens d'acord amb l'*especificitat* (la "*Bewandtnis*" heideggeriana) a priori que, de bell antuvi, ha estat feta accessible mitjançant la "*comprensió*" (entesa aquí segons un sentit rigorosament fonamental-ontològic) de la realitat. Interpretar quelcom "*en-tant-que*" quelcom vol dir: posar al descobert l'horitzó a priori en el qual té lloc la vinculació de l'interpret amb l'esmentat "quelcom". En aquesta vinculació consisteix, ja d'una manera definitiva, el peculiar "*comprendre*" des-epistemologitzat que ens proposa Heidegger. Es tracta, doncs, d'una vinculació pràctica (la "*theoria*" ha estat l'objecte d'un anatema irrevocable) amb un "quelcom" la "*quelcomitat*" del qual ve determinada a priori per la vinculació mateixa. Contràriament al que (d'una manera trivial) succeeix amb l'"*en-tant-que*" apofàntic, en el cas del peculiar "*en-tant-que*" hermenèutic l'esmentada "*quelcomitat*" no consisteix, ni d'un tros lluny, en una "*cositat*". Més aviat la "*quelcom-itat*" sembla encarnar un tipus de "*particularitat*" o "*Bewandtnis*" que, tot i trobar-se inclosa en en la interpretació d'un ens (encara que, no cal dir-ho, s'hi trobi inclosa sense la tematització que, normalment, seria escaient que l'acompanyés), és també el fonament, al mateix temps, de la interpretació que té per objecte l'esmentat ens.

Segons les consideracions fetes fins aquí, doncs, una ontologia pot obeir a dos sistemes distints de generació. D'una banda pot ser plantejada post-predicativament pel mitjà del "*en-tant-que*" apofàntic, o sigui d'una estratègia que implica el centrament en l'"és" de la còpula i la determinació d'una propietat general estàticament present en els ens, i que es perllonga en la localització en cada objecte d'allò que *constitueix* la seva objectivitat. D'altra banda, una ontologia pot també ser plantejada *ante-predicativament*, tot i fent ús del "*en-tant-que*" hermenèutic i determinant, llavors, l'horitzó a priori en el qual sorgeix la possibilitat d'una "*comprensió*". Aquesta peculiar "*comprensió*", com hem vist, posseeix, sobretot, el sentit *ontològic* primordial

(tan primordial que l'"és" de la còpula n'és una simple *derivació*) de ser la *realització d'un vincle* efectuada per l'ens *existent*. Es tracta, doncs, d'una "comprensió" del ser que té un abast radicalment dinàmic i operatiu, i la qual, en conseqüència, mai no podrà tenir res a veure amb la qualitat *estàtica* que tenen el present, la representació, i el coneixement. Així, segons ens insinua Heidegger, l'ens no és ens a causa que posseeix una propietat que el qualifica com a tal, un tret, per tant, omnipresent i infaliblement predictible. L'ens és ens perquè, en certa manera, és el "camp d'operacions" on l'ens *existent* o "Dasein" és capaç de "realitzar el ser". Cal, però, que aquesta "realització" sigui sempre entesa com l'agent que institueix la dinàmica, pròpia del vincle ontològic i indissoluble d'ell, que Heidegger anomena "comprensió".

CAPITOL 6

**La comprensió ontològica de la mortalitat
i la desorientació ètica del nostre temps.**

No hi ha dubte que Martin Heidegger és el filòsof del nostre temps que s'ha mostrat més escèptic—i, hom podria afegir, més significativament escèptic—pel que fa a la possibilitat que mai hom arribi a justificar una normativa ètica dotada d'un abast universal.¹ També és cert, però, que aquell qui vullgui especificar la riquesa de matisos que assoleix el gest impugnador de Heidegger s'enfrontarà a una tasca difícil. Fins i tot sembla que ha de ser una feina ingrata la temptativa de descriure en detall les múltiples i vehements desqualificacions heideggerianes de la convicció—per cert no gaire freqüent en l'àmbit del pensament no analític—que afirma la possibilitat de formular un seguit de normes ètiques que siguin vinculants pels homes i les dones del nostre temps. Per això tots els interessats en aquesta activitat d'esclariment han observat amb atenció l'esforç del filòsof alemany contemporani Werner Marx per desbrossar aquest camí inhòspit que travessa el pensament contemporani.² En els seus treballs més recents, en efecte, Werner Marx ha formulat la pregunta de si—primer de tot—és possible una ètica *PER a la nostra situació*.

En problematitzar la possibilitat que hom elabori "una ètica per a la nostra situació" ens proposa aquest filòsof una tasca específica. Ja que en el fons es tracta d'esbrinar si és possible assolir una ètica que precisament estigui dirigida a una situació—la nostra—que se'ns presenta com el resultat d'un fet crucial: la fonamentació metafísica d'una possible unitat de mesura per l'acció humana responsable *ha davallat irremissiblement*. L'interrogant que així ens és proposat pretén fer-nos palès, al mateix temps, que l'esmentada davallada ens exposa al perill d'una *desorientació global*. La pregunta de Werner Marx ens assenyala, al mateix temps, que l'esvaïment dels valors tradicionals provocat per la "mort de Déu" practica dins de nosaltres el treball d'una lenta degradació. Ara bé: l'empresa de clarificació que duu a terme Werner Marx en la seva producció filosòfica recent va més enllà d'aquest diagnòstic de desorientació global. Creu aquest autor que—tot i que haver constatat aquesta pèrdua generalitzada de sentit ha estat ja una tasca capital—és de la més extrema urgència tractar de fer-hi front sense recança. Per això també es pregunta—ja en un segon terme però deixant clar que la

prelació establerta no imposa pas cap mena de prioritat—si és possible una ètica *EN la nostra situació*. En posar aquest interrogant Werner Marx ens emplaça a resoldre un enigma específic: es tracta de saber si es possible assolir una ètica *en la situació que ens força a pensar "des d'un altre començament"* després que Heidegger ens ha certificat la mort de la metafísica.

Precisament la intervenció de Heidegger en tant que diagnosticador suprem del nostre temps fa que es puguin resumir en dos interrogants concisos les dues preguntes amb què Werner Marx ens intenta il·luminar el camí que podria conduir a una ètica "per al nostre temps—en el nostre temps". O millor encara: la referència a Heidegger fa que aquets interrogants puguin ser sotmesos a una tematització que allunyi el fals historicisme que suggereix el parlar de la "nostra situació". Les dues preguntes de Werner Marx, en definitiva, poden ser presentades en una forma al·lotròpica que ve facilitada per la referència a Heidegger: *¿És possible una ètica després de Heidegger?*, i sobretot: *¿És possible assolir una ètica a partir de la filosofia de Heidegger?*

Veiem, per tant, com el treball de desbrossament de Werner Marx ens situa sense reticències a l'ombra de Heidegger. L'atmosfera intel·lectual que envolta aquesta tasca d'orientació filosòfica és, efectivament, aferrissadament heideggeriana. Ilo és fins el punt que el mateix títol de l'obra on se'ns proposa "una ètica a partir de la filosofia de Heidegger" ha estat tret d'un poema de Friedrich Hölderlin, titulat "*In leiblicher Bläue*", que fou notoriament celebrat pel filòsof:

Ben mereixedor, però poèticament habita
l'home en aquesta terra. I no més pura
és l'ombra de la nit amb les estrelles,
si ho podia dir així,
que l'home, que és com dir una imatge de la Divinitat.
*¿Hi ha en la Terra una mesura?*³

Però per problemàtica que pugui semblar la tasca d'assolir una ètica a partir de la filosofia de Heidegger, la perspectiva d'obtenir una normativa que sigui vinculant per l'home del nostre temps mai no serà, ni de bon tros, tan desolada com ho és la cloenda del poema:

No n'hi ha / cap.

[Es giebt / Keines.]⁴

Ara bé: si els homes del temps present no arribem a fer del tot nostra la desolació que Hölderlin expressa en aquest poema,* no és pas perquè la reflexió sobre la desorientada condició del ser humà actual no ens la proposi. Primer que tot cal que ens adonem que perquè una ètica arribi a estar al nostre abast, i sobretot perquè ho arribi a estar a l'ombra del pensament de Heidegger, hauríem d'acceptar la paradoxa següent. D'una banda, és palès que assolir una ètica a partir de la filosofia de Heidegger només ens serà possible si continuem el pensament heideggerià amb tanta assiduïtat que n'arribem a il·luminar els freqüents punts foscos, a esclarir els temes intencionadament hermètics, i sobretot a poder acceptar les posicions doctrinals que són estèrils i cegues alhora. Però hem de tenir en compte, d'altra banda, que si volem extreure una ètica de la filosofia de Heidegger serà imprescindible que rebutjem la tàcita exhortació d'aquest filòsof que mai hom no pretengui

* Encara que Werner Marx adopti com a emblema per a la perplexitat ètica del nostre temps les línies del poema que hem citat en el paràgraf anterior, el cert és que una lectura atenta de "*In lieblicher Bläue*" ens mostra que la posició de Hölderlin és molt més rica i matitzada que no pas el sentit que n'extreu la lectura de Werner Marx, i per això ho hem volgut consignar aquí. Més que no pas la "desolació ètica" que una lectura tendenciosa hi ha pogut veure, els temes principals del poema són, d'una banda, una reminiscència de la glorificació del "geni"—un himne a la auto-determinació "creadora"—com les que són habituals en la tradició cultural alemanya, i d'altra banda una al·lusió mitològica de abast anti-epistèmic. Mentre que "els mons del creador mai no entrebanquen els camins del trò (Nämlich es hemmen den Donnergang nie die Welten des Schöpfers)" és una al·lusió al context del poema (la vibració lluminosa que envolta un campanari en un dia clar: "*In lieblicher Bläue blühet mit dem metallenen Dache des Kirchturm*") i alhora una invocació de la capacitat creativa, en l'afirmació que "el rei Edip potser té un ull de massa (*Der König Oedipus hat ein Auge zuviel vielleicht*)" s'insinua un to escèptic davant les possibilitats de l'enteniment humà. Potser el que extranya al lector més o menys convençut pels arguments de Werner Marx, tanmateix, sigui el fet que Hölderlin, en aquest poema, encara que no digui quina és la mesura PER l'home sí que identifica quina és "la mesura DE l'home", declarant que consisteix en la categoria tan heideggerana de la "manifestitat". D'aquesta especificació al lector perplex li sembla que Werner Marx n'hagués pogut treure conseqüències interessants per la seva doctrina ètica. "És desconegut Déu? És manifest com el cel? Més aviat és això el que crec. Aquesta és la mesura de l'home. (*Ist unbekant Gott? Ist er offenbar wie der Himmel? dieses glaub ich eher. Des Menschen Maß ists.*)" El poema clou amb una afirmació que, si bé es mira, fa pensar que Werner Marx hi va trobar més una prefiguració de la seva pròpia doctrina que no pas, com sovint sembla voler donar a entendre, una senyera pel escepticisme ètic: "La vida és mort, i la mort és també una vida. (*Leben ist Tod, und Tod ist auch ein Leben*)".

formular l'ètica que ell no va voler escriure. Ara bé: aquesta tasca de formulació és, precisament, l'activitat que Werner Marx ens anima a dur a terme. Encara que aquest filòsof s'hagi mogut durant molts anys en l'àmbit del pensament de Heidegger, el fet és que en els seus darrers treballs se'n intenta independitzar. La prova d'aquesta temptativa de revisió ens la dóna el seu esforç per desafiar el conjur que el mateix pensament heideggerià ha dirigit a totes les modalitats de la preocupació ètica. Cal dir que es tracta d'un conjur que, d'entrada, es va presentar més aviat matitzat. Fins el punt que en l'època de la primera recepció de *Ser i Temps* hom va voler entreveure-hi un missatge ètic; no cal dir que aquesta "cripto-ètica" de *Ser i Temps* hauria estat una mena de normativa "oberta" suposadament emergida de la invocació heideggeriana de l'*autenticitat existencial*. Però aviat es van esvanir les ambigüitats. El punt culminant d'aquest esclariment el constituí, com hom sap, la "*Carta sobre l'Humanisme*" de 1946, resposta de Heidegger a la sol·licitud d'una doctrina ètica que li havia transmés Jean Beaufret. En aquesta famosa "Carta" va deixar clar Heidegger, d'un cop i per sempre, que exclouia la possibilitat que el seu treball meditador s'arribés a orientar cap a l'elaboració d'una ètica. La raó d'aquesta denegació inapel·lable venia donada, segons el mateix Heidegger, per la convicció que "[els humans] no pensem prou l'essència de l'acció". Aquesta manca en l'experiència humana és d'una importància tan cabdal que, segons manifesta Heidegger a la "*Carta sobre l'Humanisme*",⁵ estableix la prioritat de la tasca que havia de marcar l'etapa del "pensament del ser" en el seu propi esdevenir filosòfic: reconduir el pensament en direcció a l'austeritat que autènticament li escau.

Però les coses, pel que fa a l'"ètica que Heidegger hauria pogut escriure però que mai no va posar sobre el paper", no s'acaben pas aquí. Ja hem vist com, en repetides ocasions, Heidegger manifestà la seva manca de disposició envers la possibilitat d'elaborar una doctrina ètica. Però al mateix temps sorprèn el fet—del tot palès per a qualsevol observador—que la predisposició a escriure una ètica *mai no deixà de ser latent* en la seva filosofia. De fet, l'actitud reticent de Heidegger pel que fa a la possibilitat d'assolir una "unitat de mesura" estigué sempre vinculada amb el tractament que aquest filòsof donà als temes centrals del valor i de la veritat, així com al corollari existencial d'aquests dos temes, o sigui al focus reflexiu format pel "motiu filosòfic" de la llibertat. Sobretot pel que fa a la noció de valor, val a dir d'entrada que la posició de Heidegger va ser més aviat ambigua. Ho va ser

fins el punt que, examinant amb cura les manifestacions del filòsof en relació amb el tema axiològic, trobem fluctuacions tan desconcertants com la que describim a continuació. D'una banda, en l'escrit de 1938 "*L'època de les imatges del món*"⁶ Heidegger ens "devalua el valor" amb una radicalitat inapel·lable quan ens el mostra com "la malmesa i ineficaç tapadora de l'objectivitat (Gegenständlichkeit) de l'ens, esdevinguda trivial i desfondada".⁷ D'altra banda, però, i només cinc anys més tard—en l'època de la seva dedicació intensiva a l'obra de Nietzsche—arriba Heidegger a admetre que "tal i com afirma Nietzsche, juntament amb els valors queden establertes unes condicions de conservació i d'enaltiment"⁸ que a nosaltres, els humans, mai no ens podran deixar de concernir.

¿Vol dir això que no ens ha de ser possible situar adequadament el concepte filosòfic de valor en el marc de referència més significativament heideggerià, o sigui que mai no el podrem referir a la peculiar concepció de la història del pensament que proclama la destrucció del fonament metafísic? És cert que quan Heidegger qüestiona els valors comença per denunciar llur arrelament metafísic. En recusar aquest origen esta convidant els seus lectors, al mateix temps, a no fer el més mínim cas de cap de les revisions axiològiques que la situació espiritual del nostre temps prodiga amb insistència embafadora. Tanmateix la ja esmentada fluctuació de la relevància filosòfica que Heidegger atorga a la noció de valor sembla esmunyir-se si hom la contempla des d'un punt de vista que gairebé podríem anomenar "*heideggerià*" *sub specie aeternitatis*: ens referim aquí al "pensament" del "segon" Heidegger, i sobretot a l'"escatologia del ser" que hi pren part emblemàticament. Precisament el filòsof francès Henri Mongis ens ha mostrat recentment un camí que ens podria dur a entreveure un sòl ferm per a una ètica d'arrel heideggeriana i que per sort es situaria més enllà de les fluctuacions i de les denegacions del mestre. En la seva obra "*Heidegger i la crítica de la noció de valor*"⁹ exposa Mongis la seva convicció que les anàlisis més aprofundides de Heidegger sobre el sentit de la tradició metafísica des de Plató fins a Nietzsche precisament les dugué a terme el filòsof, encara que fos d'una manera dispersa i plena de llacunes, en l'eixam de meditacions fragmentàries que al llarg de la seva obra dedicà a la noció de valor. Si volem expressar d'una manera prou concisa el sentit global d'aquestes recerques escampades per l'obra de Heidegger, ens haurem de referir al fet que, per aquest pensador, tota possible filosofia que adopti el concepte de valor com el seu tema central s'haurà de fonamentar en

la doctrina platònica que adverteix en el ser el caràcter crucial d'una condició de possibilitat a priori. Al mateix temps, una filosofia del valor mai no haurà d'oblidar quin és el llegat definitiu del "pensament del ser" de Heidegger. Aquest filòsof proclama que la història del nihilisme, *que és també la història de l'oblit del ser*, comença amb el ser de la idea platònica i conclou amb el "valor transmutat" nietzscheà. Mongis ens recorda, tot i evocant aquest sentit últim que li escau a la "història del ser", que Heidegger està d'acord amb Nietzsche pel que fa a la coincidència en el temps d'aquest dos aconteixements "epocals":¹⁰ d'una banda l'adquisició pel concepte de valor d'un caràcter predominant, i d'altra banda la irrupció de la fase històrica en la qual el nihilisme assoleix la seva culminació. Per aquesta mateixa raó creu Mongis que la crítica de Heidegger a la noció de valor es converteix en un moment singular i privilegiat de l'evolució del seu propi pensament desconstructiu. *Per mitjà de la crítica que Heidegger duu a terme esdevé especificada la "comprensió del ser" que, encara que sigui d'una manera latent, resideix en la noció de valor.* Precisament aquesta crucial especificació fa que esdevingui possible una confrontació final entre el "pensament metafísic" i el "pensament del ser". Tanmateix, si contrastem aquest parer de Mongis amb la ja esmentada hipòtesi "perllongadora" de Werner Marx, les esperances de poder elaborar una "ètica a partir del pensament de Heidegger" adquiriran de manera palesa un fonament que abans no tenien. Ja que segons Werner Marx, recordem-ho, de la crítica de Heidegger a la noció de valor n'emergeix virtualment un valor depurat. O sigui que Heidegger hauria invocat, pel mitjà de la seva crítica, i en certa manera sense voler-ho, l'existència de un valor extra-metafísic posseïdor d'unes possibilitats de desenvolupament que van molt més enllà de la simple funció esclaridora que Mongis hi ha volgut entreveure.

Hem intentat esbrinar, en els paràgrafs precedents, la influència que la crítica per part de Heidegger de la noció de valor va tenir en l'obstinació d'aquest filòsof a no fer cas dels qui l'instaven a produir una ètica. Però la noció de valor no és pas l'únic concepte que es troba vinculat amb l'actitud anti-eticista de Heidegger. En aquest persistent desentendre's de les qüestions ètiques hi prengué també una part important el tractament heideggerià de la noció de veritat. El ja esmentat Werner Marx assenyala que les raons que expliquen la negativa de Heidegger a produir una ètica van molt més enllà de la interpretació heideggeriana de la teoria del nihilisme de Nietzsche. L'anti-eticisme de Heidegger, segons Werner Marx, hauria tingut a veure

sobretot amb la noció de *veritat*, o sigui amb la mateixa noció a la qual ominosament Heidegger subordinà des de 1930 la noció mateixa de *llibertat*. "El concepte tradicional de llibertat davalla (geht unter) [en el Heidegger posterior a 1930] en el de 'veritat', i aquest concepte, per la seva banda, davalla en una determinació que s'aparta de la noció habitualment admesa". Al mateix temps crida l'atenció de Werner Marx el fet que en les lliçons de 1936 que Heidegger dedicà al llibre de Schelling, publicat el 1809, "*Sobre l'essència de la llibertat humana*",¹¹ tota menció a "l'esfera d'allò 'moral' (des 'Moralischen') hi és intencionalment omesa per Heidegger". Succeeix, sobretot, que el text de Schelling oferia a Heidegger una possibilitat de comprendre la llibertat que convertia a la *menschliche Freiheit* en una mesura de la acció ètica: "en l'obra de Schelling és decisiva la determinació de la llibertat com una dimensió moral, en la qual el bé i el mal apareixen lluitant a la llum de la mesura absoluta [...] que l'acció responsable pren com a referència quan té cura de fer concordar rectament les seves dues voluntats, la particular i la universal". El cert és, però, que en els anys posteriors a 1936 Heidegger seguí definint la llibertat com una "determinació fonamental del ser" i alhora com "l'essència del fonament per a la totalitat de l'ens".

Sembla, per tant, que la renúncia de Heidegger a "dessignar el lloc on hi pot haver una mesura" té unes arrels doctrinals que s'enfonsen profundament en el seu projecte filosòfic. Això tot i que Schelling a "*Sobre l'essència de la llibertat humana*" li havia ensenyat que "en el moment present encara pot ser salvat el pensament que cal que, propiament, hi hagi una mesura perquè hom pugui distingir entre bé i mal, i que per això cal que continuem recercant allò que la dóna (das Maßgebende weiter suchen)".¹² És possible, tanmateix, que en valorar la inhibició de Heidegger no hagi donat Werner Marx la importància que li escau al fet que Schelling, més que interessar-se pel mal des d'un punt de vista moral, s'encara a aquest problema amb una intenció de caire més aviat teosòfic i metafísic. El projecte de Schelling, com hom sap, és concebre l'essència de Déu partint de la llibertat humana i de les possibilitats de bé que la mateixa llibertat genera. Sigui com sigui, no pot haver dubte que la influència de Schelling no va ser capaç d'apartar Heidegger de la noció de llibertat que ja havia esbossat a "*De l'essència de la veritat*"¹³. En aquesta obra la *veritat* és concebuda com "el fer ser l'ens (o alternativament: el deixar ser l'ens) [das Seinlassen des Seiendes]", i ensems com la "comprensió de la manifestitat [Offenbarkeit]", o

sigui el gènere de comprensió que en proscriure la contemplació d'alternatives troba el seu fonament en la veritat. També en el "*Feldweggespräch*"¹⁴ dels anys 1944/45, treball publicat amb el títol "*Gelassenheit*" o sigui, aproximadament, "Serenor", afirma Heidegger que tant el "des-cobriment" com la "clariana (*Lichtung*)" del ser han de ser distingits d'allò que, tot i fonamentant-se en ells, es presentifica (*west an*) per si mateix en les seves autèntiques determinacions, o sigui la *manifestitat* (*Offenbarkeit*) de l'ens. D'aquesta manera, encara que l'"ens existent" o "*Dasein*" adopti en relació a la manifestitat (i també de cara a tot ens que es confini en ella) el tipus de comportament que hom podria anomenar "el fer-ser basat en la comprensió (*das verstehende Seinlassen*)", el cert és que la espontaneïtat i la creativitat del subjecte tendeixen a alterar l'ens en la mesura que l'aparten del seu sentit autèntic. Com a conseqüència d'això la llibertat es transforma en una veritat que cal entendre com la possessió d'una component encobridora, esdevenint, a causa d'aquest fet, un procés d'"*aletheia*", és a dir, de "des-encobriment". Com hom sap en l'"*aletheia*" esbrina Heidegger sobretot el "moment privatiu", o sigui la "*lethe*" o "en-cobriment" que és indissociable del "des-encobriment" mateix. És evident, però, que sobre una noció de veritat persistentment entesa com una ambigüitat insuperable difícilment hi podrà ser fonamentada una unitat de "mesura" que pugui orientar l'acció responsable.

Una ètica fonamentada en una "veritat" que els seus més eminents conreadors s'obstinen a interpretar com "*aletheia*" estarà sempre exposada a que el mateix caràcter insuperable de la "*lethe*" la faci trontollar. D'aquesta circumstància el mateix Werner Marx n'ha tret la important conclusió metodològica que es reflexa en la convicció següent: mai hom no podrà proposar una ètica que sigui adequada al nostre temps sense que previament hagi estat duta a terme una transformació apropiada del concepte heideggerià de veritat. Cal que pensem la veritat, li sembla a Werner Marx, en la seva qualitat d'exposició pura que exclou qualsevol tendència a l'ocultació que hi pugui venir associada. Només d'aquesta manera podrà la veritat esdevenir un fonament ontològic adequat per a una "mesura" ètica. Es tracta, per tant, d'una reversió de la noció de veritat que de cap manera pot ser considerada un *parti pris*. De fet, la necessitat que, en el nostre temps, sorgeixi i es consolidi una noció de veritat que resoltament *no sigui heideggeriana* és una conseqüència de una de les exigències més peremptòries que pesa sobre nosaltres, els homes i les dones del nostre temps: ens cal elaborar una ètica

costi el que costi. O sigui que en la nostra epoca el sentit prevalent de la relació de fonamentació entre l'ètica i la veritat s'ha invertit d'una manera espectacular. Si "després de Heidegger" no hi podia haver una ètica a causa de la "tendència encobridora" ("Verdeckungstendenz", en diu Heidegger) que rau en la veritat, a partir d'ara la mateixa necessitat de posseir una ètica ha esdevingut el recurs meditatiu que ens ha de subministrar una noció de veritat que sigui èticament fèril. Necessitem assolir una veritat que caldrà concebir com una *manifestació pura*, o sigui que ens és imprescindible accedir a una veritat que mai no hagi estat ferida per l'ombra de l'encobriment.

Cal que ens preguntem, tanmateix, si aquesta presumpta "veritat post-heideggeriana" podrà ser capaç de subministrar una "unitat de mesura per a l'acció", sobretot si tenim en compte que aquesta acció haurà de tenir lloc en un món irreparablement secularitzat i per tant desorientat sense remei. Werner Marx s'ha esforçat a esbrinar si aquest recel té una justificació real: ja hem esmentat que en la seva obra "*¿Hi ha una mesura en la terra?*" la possibilitat d'"una ètica després de Heidegger" és el tema dominant. Ara bé: el tema *dominant* i res més. Ja que encara que el terme "Maß" en quatre dels sis capítols que té l'obra hi sigui interpretat com una "[unitat de] mesura per a l'acció responsable", en els dos últims capítols la "mesura" ens és presentada com un criteri *per a un pensament de caire no ètic*. Un d'aquests dos capítols, en efecte, explora el tema de "la mesura per a un pensament del destí del ser", i s'orienta a la recerca d'un mític "altre començament" que hauria de significar la represa del començament històric encetat pels presocràtics. Es tracta d'una tasca, per tant, que no tan sols exigeix l'abandonament sense contemplacions de la metafísica sinó que, fins i tot, en termes generals imposa l'abjuració del modus de pensar tradicional d'Occident. No és pas possible dissimular el trasbals que aquesta proposta implica: segons el parer de Werner Marx, un pensament que s'orienti a la consecució d'"un altre començament" imposa com a condició prèvia la "superació especulativa", duta a terme des d'un punt de vista hermenèutic, tant de la estructura lògica (subjecte i predicat) com de les conseqüències ontològiques del judici tradicional, així com també obliga a suspendre la distinció correlativa entre substància i accident. Com a culminació d'aquest tarannà agosaradament especulatiu, l'últim capítol de l'obra esmentada exhorta el lector a recercar "una mesura per a la producció poètica (das Dichten)" tot i mostrant que la natura del llenguatge poètic és essencialment *aletheiològica*. Això vol dir que

el llenguatge poètic existeix només en la mesura que duu a terme el seu propi *des-encobriment*, de manera que en des-encobrir-se el llenguatge aconsegueix que l'ens ens esdevingui comprensible i alhora se'ns presenti com una tasca d'expressió que no podem eludir. D'aquesta manera, el fet que el "des-encobriment" esdevingui la mesura de tot llenguatge poètic el transforma de cop en el "lloc propi" on es basteix l'"altre" pensament que Heidegger propugna. És ben coneguda l'afirmació d'aquest filòsof que el ser primordialment "es dóna (*schickt sich zu*)" (es tramet en un temps que, precisament, ha decidit ignorar el ser), i ho fa mitjançant el caràcter eminentment creador que posseeix el llenguatge de la poesia.

De tota manera el contingut dels dos capítols del llibre de Werner Marx que acabem de referir tenen un caràcter més aviat marginal en relació amb la tesi que aquest autor defensa. El punt de vista preliminar de l'obra, i per tant la consideració inicial que conduirà a la tesi central, és la reflexió següent. Una ètica no metafísica no pot acceptar una mesura fonamentadora d'ordre onto-teològic que respongui a la doble exigència tradicional de ser, d'una banda, transcendent a l'home i alhora immanent a la seva consciència, i d'altra banda ser l'objecte d'una decisió lliure tot i essent una conseqüència d'haver distinguit entre el bé i el mal. Tot i recordant-nos que ja Heidegger invocà aquestes perplexitats preliminars per justificar les reticències que hem esmentat, Werner Marx adopta envers elles una actitud esclaridora, la qual constitueix el punt de partida del que és propiament la seva tesi, quan d'una manera rotunda afirma: *hi ha una mesura*. Ili ha, segons Werner Marx, una "*mesura terrenal*", una mesura per a la nostra acció i que sorgeix en nosaltres mateixos, una mesura a la qual tenim accés mitjançant l'experiència del nostre "ser-mortal (*das Sterblichsein*)". En aquesta mesura, malgrat totes les raons que aconsellen un cert grau de recel, *ens ha de ser possible* fonamentar una ètica si prenem el "*memento mori*" com el seu tema central. El fil argumental d'aquesta convicció és que l'"ens existent", o sigui el "*Dasein*", no tan sols—tal com hem especificat en paràgrafs anteriors—es veu determinat pel fet que la veritat, és clar que d'una manera eminent, *succeeix*. El més important de tot és que l'"ens existent" es troba dominat per una mort que sap que mai no podrà contrarestar, de manera que arriba a saber-se *mortal* en constatar que mai no serà capaç de sostreure's al seu abast.

Succeeix, per tant, que el sobtat reconeixement que "continuament ens estem morint" ens força a mirar cara a cara la veritat del nostre ser. Així sorgeix l'horror d'un "desvaliment extrem (eine äußerste Hilflosigkeit)" en el qual la indiferència envers altri, fins ara considerat una entitat simplement "disponible" (o sigui afectat per la disposició "vorhanden" tan glossada per Heidegger), es va esvanint progressivament. Com a conseqüència d'aquest esvaniment l'esmentada indiferència a altri es transforma en una relació en la qual altri, lentament però de una manera indeturable, esdevé "proïsme (Mitmensch)". D'aquesta transformació brolla, llavors, una "ètica del proïsme" que pren les formes reals de l'"amor", la "compassió", i el "reconeixement d'altri". O sigui que d'aquest reconeixement progressiu d'altri com a proïsme se'n segueix—com, de tota manera, hom podia fàcilment preveure—una situació que permet seguir tenint com a vinculants els trets (més o menys secularitzats i més o menys vestigials) de l'ètica judeo-cristiana. Aquests trets esdevenen "mesures" ètiques, sempre segons l'argumentació de Werner Marx, alhora per si mateixos i pel fet que als sers humans els toca viure llur validesa absoluta. Són mesures supremament "vàlides", certament, perquè tot i tenint efecte més enllà de l'individu empíric constitueixen, al mateix temps, una força que és present en ell d'una manera immanent. Aquest punt de vista preserva, com el lector ja haurà observat, els efectes benèfics de la "certesa de la mort". Ja no és una certesa propensa a davallar en una mística de caire romàntic, així com tampoc segella l'aïllament del individu, com a *Ser i Temps* no es cansa Heidegger d'argumentar. Més aviat la "certesa de la mort" esdevé, vista en perspectiva, el tret vinculant per a una comunitat de sers humans, en la mesura que aquesta comunitat, en acceptar-la, establiria el fonament que legitimaria i unificaria totes les possibles actituds ètiques.

El camí entre les dues experiències bàsiques, o sigui l'itinerari que, partint de l'experiència de la pròpia mortalitat, duu al reconeixement d'altri com a *com-patidor* de la condició que ens afecta a tots els humans, cal que sigui copsat—i Werner Marx ens exhorta a entendre-ho així—com "*un succeir de la llibertat*". La llibertat es transforma, d'aquesta manera, en una *llibertat que salva*. O sigui que esdevé "un do (Gabe) que es concedit a l'experiència del mortal", tot i que, tractant-se, com és el cas, d'una *llibertat*, és també quelcom que "pot venir donat, però que no [necessàriament] ha de venir donat". Les esmentades peripècies de la llibertat humana, forçada a recórrer el camí que duu a l'experiència del *com-patiment* des de la convicció del propi

destí mortal, donen lloc a un "succeir itinerant de la llibertat" que s'aproxima a la mort segons tres trajectes successius. Primerament, en l'"ens existent" o "Dasein", o sigui l'ens que d'una manera essencial es troba en possessió de les seves possibilitats de ser, té lloc l'experiència *òntica* fonamental dels límits imposats per la mort. En segon lloc, aquesta experiència és interpretada *ontològicament* pel mateix ser humà en convertir-la en una *acceptació de la mortalitat*. I finalment se li fa palès al ser humà que per comprendre ontològicament el fet de "ser mortal" cal que arribi a esbrinar la *significació fonamental de la mort*. Ara bé: encara que en aquest punt es manifesti amb força el paralelisme de la proposta ètica que estem analitzant amb l'itinerari meditatiu heideggerià, atès que *també* la comprensió del ser per l'ens existent, segons afirma l'últim Heidegger, només esdevé possible per la intervenció activa del *des-encobriment* del ser, el cert és que en l'exigència que sigui assolida la *significació fonamental de la mort* Werner Marx es mostra decididament innovador pel que fa al precedent heideggerià. Ja que, al capdavant, l'explicació que la mort pugui assolir aquesta "significació fonamental" rau, segons el parer del nostre autor, en aquest fet eminent: en convertir-se en un "*tercer terme*" entre el ser i el no res, la mort esdevé el fonament de llur diferència.

Aquesta centralitat que adquireix la mort en el si d'aquesta proposta ètica justifica l'allunyament de la noció *privativa* de la veritat com *aletheia* o "des-encobriment", atès que, d'una banda, allò que anorrea (el "nichten" heideggerià) ja no és el mateix ser, i que, d'altra banda, i contràriament al que succeïa en la doctrina de Heidegger, en el "des-encobriment" ha deixat de predominar la component privativa. La mort, segons Werner Marx, dóna lloc al des-encobriment més eminent perquè propícia la més rotunda impugnació de tot possible en-cobriment. És tan gran l'energia d'aquesta funció manifestadora de la mort que la mateixa "exposició plena" o "Ent-borgenheit" que en resulta assoleix un status ontològic eminent: la mort esdevé un *altre* que *s'interposa entre el ser i el no-res*. La causa que la mort es converteixi en aquest *tertium datur* és palesa: com que la mort es fonamenta en el "succeir del ser" no pot ser idèntica al ser mateix, però com que també es fonamenta en el "succeir del ser" no pot ser idèntica al no-res. O sigui que només operant una diferenciació entre el ser i el no-res pot la mort esdevenir el fonament per a la "(unitat de) mesura" ètica que correspon al ser humà capaç de viure la seva mortalitat.

Val a dir, però, que el camí ontològic que Werner Marx associa amb el descobriment de la mort sembla estar exposat a un cert nombre de perplexitats. Tot i admetent que el punt de partida del ser humà és una situació inicial d'indiferència, li sembla a aquesta proposta ètica que l'horror de la propia mort prevista és el factor que obre el camí cap a altri. Sembla, però, que amb una validesa similar hom podria optar per l'argument contrari i afirmar que el pensament de la mort allunya el ser humà d'unes actituds quotidianes d'automatisme distretament solidari per precipitar-lo en la solitud de si mateix. De fet, una posició més propera al llegat del "primer" Heidegger replicaria que la perspectiva de la mort tendeix a apartar-nos de la complaença envers altri. Una certa afinitat instintiva envers els altres sers humans, per tant, i no pas la indiferència que Werner Marx creu entreveure, seria la posició inicial que la consciència de la mort vindria a aniquilar, per projectar-nos a continuació en el buit irreparable on sí que som nosaltres mateixos i on ja mai ningú no ens podrà venir a ajudar.

De fet, el fil central de la meditació ètica de Werner Marx consisteix en col·locar la mort en el lloc que, en tant que instància preeminent de possibilitació, ocupava el ser en l'ontologia fonamental. El *nervus probandi* de l'ètica que se'ns proposa és l'exhortació a "ser fet possible per la mort i no pas pel ser (*nicht vom Sein, sondern vom Tode ermöglicht zu Sein*)". Cal afegir, però, que aquest plantejament ètic no és pas tan innovador com l'autor sembla voler donar a entendre; de fet, més que correspondre a la pretensió de "perllongar" la doctrina del darrer Heidegger dona la sensació d'estar repetint allò que és essencial en la filosofia de *Ser i Temps*. Hem de recordar que, segons la ontologia fonamental, la mort assigna al pensament la seva tasca més pròpia. Al mateix temps succeeix que la mort, entesa en la seva qualitat d'un *morir anunciat* que, per tant, esdevé una intrusió contínua en la vida de l'home, és una peripècia que es presenta com pertanyent exclusivament al ser humà. Romanem al nostre lloc tot i que estem perfectament assabentats de la fi que ens espera; però, al mateix temps, succeeix que *només mitjançant la mort sabem on som*. És en la mort, i no pas lluny d'ella, que duiem a terme l'experiència del ser. Ens posen de manifest el ser tant la finitud que esbrinem en la mort com el "sentiment de la situació" (la "*Defindlichkeit*" heideggeriana) que ens és aportat per l'angoixa. I no tan sols a *Ser i Temps* hi és la mort interpretada positivament; també en la seva obra tardana parla Heidegger de la mort com d'una "arquella" (*Schrein*) closa. Això vol dir que

la mort hi és observada com allò que, sent el no-res que fa possible allò que és humà en el seu ser, cal que sigui protegit amb tanta cura que en el bell mig del ser romangui preservat amb exacerbació. En aquesta doctrina de l'"arquella" o del "Schrein", i en contrast amb allò que Heidegger afirma a *Ser i Temps*, la mort ja no és la projecció de l'existència en el no-res. La mort hi és pensada, ben al contrari, com una via d'accés a l'essència del ser humà, i precisament com una via que *encara fa més drecera que la que ens lliura el ser*. La nova valoració que en aquesta doctrina de la mort com a "arquella" rep la categoria de la *finitud*, que de ser la negació de la infinitud ha passat a ser la instància que dóna lloc a allò autèntic, recolza l'esmentat punt de vista. Però no ens enganyem: encara que la mort sigui una "arquella", tanmateix es tracta d'una "arquella closa". Cal, en efecte, que preservem preciosament *el no-res que ens guia en el ser*; és necessari que protegim amb cura el no-res al qual tot mortal està tan exposat que en aquest mateix "estar-hi exposat" acaba per trobar el seu propi ser.

Seguir de prop les argumentacions que perfilen la proposta ètica de Werner Marx ens obliga, com hem vist abastament, a referir-nos d'una manera gairebé constant a les idiosincràsies del "darrer" Heidegger. Aquesta repetida invocació no arriba a recolzar d'una manera satisfactòria la convicció de Werner Marx que el pensament anti-metafísic del "Seinsdenken" heideggerià és el fonament apropiat per a la ètica que ens proposa. Així com tampoc s'acaba de veure clar que una ètica que s'inspira en una interpretació subtil de la condició humana per força s'hagi de fonamentar en l'obra de Heidegger. O sigui que, malgrat els esforços de Werner Marx, el cert és que la qüestió de *si sobre la terra hi ha una mesura per l'home* romà escandalosament oberta. Si l'esmentada mesura hi fos, encara quedaria per demostrar que el seu fonament no és metafísic; i en tot cas caldria fer evident que aquest fonament possible brota de l'anti-metafísica de Heidegger. Ja hem indicat al principi que si, d'una banda, Werner Marx es mou en l'àmbit epigonal del pensament heideggerià, d'altra banda "*Hi ha una mesura en la terra?*" és un intent d'independitzar-se de Heidegger i d'anar encara més lluny en el camí del pensament post-metafísic. Però tot sembla indicar que si Werner Marx, en el fons, és molt més heideggerià del que a ell mateix li agrada d'admetre, tanmateix podria gosar, si volgués, prescindir més de Heidegger del que en aquesta proposta ètica es permet, ja que només així realitzaria realment la seva pretensió de "continuar Heidegger".

CAPITOL 7

Les apories del infinitisme i la facticitat de l'existència històrica.

L'esllavissada categorial que ha trasbalsat la filosofia del nostre segle i que ha culminat en les filosofies de Heidegger i en els estils de pensar que s'han derivat de l'obra d'aquest filòsof, constitueix l'objecte central, tal com ja hem referit, de la recerca que ha orientat els textos del present recull. Aquesta ensulsiada històrica que tingué lloc en el món del pensament trobà el seu punt d'arrencada en una complexa constel·lació de doctrines, les quals, com ja hem tingut ocasió d'exposar, ostenten com a tret més palesament unificador una compartida disposició *infinitista*. És cert, però, que l'infinitisme no és pas l'única orientació doctrinal que confereix un caràcter unitari a l'esmentada constel·lació. Al cap i a la fi la formen unes doctrines que sense excepció declaren la seva confiança en la legitimació transcendental, que s'aferren al subjecte com a una infal·lible agència d'evidenciació, i que idolitzen la presència fins a l'extrem que del compromís amb la primacia de la manifestació n'arriben a fer un sinònim de veritat. El pensament fenomenològic, que de fet és la figura central en aquest eixam de doctrines, mostra abastament aquests trets caracteritzadors; però sobretot es fa palesa en la fenomenologia la qualitat que, d'una manera més fonamental, segella la situació de la filosofia europea prèvia al trasbals radical que estem estudiant: el *compromís amb la infinitud i el rebuig del finitisme*. L'*infinitisme* constitueix, en efecte, el tret central de la constel·lació meditativa que s'anirà esbaldregant fins al finitisme radical de Heidegger; pot ser per aquesta mateixa raó l'*anti-finitisme* lliura a l'historiador del pensament, al mateix temps, la qualitat fonamental de la filosofia de Husserl. Per això és essencial que en veiem ara, d'entrada, els principals trets articuladors.

I. L'antifinitisme de la fenomenologia i el facticisme del primer Heidegger.

El compromís de Husserl amb l'infinitisme no tan sols esdevé palès cada vegada que hom intenta formular amb claredat els programes fenomenològics. Sobretot, el caràcter fonamental d'aquesta advocació es fa obvi tots els cops que Husserl tematitza el problema capital de l'auto-constitució del jo. L'aspecte bàsic en la problemàtica de l'auto-constitució és una conseqüència del fet que l'estrat últim del jo és identificat amb l'auto-manifestació del flux temporal: llavors hom pot només concebre l'auto-constitució del jo a condició d'atribuir

a aquest procés una natura repetitiva o iterativa, o sigui contemplant-lo com un procés de reiteració que necessàriament té l'infinit per límit. Expressem això en altres termes: el jo transcendental per força s'ha de referir reflexivament a si mateix i en conseqüència es veu obligat a dur a terme, al llarg del temps, una *auto-identificació iterativa*. Per bé que aquest fet dugui a l'aporia que estudiarem en aquesta mateixa obra en tractar dels "problèmes d'identitat" de la doctrina fenomenològica, el cert és que l'esmentada perspectivització infinita mai no va semblar que intimidés Husserl. De fet, la necessitat de recórrer a una identificació iterativa infinita no és més que un dels molts episodis en què la fenomenologia transcendental es vegué precisada a integrar l'infinit en un aspecte determinat de la doctrina. Succeeix, en el fons, que aquest *infinitisme* obligat és el preu que la fenomenologia es veu obligada a pagar si vol atorgar al món una *dimensió absoluta* i així assolir per mitjà d'aquesta transposició el resultat últim de la "posada entre parèntesi" transcendental. I fins i tot es podria afegir que la fascinació que habitualment exerceix la fenomenologia és tributària, precisament, d'aquesta facultat reconversora. Des del punt de vista de l'esmentada absolutització el món no és ja allò que ens és fàcticament donat, sinó que, més aviat, consisteix en "l'univers de les regles que és manifesten en les imbricacions de la consciència, o sigui en els processos intencionals que es refereixen al ser objectiu i veritable".¹

Convé que assenyallem, de passada, que aquesta predilecció aferrissada de Husserl pels *plantejaments infinitistes* pot ser interpretada escollint una aproximació alternativa. Invocant una clau historicista hom hi podria veure un ressò de la insistència pre-romàntica—la qual, certament, els successius programes husserlians haurien pogut adoptar sense problemes—en obtenir "la plenitud infinita en l'infinita unitat (die unendlichen Fülle in der unendlichen Einheit)"² Si optem per un desxiframent de caire antropològic, tanmateix, es pot interpretar l'infinitisme de Husserl com una conseqüència directa de la *condició insubornablement finita* que és connatural al ser humà. El filòsof que, en el nostre temps, ha assenyalat amb més vehemència la possible fecunditat d'aquesta direcció interpretativa és sens dubte l'alemany Hans Blumenberg. Ha mostrat que l'únic procediment que el ser humà té al seu abast per neutralitzar el caire precari de la seva existència, així com per relativitzar la brevetat del temps que l'hi ha estat concedit, consisteix a assignar-se a si mateix una "tasca infinita o inacabable (eine unendliche Aufgabe)". No cal dir

que, entre totes les possibles "tasques infinites" que el ser humà ha sabut organitzar, la de l'*activitat teòrica* representa més que cap altra la *promesa d'un treball que mai no ha de tenir fi*. Pensa Blumenberg, efectivament, que en la tasca inacabable que exigeix la teoria resideix la promesa que l'activitat del ser humà sobre la terra arribarà finalment a assolir un sentit. Segons aquesta hipòtesi el caire propiament inacabable que caracteritza l'activitat teòrica conté un sentit històric fundacional o, millor dit, un sentit històric en *expectativa*. Aquest sentit, propiament parlant, equival al d'una fundació originària o "*Urstiftung*" proto-històrica, establint-se d'aquesta manera gràcies a la teoria un sentit fet sobretot de latències, expectatives i virtualitats, les quals la humanitat post-clàssica haurà de portar un dia a la seva plena realització o "*Erfüllung*". Blumenberg està d'acord amb el darrer Husserl pel que fa al fet que a la referida "proto-institució" de sentit li hauria estat arrabassat, gairebé als començaments de la modernitat, el seu dinamisme originari. En haver estat instrumentalitzada per Galileu, i trobant-se reduïda per Descartes a una situació de quasi-provisionalitat, l'orientació primitiva de l'*Urstiftung* s'hauria transformat fins al punt de donar lloc a la "crisi de les ciències europees". "El ser humà es va fer a si mateix fatalment redundant en la mesura que va copsar la seva existència com un futur haver-existit. Hom només pogué sostreure's a aquesta amenaça d'una manera: acollint-se a una falsa promesa de salvació. Així la perspectiva d'un treball infinit va emergir amb el pensament reflexiu que empeny la teoria—la tasca que l'adveniment de l'home ha de resoldre—a la seva culminació. [...] La fenomenologia de Husserl va imposar la convicció que el ser humà—en l'espècie, filosòficament final, del fenomenòleg—podia realitzar una 'tasca infinita', aturant així la tendència a categoritzar-lo com un *ens episòdic* [...] L'èxit que assolí la reducció fenomenològica afermí la confiança que el ser humà pot dur a terme una tasca infinita. Ara bé: és clar que la condició per a que el món no hagi estat en va (*sollte die Welt nicht umsonst gewesen sein*) es que hom persisteixi en la reducció d'una manera indefinida."³ O sigui que l'interpretació de Blumenberg converteix Husserl en un filòsof primordialment obstinat a arrabassar el ser humà a una presumpta *condició episòdica*. Això és cert fins al punt que la mateixa edificació dramàtica de la doctrina fenomenològica sembla haver tingut com a objectiu principal la imposició d'un infinitisme d'orientació antropològica.

Sigui quina sigui llur genealogia, el cert és que les inclinacions infinitistes de la fenomenologia es manifesten, sobretot, en les figures

simètriques del jo transcendental i de l'objecte intencional alhora. I al mateix temps la *reducció fenomenològica* apareix com el concepte operatiu que integra aquesta propensió infinitista que ostenten els dos trets que, en la doctrina de Husserl, emergeixen més dramàticament contraposats. Potser l'atractiu que sempre ha exercit la reducció fenomenològica en els seguidors de Husserl ha estat degut, precisament, al seu efecte doblement gratificador. D'una banda, pel mitjà de la reducció la realitat fàctica és degradada al status que correspon a la més trivial de les possibilitats; d'altra banda, la reducció entronitza la *llibertat* al bell mig de la realitat aparentment més determinada. Succeeix, efectivament, que l'experiència transcendental, en pressuposar la lliure i il·limitada transformació de tot allò que ve donat, ofereix a la intuïció una plèthora de possibilitats que superen a bastament les que el món fàctic lipot arribar a suggerir; amb la qual cosa el mateix "món fàctic" es transforma en únicament un més d'entre els *infinits* mons possibles. Tal com hem assenyalat, aquesta infinitud és correlativa de la *infinitud potencial* que, en una perspectiva epistèmica, li escau a tot possible objecte de la realitat i que ve lliurada pel procés de constitució de tot objecte intencional. "En l'experiència transcendental pot ser feta accessible (*erschlossen*) la infinitud de tot allò que és real, atès que, com Husserl mai no es cansà de repetir, l'objecte real és captat pel mitjà de unes perfilacions (*Abschattungen*) que es succeeixen en progressió infinita. L'aprehensió plena de la realitat és una idea amb un ressò infinitista i a la qual correspon una donació (*Gegebenheit*) perfecta que cal concebir com un continu (*ein Kontinuum*) infinit. Amb això l'etcètera' (*das 'Und-so-weiter'*) esdevé una part essencial de l'objecte real, i fins i tot l'objecte donat passivament en el fons apareix com el producte d'una constitució."⁴

Tanmateix, i com ja hem suggerit, no tant sols la infinitud de l'objecte real és supremament relevant en un context fenomenològic, sinó que també el jo transcendental porta l'aura de l'infinitisme. A aquesta circumstància, precisament, és degut el fet que el jo transcendental sigui, en el fons, tan difícil de copsar. No ens és possible, efectivament, referir-nos al jo transcendental—així com tampoc podem descriure les seves operacions—sense invocar al mateix temps el món real encara que sigui gairebé sense voler-ho, tot i que com fenomenòlegs que som prou voldriem preservar el mateix jo transcendental de tota mena de *des-transcendentalització*. És cert que si el jo és absolut és perquè mai no es refereix a cap altra entitat que no sigui ell

mateix, de manera que aquesta reflexivitat de base li és, si més no, essencial. Però al mateix temps aquesta fonamental característica del jo condueix a una successió *infinita* en la qual cada jo reflexiu es pot convertir, en tant que és també l'objecte de la reflexió, en un jo que és anterior a la reflexió mateixa. Podem orientar com vulguem l'operació de copsar el jo transcendental, però el cert és que sempre ens haurem de resignar a fer front a un jo en estat vestigial; més enllà dels nostres intents d'anàlisi sempre romandrà una mena de "deixalla del jo", i en definitiva mai no ens podrem desfer d'allò que Husserl anomena "el jo anònim". Sempre ens quedarà per resoldre, doncs, un *jo que mai no podrà ser designat*.

És cert, d'altra banda, que al llarg de les dues dècades finals de la seva vida Husserl dirigí progressivament la seva atenció filosòfica vers la unió d'aspiracions meditatives que ell mateix anomenà "el problema de la facticitat casual (zufällig)"⁵ i que en termes generals coincideix amb l'àmbit de la realitat fàctica. Aquesta reorientació en els interessos de Husserl no consistí tan sols, si bé ho mirem, en una renovació temàtica que l'hagués portat a valorar el tema de la contingència⁶ amb una intensitat sense precedents, sinó que, sobretot, va ser una mutació que impulsà Husserl a investigar des d'un punt de vista fenomenològic el món real i li feu adoptar l'objectiu general d'interpretar allò que és fàctic. Animat amb aquestes intencions Husserl escrigué les seves anàlisis que tracten de la inter-subjectivitat, del cos, de la "terra central (die zentrale Erde)", i de la tradició cultural d'Europa. En aquesta aproximació progressiva envers els àmbits de dimensió finita Husserl no va saber tenir en compte, malgrat tot, l'aporètica múltiple que és impossible de dissociar, com diu el fenomenòleg holandès van Peursen, de qualsevol "reconeixement fenomenològic d'una facticitat extra-fenomenològica". La tentació és sempre poderosa pel fenomenòleg més o menys desencisat amb la doctrina,⁷ en efecte, de mostrar la facticitat com essent *en ella mateixa* "només un exemple o una possibilitat", en comptes de fer exclusivament dependre de la reducció fenomenològica, tal i com la doctrina exigeix, aquesta mostració de la realitat en si mateixa que lliura el seu status de pura possibilitat. Però també el "fenomenòleg desencisat" ha de tenir en compte que en menystenir la facticitat inevitablement dóna la impressió que "la facticitat ha tornat [a la fenomenologia] entrant per la porta del darrera i ara s'està passejant per la

casa fenomenològica amb l'excusa que essent un fet irracional té dret a sol·licitar un nou estil de metafísica."⁸

Contrastant amb les vacil·lacions i la parsimònia de Husserl en la seva aproximació al tema finitista, la crítica de Heidegger—que fou desenvolupada, sobretot, a *Ser i Temps*—a l'*infinetisme* i al *teoricisme* que són indissolubles de la filosofia transcendental és d'una intensitat argumentativa tan gran i brandeix una força de convicció tan poc resistible que il·lumina com cap altre tema del pensament contemporani la històrica *esllavissada categorial* que hem esmentat al començament d'aquest assaig. Les conviccions fonamentals del Husserl transcendentalista, tal com acabem de veure, intentaven treure tot el partit possible dels procediments de descripció fenomenològica que condueixen—o al manys s'hi aproximen virtualment—a una transparència absoluta del saber envers si mateix. Siguin quines siguin les ambicions de Husserl, el cert és que ens proposa uns procediments descriptius que en dependre de la noció de l'infinet potencial s'han d'acontentar amb apropiarse al seu objectiu d'una manera purament asimptòtica, havent de resignar-se a l'evidència que mai no l'arribaran a assolir del tot. No cal dir que en aquesta disposició fenomenològica hi batega un ressò, per llunyà que sigui, del "saber absolut" hegelianista. Succeeix, de fet, que a aquest respecte l'actitud de Husserl exhibeix la mateixa vulnerabilitat que tenia el programa de Hegel, atès que totes dues doctrines es troben exposades a la crítica, ben consolidada en la tradició, que insisteix en la impossibilitat que sigui anticipat el caràcter fàctic d'allò que realment existeix. Sigui com sigui, el cert és que en articular Heidegger la seva actitud de rebuig a l'infinetisme aferrissat que exerceix la fenomenologia clàssica no sembla pas haver tingut en compte el precedent negatiu que li era mostrat pel destí històric del hegelianisme. En efecte: Heidegger no es limità a apropiarse de la tradició antissistemàtica que Kierkegaard havia inaugurat i que s'orientava obertament a esbrinar les singularitats i les perplexitats de l'existència. Més aviat era conscient que confinar-se als temes de l'existència fàctica hauria situat la seva doctrina en la posició de "dependència dialèctica que sol caracteritzar un anti-hegelianisme hegelianitzant".⁹ De fet, Heidegger decidí que calia pensar encara més profundament els problemes relacionats amb l'existència, i per això, guiat per les seves lectures dels filòsofs arcaics, va escometre el problema de la facticitat d'una manera molt més radical que mai ningú no ho havia fet, atès que la seva aproximació consistí en *tematitzar la temporalitat i la historicitat*

del ser. I no hi ha dubte que l'impuls heideggerià en direcció a la finitud i a la facticitat—així com la tàcita postulació de la primacia d'allò pràctic, palesament associada a l'esmentat impuls—difícilment pot ser referit a la insistent invocació, duta a terme pel teoricisme de Husserl, d'un *infinit* al qual tot procés de constitució virtualment sol·licita. De la mateixa manera, tampoc el finitisme de Heidegger no sembla pas compatible amb la fascinació que la fenomenologia exhibeix envers la *dimensió absoluta* imposada per l'ideal de l'auto-transparència del saber. Adoptant un punt de vista encara més radical, podem afirmar que allò de què la posició del primer Heidegger sembla haver-se dissociat d'una manera radical, no fou tant sols la por a la facticitat i l'horror a allò finit que transpuja en tots els "mètodes" i en tots els "programes" de la tradició metafísica, sinó que, fins i tot, l'ontologia fonamental heideggeriana decidí denunciar asprament tant l'*athanatizein* com la "por a la veritat" que durant dos mil·lennis la tradició filosòfica havia pretès fer creure que eren la condició normal per a tot pensador. (Cal que recordem, pel que fa al tema del pànic que la veritat pot arribar a produir, que Hegel considerava l'habitual recurs a allò *infinit* que brandeixen molts dels programes de la modernitat, i en especial la concepció de la ciència com un procés que es troba en progressió infinita—Hegel en diu "ein endloser Fortschrittsprozess"—com una "por cega envers la veritat"). I pel que fa a la fenomenologia, el fet és que les esmentades actituds de pànic i d'evitació són presents d'una manera natural en una doctrina gairebé desprovista de trets positius, i que consisteix, sobretot, en el virtualisme lliurat per una metodologia i en el possibilisme aportat per una tasca que—se'ns diu—cal imperiosament dur a terme.

II. *L'experiència de l'existència històrica i la crítica al presencialisme. El caràcter històric de la "vida fàctica" i del "temps propi".*

A la constatació que l'experiència del temps és, essencialment, una *experiència de caire múltiple i polimorf* Heidegger hi fou conduït per la seva actitud reactiva envers l'influència del neo-kantianisme. Com és sabut, aquesta doctrina no tan sols defensa la tesi que els valors tenen una vigència intemporal i concep el temps com si fos una simple manifestació de l'eternitat. Sobretot, el neo-kantianisme es complau a contraposar el temps propi, o sigui el temps amb què opera la ciència natural, al temps eminentment "relatiu" que les ciències històriques sempre han preconitzat.¹⁰ Tot i que la reacció de Heidegger al neo-kantianisme fou més aviat un episodi transitori, és plausible

pensar que la concepció del temps que acabem d'esmentar va ser durant molt temps una referència negativa que estimulà el seu pensament. Aquesta sospita es fonamenta en el fet que una vegada incorporat acadèmicament al moviment fenomenològic, i durant el lustre que precedí *Ser i Temps*, Heidegger elaborà la doctrina que hom ha anomenat el "vitalisme fenomenològic". Aquest estil de pensar, previ a l'ontologia fonamental, considera que tant l'origen com el fonament absoluts, o sigui les formes d'inici radical que la fenomenologia s'afanya per copsar, han de ser esbrinats a partir de l'experiència de la vida humana, la qual, afirma Heidegger, "[...] en la mesura que és fàctica, necessàriament és també històrica". Per a aquest Heidegger primerenc, en altres mots, la recerca de tot origen i de tot fonament ha de ser duta a terme pel mitjà de l'experiència total de l'existir històric. (Val a dir, d'altra banda, que el tema de l'experiència del "temps mateix" en el centre de la "vida fàctica" no és pas aliè a la inquietud meditativa de Husserl, fins al punt que Alvin Diemer¹¹ ha pogut desxifrar en uns manuscrits no publicats¹² unes preses de posició ben sorprenents: "El ser humà (der Mensch) té un 'futur' que consisteix en un horitzó de voluntat (Willenshorizon) que abasta la seva vida, i això és el que fa que també tingui un passat. [...] Tot acte en direcció al passat brolla d'un interès associat al futur. [...] L'home madur té el futur davant d'ell [Der reife Mensch hat seine Zukunft vor sich].")

Malgrat la importància que tingué la seva reacció al neo-kantianisme, el cert és que potser la més important de les influències que rebé Heidegger en la fase de constitució de la seva primera doctrina, o sigui en els anys que van precedir *Ser i Temps*, la lliura el seu contacte amb el llegat doctrinal del cristianisme primitiu. La primacia que, segons el mateix Heidegger, és atorgada a l'"experiència fàctica de la vida" en les cartes de l'apostol Pau,¹³ fou, en efecte, l'impuls que el decidí a revisar dràsticament la problemàtica tradicional que gira al voltant del tema del temps. Pel mitjà de la lectura dels textos del cristianisme primitiu s'adonà Heidegger de la importància que el *fet fonamental* descobert per les primitives comunitats cristianes havia de tenir pel pensament del finitisme. Expressant-lo de la manera més concisa, es tracta que la "vida fàctica"—per més que hom la visqui en un mitjà que els altres sers humans comparteixen—té per tret essencial el concentrar-se sobre ella mateixa en un món que li és propi, atès que s'ha de preocupar per ella mateixa per damunt de qualsevol altra cosa. Com a conseqüència d'aquesta preocupació, la *història real* de la vida fàctica és lluny de correspondre a un esdevenir cronològic, o

sigui a un succeir temporal que hom podria mesurar amb l'ajuda d'un concepte de temps suposadament "objectiu".

Creu Heidegger que aquest caràcter irreductible de la "vida fàctica" és tan fonamental que la seva mateixa primordialitat fa que no ens poguem adonar dels seus efectes, fins el punt que a causa de la seva posició òbvia arribem a no tenir-lo en compte. Però si el "descobriment" capital del cristianisme primitiu es situa al començament de la nostra era, ¿com és que durant els dos mil·lenis que han passat des d'aquest esplèndid inici finitista la tradició filosòfica més aviat ha fet tot el possible per desentendre's-en i oblidar-lo? Assenyala Heidegger, pel que fa a aquest enigma històric, que és cert que la rellevància que els escau als sentits finitista i concretista d'aquesta vivència cristiana inaugural ha estat persistentment ignorada per les filosofies que exhibeixen pretensions "teòriques"; però al mateix temps ens convida a no oblidar que el finitisme proto-cristià ha estat successivament enaltit per Agustí i per la mística medieval, així com per Luter, Pascal i Kierkegaard. Heidegger ens exhorta a defensar aquesta evidència fonamental: el fet que la "vida fàctica", mitjançant l'experiència que té d'ella mateixa, o sigui manifestant-se la seva propia facticitat històrica, esdevé comprensible per a si mateixa. L'aparent dificultat que hi ha en comprendre la vida fàctica (i també la dificultat que la vida fàctica es compregui a si mateixa) pot arribar a esmunyir-se deixant el pas lliure a una real comprensió. La condició perquè això succeeixi és que la vida fàctica sàpiga emprar l'experiència de si mateixa com la mediació que l'ha de permetre esbrinar, precisament en si mateixa, la seva propia historicitat. I si Heidegger insisteix en la necessitat de defensar aquesta possibilitat que la vida fàctica esdevingui comprensible per a si mateixa, és perquè està convençut del caràcter persistent que té el perill que hom l'oblidi o—una alternativa que és encara més repel·lent—que les pretensions de l'"absolutisme de la teoria" l'arribin a anorrear. Cal que l'impuls finitista—ens diu Heidegger—sigui afirmat plantant cara a una tradició que mai no l'ha volgut acceptar.

O sigui que l'impuls fonamental del finitisme que defensa Heidegger és el compromís de preservar l'experiència que lliurà el cristianisme primitiu. Aquesta experiència originària del cristianisme insisteix en situar el caire essencial de la vida humana "no pas en el sentit associat amb els continguts (Gehaltsinn), sinó, més aviat, en el sentit que brolla de les realitzacions

(Vollzugsinn)".¹⁴ En el fons d'aquesua qüestió hi batega, però, la convicció fonamental que "l'experiència fàctica de la vida no tant sols viu en el temps sinó que viu el temps mateix".¹⁵ En les vivències adventistes de les comunitats cristianes primitives rau la justificació d'aquesta insistència en el tema del finitisme: mai no ha estat promès que el Senyor hagi de retornar un determinat dia, i per tant no se l'espera pas en un termini que hagi estat fixat. El primer cristianisme està convençut que el retorn del Senyor serà sobtat: Ell vindrà en el moment que menys se l'espera. "El dia del Senyor farà cap com un lladre a la nit". Per descriure aquesta experiència de la facticitat l'apòstol Pau emprà unes referències que són kairològiques en comptes de cronològiques. O sigui que les seves eines caracteritzadores, lluny d'estar vinculades amb la mesura i amb el control del temps, són entitats de caire decisonista. L'experiència fàctica la componen els elements de la *història real* de la vida que no poden ser objectivats perquè pertanyen a un àmbit estrictament existencial. Tota "vida fàctica" vol ser viscuda en tant que essent un *esdevenir històric*: per això, segons Heidegger, el significat religiós del referit episodi del cristianisme primitiu quedà absorbit per aquesta pretensió fonamental de la facticitat de l'existència. Precisament les cartes de Pau als Gàlates i als Tesalònics caracteritzen la "vida fàctica" com *tot allò que hom sap i que hom ha vist*, i que per tant només la vetlla més estricta pot preservar de la degradació. També afirma Pau que el valor incomparable d'aquesta "vida fàctica" ha de ser defensat mitjançant l'alerta expectant dirigida a tot allò que—no tan sols a causa del seu caràcter sobtat sinó sobretot com a conseqüència de la seva indeterminació—roman dràsticament exclòs de l'àmbit que Heidegger havia d'anomenar a *Ser i Temps* "disponibilitat" o, en alemany, "Vorhandenheit". O sigui que l'escatologia cristiana revolucionà la concepció clàssica de la temporalitat. Aquesta transformació fou el resultat del rebuig, per part del cristianisme primitiu, de la representació lineal del temps, i alhora de la seva invocació "anti-cronològica" d'una versió kairològica del adventisme. Aquest centrament en la finitud històrica, juntament amb la ja esmentada exaltació d'allò fàctic, foren els elements de la tradició que van orientar el Heidegger de començaments dels anys vint¹⁶ en direcció a una interpretació finitista d'Aristòtil.

III. *L'enaltiment de la veritat pràctica i la primacia de la phronesis.
La presència mediatitza el ser i el temps: crítica de la tradició.*

Una de les tesis que Heidegger defensà amb més vehemència en la seva interpretació d'Aristòtil és l'existència d'una veritat pràctica que per necessitat ha de ser radicalment independent de la veritat teòrica. Aquest enaltiment de la veritat pràctica significa, primer de tot, que malgrat el que afirma la lògica clàssica els enunciats no declaratius estan tan vinculats a la veritat i al sentit com ho puguin estar els declaratius. El mateix Aristòtil exposa, en el llibre VI de l'*Ètica per a Nicòman*, els aspectes indiscutiblement rellevants que concorren en la veritat pràctica. En aquests passatges cèlebres la *lethe* que la *techne* sol propiciar esdevé contraposada a la cabdal absència de *lethe* que lliura la *phronesis*, o sigui l'actitud o disposició emblemàtica de tota veritat pràctica. Es tracta, dit en altres mots, que les mateixes "limitacions internes" que afecten la *techne*—i que són una conseqüència del fet que allò produït per la *techne*¹⁷ sol acabar defugint tota possible disponibilitat—son la causa que existeixi la *lethe*, o sigui el mateix *oblit* que Heidegger insisteix a interpretar com a *ocultació*. Aquest estat de coses contrasta asprament amb el fet que la *phronesis*—o sigui la disposició clarivident que respon a una situació i que, contràriament amb el que succeeix amb el saber vinculat a tota possible *techne*, no és quelcom que hom pugui aprendre per poder-ho oblidar més tard—mai no genera cap mena de *lethe*. La contraposició del tarannà frívol que és indissociable de la *techne* amb la responsabilitat conseqüent que va lligada a la *phronesis* va convèncer Heidegger de la supremacia d'una veritat pràctica basada en la "disposició clarivident que respon a una situació". La *phronesis*, efectivament, no orienta el descabdellament pràctic de l'acció humana en direcció a les exigències del present més immediat, sinó que el refereix a la totalitat del sentit que l'agent que duu a terme l'acció per força ha de lliurar al llarg de la seva vida. Es tracta, doncs, que la *phronesis* interpreta la vida des del punt de vista del referit *sentit total*. Aquesta proïja per assolir una comprensió màxima fa que la *phronesis* contempli la vida comprensivament, és a dir incloent en ella tot allò que contribueix al seu caràcter fàctic. Però, com és prou evident, "facticitat" no vol pas dir "positivitat". La *phronesis* té molt en compte que la paradoxal disposició fàctica de la vida humana es recolza, moltes vegades, en allò que mai no ha succeït o que mai no succeirà, com és el cas, per exemple, dels records que pretenen evocar fets que mai no van tenir lloc i de

les previsions que mai no es realitzaran. Per aquestes raons la *phronesis* es diferencia de tot altre possible ordre del saber—tant si és de caire teòric com pràctic—pel fet que en comptes d'aflorar pels bons oficis d'un "fonament primer" es troba abocat, més aviat, a la realització d'una finalitat última. Es tracta, tanmateix, d'una finalitat palesament peculiar. A qui l'ha de dur a terme mai no se li manifesta en l'estabilitat d'una presència que podria facilitar la seva conceptualització; o sigui que estem davant d'una finalitat que hom no pot mai fixar en els termes d'una teoria. La finalitat última a la qual es troba dirigida la *phronesis*, dit en altres mots, *només existeix pel mitjà d'una interpretació*: expressat en la terminologia del primer Heidegger això vol dir que es tracta d'una finalitat que només existeix "en tant que", o sigui que té una "estructura d'als", és a dir, en alemany, "eine Als-Struktur". D'aquesta manera l'orientació de la *phronesis* expressa la definitiva facticitat de la vida humana.¹⁸

El concepte de *phronesis*, entès com l'exercici d'una "clarividència responsable"—o sigui sempre vinculat a l'aplicació d'un compromís i defugint tota recerca de la satisfacció personal—i simbolitzat per l'acció de situar-se lúcidament de cara a la realitat concreta, va servir al "primer" Heidegger per neutralitzar els efectes limitatius dels dos principals estils de pensament que més acuradament havien contribuït a transmetre-li una disposició crítica. Amb l'ajut de la *phronesis* crítica Heidegger tant la versió neo-kantiana com la husserliana de la filosofia transcendental, i denuncià les aspiracions d'aquestes doctrines a assolir una transparència definitiva del saber respecte de si mateix. També li serví la *phronesis* per impugnar l'historicisme vitalista de signe diltheyà: així enderrocà Heidegger la pretensió, mantinguda per aquesta amable variant del relativisme, de substituir la filosofia pràctica i alhora les "ciències de la cultura" per una doctrina construïda a partir del "caràcter irrepetible" d'un fonament que només pot ser lliurat per una adequada contextualització històrica. En dur Heidegger a terme aquestes desqualificacions tingué molt en compte que la *phronesis*—i tota pràctica clarivident i responsable que situï al individu humà davant la vida—promou incansablement la *tematització de la facticitat*. Això vol dir que la *phronesis* té proïja per sostraure la facticitat a la "condició inexpressable" que li és pròpia, o sigui que la vol arrabassar a la situació d'informulabilitat a la qual tant el transcendentalisme com el historicisme la condemnen. El transcendentalisme, efectivament, encara que entengué sempre que la facticitat és l'obstacle

definitiu en el camí que duu al seu ideal de transparència, de fet mai no es va resignar a acceptar allò fàctic. La filosofia transcendental posà en aquest rebuig una obstinació que és la contrapartida exacte de la tossuderia dels fets, o sigui de la inèrcia que empresona tot "allò que s'escau"¹⁹ i que Gadamer ha sabut descriure admirablement: "'Facticitat' vol dir la resistència insuperable que allò fàctic oposa a totes les aproximacions que el volen comprendre i a totes les escomeses que el pretenen conceptualitzar".²⁰ Per la seva banda l'historicisme es malfia formalment de la facticitat per fidelitat a la seva convicció que la vida, encara que lliuri el fonament últim, o sigui la instància suprema que ha de servir de referència per totes les altres evidències, només pot ser tematitzada des de la història. Succeeix, en definitiva, que la disciplina de la *phronesis*, en proclamar contra el parer d'aquestes doctrines el caràcter plenament tematitzable de la facticitat, està defensant tàcitament la possibilitat de construir una *conceptualització hermenèutica* amb l'ajut de la qual la facticitat podria arribar a ser expressada sense entrebancs. Aquesta virtualitat de pensament que rau implícita en la noció de *phronesis* sens dubte va fer que Heidegger s'adonés de la importància que podia tenir l'anàlisi de les conseqüències filosòfiques de la finitud.

És cert que Aristòtil, evidentment més preocupat per la *sophia* i per la *theoria* que per la *phronesis*, i a més simpatitzant obertament amb els punts de vista filosòfics compromesos amb la tesi d'un pressumpte caràcter etern de la veritat, no perseverà gaire en l'estudi de la *phronesis*. Això fa que paradoxalment Aristòtil més aviat simbolitzi la tradició que Heidegger va desqualificar en comptes d'aparèixer com un dels pensadors que lliuràren a la crítica heideggeriana una de les seves eines més incisives. D'altra banda, el fet que Aristòtil sigui un dels receptors virtuals de l'esmentada crítica de Heidegger i un dels punts de partida pel treball de revisió dràstica que el portà a la decisiva "qüestió del ser i del temps", no pot ser desvinculat de la teoria que el mateix Aristòtil exposà en la *Física*, o sigui la teoria que concep el temps com una indefinida successió de presents. Aristòtil ens lliura un temps que exclou d'una manera dràstica l'experiència del *kairos*. Segons afirma la crítica de Heidegger el temps tematitzat per la tradició l'ha lliurat una experiència punyentment escapçada. En haver decidit la tradició pensar el temps com a *ousia* es vegué així mateix obligada a interpretar-lo com a *presència*, i per això la temporalitat fou habitualment entesa a partir d'una

única modalitat concreta del temps: el present. De retruc el centrament en el present i en la presència inspirà una manera de pensar el temps que lentament s'anà consolidant. Com que el temps que la tradició preconitza es troba íntimament vinculat a la crucial noció óntica de "disponibilitat" o "caràcter disponible"—o sigui l'estructura del "tenir a l'abast" que Heidegger, a *Ser i Temps*, n'havia de dir "*die Vorhandenheit*"—la temporalitat fou entesa com a una successió de presents. Des d'aquest punt de vista el futur no és pas res més que un present que encara no és disponible, mentre que el passat per força ha de ser entès com un present que ja no ho és. O sigui que la concepció kairològica del temps s'oposa a una tradició que concep l'experiència temporal com si consistís en la participació—és clar que sempre fraccionada—en la perfecta unitat d'una presència. El "caràcter disponible" dels presents que, segons afirma la tradició, componen la successió del temps tramet directament a l'eternitat, atès que la disponibilitat així assolida és tant general i tant persistent que mai no pot arribar a mancar. Contrastant amb aquesta fe cega de la tradició en l'infal·lible disponibilitat de tots els moments del temps, el tarannà kairològic introdueix la finitud en l'experiència temporal humana. Els glossadors del *kairos* creuen que el "moment de la salvació" ostenta una dimensió de conclusió i d'ultimitat. La kairologia sap que el "temps de Deu" és un "temps tancat".

IV. *Les dificultats de la fenomenologia en tematitzar allò fàctic.*
L'auto-interpretació de l'ontologia fonamental com una doctrina hermenèutica.

Heidegger acusà la fenomenologia d'haver fet plenament seva la concepció del ser que acabem de comentar, contribuint així a perpetuar la manera d'entendre el ser que hauria estat lliurada per una experiència insuficient del temps, precisament la mateixa experiència que la tradició filosòfica fomentà al llarg de dos mil·lennis. Afirma Heidegger que el ser, en la mesura que és pensat com a presència, també esdevé identificat com un *eidos*. Ara bé: si del ser en fem un *eidos* vol dir que li assignem un lloc en un horitzó de pensament que primordialment es concep a si mateix com a visió. La fenomenologia es sotmeté a aquest criteri intransigent i unilateral que la tradició havia mantingut aferrissadament, i ho va fer amb un conformisme que romangué inqüestionat durant molt temps. No obstant això, l'estiu del 1925, o sigui situat ja en la fase final del treball de redacció de *Ser i Temps*, tingué

Heidegger la intuïció que la doctrina fenomenològica de la intencionalitat podia contenir una possibilitat d'articular la *veritat pràctica*. Cal tenir en compte, però, que aconseguir articular la veritat pràctica, tematitzant adequadament la *phronesis* vint-i-quatre segles després que Aristòtil²¹ ho hagués intentat, volia dir donar un pas endavant en la destrucció del prejudici tradicional anti-finitista i pro-teòric que, com hem vist, havia anat cristalitzant al voltant de la doctrina que interpretava el ser com presència.

Heidegger basà la possibilitat de destruir el prejudici anti-finitista de la metafísica en el fet que la doctrina de la intencionalitat oposa un concepte innovador d'evidència (la fenomenologia entén l'evidència com la *realització d'una expectativa*) al teoricisme tradicional que vincula la veritat amb els enunciats declaratius. Aquesta "neo-evidència" ens orienta en una direcció que va més enllà de la consciència que percebeix i que raona: tal fou, sens dubte, la intuïció central que guià el pensament de Heidegger en aquest moment. L'evidència que sorgeix de la doctrina de la intencionalitat, en efecte, manifesta una clara tendència centrífuga si hom la compara amb la disposició de la consciència tradicional "raonable", atès que pot ser extesa, per exemple, a la consciència del sentiment, de la voluntat, del desig, o de l'esperança. O sigui que, si fem cas d'aquesta constatació, sembla que hom podria arribar a esbrinar la *veritat que correspon a tots els aspectes "pràctics" de la vida* a condició que hom tingués cura de recórrer a la intencionalitat. Val a dir, de passada, que certes perllongacions contemporànies de la fenomenologia, i més concretament alguns aspectes de l'obra de Emmanuel Lévinas, semblen justificar el projecte heideggerià de fer servir la intencionalitat per a dur a terme una tematització universal. Com hom sap, Lévinas considera que la intencionalitat és equivalent a una "institució de sentit": "En la relació intencional res no hi ha que tingui a veure amb les relacions que es donen entre els objectes reals. [La relació intencional] és essencialment l'acte de donar sentit (la *Sinngebung*)".²² O sigui que pel filòsof francès el problema real al qual la fenomenologia ha de fer front més que no pas la *nitidesa* és el *sentit*: "Per Husserl, pensar és identificar".²³ Siguí com sigui, el cert és que li semblà al Heidegger que encara era fenomenòleg que la tematització d'allò *fàctic* podria ser feta possible per la via intencional. De manera que en la fenomenologia mateixa rauria, d'acord amb el programa de redempció del presencialisme que Heidegger va entreveure el 1925, la possibilitat que la doctrina aconseguís alliberar-se del que fins llavors havia estat una exclusiva

adscripció al teoricisme. Així podria finalment desfer-se la fenomenologia d'una fidelitat excessiva, d'altra banda mai no desmentida, a una tradició de pensament que es concep primordialment com un exercici de *visió*.

Ara bé: aquest programa heideggerià—anterior a *Ser i Temps*—que proposava alliberar el presencialisme mitjançant la intencionalitat, malgrat la il·lusionada ambició que hi traspua no sembla pas que mai pugui arribar a ser realitat. En primer lloc succeeix que l'extensió de la noció epistemològica d'evidència a la presència intencional de la voluntat, del desitg, de l'esperança, i en definitiva de totes les "evidències d'ordre pràctic", no és pas fàcil de justificar en el si de la teoria. Amb aquesta mateixa dificultat es va trobar Dilthey, i de fet aquest sol ser el destí dels sincretismes de caire "raciovitalista": es faci el que es faci, els intents de conciliar la veritat teòrica amb la veritat d'ordre pràctic s'exposen a que una d'elles es subordini a l'altra. I en segon lloc cal assenyalar que aquesta intuïció del Heidegger anterior a *Ser i Temps* només podia ser realitzada sota la condició implícita que el marc categorial que assegura el rigor de tota anàlisi intencional havia de romandre invulnerat. O sigui que una teoria del finitisme que es recolzés en la descripció intencional havia de quedar condicionada, en el fons, a la preservació de les *categories tradicionals del coneixement i de la consciència*. Però un Heidegger ja partidari d'una aproximació "ontològica" als temes de la fenomenologia difícilment podia acceptar aquesta clàusula "preservacionista"; encara que haguem d'admetre, tammateix, que si a *Ser i Temps* el pensament de Heidegger s'auto-defineix com "ontològic" és a causa, precisament, que el seu motiu dominant és la preocupació per la *finitud*. "Husserl mai no ha albirat l'abast (die Tragweite) de l'ontologia: la fenomenologia creu que la qüestió de la subjectivitat, lluny de ser ontològica, pertany a la teoria del coneixement."²⁴ O sigui que, resumint el que hem assenyalat, Heidegger està convençut que la consideració d'allò finit orienta el pensament, d'una manera natural, a l'elaboració d'una ontologia. Per això a *Ser i Temps* insistirà en el fet que hom tant sols obté la *realitat d'allò real* si hom invoca la seva vinculació amb la facticitat de l'ens existent; com a conseqüència d'això, només copsant *històricament* el ens existent o "Dasein" podrem accedir a la realitat autèntica. I com que és palès que el vincle intencional i l'orientació fàctica son nocions incommensurables, es comprén que Heidegger, en abordar la fase decisiva de la redacció de *Ser i Temps*, decidís construir l'hermenèutica d'allò fàctic deixant de banda la noció d'intencionalitat.

Però l'auto-identificació de l'ontologia fonamental de Heidegger—o sigui la filosofia de *Ser i Temps*—en tant que *hermenèutica* planteja un problema que, tot i essent de caire imprevist, és d'una importància primordial pel nostre estudi sobre l'adveniment de la preocupació finitista. Hom podria afirmar que la decisió de Heidegger que la orientació metodològica de l'ontologia fonamental havia de ser específicament hermenèutica fou la causa que a *Ser i Temps* hi siguin predominantment tematitzades la facticitat i la historicitat de l'"ens existent". És clar que no en hi ha prou amb constatar l'existència d'aquest vincle entre hermenèutica i facticitat. Si ambdues orientacions estan tan intimament relacionades, tot i que mai no arribin a ser idèntiques, per força ens hem de sentir conduïts a determinar quina és la instància dominant. Més tard o més aviat ens haurem de preguntar si l'ontologia fonamental prengué un camí hermenèutic a causa de la preocupació de Heidegger pel tema de la facticitat, o bé si *Ser i Temps* degué tematitzar la facticitat de l'existència en haver-se auto-definit de bell antuvi com un treball hermenèutic. En un altre dels estudis del present llibre ja hem examinat la fascinant—i fins i tot enigmàtica—qüestió de l'"hermeneuticisme" del "primer" Heidegger; aquí només voldríem fer palès alguns dels seus aspectes. Un dels més importants és el següent: si és cert que Heidegger decidí tematitzar la facticitat de l'existència perquè estava convençut de la primàcia metodològica de l'hermenèutica, el fet que l'ontologia fonamental oposi el concepte metodològic d'hermenèutica als de deducció i de derivació il·lumina retrospectivament l'oposició de Husserl a deduir i a derivar, com també de retruc fa que observem amb un interès renovat la fidelitat de Heidegger envers aquesta disposició intransigent de la fenomenologia. La possibilitat alternativa, de tota manera, no és pas menys suggerent. Si la decisió de Heidegger de plantejar hermenèuticament els temes ontològics hagués estat, ja de bell antuvi, el resultat d'un interès originari de caire fàctic i finitista, hom podria atribuir a l'*anti-deductivisme* de la fenomenologia, així mateix retrospectivament, una preocupació finitista latent però fonamental. D'acord amb aquesta presumpció, si bé els vestigis latents de *finitisme* allotjats en la fenomenologia haurien romàs dissimulats per l'orientació transcendental que la doctrina prengué a partir de l'any 1913, aquesta ocultació esdevengué finalment denunciada en haver-los posat definitivament de manifest l'obra del "primer" Heidegger.

V. La crítica de Heidegger a l'anti-finitisme i al presencialisme de la fenomenologia. L'anti-teoricisme de Heidegger i la revisió del concepte de fenomen a l'ontologia fonamental.

Pel que fa al seu abast programàtic, la doctrina exposada a *Ser i Temps* no es limita a especificar-se metodològicament a si mateixa com a hermenèutica; la primera filosofia de Heidegger, sobretot, insisteix a auto-definir-se com una *ontologia*. Però per entendre el sentit d'aquesta auto-qualificació, i poder acceptar, per tant, el *dictum* que *Ser i Temps* és un treball eminentment *ontològic*, hem de tenir en compte dos fets crucials. En primer lloc cal tenir present que Heidegger assumeix una actitud punyentment crítica en contra de la tradició, i que en aquesta impugnació la vehemència de signe finitista no pot ser passada per alt. En segon lloc hem de recordar que d'aquesta mateixa tradició que Heidegger escarneix—i en particular de la seva peripècia més entusiasta, és a dir el "cartesianisme"—la fenomenologia de Husserl en constitueix la *fase terminal*. Per aquesta raó, a fi de comprendre el sentit que li escau a l'ontologisme del primer Heidegger serà necessari que analitzem la seva crítica de l'obsessió que marcà l'idealisme fenomenològic: assolir un dia una *ciència d'abast absolut*. Només accedint a un plè enteniment de les seves conviccions anti-infinitistes podrem esbrinar per què Heidegger qualifica de dèria la insistència de la fenomenologia en orientar les seves recerques en direcció a la figura d'un *jo transcendental* articulador de la consciència pura, o sigui per explorar el pressumpte procés de síntesi suprema del qual tot possible contingut de la consciència empírica en vindria derivat. El mateix Heidegger ens fa ben palès aquest estat de coses: "En ser el tema fonamental que orienta Husserl la idea de una ciència absoluta, la seva pregunta primordial és: ¿Com pot ser convertida la consciència en l'objecte d'una ciència absoluta? Ara bé, el postulat que la consciència ha de ser l'àmbit d'una ciència absoluta no fou pas introduït per Husserl, sinó que es la convicció que la filosofia moderna defensa des de Descartes. O sigui que la designació de la consciència com a tema propi de la fenomenologia, lluny de correspondre a un retorn a "les coses mateixes", hauria vingut condicionada per una idea filosòfica tradicional. I per aquesta mateixa raó, els trets que hom defineix habitualment com les determinacions òntiques de les vivències intencionals no tenen res d'originari."²⁵ És interessant observar que en adoptar Heidegger aquesta dràstica actitud crítica dirigeix la seva capacitat derogadora contra el tret que amb un caire més autèntic sembla simbolitzar el procediment fenomenològic. "La reducció, que en un sentit metodològic cal entendre com un

'abstenir-se de pendre en consideració (als ein Absehen-von)', en el fons no és apropiada per dur a terme la determinació positiva del ser de la consciència."²⁶ D'acord amb el parer de Heidegger, doncs, de cap manera el ser de la consciència esdevé determinat originàriament per la fenomenologia. El que aquesta doctrina va esbrinar en l'àmbit de la consciència fou una conseqüència de la distinció tradicional, aplicada profusament per Husserl, entre la *manera de copsar* (el "Was") i la *manera de ser* (el "Daß"). Aquesta circumstància la fa ben palesa Heidegger a les seves lliçons de 1925: "La reducció no tant sols s'absté—tal com li escau—de pendre la realitat en consideració. També sol deixar de banda que les vivències ho són sempre d'un individu humà, i que consisteixen només en les formes múltiples del seu propi manifestar-se. [La reducció] mai no tematitza la manera de ser de les vivències. [...] Observant la manera d'aparèixer mai no arribaré a saber res sobre el modus i sobre el sentit de la manera de ser. [...] Però si es donés un ens del qual la manera d'aparèixer consistís en ser, i *només consistís en ser*, llavors procedir a explorar aquest ens [amb l'ajut de la reducció] seria l'equivocació més fonamental que hom pugui imaginar. Doncs bé: aquesta és la equivocació que predomina en fenomenologia, a causa que en fenomenologia qui mana és la tradició."²⁷ Succeeix, per tant, que segons pensa Heidegger l'errada fonamental de la tradició fou no haver-se sabut alliberar del engegament que era una conseqüència de les seves pròpies proclivitats infinitistes. La tradició, efectivament, mai no tingué en compte que l'ens *existent*, o sigui el "Dasein" de *Ser i Temps*, precisament "consisteix en ser, i *només* consisteix en ser". Per això insisteix Heidegger en la perniciosa intensitat de la filiació tradicionalista de la fenomenologia. Malgrat que aquesta doctrina pretengui assolir un començament radical, en realitat ha absorbit sense problemes el prejudici presencialista lliurat per la tradició. Això és cert fins el punt que hom podria exposar la següent paradoxa: la fenomenologia exhibeix el seu *punctum caecum* en l'exaltació de la problemàtica de la *mirada*, en la disposició a assolir l'evidència, i en la pruija per fundar un saber que ha d'equivaldre a una *visió*.

O sigui que també en contra de la fenomenologia, en la mesura que aquesta doctrina defensà sempre una actitud que era essencial en la tradició filosòfica, fou escrit *Ser i Temps*. Com acabem de veure, l'ontologia fonamental constata que l'existència, entesa com la manera humana "de ser", li escau a un ens que té un "modus propi d'aparèixer" tan singular que, de fet, consisteix

en "*ser i res més que ser*". Així s'explica que tant el projecte infinitista de la tradició com el model de coneixement lliurat pel infinitisme, hagin fracassat escandalosament en la tasca de copsar allò finit. Si l'existència correspon exclusivament al ens singularíssim que hem esmentat, o sigui a l'ens que només es "*manifesta*" com a "*ser i de cap altra manera que com a ser*", llavors el coneixement, essent primordialment el resultat de les operacions de *presentar* i de *representar*—així el concep, al menys, el model clàssic que propugna la tradició—mai no podrà copsar la dimensió existencial de l'ens existent o "*Dasein*", essent insensible, al mateix temps, a la seva disposició eminentment historicista i temporalitzadora. Això no vol dir, és clar, que la validesa del coneixement clàssic, al menys si hom la confina al nivell dels ens dits "*disponibles*"—o sigui "*vorhanden*", en parla heideggeriana—no sigui permanent. El coneixement d'inspiració infinitista, pensa Heidegger, és un instrument indiscutiblement apropiat per la tematització objectiva d'allò que *subsisteix en el temps* i que, per tant, roman indefinidament *abastible* o *disponible*. Però sigui quina sigui la seva vàlua, el cert és que el coneixement de caire tradicional, és a dir el coneixement onticament disposat i epistèmicament compromès, de cap manera es pot sostreure al prejudici presencialista de la tradició. Per aquesta raó el coneixement teòric mai no podrà copsar la historicitat que lliura el mateix "*anar-se fent*" de l'experiència humana. Atès que el coneixement teòric mai no es troba en condicions d'interpretar regressivament els processos històrics, així com tampoc es capaç d'arribar a considerar-los com el sorgiment arbitrari d'un "*modus específic d'aparèixer*", el teoricisme epistèmic mai no podrà arribar a entendre perquè *la la historicitat abasta la facticitat*. Aquestes reflexions ens porten a concloure que la conceptualització que lliura la fenomenologia, en la mesura que roman centrada en el *fenomen*—en l'*aparèixer* i en el *manifestar-se*—mai no podrà ser apropiada per copsar un ens "*que és ser i que només és ser*". Aquesta fou també la convicció de Heidegger, i per això l'embranzida crítica de *Ser i Temps*, orientada simultàniament en contra de tantes maneres "*alternatives*" de pensar, dirigí els seus cops més demoledors a la fenomenologia transcendental.

És interessant assenyalar, tanmateix, que aquesta "*crítica múltiple*" que organitzà el "*primer*" Heidegger es presentà, de bell antuvi, com un *projecte de transformació de la fenomenologia*. La seva pretensió manifesta era revisar la conceptualitat ontològica de la doctrina i extraure d'aquesta alteració totes

les conseqüències escaients. El mateix *Ser i Temps*, com és sabut, es presentà com una obra de "fenomenologia" que hauria dut victoriosament a terme la ampliació "hermenèutica" del concepte de fenomen. Però *Ser i Temps* no tan sols es proposà com una "fenomenologia" hermenèutica: Heidegger també pretengué que la seva obra fos identificada com essent la primera fenomenologia de disposició "decisionista". *Ser i Temps* pretén ser una fenomenologia que a fi d'entendre adequadament—o sigui: "finitament"—el sentit del terme "fenomen" situa les *dimensions de la "realització" o de la "execució"* (el "Vollzug" alemany) molt per damunt de les *dimensions del "contingut" (Gehalt) i de la "realització" (Bezug)*. A nosaltres ens interessa observar, sobretot, que l'*ontologia fonamental* patronitza l'esmentada "dimensió d'execució o de realització" tot i vinculant-la, d'una banda, al tema de la facticitat de l'existència, i d'altra banda a la "preocupació per si mateix" en la qual el "Dasein" excel·leix. Es tracta, primer de tot, del simple fet que la facticitat de l'existència consisteix originàriament en una execució o realització que assoleix els seus continguts més "propis" precisament a partir de la seva "pròpia" manera de ser. No cal dir que aquesta facticitat tan supremament "activista" mai no podrà tenir res a veure amb la realitat "fàctica" que correspon a un objecte inert i no existent; com és obvi, la "manera de ser" d'un objecte "disponible" només pot fer que es vinculi amb continguts palesament arbitraris. D'una manera paral·lela, la primacia que ostenta l'esmentada dimensió "executora" es manifesta, així mateix, en la dimensió de "preocupació per si mateix" (la "Selbstbekummerung" o "Sorge") del "Dasein", atès que en aquest tarannà intimista també el caràcter "realitzador" domina sobre qualsevol vestigi de passivitat que hom pugui arribar a identificar com un "contingut". El filòsof alemany contemporani Otto Pöggeler deixa ben clara aquesta situació: "La convicció que la fenomenologia mai no ha de començar 'eideticament' amb la distinció entre essència i fet, sinó que primer de tot ha d'explorar les virtualitats que fan possible aquesta distinció—i per fer això ha de trobar el lloc que ha de permetre esbrinar el seu fonament i els seus límits—conduí Heidegger a perllongar (fortführen) hermenèuticament la fenomenologia transcendental."²⁸ Però ja hem vist que Heidegger sotmet el concepte de fenomen a una deformació tan violenta que l'exclou per sempre més de la unitat que Husserl havia sempre postulat amb vehemència: la d'un "Vorliegen" que és inextricable del "Vollzug". Es tracta, doncs, de la unitat entre la "representació" i el "representar", o sigui, dit menys crípticament, de la unitat entre "la presència de la representació per a el subjecte" i

"l'efectuació de la representació que duu a terme el mateix subjecte". Ara bé: si tenim en compte el semblant caràcter dramàtic que va tenir la deformació heideggeriana de la noció de fenomen, i si recordem la persistent crítica de Heidegger a la incapacitat de la fenomenologia en copsar allò que "*és ser i només és ser*", no sembla gaire justificat titllar *Ser i Temps* de "perllongació"—tant si és hermenèutica com si no ho és—de la fenomenologia. Una revisió tan dràstica de la conceptualitat fenomenològica dóna la impressió de voler dur a terme, més aviat, una ruptura radical amb el llegat de Husserl, i per això no deixa de ser intrigant que Heidegger anomenés "fenomenologia" la doctrina que exposà a *Ser i Temps*. Ves per on l'exploració de les infidelitats de Heidegger envers la primacia de l'*in-finitisme*, o sigui la seva desqualificació de la mateixa disposició anti-finitista que la tradició sempre havia propugnat, ens porta a fer nostra la descripció, magistralment concisa, que lliura Blumenberg de la peripècia filosòfica central que hem tractat en aquest estudi: "Lluny d'haver emergit de la fenomenologia, en realitat Heidegger només hi estigué de pas".²⁹

CAPITOL 8

Els problemes d'identitat de la doctrina fenomenològica.

I. *La identitat de la fenomenologia, ¿una dada indecidible?*

En aquest treball ens hem proposat la tasca d'elucidar la identitat del projecte fenomenològic, havent-nos guiat la intenció d'esbrinar el caràcter específic que li escau al llegat husserlià. No se'ns oculta la dificultat de localitzar un principi únic que garanteixi la unitat de la doctrina. També estem convençuts del caire necessàriament el·lusiú que ha de tenir una providencial *clau de volta* que sigui capaç de convertir la fenomenologia en una totalitat dotada d'una coherència tan palesa que ja mai ningú no la gosi posar en dubte. És obvi, d'altra banda, que en assignar a la doctrina una disposició teòrica global podria quedar en certa manera esclarit el tarannà canviant¹ de les seves manifestacions—es va presentar successivament com una anàlisi de les correlacions, una descripció dels processos de constitució, una filosofia transcendental, i una teoria genètica del "món de la vida"—al llarg del temps. Malgrat que som conscients de totes aquestes dificultats, en el present treball tractarem de fer front als problemes que presenta la recerca del tret definitivament distintiu que estaria en condicions de lliurar a la fenomenologia uns senyals bàsics d'identitat. Expressant succintament la nostre propòsit, podríem dir que ens guia la necessitat d'accedir a un *principium omnium principiorum* per la fenomenologia. Aquest projecte l'intentarem dur a terme analitzant les successives plasmacions històriques que ha assolit la doctrina fenomenològica. Però al mateix temps volem fer un especial esment de les nombroses apories que en comprometen la unitat i que fan difícil presentar-la com un estil diferenciat de pensament.

Cal tenir en compte que determinar un *comú denominador* que abasti sense excepció tots els àmbits de la fenomenologia, així com establir, al mateix temps, els trets caracteritzadors que recolzen la unitat de la doctrina, és una tasca que perllonga una tradició ja consolidada dins l'àmbit de la historiografia filosòfica. Es tracta de la secular pretensió, feta pròpia per tants historiadors del pensament, d'establir el *veritable*—terme que cal prendre en el sentit de "real" o "específic"—tema d'una doctrina filosòfica. Aquesta proïja per esbrinar precisament "*allò que una doctrina filosòfica realment tematitza*" s'ha

d'enfrontar, en el cas de la fenomenologia, amb una evidència de caire més aviat pessimista: "*la peculiar i més pròpia enunciació*" de la fenomenologia i per tant "*el seu contingut veritable*" no els lliurarà pas una inspecció de la doctrina que sigui tan sols elemental. Succeeix, d'entrada, que si la recerca de la *identitat fenomenològica* se'ns presenta difícil és a causa, sobretot, de l'aspecte proteic que tenen els escrits de Husserl. Al mateix temps aquesta impressió ve recolzada pel fet que la fenomenologia és una doctrina que s'ha estat desenvolupant d'una manera permanent. El fenomenòleg francès Merleau-Ponty no oculta la seva perplexitat davant d'aquesta qüestió. "¿Què és la fenomenologia? Ens pot semblar estrany que hom pugui posar aquesta pregunta. [...] I malgrat tot aquesta es una qüestió que es troba lluny de ser resolta."² Merleau-Ponty ens dóna a entendre que la determinació de l'*eídos* fenomenològic podria trobar obstacles molt difícils de superar. Una impressió que és indissociable de la circumstància que, si bé "*la fenomenologia és un potencial de pensament, això es deu al fet que, pel que fa als escrits de Husserl, n'hi ha per donar i per vendre (il y a à prendre et à laisser)*."³

Agreujant aquestes perplexitats, tanmateix, sorgeix sovint la sospita que Husserl mai no arribà a formular satisfactòriament les conviccions que de veritat s'afanyava per comunicar: "Tot i essent un pensador profund i aplicat, Husserl passà la seva vida intentant expressar allò que tenia per dir més que no pas dient-ho efectivament (*toute sa vie a cherché à exprimer ce qu'il avait à dire plutôt qu'il ne l'a dit*)."⁴ És clar que si pensem això ens pertoca explicar aquesta enigmàtica inhibició de Husserl, i en conseqüència cal que ens preguntem perquè aquest autor mai no va trobar una formulació adequada de "*ce qu'il avait à dire*". Segons pensa Waelhens, la inhabilitat articuladora de Husserl, sovint irritant pel lector, i que tant en la forma dels seus escrits com pel que fa a llur contingut disminuí les seves possibilitats d'expressió, fou deguda al fet que *allò que Husserl "tenia per dir" patia d'una ambigüitat insuperable*. Així esmenta de Waelhens *in nuce* un tema que ocupa un lloc crucial en la fenomenologia i que pot ser formulat succintament dient que *intuïció i constitució son dues operacions difícilment conciliables*. "L'ambigüitat essencial de la fenomenologia de Husserl fa que la fenomenologia sigui alhora una doctrina de la constitució i una doctrina de la intuïció; [aquesta ambigüitat fa que Husserl] caracteritzi la seva obra com un empirisme extrem (l'"*unic positivisme veritable*" glossat a les "*Idees*") i que al mateix temps la pretengui presentar com la instauració radical de la subjectivitat."⁵

Sigui com sigui, aquesta temptativa inacabable de Husserl per copsar un significat que es mostra indefinidament elusiu —o sigui la disposició que marca la seva obra i de la qual el lector atent en sol obtenir un testimoni ben poc agradable—fomenta en l'estudiós una actitud de recel permanent. De fet l'explicació més pertinent de la dificultat articuladora de Husserl podria molt be raure en unes eventuais carències de la doctrina, i entre elles, sobretot, hauria pogut ser decisiva la manca d'un principi fonamental unificador, així com l'absència d'un nucli o centre essencial que orienti el conjunt de la doctrina. Es tracta de la sospita que no hi ha en la fenomenologia un tema organitzador que la travessi d'una banda a l'altra del seu descabdellament històric, o sigui que hom hi troba a faltar un estil de pensar fonamentalista al qual la doctrina pugui estar constantment referida.

És a dir que, expressat en poques paraules, desseguida aflora la presumpció que no és possible arribar a esbrinar *en què consisteix realment* la fenomenologia. Una vegada acceptat aquest punt de vista tant el contingut de la fenomenologia com el seu mateix manifest metodològic semblen tenir un caràcter d'indefinició que els fa evitatius i evanescents. L'aura de programa irrealitzat que sempre envoltà la fenomenologia no pot ser dissociada de la persistent impressió que es tracta d'una doctrina filosòfica que continuament suscita unes expectatives que mai no arriba a portar del tot a la realitat, i que se sol comprometre amb uns projectes que mai no aconsegueix complir satisfactòriament. "En el fons Husserl publicà més aviat poc, i a damunt allò que publicà consistí, sobretot, en esquemes programàtics. La proïja pel treball pacient i pormenoritzat (*der geduldige Kleinarbeit*) que Husserl sabia inculcar com ningú als qui l'envoltaven, s'esvaí en els seus escrits i el seu lloc fou ocupat per les reflexions metodològiques."⁶ Aquesta persistent concessió al cofoïsme dels entusiasmes programàtics és la causa que la fenomenologia s'hagi presentat sempre com una munió de possibilitats teòriques que, de fet, es troben significativament distanciades de la seva realització efectiva. El mateix Heidegger volgué entreveure en aquesta circumstància el sentit veritable de l'*eidos* fenomenològic. "Per damunt de la realitat hi ha la possibilitat. Compendre la fenomenologia vol dir *únicament* abastar-la com el lliurament d'una possibilitat."⁷ Les formulacions d'aquest caire, per suggerents que siguin, en el fons justifiquen el recel que sent l'historiador de les idees davant la tasca de referir la doctrina fenomenològica a un principi que tingui un abast més positiu que no posseeix pas la sempre fugissera al·lusió a una

possibilitat convertida en categoria central. És una indefinició o una evanescència que porta a pensar, indefectiblement, que podria ser ben bé el cas que la fenomenologia, en el fons, degué a la seva pròpia inespecificitat la significació històrica que mai ningú no s'ha atrevit a posar en dubte. Des d'aquest recelós punt de vista la relativa indefinició dels plantejaments fenomenològics sembla que podria haver estat el tret que els ha fet pràcticament impossible de rebatre. També des d'aquesta perspectiva hom podria pensar que gràcies a les contínues alteracions en el enfocament doctrinal de la fenomenologia haurien quedat dissimulades les seves nombroses i persistents apories. I no és pas acceptable l'objecció que voldria veure en les renovades revisions auto-interpretatives de la doctrina fenomenològica—les quals la mateixa multiformitat del pensament husserlià feu possible—una prova adicional, precisament, d'allò que hauria estat la "fertilitat inexhaurible" del pensament husserlià. No ens sembla pas que aquest raonament sigui admissible. Al menys pel que fa al discurs filosòfic, l'absència d'ambigüitat ha de ser sempre preferible, digui el que digui la "post-modernitat", a la capacitat d'afavorir un nombre abundantíssim d'interpretacions, sobre tot si hom té en compte que aquesta proliferació, ben sovint, té com a causa l'ambigüitat mateixa. Tal i com afirma el filòsof alemany Wolfgang Cramer "[...] és d'una vàlua inapreciable (von größtem Wert) que un pensador hagi pensat quelcom d'insostenible (Unhaltbares) si ho ha pensat amb la més gran de les claredats".⁶

Ateses aquestes raons, la tasca d'identificar el "nucli essencial" de la fenomenologia no se'ns presenta pas planera. Aquest pessimisme contrasta amb la impressió que, al menys a primera vista, el problema de determinar el tema específic d'una doctrina filosòfica no ha de contenir cap dificultat especial. En el cas de la fenomenologia, per exemple, sembla que n'hi hauria d'haver prou amb elucidar les formulacions amb l'ajut de les quals Husserl i els seus epígons han pretés descriure els aspectes essencials de la doctrina. I per dissipar tots els possibles malentesos, en una segona fase, la que correspon a les aplicacions pràctiques del mètode, caldria esbrinar si les definicions així obtingudes son del tot adequades. Però si ens deixem conduir per aquesta confiança ensopegarem desseguida amb dos problemes que no seràn pas fàcils de resoldre. D'una banda succeeix, com és sabut, que la producció filosòfica de Husserl travessà moltes fases successives, el resultat de les quals, essent sovint contradictori, condueix a una ambigüitat difícil de superar. Aquesta

ambigüitat hi predomina fins el punt que el corpus dels escrits fenomenològics moltes vegades ha constituït, pel que fa a la seva pròpia posteritat, l'equivalent filosòfic d'una làmina de Rorschach, atès que cada estudiós hi ha pogut percebre allò que, en el fons, era tan sols la projecció de les seves pròpies idees. "L'obra escrita de Husserl es una obra escrita que s'ha anat fent (ein Entwicklungsschrifttum). No existeix pas cap llibre ni cap text en què aquesta filosofia hagi trobat una plasmació (eine Darstellung) que sigui definitiva i completa."⁹ D'altra banda succeeix que els mateixos fenomenòlegs discrepen radicalment cada cop que intenten localitzar en la fenomenologia una disposició unificadora que abasti totes les manifestacions de la doctrina. "La pregunta: '¿Què és la fenomenologia?' ha estat formulada per la pràctica totalitat dels pensadors que s'han adscrit a la doctrina, i cadascun d'ells l'ha contestada d'una manera diferent. [...] Cada fenomenòleg ha sostingut la seva pròpia opinió pel que fa a allò que propiament és la fenomenologia."¹⁰

II. La qüestionable fonamentalitat de la divisa: "*Zu den Sachen selbst!*".

Un excel·lent exemple de la doble perplexitat que acabem d'esmentar ens el lliura l'eslogan o divisa de Husserl que la fenomenologia ha fet cèlebre. Ens referim al "crit de guerra" fenomenològic "*Zu den Sachen selbst!*", el qual hom sol traduir com "[Cal anar] a les coses mateixes!". Aquesta divisa husserliana vol ser una crida a la captació directa dels ens i, correlativament, una exhortació perquè siguin abandonades totes les preconcepcions teòriques i perquè siguin proscrietes totes les interpretacions globals de la realitat: les "cosmovisions" o *Weltanschauungen* que Husserl amb tanta vehemència desqualificà. Però sobretot, en el "[Cal anar] a les coses mateixes!" l'adjectiu "mateix" significa que hom exigeix una justificació de la "cosa" que, en excloure tots els prejudicis i totes les precondicions, fa que esdevinguin inadmissibles "tots els procediments de relativització (Ausschaltung) que, tal com succeeix amb l'analogia, encara que elucidin conceptualment la cosa en qüestió fan dependre aquest esclariment de la relació que la cosa manté amb les altres coses i no pas de la cosa tal com és en ella mateixa".¹¹ (Cal que precisem que, en aquest context, "Ausschaltung" no té el seu significat banal de "desconnexió" sinó que fa referència a la necessitat, tan insistentment preconitzada per Husserl, d'interrompre tota operació que afirmi els vincles que la cosa manté amb les altres coses.) La riquesa programàtica del "crit de guerra" husserlià ens la fa palesa el fet que "[Cal anar] a les coses mateixes!"

posseeix un ressó "mundà" que es alhora nominalista i realista, atès que, d'una banda, hom el pot interpretar com una invitació a captar una estructura *particular* de necessitat interna que es trobaria incardinada en l'objecte real, i d'altra banda l'esmentada estructura és presentada com el caràcter necessari que té la dada noemàtica (sempre assolible mitjançant la variació) o sigui com el tarannà pròpi que posseeix la donació intencional del objecte a la consciència. Veiem, doncs, que la divisa de Husserl té un abast ric i suggerent alhora per a qui n'analitza les seves implicacions. Aquesta raó ha fet que la invocació de "[Cal anar] a les coses mateixes!" fos contínua tot al llarg de la història de la doctrina fenomenològica. No solament Husserl mai no la repudià, i fins i tot Heidegger l'assumí a *Ser i Temps*, sinó que, sobretot, la pràctica totalitat dels fenomenòlegs se l'ha apropiada *literalment*. Això vol dir que els hereus de Husserl l'han adoptat formalment com a principi orientador tot i que no hagin superat les discrepàncies pel que fa a l'identitat d'allò que l'esmentada màxima realment preconitza.

Aquestes discrepàncies, precisament, ens adverteixen que ni tant sols el suggestiu "crit de guerra" "[Cal anar] a les coses mateixes!" pot ser considerat el principi orientador que podria donar unitat als treballs del fenomenòlegs. El mateix Fink, tot i essent el més eminent epígon de Husserl, es fa ressò del fet que, si la fenomenologia cedeix "la primera i alhora l'última paraula a 'les coses mateixes', és perquè les vol preservar de la trama obnubiladora (das verdeckende Gespinnst) de les 'interpretacions' precipitades (voreilig)" i així allibera "el ser humà de la presó que ell mateix s'havia bastit, o sigui la presó que els filòsofs anomenen orgullosament llur 'sistema'".¹² És a dir que Fink interpreta la orientació que ha de dur a "les coses mateixes" com un *impuls anti-especulatiu*: "La inspiració característica del moviment fenomenològic ve determinada per una desqualificació apassionada (eine leidenschaftliche Absage) de totes les formes d'actuació violenta (von Gewalttätigkeit) que rauen implícites en les interpretacions de la realitat que exerceixen una disposició especulativa. El que cal és mostrar les coses sense recolzar-se en supòsits previs o en construccions sistematitzants; cal dir allò que les coses són i cal també dir com les coses són en elles mateixes, evitant d'aquesta manera que esdevinguin falsejades."¹³

D'altra banda ens hem de referir també al fet que hom ha arribat a veure en "[Cal anar] a les coses mateixes!" un impuls dirigit a la consecució

d'un *realisme fenomenològic*. Des d'aquest punt de vista, i atès que el propòsit de la màxima hauria estat d'orientar la doctrina envers la captació depurada de l'*objecte*, el plantejament renovat que sorgí amb les *Idees* de l'any 1913, aparentment centrat en el "*subjecte*", hauria traït aquesta originària disposició realista. És clar que llavors, si aquesta acusació es fonamentada, tampoc tindria gaire sentit que Husserl hagués escrit les *Investigacions Lògiques*: encara que sigui cert que en aquesta obra l'estatut ontològic dels objectes lògics hi es interpretat com un "*ser en si mateix*" ideal, cal tenir en compte que Husserl hagué de recolzar aquesta interpretació en l'anàlisi dels actes intencionals de la consciència, i que per poguer-lo dur a terme hagué de reconèixer la seva rotunda disposició subjectiva. Succeeix, en el fons, que tota interpretació de "[Cal anar] a les coses mateixes!" que declari la seva vinculació als conceptes tradicionals del realisme o del idealisme està obligada a acceptar, al mateix temps, l'axioma husserlià que l'anàlisi fenomenològica transcendeix *per principi* l'oposició entre el subjecte i l'objecte, atès que inaugura l'àmbit d'investigació format per la correlació entre els actes (les *vivències intencionals*) i els objectes intencionals: "La gran aportació de la fenomenologia de Husserl es resumeix en la idea que la intencionalitat, o sigui la relació amb l'alteritat, no es qualla (fige) polaritzant-se com a subjecte i objecte."¹⁴ De fet, la justificació més convincent de l'esmentat axioma la lliura la denúncia que va fer Husserl (encara que fos des de la posició anti-realista que en les *Investigacions Lògiques* és insuficientment tematitzada però que tot i això li permeté establir la correlació entre acte i objecte) de la identificació, típicament psicologista, de les intencions de la significació amb les vivències psíquiques reals.

En un lloc prominent entre les interpretacions de signe realista que ha obtingut "[Cal anar] a les coses mateixes!" trobem la lliurada per Emmanuel Levinas, un dels més significats deixebles de Husserl. Li sembla a aquest autor que l'esmentada màxima representa, sobretot, una disposició a proscriure totes les filosofies que idolitzen l'anàlisi del llenguatge, o sigui totes les doctrines que es basen, segons l'expressió del mateix Levinas, en la pirotècnia del "*pensament verbal*": "[...] anar a les coses mateixes vol dir, de bell antuvi, deixar de fer cas dels mots (ne pas s'en tenir aux mots) i reconèixer que els mots només tracten d'una realitat absent."¹⁵ Per Levinas tot possible punt de vista que tingui una disposició purament *signífica* és en si mateixa imperfecte. Les actituds d'entusiasme semàntic, en efecte, solen ser l'origen del

malentés "que és característic de tot tipus de pensament que es confini en les paraules,"¹⁶ és a dir del mateix malentés que, essent un "producte del buit (enfant du vide) i de l'atmosfera enrarida de l'abstracció", sense descans "s'infiltra ineluctablement en el pensament verbal"¹⁷ Però sobretot "[Cal anar] a les coses mateixes!" posseeix per Levinas un ressó prescriptiu que, si bé d'entrada es d'un abast banalment intuicionista (per destruir l'equívoc que domina tot possible llenguatge cal que el pensament que es recolza en la intuïció neutralitzi la força que exerceixen els signes, de manera que la realització del sentit arribi a anorrear el mot que el suscita), acaba convertint la divisa de Husserl en un simple programa. Però un programa, tanmateix, que—al menys si el traduïm a un registre formal—evoca pel lector contemporani la determinació totpoderosa que l'objecte exerceix sobre la condició finita del subjecte en l'hermenèutica filosòfica de H.-G. Gadamer: "És en el retorn als actes on es desvela la presència intuitiva de les coses [i on té lloc, per tant] el veritable 'retorn a les coses'. Des de les *Investigacions Lògiques* ha quedat clar allò que a nosaltres ens sembla que ha de ser la manera de fer dels fenomenòlegs: l'accés a l'objecte forma part del ser de l'objecte."¹⁸ Encara que, com ja hem assenyalat, aquesta afirmació sembli condensar la tesi central de l'hermenèutica gadameriana (o sigui, amb paraules de Ricoeur, la convicció que "si l'historiador pot mesurar-se amb la cosa mateixa, si es pot assimilar a allò que coneix, és perquè tant ell com el seu objecte són ambdós històrics [i d'aquesta manera] allò que d'entrada semblava paradoxal, o sigui la circumstància que l'interpret *pertany* al seu objecte, ara es converteix en un tret ontològic"¹⁹), de fet cal anar amb cura en vincular la fenomenologia amb l'hermenèutica, la qual és, a fi de comptes, una teoria anti-subjectivista. El cert és que aquestes dues doctrines són heterogènies fins un extrem que també Ricoeur deixa clar: la fenomenologia de les *Investigacions Lògiques* no pot ser hermenèutica a causa que "Husserl mai no hauria admès la idea d'una significació irreductible però no unívoca".²⁰

Aquestes interpretacions de caire "realista" de l'eslògan husserlià solen postular que el moviment fenomenològic interpretà de bell antuvi "[Cal anar] a les coses mateixes!" des del punt de vista de la *primacia de l'objecte*. O sigui que les *Investigacions Lògiques* haurien estat l'exponent major de la fase "objectivista" de la fenomenologia, és a dir de la orientació que va ser abandonada en dur a terme aquesta doctrina l'any 1913 una dramàtica "revolució coperniciana" de signe subjectivista. En afirmar això, tanmateix, les

interpretacions "realistes" de "[Cal anar] a les coses mateixes!" perden tota mena de plausibilitat. Ja que si bé és cert que a les *Idees* decidí Husserl centrar les seves anàlisis en les exercitacions que duu a terme la subjectivitat transcendental, això no vol pas dir que durant la fase anterior, o sigui la que cristalitzà a les *Investigacions Lògiques*, la doctrina fenomenològica no hagués estat articulada al voltant de la figura del subjecte. Succeeix, en realitat, que a les *Investigacions Lògiques* la postulació anti-psicologista de l'idealitat dels objectes lògics és duta a terme mitjançant una referència permanent a la subjectivitat; aquesta insistència en la capacitat d'arbitració del subjecte es concreta en les anàlisis de les vivències intencionals de la consciència. La funció central que correspon a la correlació entre acte i objecte, efectivament, esdevé convincentment defensada a les *Investigacions Lògiques*, per bé que la importància que li escau no hi estigués tant subratllada com després ho fou a les *Idees*. Fet i fet, la primera fase de la fenomenologia (o sigui el desenvolupament de la doctrina anterior a les *Idees* de 1913)—sobretot si es té en compte l'entossudiment de Husserl a denunciar tota possible confusió entre les vivències (considerades en la seva dimensió psíquico-real) i allò mateix que les vivències signifiquen—en realitat pot ser considerada tan "subjectivista" com la doctrina que es consolidà en el període posterior a la "revolució" de 1913. Succeeix, en el fons, que tota possible apel·lació a les vivències intencionals més aviat o més tard ha d'invocar l'*autodonació immediata* que lliura l'evidència intuïtiva. En conseqüència la "cosa mateixa" roman irremissiblement inassolible per a tota possible "objectivitat" que s'obstini en reclamar un abast transcendent.

Aquesta exploració de les interpretacions més importants que ha tingut "[Cal anar] a les coses mateixes!" no pot deixar de referir-se a la que el fenomenisme ha defensat. Aquesta doctrina considera que "[Cal anar] a les coses mateixes!" expressa un profund antagonisme en direcció a les construccions teòriques que pretenen explicar allò que transcendeix l'horitzó dels fenòmens. O sigui que el fenomenisme entén la màxima de Husserl com l'expressió de la *precedència* que li escau a la noció del "venir donat per si mateix" (la "*Selbstgegebenheit*" husserliana) respecte de tot possible ens, tant si es tracta d'un ens que ha estat simplement postulat com si és un ens que ha estat assolit per derivació lògica. La interpretació "fenomenista", en efecte, concebeix la fenomenologia com una pràctica d'auto-confinament en els actes intencionals: addueix que en realitat aquests actes són l'única instància que

lliura el "venir donat per si mateix" (la "*Selbstgegebenheit*") que Husserl tant valorà. D'aquesta manera les "coses mateixes" són l'entitat que menys s'assembla als "objectes reals". Més aviat els hi escau la funció que correspon a les "figuracions" (*Vermeintheiten*) que son lliurades a l'experiència—en el curs de la realització dels esmentats actes—amb el caràcter immediat que és propi de la intuïció. Tanmateix, aquesta obstinació en concebir "les coses mateixes" en tant que "allò que ve donat per si mateix" ens revela, en el fons, que el fenomenisme està invocant un tipus de reducció que difícilment podríem anomenar "fenomenològic". De fet, pels partidaris aferrissats del fenomenisme "les coses mateixes" són el residu o vestigi que roman després d'haver reduït a dades fenomèniques—les quals sempre són de caire immediat i primari—les identifications conceptuals i les construccions teòriques. O sigui que "les coses mateixes" serien el resultat *cripto-positivista* d'una *reducció*—a condició, és clar, que s'entengui aquest terme segons l'accepció empobridora que la tradició analítica ha insistit en donar-li. Tanmateix, la simplificadora reconducció dels fenòmens a un principi únic, com veurem més endavant, es una pràctica diametralment oposada a la disposició habitual de la reducció fenomenològica. En contra del que els fenomenistes afirmen, doncs, hem de recordar que la reducció fenomenològica pretén posar al descobert la riquesa fenomènica de tot allò que "ve donat per si mateix", i que al mateix temps vol dur a terme aquesta pretensió per mitjà de l'epoje, o sigui servint-se de l'operació que suspén tota mena de postulació òntica.

Hi ha també una interpretació de "[Cal anar] a les coses mateixes!" que es recolza en consideracions purament metodològiques. Es tracta d'una disposició a esbrinar el sentit d'aquesta màxima que, pel fet d'harmonitzar-se amb les altres manifestacions programàtiques de Husserl, posseeix un tarannà especialment convincent. Aquesta interpretació "metodològica" atribueix a "[Cal anar] a les coses mateixes!" un sentit que té primordialment un abast anti-especulatiu, anti-interpretatiu i, sobretot, aferrissadament contrari a atribuir cap mena de significació real a les "concepcions del món" o "*Weltanschauungen*". De bell antuvi sabem que aquestes actituds de rebuig a l'especulació mitificadora i a la subjectivització de les imatges de la realitat és indissociable del context filosòfic i històric que correspon als primers decennis del segle XX. Es tracta, més que res, que en el *Zeitgeist* filosòfic en el si del qual—i, sobretot, en contra del qual—la fenomenologia es desenvolupà coincideix, curiosament, amb l'època que les "*Weltanschauungen*" o "concepcions

del món" van gaudir d'una popularitat més intensa, sobre tot pel que fa a l'àmbit espiritual de la filosofia alemanya de segon ordre. Aquesta filosofia de nivell subaltern tenia, llavors, un signe post-idealista, es trobava enfonsada en el buit creatiu, i en ella predominaven les actituds de "retorn" a filosofies del passat, o sigui uns impulsos de nostàlgia que, tanmateix, es solien resoldre en ideologies naturalistes o historicistes, i molt sovint donaven lloc a simples metodologies sense cap tret realment innovador. Si seguim aquesta direcció interpretativa d'inclinació "metodològica" de "[Cal anar] a les coses mateixes!" arribarem a la següent constatació: en lliurar Husserl la seva màxima hauria reaccionat en contra del paradigma filosòfic que volia orientar la tasca dels filòsofs a la construcció de sistemes ideològics. Aquesta rebel·lió l'hauria materialitzat Husserl en propugnar que "les coses" han de ser lliberades, ara i sempre, de l'arrelada propensió a *interpretar* que s'allotja en el subjecte. O sigui que el subjecte ha de substituir les seves tendències hermenèutiques per una posició de convençuda humilitat davant la realitat. Només d'aquesta manera, hauria pensat Husserl, podrà arribar el subjecte a alliberar-se de la *presó de sistematicitat* en la qual ell mateix s'ha tancat. Per tant—sempre segons el punt de vista que venim referint—la "cosa mateixa" ha d'esdevenir la dada intuïble immediata que hom ha de poder captar, precisament, en la concreció sensible que subministra la seva fenomenitat. El filòsof no té més remei que acollir-se amb humilitat al procés de mostració directa de si mateixa que "la cosa mateixa" ha endegat.

Tot i el fet que aquesta interpretació "metodològica" de "[Cal anar] a les coses mateixes!" pugui semblar prou atractiva, cal que ens preguntem, arribats a aquest punt, si la *contraposició d'anàlisi fenomenològica i especulació* que l'esmentada interpretació preconitza és necessàriament irreconciliable. És obvi, no cal dir-ho, que admetre la fonamentalitat d'aquesta oposició voldria dir que hom afirma que el principi fenomenològic per excel·lència consisteix en una *actitud anti-especulativa* aferrissada. És clar, d'altra banda, que en fenomenologia hom sembla pressuposar que la *contraposició d'anàlisi i especulació* pot arribar a ser superada: aquesta impressió ve recolzada pel fet que Husserl, ben sovint, i encara que fos d'una manera més aviat dissimulada, es lliurà a l'especulació. Sobretot ho feu amb un especial émfasi quan implantà la reducció com a tarannà essencial de la doctrina i, sobretot, quan decidí dur a terme la reconversió idealista. Sigui com sigui, el mateix fet que "[Cal anar] a les coses mateixes!" pugui arribar a ser interpretat *des d'un punt de vista*

metodològic com un rebuig de l'especulació, al menys de bell antuvi sembla contradictori, sobretot si hom té en compte que l'atribució d'un *abast metòdic* al significat "anti-metafísic" de l'esmentat rebuig el deixa sense efecte perquè el situa de ple en la tradició més viva de la metafísica moderna. No hem d'oblidar, pel que fa a aquesta circumstància, que un "mètode" es una aproximació *deliberada i preconcebuda* a les coses, amb la qual cosa "anar a les coses mateixes" implica, en darera anàlisi, una dràstica impugnació de la mateixa idea de mètode. I, sobretot, un "mètode" que propugna incansablement la subordinació a "les coses mateixes" està admetent, al menys d'una manera tàcita, la seva subordinació latent a l'actitud metafísica que insisteix en la posició *absoluta* del subjecte, atès que implícitament accepta que només "és" allò que, per nosaltres, "és coneixible", o sigui allò que, simplement, "pot ser conegut", en comptes d'admetre, molt més senzillament, que només arribem a conèixer allò que es troba adaptat a les nostres facultats cognitives. Des d'aquesta òptica de qüestionament, més aviat recelosa, també els postulats del mètode fenomenològic que podriem anomenar "secundaris" (o sigui l'existència d'allò ante-predicatiu, pre-conceptual, i encara no teoritzat) semblen plenament qüestionables. Succeeix, en efecte, que encara que sigui possible extirpar les adherències que la tradició filosòfica de la modernitat ha depositat en "les coses mateixes", no sembla pas que sigui possible extreure-les de l'estructura categorial que les fa possibles, precisament, com a "coses", o sigui dels hàbits de pensament que permeten que siguin concebudes com a tals coses. El rebuig anti-històric i anti-sistemàtic que preconitza la fenomenologia esdevé inerm davant el fet que en l'"estructura de cosa" que ostenta la "cosa mateixa" la totalitat de la tradició ontològica hi és insistentment present. O sigui que en la determinació essencial de la "cosa mateixa" hi prenen part unes operacions noètiques que estan tan profundament arrelades en els nostres hàbits de pensament que ni l'astringència, ni la impuls depurador, ni l'asèpsia fenomènica radical que, al menys en teoria, ens haurien de subministrar la "mateixitat" de la cosa *les poden erradicar satisfactòriament*. Malgrat que l'esmentada "mateixitat" d'entrada sembli que ha de poder ser assolida alliberant la cosa d'allò que *sobre ella* ha estat pensat, el cert és que no podem pas fer el mateix amb allò que *ens permet que la pensem com a tal "cosa"*, o sigui, de fet, el plantejament ontològic especulatiu que ens imposa la tradició d'Occident. Des d'aquest sentit cabdalment ontològic no pot haver "coses" ni ante-predicatives ni pre-conceptuals.²¹

"[Anar] a les coses mateixes", assolir la "cosa" ante-predicativa i pre-conceptual, són unes directrius que ens obliguen, per tant, a referir-nos a un fonament que té la particularitat que no es pot fonamentar a si mateix, i que per aquesta causa només podrà ser esclarit posant en pràctica la mateixa actitud especulativa que la doctrina rebutja explícitament. Es tracta que el concepte de "cosa mateixa" és, en el fons, contradictori, atès que obliga a situar en la "cosa", precisament, l'accés a una "mateixitat" que d'una banda voldríem que fos independent de la cosa però que, d'altra banda, es presenta com la condició mateixa de la seva possibilitat.²² La "cosa mateixa", doncs, no se'ns pot donar "a si mateixa" com a tal "cosa mateixa" si no desconstruïm especulativament les addicions i les mediacions mitjançant les quals se'ns dona fenomènicament i de fet; o sigui que per assolir-la hauríem d'enderrocar les mateixes vies d'accés que ens sostenen la seva "mateixitat" a causa que ens impedeixen copsar radicalment la "cosa". És clar que alhora no hem d'oblidar que aquestes "sobreimposicions" fetes a la cosa son allò mateix que ens és necessari per assolir-la en tant que auto-donació. Veïem, per tant, que l'existència de la "cosa mateixa" es basa, en definitiva, en unes condicions que hom no pot pas anul·lar fenomenològicament. Es clar que la "cosa mateixa", per més "mateixa" que l'arribem a cobejar, sempre és solidària d'unes condicions de possibilitat que no són pas idèntiques a "ella mateixa", de manera que només podríem accedir a "les coses mateixes" pel mitjà de l'anorreament de les esmentades condicions; un anorreament, és clar, que només pot ser dut a terme amb mitjans especulatius, atès que l'aproximació que proposa la fenomenologia, en la mesura que només pot afectar a la "mateixitat de la cosa", romà inermes davant la "cosa mateixa".

I hem d'admetre, per tant, que la "mateixitat" més radical que ens serà possible assolir, al menys si persistim fidelment en el rebuig husserlià de l'especulació, haurà de consistir en la simple "objectualitat" de la cosa, o sigui en aquella efectivitat de la cosa que ve donada pel fet de ser un *objecte* per a un *subjecte*. En tot cas, la "cosa mateixa" de la fenomenologia mai no podrà ser l'ens tal com és en si mateix; en tot cas podrà ser l'ens tal com és *per a nosaltres*, o sigui l'ens que en la seva essència és un *objecte*. De totes aquestes consideracions podem concloure, sense dubtar-ho gens, que al imperatiu que "[Cal anar] a les coses mateixes!" de cap manera hom li pot atribuir cap grau de principalitat fenomenològica, fins al punt que també la interpretació que veu en aquesta màxima un rebuig radical de l'especulació

acaba per dissoldre's en l'aporia que hem referit. El fet essencial és, com hem vist, que Husserl especulà *crípticament* i persistentment. Husserl especulà tant en la seva interpretació de la "cosa mateixa" com en la justificació de l'exigència d'un *inici radical*; tant en la postulació d'un *metodisme* a tot preu com en la seva tesi de la posterioritat del concepte. Però, sobretot, l'especulació li fou imprescindible a Husserl per dur a terme el seu propi programa, atès que la preconitzada *exclusivitat* de l'anàlisi fenomenològica és insostenible. La causa d'aquesta fixació rau sobretot en el fet que l'operació de discernir les correlacions intencionals mai no es troba en condicions de determinar els límits de la seva pròpia validesa, límits que, per tant, no hi ha més remei que establir amb l'ajut de l'especulació. Hem d'admetre d'una manera definitiva, per tant, que tant l'*anàlisi* com l'*especulació* posseeixen un àmbit específic de funcionalitat, i que aquesta simetria s'esvaeix, tanmateix, quan ens adonem que només amb l'ajuda de l'especulació podrem demarcar d'una manera adequada el domini de validesa que correspon a l'anàlisi. O sigui que no sembla pas que l'analítica intencional arribi mai a fer redundant la metafísica, com tampoc sembla justificat que hom anatematitzi la tradició que insisteix en pensar l'ens precisament com a ens. Hem de tenir en compte, a més a més, que tornarem a tractar de la crucial relació que la fenomenologia manté amb les rutines especulatives i constructivistes que proposa la tradició quan passem a analitzar la qüestionable principalitat, pel que fa a la fenomenologia, tant de la intencionalitat com de la "metodologia de l'immediatesa".

III. *El problema de determinar allò que és específicament fenomenològic*

Les reflexions que fins aquí hem vingut descabdellant semblen anunciar-nos que determinar allò que Eugen Fink hem vist que en deia "*el problema*" de la fenomenologia ha de ser una tasca ben poc amatent. Precisament Fink ens adverteix que el "*problema*" d'una filosofia no ha pas de coincidir amb les interrogacions que conté l'obra escrita del seu autor, ni amb els qüestionaments que la doctrina fa palesos; o sigui que no ens podem refiar que l'esmentat "*problema*" estigui explícitament formulat en els textos escrits. Ens recorda Fink, precisament, que "*el problema* de una filosofia consisteix en la qüestió fonamental que esdevé plantejada al llarg d'un procés de creixent radicalització, de manera que en la dinàmica del projecte filosòfic, el mateix que en el teixit de la seva evolució, es forma una dimensió nova del

saber."²³ El mateix Fink, però, ens recorda una circumstància que mai no hem de perdre de vista: encara que el "problema" en qüestió no ha d'aflorar necessàriament de una manera explícita en l'obra escrita, el cert és que la seva formulació per força ha de venir associada a una interpretació de l'esmentada obra escrita, o sigui a "[...] una interpretació que pretengui construir la qüestió essencial de base (die wesentliche Grundfrage) que dona lloc al principi intern (der innere Anfang) de una filosofia, i que fa possible el fet que aquest principi es materialitzi en un text".²⁴ En definitiva succeeix que l'esmentada recerca del "problema" d'una filosofia necessàriament ha de culminar en una temptativa per comprendre el filòsof que n'és autor encara *millor* del que ell mateix mai no arribà a comprendre's. Cal assenyalar, pel que fa a aquest *topos*, d'altra banda molt freqüent en la història de la filosofia, que ja Kant el glossà en un paràgraf que ha esdevingut cèlebre: "No és pas inhabitual que, en estudiar els parers que un autor ha formulat, ja sigui parlant amb ell o bé llegint els seus treballs, sobre el tema de les seves recerques, i per no haver estat ell prou precís en la tria dels seus conceptes (negligència que, llavors, l'haurà portat a parlar o a pensar en contra de les seves veritables intencions), se l'arribi a comprendre *millor del del que ell mateix mai no s'arribà a comprendre*".²⁵ De manera sorprenent, quan l'historiador aplica aquesta aparent paradoxa al cas de Husserl troba un estímulo addicional que no és pas gaire freqüent en la historiografia filosòfica. La estructura *competitiva* que hem esmentat, i que sovint intervé en la interpretació dels textos filosòfics, en el cas dels escrits de Husserl esdevé encara més punyent a causa de la indeterminació que, malhauradament, caracteritza els conceptes fenomenològics. O sigui que, en definitiva, l'historiador esdevé esperonat pel fet que "en el cas de la obra escrita de Husserl el tema es troba entre les línies (hinter den Zeilen) del text mes que no pas en les línies mateixes".²⁶

¿Quin es, doncs, el "problema" que els estudiosos de Husserl, en llegir els escrits d'aquest autor encara que sigui "entre les línies", han considerat que era el *problema propi i específic* de la doctrina fenomenològica? ¿I quina és l'"essencial qüestió de base", com diu Fink,²⁷ que, d'acord amb els principals conreadors de la doctrina, irromp en la fenomenologia? Més encara: si l'esmentada principalitat existeix del cert, ¿com l'han acollit els epígons de Husserl, i què han esdevingut per a ells els trets doctrinals que, suposadament, són "essencialment i distintament fenomenològics"? Per més que,

contemplades superficialment, les preses de posició dels fenomenòlegs, tal com hem vist, divergeixin palesament, ¿hi hauria alguna possibilitat de formular un grau mínim de consens, d'esbrinar una component elemental de conciliació, de trobar una dimensió principal que seria comuna, tanmateix, a totes les interpretacions? Aquesta ha de ser la nostra tasca en els paràgrafs que segueixen.

IV. *Els trets de identitat de la actitud fenomenològica.*

Tot i que planteja els irresolubles problemes d'interpretació que hem explorat en l'apartat anterior, la màxima "[Cal anar] a les coses mateixes!" ens permet especificar tres trets programàtics que són essencials en la actitud fenomenològica. Primer de tot, invocar "les coses mateixes" vol dir que qualsevol deliberació sobre com s'ha de determinar allò que una cosa és ha de tenir com a punt de partida la experiència de l'esmentada cosa. Això vol dir, en altres mots, que cal excloure tota mena de *prejudici* en decidir quina és l'aproximació que ens ha de dur a elucidar el *ser d'una cosa*. La determinació a confinar-se en la "dada mateixa", per tant, és el *primer* dels anunciats "trets d'identitat" per la fenomenologia. Aquest caràcter de la doctrina de Husserl fa palesa la voluntat fenomenològica de referir-se exclusivament a l'experiència; per aquesta raó, la fenomenologia es desmarca radicalment de totes les doctrines que s'ocupen només de les formes i de les funcions del coneixement, i sobretot de les que pretenen esbrinar les condicions de possibilitat del saber afirmant de bell antuvi que són sempre condicions formals *a priori*. És interessant remarcar que, malgrat el ja esmentat i insistent rebuig envers l'"actitud natural", la fenomenologia no deixa pas de ser un projecte filosòfic ancorat en un ordre de certesa de caire més aviat banal i que fins i tot és d'abast quotidià, atès que es tracta la mateixa certesa que orienta la nostra vida de cada dia, sense que mai no ens hagi passat pel cap qüestionar-la ni, encara menys, convertir-la en un tema d'especulació. La certesa en què la fenomenologia es recolza ha estat brillantment descrita per Robberechts com "el principi que orienta la teoria de la relativitat fenomenològica (un principi que inclou el de la física i que per tant és encara més general) i que diu: existeix la certesa del món en general però no la de cap cosa en particular".²⁸ La mateixa convicció és concisament formulada per Fink com "l'enigmàtica precedència (Vorgängigkeit) de la familiaritat preliminar (Vorbekanntheit) general que hom té envers els ens."²⁹ Al mateix temps

assenyala aquest autor que l'esmentada *familiaritat preliminar* (val a dir que "*presciència*" seria també una acceptable traducció de "*Vorbekanntheit*") és una condició necessària perquè existeixi un món social quotidià al voltant del ser humà. D'altra banda, el "caràcter enigmàtic" al qual Fink es refereix és la circumstància per la qual esdevenen possibles la relació amb la realitat i l'actuació sobre les coses. Si no fos per l'esmentada "enigmàtica precedència" el ser coincidiria amb si mateix; llavors, i com a conseqüència immediata d'aquesta auto-coincidència, tota possibilitat d'interrogar-lo s'esvaniria de cop. En efecte: havent-se fet fonedissa la perspectiva del món, res no hi hauria que hom li pogués referir, i res no quedaria, per tant, que hom pogués qüestionar; al mateix temps, en haver quedat obliterades totes les distàncies envers allò real, el mateix concepte de consciència deixaria de tenir sentit. En canvi, la "precedència" duu associada una dimensió "enigmàtica" que necessàriament promou les interrogacions, i d'una manera anàloga una "presciència" de la realitat convida sempre a maximitzar-ne les determinacions, o bé, si es vol, a intentar minimitzar la distància que ens separa del "món".

A ran d'aquestes consideracions aflora el segon dels trets essencials de la fenomenologia. Aproximar-se a la realitat ha de ser la tasca que naturalment li escau al filòsof. D'una banda fer filosofia vol dir apropar-se al ser tant com sigui possible; d'altra banda, però, el filòsof ha de romandre sorprenentment *passiu i indiferent* pel que fa a l'esmentat "caràcter enigmàtic". I, en darrer terme, el tercer dels esmentats "trets caracteritzadors" ens el fa palès la peculiar concepció que la fenomenologia té del *a priori*. Com hom ja sap, tradicionalment el *a priori* ha estat concebut com una determinació que és previa a tota possible experiència però que tanmateix esdevé evocada per la mateixa experiència, tot i consistint, precisament, en una forma d'experiència que *mai no ens serà donada*. En canvi, la fenomenologia propugna un *a priori* de un ordre *concret o material*. Ens es proposat un paràmetre que és previ a tota possible experiència tot i essent precisament, al mateix temps, allò que la determina; però el tret més important d'aquest innovador *a priori* rau en el fet que pot ser captat "tal i com ell és" mitjançant una experiència *sui generis*. El magnífic divulgador de la fenomenologia que fou el Heidegger que ensenyava a Marburg ens ho explica límpidament: "Esbrinar allò que és el *a priori* consisteix a expressar allò que *ja rau* en cada acte de percepció, o sigui que equival a posar en relleu (*heraussehen*): aquesta activitat és l'especie d'intuïció categorial que hom ha vigut anomenant 'ideació'".³⁰ Val a dir, però,

que el descobriment d'aquest *a priori concret* no va pas ser una inspiració sobtada que hagués il·luminat el pensament de Husserl; més aviat fou el resultat d'un procés molt lent que s'inicià amb la doctrina de la *intuïció de les essències*³¹ o "*Wesenschau*" i que culminà amb la primacia que el darrer Husserl atorgà a la noció de "món de la vida" o "*Lebenswelt*".

Malgrat la gènesi palesament imprecisa del *a priori material* que proposa la fenomenologia, el fet és que les conseqüències metodològiques d'aquest concepte no poden pas ser més nítides. És tracta que tot ens posseeix una *intuïtivitat* que li es pròpia i que, en certa manera, precedeix el mateix ens: a aquest tret de necessària anticipació es referix Fink en el seu *dictum*, ja esmentat, que invoca una "presciència de la precedència". Cal tenir en compte, sobretot, que mitjançant aquesta intuïtivitat que és pròpia de cada ens, precisament, és possible l'aproximació paulatina de la ment a les coses. En la mesura que l'esmentada *intuïtivitat* és identificada per la fenomenologia com l'origen de tot possible coneixement legítim, ja no pot haver dubte sobre quina és la conseqüència primordial del *a priori concret*. El *a priori* innovador de la fenomenologia condueix directament, en efecte, a l'enunciat que Husserl anomenà el "*principi de tots els principis*", imperatiu fonamental que el mateix Husserl enuncia de la manera següent: "Cap teoria, sigui del tipus que sigui, ens podrà mai apartar d'aquestes conviccions: tota intuïció que sigui prou originària és una font de legitimació (*eine Rechtsquelle*) per a el coneixement, i tot allò que se'ns presenta originàriament (o sigui: en la seva realitat corpòria [*leibhaft*]) a la 'intuïció', si d'una banda cal pendre-ho com essent allò que es dóna (*als was es sich gibt*), d'altra banda cal pendre-ho sempre, també, només a partir de les constriccions (*die Schranken*) en les quals se'ns dóna concretament (*in denen es sich da gibt*). Hem d'adonar-nos, tanmateix (*sehen wir doch ein*), que, d'una manera anàloga, cap teoria, sigui del tipus que sigui, ens podrà subministrar la veritat que pretén posseir si no parteix de la dada originària."³²

Havent referit els precedents programàtics de la doctrina fenomenològica, ens queda ara la tasca d'abordar el nostre problema central. Tal com hem referit al començament, ens hem proposat analitzar les *apories*³³ que, havent romàs fins llavors mes o menys ocultes, afloren a la superfície quan hom tracta de posar en pràctica les consignes operatives dels creadors de la fenomenologia. Pensem, en efecte, que només mitjançant l'anàlisi de les

esmentades apories, en la mesura que ha de conduir a un nivell palesament originari, hom podrà dur a terme la transformació de la fenomenologia que els problemes d'identitat de la doctrina fan cada vegada més peremptori. Hom convindrà que, per dur a terme aquesta tasca, és necessari que hom comenci analitzant els conceptes fenomenològics que un consens generalitzat persisteix en considerar essencials. Ens cal determinar de bell antuvi, doncs, si existeix en la fenomenologia una categoria dominant, si la doctrina conté una *principalitat* que mai no es dissolgui en una munió d'apories, i, en definitiva, si la determinació dels principis de la fenomenologia ens obliga a encarar-nos amb problemes d'unitat i d'independència que siguin de difícil—o si més no d'impossible—ressolució. Així doncs, a fi d'identificar allò que és *essencial* i, sobretot, *principal* en la doctrina fenomenològica, hem de començar per analitzar els *nuclis temàtics* de la fenomenologia que podríem anomenar "privilegiats" en la mesura que sobre llur caràcter *central* o *fonamental* s'ha arribat a establir un cert grau de consens entre els estudiosos. Aquest temes són:

- * l'eidetisme fenomenològic
- * la reducció fenomenològica
- * la "metodologia de l'immediatesa"
- * el caràcter primordial de la intencionalitat
- * la noció de "temporalitat absoluta"
- * l'anomenat "principi de tots els principis"
- * la presència intuitiva i originària del jo per a si mateix
- * la realitat primordial del subjecte fenomenològic
- * la estructura reflexiva de la teoria fenomenològica
- * l'auto-fonamentació absoluta del jo pur

V. La qüestionable principalitat de l'eidetisme fenomenològic.

Per molts historiadors de la filosofia el concepte d'"*intuïció de les essències*" o "*Wesensschau*" ha estat, durant gairebé tota la primera meitat del present segle, l'eix director de l'agregat doctrinal que hom coneix com a "*doctrina fenomenològica*". És cert que aquesta funció de "*pal de paller*" assignada a la "*intuïció de les essències*" perdé *de facto* tota mena de preponderància a l'interior de la doctrina en tenir lloc l'adveniment de la *reducció fenomenològica*. No obstant això, i d'acord amb el parer dels principals conreadors de la doctrina, la indagació fenomenològica mai no es podrà dissociar completament de l'activitat de recercar l'essència més depurada de les vivències intencionals. En la tradició de la filosofia "*viva*", el nexa entre fenomenologia i essencialisme ha romàs vigent: per aquesta raó, tot i éssent conscients de la posició excèntrica i primerera que l'activitat de caçar *essències* tingué pel que fa a la fenomenologia que en podríem dir "*clàssica*", sobretot en la seva fase idealista, hem escollit la *venatio essentiarum* com el primer dels nostres candidats a ocupar una posició principal en la doctrina fenomenològica.

En els seus inicis la fenomenologia s'identificà a si mateixa brandint un programa que propugnava la *descripció* de les essències de les vivències intencionals i de llurs objectes. Aquesta opció aferrissadament descriptivista desqualificava dràsticament, de retruc, el tarannà psicologista i naturalista que impregnava moltes de les doctrines que eren vigents a començaments de segle. Val a dir que parlar de *descripció* en relació amb la fenomenologia naixent pot semblar inadequat si es té en compte el caràcter inapel·lablement *immediat* que la doctrina, tant en la seva fase incipient com al llarg del seu esdevenir, reclamava per a la mateixa intuïció que fa possible la "*Wesensschau*". Ara bé: en l'àmbit de la "*intuïció de les essències*" fenomenològica el terme "*intuïció*" no vol dir pas "*tenir l'evidència*" *immediata*, *passiva* i *receptiva* de quelcom. "*Intuir les essències*" vol dir, més aviat, que són duts a terme uns "*actes de pensament*" de caire *formador i operatiu*—i sempre anteriors a allò que és immediatament intuït—que tenen un doble resultat: d'una banda les mateixes *essències*, i d'altra banda el fet capital que els *eide* ens vinguin "*donats per si mateixos*" en tant que objectes que li escauen al pensament. Precisament aquest és el problema capital que planteja l'essentialisme fenomenològic: cal

esbrinar com és possible que uns objectes de caire noètic com són les essències puguin ser *constituïts* activament i arribin a exercir la funció epistèmica que els és pròpia, i alhora puguin venir donats a la intuïció en la seva qualitat d'entitats *evidents*. Situada en aquesta delicada cruïlla de opcions, la fenomenologia ha cercat sempre un procediment específic i legítim per superar l'*aparent caràcter inconciliable d'intuïció i constitució*. Per aquesta raó el primer Husserl propugnà la indagació exclussiva dels continguts essencials de les vivències intencionals, tot i romanent conscient, però, que proposava un confinament que només pot ser dut a terme si de les mateixes vivències hom exclou sense contemplacions els ingredients fàctics i empírics. Cal fer notar, pel que fa a aquesta assèpsia anti-fàctica, que la preocupació essencialista de la fenomenologia, en la mesura que s'esforça en fer explícits els processos d'abstracció ideadora que governen els actes intencionals, reivindica la "consciència d'allò general" que els empiristes, precisament, sempre s'han obstinat en proscriure. Lluny de concebir la *idealitat* com essent la simple "component qualitativa" de l'objecte, o sigui com el "moment d'identitat" aparent que acompanya qualsevol eixam d'imatges i d'enunciats, la fenomenologia insisteix en la necessitat de determinar el *contingut objectiu* inèdit que s'incrusta en tota entitat invariant. O sigui que la doctrina fenomenològica s'obstina a interpretar la referència a un aspecte d'un objecte com la referència a aquest aspecte *en espècie*, i no com la referència al tarannà contingent de la seva manifestació.

Això vol dir que quan un enunciat descriu un moment qualsevol d'un objecte, per exemple la seva textura rugosa, allò que esdevé expressat no es pas la part qualitativa que el tacte ha pogut apreciar, sinó que és la mateixa "rugositat" *en espècie*. De fet, en formar el concepte "rugós" duem a terme l'evidenciació de l'"objectivitat ideal" que unifica les qualitats configuradores de l'esmentada "rugositat", i així arribem a esbrinar les similituds i les diferències que s'estableixen entre aquestes qualitats. En fer això delimitem una *espècie* que és, al mateix temps, una *essència*, fins el punt que podriem arribar a pensar que l'essència així determinada coincideix plenament amb l'*eidos* platònic. Però el mateix Husserl dissipà peremptòriament aquesta fonamentada sospita. Husserl mai no es cansà de repetir que la fenomenologia rebutja, per principi, tota possible hipostatització dels ens generals, tant si té un caire real com si és un resultat de l'activitat cognitiva, i en conseqüència es negà a admetre una concepció de les essències que, de prop

o de lluny, tingués res a veure amb el realisme platònic. Per la fenomenologia *la realitat d'allò general no és en la consciència ni és fora de la consciència*; i malgrat això afirma aquesta doctrina que *allò general existeix objectivament*, com ho prova el fet que "allò general" pot esdevenir un objecte tant per la nostra intuïció com per les nostres intencions signitives. Val a dir, en aquest context, que l'actitud de la doctrina de Husserl envers el nominalisme esclareix abastament l'*essencialisme fenomenològic*. En la mesura que la fenomenologia que s'articula al voltant de la *intuïció de les essències* es situa *més enllà de tot possible realisme*, de retruc fa seu el rebuig que el nominalisme extrem dirigeix a l'existència de "representacions generals" en el pensament. Això no obstant, la fenomenologia s'oposa al nominalisme, al mateix temps, en defensar l'existència d'els "pols d'identitat" en els quals, atès que justifiquen la similaritat exhibida pels objectes de la mateixa espècie, es recolzen les qualitats semàntiques dels enunciats descriptius. O sigui que la fenomenologia formulada al voltant de les *Investigacions Lògiques* tingué com a objectiu primordial, en definitiva, l'elaboració d'una teoria del coneixement, baldament no hagués decidit que la seva tasca específica era *elucidar en la significació el vincle de la consciència amb el seu objecte*. Dit en d'altres termes, la fenomenologia intenta fer explícita la natura dels objectes que corresponen a les intencions de significació dels termes generals del llenguatge. L'objectiu de la doctrina, expressat en els termes més generals, és mostrar de quina manera la intuïció pot arribar a realitzar les "expectatives intencional", o sigui les "intencions de significació" de tot possible pensament signitiu. Per fer això la fenomenologia s'assigna la tasca d'especificar els successius nivells de l'esmentada realització, i per tant es proposa descriure el procés que duu al coneixement de la "cosa mateixa".

El programa que exhorta el filòsof a "*intuir les essències*" fou durant molt temps, juntament amb l'imperatiu que el commina a "[anar] a les coses mateixes", la senyal d'identitat capdavantera per la doctrina fenomenològica, i al mateix temps esdevingué una de les causes fonamentals de la popularitat que assolí l'obra de Husserl. L'atractiu que tingué la "*Wesensschau*" pels primers fenomenòlegs, segons el parer de molts historiadors de les idees, fou deguda al fet següent: la intuïció de les essències gaudeix de l'encís propi d'una actuació que, tot i essent plenament intuitiva, mai no es pot arribar a confondre amb els mateixos processos sensibles que la recolzen. Mai no som convidats, certament, a extrapolar la intuïció sensible vers un àmbit

supra-sensible; però al mateix temps ens és feta palesa la necessitat d'arrebassar-la a qualsevol situació de dependència respecte a allò fàctic o a allò empíric. Aquesta alliberadora particularitat impregnà l'imatge pública de la fenomenologia fins el punt que hom arribà a identificar la doctrina amb el gènere d'intuïció sorprenentment abstracte que acabem d'especificar. En aquesta disposició, orientada cap a un essencialisme de caire aferrissadament irreductible, van coincidir els estils de pensament que van donar lloc a l'anomenat "moviment fenomenològic"; però hem d'insistir, de tota manera, que aquest consens no és pas una raó suficient per a poder assignar a la "intuïció de les essències" el paper de clau de volta per a una eventual "identitat fenomenològica". Aquesta insuficiència orientadora de l'essentialisme no tan sols ens la fa palesa el fet que el progrés del pensament de Husserl anés relegant la problemàtica essencialista a un nivell que cada vegada fou més subaltern. La circumstància més important que, en l'ordre referencial que emergeix de les *Idees*, recolza aquest diagnòstic d'insuficiència és el fet següent: per la perspectiva transcendental la distinció entre allò empíric i fàctic, d'una banda, i de l'altra allò eidètic *a priori*, és *del tot indiferent*. El mètode elucidador que Husserl proposa a les *Idees*, en efecte, pot ser aplicat tant a la dada empírica com a la dada eidètica, i en ambdós casos a aquesta aplicació li escau una pertinència similar. Aquesta indistinció entre allò empíric-fàctic i allò eidètic *a priori* és la causa que des del "revolt" idealista i transcendental dut a terme pel Husserl de les *Idees* no sigui ja possible identificar el mètode eidètic com el tret caracteritzador de la fenomenologia. A l'essència, malgrat això, li continuà escaient una preponderància d'ordre menor dins l'obra de Husserl, atès que la fenomenologia transcendental seguí considerant l'objecte individual, encara que fos tàcitament, dins l'òptica de l'essència general de la qual l'objecte n'és un cas particular. Això és palès fins el punt que totes les anàlisis fenomenològiques, d'una manera gairebé automàtica, tematitzen els actes i els objectes intencionals—sempre presentats com exemplificacions d'espècies o tipus—invocant les essències que els corresponen. La raó que, en fenomenologia, recórrer a l'essència hagi esdevingut un hàbit, rau en el fet que la mateixa doctrina insisteix en el necessari caràcter *successiu* que ha de tenir tota possible descripció dels processos constitutius dels ens. Així l'"essència general" es presenta sempre com l'objecte que correspon a l'últim d'una progressió d'estrats successius, donant-se la circumstància, al mateix temps, que a l'esmentat objecte només és possible accedir-hi mitjançant aquesta mateixa successivitat constitutiva. Per

bé que assolir l'essència a partir de l'objecte que n'és la materialització individual es presenti com una paradoxa irresoluble, el fet és que l'esmentada omnipresència d'allò essencial en l'àmbit fenomenològic ens sembla una raó suficient per haver encetat amb el tema de l'eidetisme la nostra indagació principalista.

A. *La "venatio essentiarum" fenomenològica
i les dificultats de la "intuïció de les essències".*

El punt de partida de la nostra recerca principalista ens el lliura la comprensió que la fenomenologia tingué inicialment de si mateixa. La investigació fenomenològica des dels seus començaments es va auto-descriure com una "investigació de les essències" o sigui com una "Wesensforschung",³⁴ alhora que interpretà la seva persistent invocació d'allò eidètic com una conseqüència de la mateixa concepció fenomenològica de les estructures essencials de la consciència.³⁵ "La consciència no és, ni de bon troç, una esfera tancada en la qual les representacions estiguessin presoneres d'un característic món intern; més aviat succeeix que a causa de la seva estructura la consciència sempre està en el bell mig de les coses: aquesta és la intuïció fonamental de la fenomenologia".³⁶ Al mateix temps, aquest "estar en el bell mig de les coses" esdevé, si fem cas del parer de Husserl, una "determinació essencial" de les vivències de la consciència.³⁷ El tret més important en l'àmbit essencialista de la fenomenologia, tanmateix, rau en el fet que la doctrina de Husserl es veu obligada a legitimar amb una idèntica convicció el coneixement de les essències—en la mesura que vol ser una doctrina auto-fonamentada—i alhora la funció primordial que reclama per a allò eidètic. Com que la fenomenologia pretén "investigar l'essència del coneixement i alhora justificar la validesa epistèmica que li escau",³⁸ analitza les vivències de la consciència tot i excloent-ne allò que la doctrina considera que n'és el residu accidental, o sigui els ingredients de caire empíric i psicològic. L'aspiració de la fenomenologia al rigor (la "Strenge" tan invocada per Husserl) i a la científicitat feu que aquesta doctrina valorés per damunt de tot la justificació i la universalitat que, o bé són ja uns trets propis d'allò essencial, o bé poden ser legitimats amb l'ajut de les entitats eidètiques escaients. Tot i això, el fet que la "venatio essentiarum"—la qual "replica, en l'àmbit de la consciència i encara que sigui en un sentit invers, el moviment d'expansió que la cosa transcendent duu a terme en les seves determinacions"³⁹—es prodigui infatigablement en el si de la doctrina fenomenològica no vol pas dir

que la investigació de les essències hi tingui una funció irrevocablement *principal*. Però malgrat tot és escaient preguntar-se quin tipus de "caràcter distintiu" pot aportar l'essencialisme a la fenomenologia, sobretot si hom té en compte que aquesta doctrina sempre proclamà que el coneixement "per excel·lència", es a dir el coneixement que legítimament es presenta com a "científic", és precisament *el coneixement de les essències*. Cal no oblidar, al mateix temps, que l'orientació envers allò que és essencial de cap manera és exclusiva de la fenomenologia: totes les formes del saber amb pretensions teòriques—fins i tot la psicologia empírica que per Husserl fou una suggestiva referència negativa inicial—aspiren a la consolidació que atorga l'orientació essencialista. Succeeix, per tant, que difícilment li pot ser assignada a l'eidetisme una funció caracteritzadora dins de la fenomenologia, i que la preponderància teòrica que hi tingué s'explica pel fet que l'essència, en la mesura que esdevé l'objecte d'una intuïció, estableix un lligam entre els dos extrems—la facticitat i la necessitat—que la fenomenologia sempre va intentar fer compatibles.

Encara que hom podria objectar que ha estat una pràctica habitual entre els epígons de Husserl caracteritzar el mètode fenomenològic com una "intuïció de les essències" o "*Wesenschau*",⁴⁰ és palès que no n'hi prou en redactar un programa que proclamí la intenció d'assolir les essències de les vivències i de llurs objectes (depurant així tant el subjecte com l'objecte de qualsevol mena de facticitat empírica) per quedar deslliurat per sempre de tota sospita de connivència amb la psicologia empírica o amb les ciències físico-matemàtiques. Les coses, certament, són més difícils, encara que hagi estat el mateix Husserl qui fomentà aquesta falsa simplificació en especificar, a la introducció a les "*Investigacions Lògiques*" que la "fenomenologia pura" és la "doctrina de les essències que corresponen als actes del pensar i del conèixer".⁴¹ Tampoc contribuï Husserl a dissipar aquest malentès quan s'abstení d'esclarir la paradoxa que, en el terme "*Wesenschau*" ("intuïció de les essències"), ni "*Wesen*" (o sigui: "essència") ni "*Schau*" (és a dir: "intuïció") tenen el significat que els assigna la tradició filosòfica. D'entrada "*Wesen*" no coincideix pas del tot amb l'"essència" metafísica, o sigui amb l'entitat de status ontològic enigmàtic que la tradició ha interpretat des de punts de vista tant divergents. Husserl s'apartà del solc essencialista tradicional en concebir allò general com un objecte—també general—per l'exercitació activa i espontània del subjecte, o sigui la "*Leistung*" que arrela,

segons diu Husserl, en altres disposicions bàsiques del mateix subjecte. D'altra banda, "*Schau*" no connota sense més la simplicitat i la immediatesa tradicionalment associades a l'exercici de la *intuïció*, sinó que més aviat indica la precedència dels actes intencionals, dotats d'un abast formador i constitutiu—i generadors de les essències generals⁴² i de les formes categorials alhora—pel que fa a allò que esdevé simplement i immediatament intuït. Malgrat aquestes ambigüitats, la intenció de Husserl quan convertí l'*eidos* de les vivències i dels seus continguts en el tema central de les reflexions fenomenològiques va ser prou palesa. El que Husserl volia, formulant-ho succintament, era excloure de la consciència tot allò que tingués un mínim caire empíric, mundà, fàctic o contingent, preservant-hi així, de retruc, tot allò que és essencial a causa que existeix *a priori*. Encara que des d'aquesta actitud essencialista inaugural Husserl hagués arribat a pensar que, de fet, n'hi havia prou amb la *reducció eidètica* per esbrinar el sentit de les coses, en tenir lloc la transició al transcendentalisme hagué d'admetre la més fèrtil radicalitat de la *reducció transcendental*. Per aquesta causa la reducció eidètica anà perdent funcionalitat teòrica després del revolt idealista de la fenomenologia.

B. *Les apories del eidetisme de Husserl.*

Tot i que el revolt idealista de la fenomenologia lliurà una munió de substancioses novetats, la relació entre els plantejaments eidètics i l'orientació transcendental ha seguit essent indispensable per comprendre les intencions més determinants de la doctrina. De fet ambdues actituds metodològiques poden ser paral·lelitzades, encara que sigui recurrent a la metàfora de la visió, si hom considera que "el mètode transcendental es centra en l'ull reflexiu intern (també anomenat el 'sentit intern') i el mètode eidètic es centra en l'ull mental' o 'intel·lectual'".⁴³ Cal no oblidar que el transcendentalisme husserlià fusiona allò empíric i fàctic amb allò eidètic i *a priori*, podent ser aplicat tant a allò que vé donat empíricament com a allò que esdevé captat essencialment. Per això, encara que el procediment fenomenològic sembli estar orientat "naturalment" a les essències, no podem fer massa cas d'aquest tarannà eidetista a l'hora d'intentar esbrinar les actituds que són específicament fenomenològiques. Sembla molt més escaient, de fet, explorar les causes de l'esmentada apariència de "naturalitat" que posseeix l'idetisme. O sigui que fariem bé preguntant-nos per què els fenomenòlegs s'han dedicat compulsivament a filtrar essències, a recensar tipicitats, a inventariar

especificitats, i a purificar allò singular valent-se d'allò general—tot i que sempre hagin dut a terme aquestes activitats amb una palesa manca de qüestionament. La solució d'aquest enigma sembla tenir a veure amb el fet que, per la fenomenologia, les tasques de constitució són sempre un afer jerarquitzat, ocupant l'essència—que per la seva condició objectiva és el resultat, el mateix que tots els altres objectes, d'un procés de constitució—el lloc més eminent en aquesta jerarquia. Però aquesta presumpció no arriba a dissimular el veritable problema de fons: si bé, d'una banda, per la fenomenologia allò individual no és pas res més que la *singularització* d'allò general, al mateix temps, d'altra banda, allò individual és, per l'experiència, una instància tan primera que precedeix absolutament a tota altra possible cosa. "La relació dels judicis amb els objectes ens indica que en el mateix judici els objectes hi són en tant que substrat, o sigui com essent allò de què es diu alguna cosa; aquesta reflexió reductiva mostra a *priori* que tot possible judici està relacionat, en darrer terme, amb un objecte individual, i que per tant també ho està amb un universal real, o sigui amb un 'món' o amb una 'regió del món' per la qual té validesa."⁴⁴ Per tant, ¿cóm és possible que poguem tenir accés a allò essencial si allò que duu a les entitats d'ordre general, o sigui els objectes singulars, només és assolible en tant que singularització d'allò general mateix? De fet succeeix com si la mateixa fascinació fenomenològica per les essències les convertís en inaccessibles pel fenomenòleg.

Husserl pensa que, malgrat tot, a aquestes perplexitats els correspon un senzill esclariment. D'entrada ens convida a constatar que l'essència no és pas una tipicitat empírica més o menys difusa i gens diferent d'altres tipicitats, sinó que, més aviat, li escau un nivell de generalitat que trobem determinat rigorosament. Aquest "nivell estricte de generalitat" prové del fet que en l'essència esdevenen unificades totes les tipicitats empíriques. O sigui que per assolir l'essència cal dur a terme un recorregut *lliure* per totes les variants possibles de l'objecte, fixant alhora els invariants—els elements que s'han resistit a ser transformats en el curs de la variació—en el "concepte essencial" corresponent. Segons Husserl el "punt de partida" obligat d'aquest "recorregut lliure per les variants del objecte" és l'experiència d'un objecte singular que pertany a una espècie determinada. El pensament, llavors, ha de sotmetre aquest objecte a una variació que s'amotlli a totes les possibilitats que suggereix l'espècie a la qual pertany. Cal tenir sempre en compte que

l'esmentada espècie determina els límits de la variació, la qual s'ha d'aturar cada vegada que l'objecte singular està a punt de deixar de ser un objecte de l'espècie a la qual pertanyia en haver-se iniciat l'itinerari variacional. És clar que l'aspecte decisiu d'aquest procediment rau en preservar un *moment d'identitat* que compensi el tarannà successiu de la variació; només així podrà esdevenir unívocament determinada la identitat d'allò que al llarg de la variació ha romàs igual a si mateix. "De les transformacions successives (Nachgestaltungen) n'emergeix una unitat, i en la variació lliure que parteix d'un objecte modèlic esdevé necessàriament preservat un invariant; aquest invariant és la forma general necessària perquè l'esmentat objecte, que sempre és un exemplar de la seva espècie, pugui ser adequadament pensat."⁴⁵ Com a culminació d'aquest procés cal que allò que ha estat captat com invariant en cada una de les fases de la "variació lliure" sigui identificat com una entitat única i idèntica a si mateixa, o sigui que ha d'assolir una identitat que precisament consistirà en allò que és comú a totes les transformacions possibles de l'objecte. Aquesta "identitat única", llavors, serà l'essència de l'objecte en la seva qualitat de "contingut absolutament idèntic", o sigui de "*quid* (Was) invariable en el qual coincideixen (decken sich) totes les possibles variants de l'objecte", es a dir, un "*ens general*".⁴⁶ Així doncs, la determinació positiva de l'essència, i sobretot la seva captació mitjançant la "donació originària" que és fenomenològicament indispensable, per força ha de ser duta a terme amb l'ajuda de la "institució activa d'unitat (aktive Einheitsstiftung)" que lliura la mateixa activitat noètica.⁴⁷

Cal admetre que el procediment que acabem de descriure, diguin el que diguin els fenomenòlegs, no resol pas el problema clàssic de l'accés a l'essència des de l'objecte individual, un accés que, com hom sap, sempre ha estat condicionat pel fet que la captació de l'objecte pressuposa un cert grau de familiaritat amb l'essència. Cal tenir en compte, al mateix temps, que el mètode de la "variació eidètica" ens vol convèncer que l'evidència que subministra l'experiència sensible d'un objecte individual dóna accés, al mateix temps, al contingut *únic i idèntic* que facilita la captació de múltiples objectes singulars. "Així com quan mirem allò concret i singular en realitat estem significant allò general, o sigui la idea, quan considerem un nombre determinat d'aquests actes de significació ideal assolim el coneixement evident de la identitat de les esmentades generalitats o idees, les quals esdevenen significades per mitjà dels actes singulars, o sigui que són referides al

caràcter singular que té allò concret."⁴⁸ Hem d'assenyalar, tanmateix, que les esmentades "condicions concretes per a la captació de l'essència" pressuposen sempre la precedència de la mateixa essència pel que fa a allò singular, tot i donant-se la paradoxa que allò singular per força ha de venir lliurat com essent un individu que pertany a l'espècie delimitada per l'essència. Així hom té la impressió que, si bé allò eidètic precedeix a la "variació lliure", a la vegada n'és una conseqüència: haver assolit l'essència sembla ser la condició necessària perquè hom pugui iniciar la variació eidètica corresponent—no hem d'oblidar que la identitat de l'objecte sotmés a la variació eidètica ve especificada per l'essència que descriu la definició escaient—tot i que, al mateix temps, l'essència mai no deixi de ser el *resultat* de la variació. La variació, en la mesura que es descabdella com un procés actiu, condueix a l'essència,⁴⁹ per bé que aquell que vullgui seguir atentament aquest procés haurà de fer front a les perplexitats que en els paràgrafs precedents hem intentat exposar d'una manera succinta.

La raó que malgrat les insuficiències esmentades Husserl persistís en la seva adscripció a l'essencialisme fou que mai no deixà de considerar que l'orientació cap a les nocions d'"essència" i d'"intuïció de les essències" lliurava l'única alternativa possible a la desqualificada "actitud natural". Ja hem vist com l'ideal husserlià del coneixement fou la intuïció del "venir donat per si mateix" pel qual assolim allò percebut, posició extrema que no és possible dissociar de la impugnació de l'ideal cientifista, o sigui l'ambició de dominar la realitat pel mitjà de construccions més o menys formalitzades. Sempre a la recerca de l'esmentat "ideal fenomenològic", Husserl esmicolà amb cura l'"actitud natural" i en preservà tant sols els ingredients que la fenomenologia podia metabolitzar sense problemes. Per aquesta causa rebutjà la noció naturalista de "*fet*" i menystingué els processos psíquics naturals que fan possible construir-lo; però al mateix temps conservà la noció de "*fenomen*" amb tanta vehemència que tingué cura de preservar-ne, sobretot, els seus trets *essencials*. això és cert fins al punt que en confinar-se en el fenomen *purificat i quintaessenciat*, o sigui perseverant en l'actitud que acabà anant a raure a la "reducció eidètica", fixà Husserl el punt de partida del qüestionament fenomenològic. Però en aquesta mateixa proïja essencialista inicial són clarament evidenciables les limitacions del eidetisme. Succeeix, en efecte, que allò que ha estat intuït com a essència pot molt bé acabar per sostraure's a qualsevol ordre de determinació, atès que la simple captació

d'una essencialitat ni dona cap indicació pel que fa al grau de realitat que li correspon, ni lliura cap mena d'advertència en els cassos irresolublement fictius. Per la qual cosa sembla fora de discussió que el tancament husserlià en l'essència, per més autàrquic que es vullgui presentar, de cap manera pot ser anomenat *coneixement*. És cert que les objeccions de Husserl pel que fa al concepte naturalista de *fet* són del tot legítimes—com que el *fet* és sempre interpretació també és sempre construcció—així com també és cert que el caràcter intuïtiu de l'essència la converteix en la contraposició més escaient al mateix *fet*. Però no hi ha dubte que encara que l'antagonisme entre *fet* i essència sigui insistentment invocat, i per molt que hom potenciï l'evidència que aporta la "*Wesenschau*", l'ambició fenomenològica d'assolir un coneixement impossible d'impugnar—un coneixement, per tant, d'abast resoltament apodíctic—és lluny de semblar realitzable. Cal que hom es convenci que per assolir un tipus apodíctic d'evidència—l'única evidència que pot recolzar un coneixement legítim, i per tant capaç de convertir la filosofia en una "*ciència rigorosa*"—és necessari anar més enllà de la reducció eidètica. Per dur a terme l'ideal de la fenomenologia caldria accedir a un tipus de reducció que—operant una selecció entre tot allò que en la intuïció ve donat com evident—fos capaç d'assolir l'"ens necessari", o sigui que estigués en condicions d'afirmar que una entitat mancada de sentit és *impossible que no sigui*. No cal dir que en ser descoberta per Husserl aquesta nova reducció relegà les tendències eidètiques de la fenomenologia a un pla subaltern. A la "*reducció transcendental*", en efecte, Husserl assignà la tasca—facilitada per la fonamentació en l'*ego cogito* de la nova reducció—d'assegurar els processos de *constitució*, o sigui d'establir i de legitimar el "nivell de ser" que correspon a tot possible ens.

VI. *La qüestionable principialitat de la reducció fenomenològica i de la "metodologia de la immediatesa".*

A. *Reducció, epoche i mónade.*

Malgrat les dificultats que fins ara hem anat registrant, en opinió del fenomenòleg Eugen Fink, deixeble de Husserl, el problema de determinar el principi organitzador de la fenomenologia té una solució força senzilla: "El pensament (Gedanke) decisiu de la filosofia de Husserl consisteix en l'acte de llibertat (die Freiheitshandlung) de la *reducció fenomenològica*.⁵⁰ O sigui que el nucli identificador de la doctrina vindria a raure, més aviat, en la dimensió positiva de l'operació que *justifica* la possibilitat de conèixer allò transcendent. En la seva declaració de fidelitat a Husserl alludeix Fink, com és palès, a la situació nova introduïda per el revolt idealista de 1913. Es tracta, de fet, que el problema del coneixement d'allò exterior a la consciència—o sigui el problema d'accedir a allò transcendent—tot i que ja emergí a les "Investigacions Lògiques" ara és abordat per Husserl pel mitjà de la *reducció fenomenològica*. Aquesta és una operació de la qual es pot dir que "té un aspecte positiu i un altre negatiu: negativament és la suspensió de tota mena de judici que tingui a veure amb allò transcendent—per l'aspecte negatiu Husserl introduí el terme '*epoche*'—i positivament és un retorn a allò absolutament donat".⁵¹ Cal assenyalar, d'entrada, que aquesta consideració de l'*epoche* i la *reducció* com dos aspectes d'una mateixa operació ens aporta un important aclariment. Succeeix, d'una banda, que la *epoche*—una operació que té un abast exclusivament negatiu atès que s'absté de fer cap postulat sobre la realitat mateixa—només consisteix en la "suspensió del judici" (és l'operació que Husserl anomena de vegades "Ausschaltung" o "desconnexió") realitzada sobre qualsevol tipus de ens. Aquesta inhibició té com a finalitat dirigir l'atenció, no vers allò que el judici expressa, sinó en direcció als processos subjectius que l'han fet possible. D'altra banda, la *reducció fenomenològica* consisteix en la reconducció d'allò condicionat a les condicions que el produeixen, dit en altres termes, la *reducció fenomenològica* pretén assignar els correlats de la consciència a les experiències fonamentals de la subjectivitat. Husserl de cap manera subestima el fet que, al menys a *primera vista*, allò que ens ve donat coincideix amb allò que és realment immanent (o

sigui amb l'esfera de les *cogitationes*), i admet que quan el cartesianisme redueix les dades de la consciència al "fonament absolut" i a la "dada primera i immanent" ja està constituint un nivell fenomenològic elemental. Però, al mateix temps, pensa Husserl que l'error cartesià rau, precisament, en pretendre que amb l'esmentada restricció conclou el procés reductiu. Així Husserl impugna la convicció cartesiana que només l'esfera subjectiva de les *cogitationes* ens és veritablement donada, i assenyala que aquest postulat fa impossibles tant els judicis *a priori* com els judicis que hom podria considerar intersubjectivament vàlids. En opinió de la fenomenologia, efectivament, allò donat comprén no tan sols allò immanent sinó també allò que, tot i disposant de transcendència, mai no esdevé captat com ingredient d'una construcció. En conseqüència practicar l'*epoche* no vol pas dir "desconnectar" tot allò que és transcendent, sinó que més aviat significa que deixem de banda allò que, essent certament transcendent, no pot arribar a ser inclòs en allò que ens ve donat. D'aquesta manera les transcendències que no han estat excloses per l'exercici de l'*epoche* reapareixen en l'àmbit d'allò que és donat, o sigui que hom les pot identificar com una part integrant de les *cogitationes* mateixes. Aquesta concepció en un sentit "ampli" d'allò donat ens obliga a acceptar que no tan sols ens venen donades les experiències subjectives, sinó que també els objectes que en són el correlat necessari ens venen donats. És a dir que la categoria de "allò que és dóna a si mateix" comprén—això no cal pas dir-ho—els actes i les essències, però al mateix temps segons la fenomenologia també inclou els objectes intencionals. En conseqüència, com a resultat d'haver "desconnectat" de l'experiència l'objecte "real"—o sigui d'haver practicat l'*epoche* sobre ell—no tan sols obtenim l'acte que ha constituït l'esmentada experiència. Succeeix, en efecte, que el mateix acte ens lliura un "nou i millor" objecte, o sigui un objecte que en certa manera ha esdevingut "purificat": aquest "super-objecte" no és altre que el "moment noemàtic", o sigui el *cogitatum qua cogitatum*. Hauréu obtingut així l'objecte transcendentalment reduït, l'objecte mateix de la intenció, i l'hauréu obtingut precisament en tant que objecte; en altres termes, hauréu assolit el residu que entossudidament mai no desisteix de fer-se present malgrat que haguem exclòs de la nostra consideració l'existència del objecte transcendental.

Tenint en compte els resultats precedents, i sobretot si ens adonem que la reducció fenomenològica subministra una via d'accés privilegiada al món noemàtic, o sigui a l'horitzó meditatiu que la fenomenologia considera essencial

("[...] el problema fenomenològic de la relació de la consciència amb l'objectivitat té sobretot un aspecte noemàtic"⁵²), sembla difícil que hom pugui posar en dubte la posició central que en aquesta doctrina li escau a l'esmentada reducció. Ara bé: sembla, al mateix temps, que tant la pretensió de determinar l'abast de la reducció fenomenològica, com les temptatives per evaluar la seva importància, mai no passaràn de ser uns esforços condemnats insuperablement a l'esterilitat. Ens trobem davant el fet que, es miri com es miri, la reducció fenomenològica és, per la seva mateixa natura, una operació *ahora in-descriptible i in-qualificable*: "La reducció [fenomenològica] és una operació l'abast de la qual, al contrari del que succeeix amb la resta dels actes humans, és in-previsible (ist nicht in seine Tragweite vorsehbar). Només duent-la a terme hom pot arribar a esbrinar (geschehen die Einsichten) allò que és i allò que significa. [La reducció] esdevé una experiència imprevisible que la consciència duu a terme amb ella mateixa."⁵³ Davant d'aquestes invitacions al pessimisme, arribar a valorar objectivament la relevància de la reducció fenomenològica en la doctrina de Husserl no se'ns presenta com una tasca fàcil. Com a mínim sembla ja del tot establert el caràcter imprevisible que tenen els efectes de la reducció; per aquesta raó, si volem seguir endavant amb el nostre propòsit esclaridor no ens queda més remei que considerar exclusivament la reducció fenomenològica des del punt de vista del *mètode*. Ja que si aquest confinament al *mètode* arribés a reeixir, encara que llavors la reducció—convertida en una operació essencialment desprovista de contingut—no pogués aspirar ja a convertir-se en el tret fenomenològicament essencial, sí que seria pertinent atribuir-li una funció central en presentar-se com la *via regia* que condueix al nucli de la doctrina. Segons que afirma Landgrebe, per exemple, la reducció, essent el "principi fenomenològic fonamental, fa accessible (erschließt) l'àmbit (Feld) que la fenomenologia pren com a tema."⁵⁴ Val a dir de passada, no obstant, que la localització de l'esmentat "àmbit" va estar sotmesa a la fluctuació que sempre caracteritzà les especificacions doctrinals de Husserl. Així, si bé a la dècada del 1910-1920 aquest "àmbit" fou identificat com la "consciència pura", a la dècada següent passà a ser la "subjectivitat transcendental" o bé el "jo transcendental" (termes no sempre sinònims); i al final de la vida de Husserl l'esmentat "àmbit" va ser determinat com a *mònade*. Es tracta en aquest últim cas que d'acord amb la darrera plasmació de la doctrina fenomenològica la funció mediatra que és pròpia de la reducció dóna accés a l'entitat que el mateix Husserl anomenà *mònade*. Precisament aquest filòsof justifica a les "*Lliçons sobre filosofia*

primera", publicades pòstumament, la funció conclusiva que la noció de *mònade* té en fenomenologia, tot i presentant-la com la figura temàtica definitiva per a la doctrina. "L'únic ser absolut és el ser-subjecte, i ho és en tant que es troba originàriament constituït per a si mateix; i el ser absolut, considerat en la seva totalitat, és l'univers dels subjectes transcendents, o sigui la seva comunitat real o possible. És a dir que la fenomenologia acaba per conduir a la monadologia, doctrina que Leibniz albirà d'una manera genial."⁵⁵ De totes aquestes consideracions se'n desprèn la conseqüència, d'abast importantíssim per a la nostra tasca d'esclariment, que "[...] la reducció i la monadologia signifiquen les claus (Schlüssel) de la obra de Husserl."⁵⁶ Cal deixar ben clar que allò que Husserl anomena "*mònade*"—tot i promovent-la a la categoria de tema central de la doctrina quan la fenomenologia adquireix la seva determinació definitiva—com ja hem vist coincideix amb l'àmbit format pels subjectes transcendents. Aquests són interpretats, d'acord amb la tradició idealista, com essent l'únic *ser absolut* possible: el subjecte transcendent és l'únic ser auto-constituït, o sigui que funciona com el *punt zero* absolut que constitueix el seu món al voltant de si mateix i per a si mateix. La *mònade* és doncs, per Husserl, el ser individual absolutament diferenciat que pot "parlar de si mateix" com un *jo*; és el "fet absolut" ("die absolute Tatsache", en diu Husserl) que posseeix en exclusiva el fonament de la seva pròpia unitat.⁵⁷ Succeeix, no obstant, que la tasca d'establir la identitat d'aquesta *mònade* col·loca al fenomenòleg davant d'uns problemes que, com veurem en tractar de la qüestionable dimensió substantiva de la fenomenologia, no tenen evidentment una solució satisfactòria.

B. El lloc de la fenomenologia en el post-cartesianisme.

Tenint en compte el que hem assenyalat en els paràgrafs precedents, podria semblar que ja hem lliurat una resposta acceptable a la "qüestió de la identitat d'allò fenomenològic". "La reducció entesa en tant que *mètode*, i en la mesura que duu a una *subjectivitat monàdica* entesa en tant que *tema*" podria ser ben bé la solució més escaient de les paradoxes que hem estudiat fins aquí. Però en el cas que ens animi aquesta convicció caldrà que ens preguntem què és el que queda, en aquesta possible solució, de la tan invocada "*primacia de la intuïció*". Volem dir que és lícit que ens preguntem per la vigència del "venir-donat originàriament" de l'objecte—o sigui del seu "donar-se a si mateix immediatament i intuïtivament"—que tan primordial era

considerat per la fenomenologia abans que fossin encetats els plantejaments monadològics. Expressant-ho amb altres termes, hem arribat al punt on cal que ens preguntem quins aspectes—en el cas que n'hi hagi algun—aviu en dia romanen vàlids de la proscripció implacable que la fenomenologia va dirigir a tota mena de construcció. És cert que, en una primera aproximació, reducció i intuïció semblen ser del tot compatibles, fins el punt que hom té la impressió que tant sols determinant quina d'aquestes dues exigències és la dominant hauríem assolit l'*eidos* de la doctrina. Ara bé: contemplant-les de prop les coses semblen certament més complicades, sobretot si hom fa cas de la impressió—que ben mirat és difícil d'eludir—que l'exercici de la reducció fenomenològica, en el fons, imposa una desviació dràstica respecte de l'ideal fenomenològic de la *intuïtivitat total*.

Aquí és tracta, en el fons, d'esbrinar si no és més aviat el cas que la crítica de Husserl al racionalisme, sobretot en les seves plasmacions kantiana i hegeliana—o sigui el retret husserlià que aquests filòsofs romanen confinats en un àmbit que és alhora *constructivista* i *especulatiu*—amb tota justícia podria anar dirigida al propi Husserl. De fet caldria elucidar si és realment legítima la pretensió de Husserl d'haver fet progressar la filosofia post-cartesiana. Creia Husserl, efectivament, que en haver fet accessible a la intuïció un àmbit *inèdit* de realitat, tot i preservant—amb una estricta conformitat envers l'imperatiu major de la tradició cartesiana—la primacia absoluta de l'evidència, hauria fet avançar decisivament l'impuls elucidador que inicià Descartes. "L'home de l'edat moderna, marcat per la ciència, exigeix una visió general nítida, i aquest imperatiu de clarividència fa necessari—tal i com la mateixa metàfora visual dóna a entendre—que els objectius de la recerca—i els camins que hi duen—siguin, així mateix, evidents, així com també ho ha de ser per força cada pas endavant que hom doni en aquest camí."⁵⁸

Husserl considera, per tant, que en la seva obra l'*exigència absoluta d'evidència* que acabem d'esmentar hi és realitzada amb més fidelitat i amb més eficàcia que en la dels seus predecessors. Per això els retreu—sobretot a Hegel—haver abandonat, al menys parcialment, l'ideal de l'evidència, així com també els acusa d'haver transgredit especulativament les dades intuïtives sense haver estudiat amb la cura necessària les conseqüències d'aquesta extrapolació constructivista. De fet Husserl considera que només la seva obra realitza plenament l'ideal post-cartesià de guiar-se exclusivament per

l'evidència i de convertir la intuïció—sempre invocada amb una metòdica sistematicitat—en l'única instància validadora. Ara bé: és clar que ens cal determinar, de bell antuvi, si aquesta auto-interpretació de Husserl és o no és correcta. Aquesta qüestió està vinculada, en el fons, amb el recel, que ja hem esmentat, que centrar la fenomenologia en l'operació de la *reducció* implica, en el fons, l'acceptació del fet que en filosofia la *construcció* és del tot imprescindible. Succeeix, però, que l'esmentada *necessitat de construir* es pot arribar a presentar en la forma d'una aparent *des-construcció*. Això és el que passa, per exemple, en les operacions que són dutes a terme a) sobre l'objecte, quan l'aplicació de l'*epoche* ens permet obtenir, juntament amb l'acte "pur", el mateix objecte "purificat", o sigui el *cogitatum qua cogitatum*; i b) sobre el subjecte, quan en el curs de la reducció "la determinació noemàtica del sentit dels objectes es troba correlativament inclosa (einbezogen) en la *desconstrucció* (Abbau) de la subjectivitat que condueix a l'esfera primordial d'allò propi: el jo".⁵⁹ És tracta, per tant, de la raonable sospita que la "primordialitat de la reducció" potser implica tàcitament l'admissió que la intuïció, al menys si hom la confina a les seves pròpies forces d'esclarament, en el fons és *filosoficament estèril*. Aquest recel, és clar, dona lloc que sigui reconeguda la necessitat de combinar metòdicament la intuïció amb el tarannà constructiu que Husserl sempre va desqualificar amb vehemència. Fins i tot aquesta insuficiència de la reducció ha estat afirmada d'una manera concloent per alguns fenomenòlegs de temperament crític: "Les reduccions són maneres de fer (Verfahrensweisen) racionals i constructives, i en realitat, tot i que es fonamentin en intuïcions, van més enllà de les intuïcions mateixes (bei ihnen nicht sein Bewenden haben lassen)."⁶⁰

O sigui que, d'acord amb les consideracions que hem descabdellat fins ara, si volem esclarir l'hipòtesi que la primordialitat de la reducció fenomenològica és incompatible amb el postulat caràcter exclusiu de la intuïció, no tenim més remei que analitzar a fons la triada formada per la *reducció*, la *intuïció*, i la *construcció*; sobretot si tenim en compte el fet que la reducció inevitablement condueix als procediments constructius, argumentatius i dialèctics que Husserl anatematitzà habitualment. Analitzar com s'articulen les tres categories descriptives bàsiques que hem esmentat ens obliga a anar pas a pas. En una primera aproximació, efectivament, ens abstindrem de qüestionar la postulada "supremacia de la intuïció", i intentarem concentrar el nostre esforç en la "*metodologia de la immediatesa*", deixant per al final l'anàlisi del

"*principi de tots els principis*". En els propers paràgrafs, doncs, intentarem esbrinar fins a quin punt es factible la metodologia que Husserl preconitzà i que es basa en el caràcter predominant que, en fenomenologia, és assignat a la *immediatesa*. També explorarem a continuació en quina mesura aquesta *immediatesa* totpoderosa és compatible amb els procediments post-reductius de descripció.

C. *La "metodologia de la immediatesa". La unitat de les vivències i el problema de llur identificació.*

De bell antuvi es tracta d'esbrinar si l'avversió husserliana envers tot possible canon argumentatiu, així com la desqualificació de tots els gèneres de la derivació lògica que aquest filòsof dugué a terme—actituds de rebuig que són, palesament, una conseqüència del paper exclusiu que atorgà al caràcter *immediat* de les vivències—poden coexistir realment amb l'ideal de la descripció fenomenològica. És clar que podria succeir molt bé que aquesta coexistència no fos possible, atès el fet que, com Landgrebe assenyala, "pot ser que aquest afer no quedi resolt (es kann mit solcher Abweisung nicht sein Bewenden haben) només amb el rebuig d'allò argumentatiu, de manera que si aquest és el cas ens haurem d'enfrontar amb la qüestió de determinar si, malgrat tot, la descripció fenomenològica pot prescindir (auskommen ohne) de l'esmentat estil conceptual i argumentatiu de pensar".⁶¹ Hem d'esmentar aquí el fet, d'una immensa importància cultural, que la proïja de Husserl per assolir la "màxima immediatesa" de l'objecte pot ser interpretat, en el fons, com l'ingredient de caire "romàntic" entre totes les components que hom pot esbrinar en la filiació ideològica de la fenomenologia. No resignar-se a la simple "representació" del objecte i exigir, en conseqüència, la seva real i palesa "re-presentació" fou, com hom sap, una de les exigències cabdals de l'horitzó de les idees del segle XIX que s'inicià amb el trasbals romàntic. Cal, per tant, que sense perdre de vista la relació que la doctrina fenomenològica manté—sovint sense reconèixer-la com a tal—tant amb la tradició filosòfica com amb la que, en termes generals, en podríem dir "cultural", contestem amb precisió la pregunta següent: ¿Són els mètodes de caire conceptual i dialèctic una superestructura que al llarg de la història del pensament ha estat sobreimposada al mateix fenomen, de manera que per recuperar la cabdal "*fenomenitat del fenomen*" ens serà precis destruir la conceptualització filosòfica tradicional? ¿O més aviat succeeix que la "dialèctica" és sempre indispensable, éssent necessària fins i

tot per dur a terme la descripció fenomenològica, de manera que hom pot concloure que la tradició filosòfica—també en el cas de la anti-historicista fenomenologia—no tan sols segueix plenament vigent sinó que, sobretot, de cap manera hom li pot discutir el dret a ser-ho? Ja hem referit quin és, de fet, el nucli d'aquesta problemàtica: la postulada exclusivitat de la descripció del fenomen ja reduït seria una condició sopusadament incompatible amb el rebuig dels procediments conceptuals i constructius. Aquesta suposada incompatibilitat l'hem intentat justificar assenyalant que els processos fenomenològics de purificació, tant els que tenen cura de l'assèpsia de l' objecte com els que pretenen destil·lar el jo, són sempre, en essència, de caire des-constructiu. És cert que hom podria objectar a aquestes reserves que la des-constructió *bifrons* que hem referit és de natura intuïtiva i no pas de caire conceptual. Tanmateix, hem de tenir en compte que la tasca d'extreure de l'anonimat tant l'objecte pur com el jo estilitzat, lligada a l'establiment de llur natura i de llur identitat alhora, esdevé gairebé impossible si no la duem a terme fent servir unes eines que tenen un abast insuperablement conceptual.⁶² El *topos* husserlià on aquesta problemàtica aflora amb una claredat més gran—tot i presentant-se amb una radicalitat que Husserl no supera en cap lloc de la seva obra—és sens dubte el manuscrit intitolat "*Nachtgespräch*" o "Conversació nocturna", i que ha estat recollit a *Husserliana* XV. En aquest fragment, romàs inèdit durant molts anys, Husserl descriu la manera com el jo duu a terme la activitat identificadora en el si de la corrent (Strom) de les vivències elementals. També hi mostra Husserl com la reducció fa possible preservar la presència (Vor-Sein) de l'esmentada corrent i, al mateix temps, dóna pas a la descripció dels processos de la "vida originària (das urtümliche Leben)": "el jo-sóc, el jo-faig, el jo-identifico", o sigui, en definitiva, "els actes de l'activitat originària". Uns "actes" que vénen caracteritzats pel fet d'"assolir el seu propi ser mitjançant una identificació que indefinidament els sol·licita, tot i que abans d'aquesta identificació els esmentats actes eren tan sols unes simples concrecions en la corrent de les vivències".⁶³

En les consideracions precedents el problema teòric fonamental apareix perfilat amb una indiscutible nitidesa. Ara es comença a veure clar el caire problemàtic d'atribuir unitat al corrent de les vivències com a condició prèvia a llur adequada identificació. També sembla ara qüestionable que hom pugui referir-se a una "unitat passiva" que precediria la predicació però que no vindria intuïda en l'activitat del judici. És cert, però, que Husserl indica en

l'esmentat "*Nachtgespräch*" que l'enigmàtica "unitat ante-predicativa" és feta possible pel vincle que el "jo primigeni" manté amb la temporalitat. L'"àmbit vital" de l'abans i del després, "de l'ahir i de l'avui (*Gestern und Heute*)" coincideix, precisament, amb l'esmentat "*jo primigeni*". També succeeix que la unitat i la identitat de l'"acte originari" són anteriors al judici. La institució d'aquesta decisiva anterioritat la duu a terme el mateix jo primigeni en copsar ante-predicativament—per mitjà del ja glossat "jo-identifico"—el mateix "sentit unitari" que sembla tan difícil de constituir si hom el contempla des de nivells noètics més elaborats. Sigui com sigui, el "jo primigeni" de cap manera pressuposa la temporalitat que s'insinua en el prefix "ante" del terme "ante-predicació"; més aviat és la temporalitat la instància que precisament cal referir a la facticitat del subjecte. Ara bé: la temporalitat no ha de ser referida a la facticitat *ingènua i mundana*, o sigui a la facticitat que posseeix una temporalitat pròpia però al mateix temps contingent, atès que aquesta és, en el fons, una temporalitat més entre totes les temporalitats "naturals" que són possibles. La temporalitat cal referir-la sempre a la facticitat *reduïda*, o sigui a l'"estructura apodíctica de la realitat transcendental", la qual és necessari que sempre sigui entesa com un "fet absolut".⁶⁴ Aquest eixam de funcions constitutives *transcendentals* es considerat per Husserl com el fonament pre-lògic i pre-lingüístic de l'abast fàctic i mundà que té el subjecte; en l'esmentada "estructura transcendental" aquesta facticitat sorgeix com un efecte de les mateixes dimensions temporals que la determinen. Així els problemes que ens ocupen ens apareixen amb una nitidesa encara més gran. Primer de tot caldria esclarir com poden arribar a ser mostrades per mitjans discursius les esmentades funcions transcendents, i al mateix temps haurien de ser especificats els criteris de significació que corresponen als termes que utilitzem. També caldria trobar la manera de dur a terme *anònimament* les unificacions necessàries en el corrent de les vivències, o sigui de realitzar l'*evidenciació* de les corresponents unitats sense que haguem d'invocar la mateixa activitat unificadora que les produeix. En l'esmentat "*Nachtgespräch*" entreveu Husserl clarament aquesta problemàtica en afirmar: "En el fil de la meva reflexió atrapo al vol (*erhasche ich*) la corrent de les vivències, però només en la mesura que vaig duent a terme les identifications pertinents, només en tant que assumeixo les unificacions i les temporalitzacions que tenen lloc en el flux del ser primigeni (*das strömende Ursein*), [...] o sigui només en tant que realitzo una activitat."⁶⁵ Ara bé: Husserl no explica com és possible que aquesta "activitat transcendental" pugui copsar la formació d'unitats en

el corrent de les vivències, atesa la circumstància que l'esmentada "formació" és de natura passiva i que, com a tal, no vé instituïda per l'activitat del judici. Es tracta, com és evident, d'un problema que s'enfronta amb la dificultat de comprendre la manera com el "treball" de l'"estructura transcendental originària" pot arribar a captar un procés unificador en el qual no ha participat constitutivament. La dificultat principal, per tant, és esbrinar com és possible que l'"activitat transcendental originària" arribi a captar *fenomenològicament* (o sigui, expressant-ho en termes més específics, accedint plenament al seu caràcter de "*mateixitat*") la formació d'unitats en el corrent de les vivències, és a dir, en definitiva, assolint-la *sempre en tant que realització*. És palès, d'altra banda, que només accedint a aquesta "plenitud" conseguirà l'"activitat transcendental" estar en situació de considerar el "jo identificat discursivament (*das bezeichnete und ausgesprochene Ego*)"⁶⁶ com el *jo originari*, o sigui el jo que es designa a si mateix i que al mateix temps s'expressa en aquesta auto-designació. Per tant no té cap fonament postular que la captació fenomenològica depèn enterament de la intuïció dels processos constitutius. La reducció gaudeix en la doctrina fenomenològica d'un predicament que no sembla pas ser compatible amb el rebuig de tota mena de discursivitat. El prestigi que té la reducció sembla inconciliable amb el gest excloent que Husserl prodigà amb una assiduitat i amb una vehemència que ara veiem que eren excessives.

D. *Intuïció sense comprensió: Husserl, Hegel i Kant.*

Els resultats de l'apartat anterior ens inclinen a desoir algunes de les més peremptòries indicacions de Husserl. Sobretot ens exhorten a no caure en la temptació d'identificar, sense més, com a "específicament fenomenològic" el programa, per primera vegada exposat en les "*Idees*", que identifica la "descripció pura" com l'únic procediment legítim que ens pot permetre "explicar" i "fonamentar" alhora, al mateix temps que impugna amb vehemència tot tipus de "construcció, deducció, o altres medis lògics".⁶⁷ Paral·lelament a la justificació d'aquesta evidència, hem vist en l'apartat anterior com quedava exclosa la pressumpta principalitat que hom podia atribuir al lema husserlià "*intuitio sine comprehensione*",⁶⁸ tot i que cal tenir en compte que Husserl matitzà el caire potser massa dràstic d'aquesta exigència afegint que si bé el que calia era fer servir "tan poc enteniment com sigui possible", al mateix temps "mai no arribariem a tenir una excessiva puresa intuitiva a la

nostra disposició" [Husserl formulà aquest imperatiu intuicionista amb l'ajut de la màxima "möglichst wenig Verstand, aber möglichst reine Intuition"⁶⁹]. Per últim, en l'apartat anterior també hi hem vist aparèixer la possibilitat que la raó esdevingui interpretada com una simple modalitat del "coneixement intuïtiu".⁷⁰

Com a conseqüència d'haver quedat exhaurides les possibilitats fonamentadores de la metodologia de la "descripció pura", sembla ara arribat el moment de posar en dubte d'una manera definitiva el caràcter suposadament central d'aquest *parti pris* husserlià. Mostrar positivament allò que és essencial en l'esmentada metodologia es presenta com una tasca *de facto* impossible. Cada una de les entitats que, de bell antuvi, sembla estar en condicions d'encarnar l'essencialitat que estem buscant es revela, en ser analitzada, com el resultat de la concomitància d'altres factors igualment inapropiats per servir de principis. O sigui que no tenim més remei que apropar-nos amb una disposició *negativa* al tema del possible caràcter central del descriptivisme pur. Aquesta reivindicació dels procediments "negatius" té com a conseqüència que ara hem de contestar per força la pregunta següent: ¿Quin tarannà tindria un mètode que posseís un caràcter de sentit *exactament* oposat als procediments que propugna la fenomenologia? Al menys d'entrada, una resposta adient seria que l'"anti-mètode" fenomenològic per excel·lència ha de venir constituït pel "derivacionisme conclusiu" que tradicionalment ha servit a la filosofia de mètode rutinari; es tracta, en un mot, del procediment que, d'una manera més específica, hom podria definir com "*la deducció lògico-analítica que es recolza en la combinació de les evidències*". Estem fent referència, obviament, a la disposició metòdica que s'inspira en el model del *mos geometricus*—el mètode de les ciències exactes—tot i que es mostri completament inadequat, com hom sap, a l'hora de subministrar un coneixement capaç d'esdevenir legitimat per una fonamentació última. Aquest procediment és l'"anti-imatge" del mètode fenomenològic per les raons que exposem a continuació. En primer lloc succeeix que la tradició del "derivacionisme conclusiu" es veu forçada a pressuposar la validesa dels axiomes, de les premisses, i dels principis, abans que comenci l'argumentació regressiva; i una vegada finalitzat el procés derivatiu ja no és possible justificar el vincle que relliga uns principis als altres. Per aquesta raó és palès que la necessitat que governa l'eficiència deductiva mai no disposa de la decisiva dimensió de l'"auto-transparència", o sigui de l'esclaridor "per a si" que reclama la

tradició de la filosofia. Segons que opina Husserl, aquesta característica carència dels procediments demostratius que són habituals en el pensament rigorós ha de ser substituïda per "una progressiva clarificació de les execucions de la consciència, la qual haurà de procedir de deducció en deducció". És a dir que Husserl concep la subjectivitat com un àmbit infinit de possibilitats de fonamentació intuïtiva, en oposició al mètode que es veu obligat a dur a terme les seves deduccions partint només d'uns quants axiomes de justificació més aviat qüestionable. Ara bé: ¿com arriba Husserl a fonamentar el seu rebuig del mètode *regressiu-deductiu*, i com justifica la seva decisió de contraposar-li l'esmentat *intuicionisme progressiu*, sense haver esbrinat previamente si és completa la disjunció que rau implícita en les seves desqualificacions del deductivisme?

És interessant observar que l'anatema que Husserl dirigeix a totes les modalitats de la "deducció regressiva" l'aproxima, d'una manera sorprenent, a algunes de les posicions que defensà Hegel. Husserl comparteix amb aquest filòsof, efectivament, un rebuig dels procediments deductius d'inspiració kantiana; de fet, tant Husserl com Hegel oposen l'ideal del saber absolut a la anàltica transcendental infatigable que Kant sempre preconitzà. És ben notori que Kant qüestiona la tendència de la filosofia tradicional a encetar un *regressus in infinitum*; impugna la necessitat endèmica habitual de la filosofia pre-crítica d'assolir una fonamentació per al seu propi fonament, i amb ella l'exigència que esdevingui fonamentat el mateix mètode amb el qual hom pretén assegurar la fonamentació. Aquesta intenció filosòfica de Kant—que comparteix amb tota la tradició del transcendentalisme—vol culminar els mètodes reflexius de fonamentació última apel·lant a la certesa inqüestionable que subministra la identitat de la consciència, o sigui, en definitiva, la identitat del jo amb si mateix. És curiós constatar que, al menys pel que fa a la seva actitud davant aquesta pretensió, Husserl i Hegel coincideixen. De fet, ambdós filòsofs estan d'acord en qüestionar la possibilitat que l'esmentada "evidència última" pugui arribar a fonamentar el saber, i fins i tot són unànims en el seu escepticisme pel que fa a l'eventualitat que aquesta "evidència última" sigui intel·ligible en ella mateixa. A l'hora d'interpretar el sentit definitiu que li escau a la instància salvadora suprema que tots dos desqualifiquen, no obstant, Husserl i Hegel difereixen asprament. La discrepància entre les dues interpretacions ve justificada pel fet que el concepte d'"auto-consciència" és desesperadament ambigu, atès que pot ser entès indistintament com un *acte pur* o bé com un

significat pur.⁷¹ En aquesta ambigüïtat es recolza el retret fonamental que Husserl fa a Kant. Husserl admet de bon grat que la filosofia kantiana dugué a terme el descobriment del caràcter "actuós"⁷²—o sigui "espontani"—de la consciència; però al mateix temps li retreu no haver extret d'aquest triomf especulatiu totes les conseqüències que se'n desprenen. Husserl acusa Kant d'haver sobreimposat (sobretot a la segona edició de la "*Crítica de la raó pura*") a l'esmentada "capacitat d'iniciativa" de la consciència un deductivisme regressiu intransigent. Al mateix temps li retreu no haver-se adonat que l'esmentada "actuositat" no tan sols pot ser reconstruïda mitjançant la pertinent descripció noètica, sinó que, a més a més, hom la pot representar amb l'ajut d'instruments intuïtius i concrets. No cal dir que Hegel articula d'una manera molt diferent el seu rebuig de la interpretació kantiana de l'apercepció. En efecte: és sabut que Kant situa en la auto-consciència la justificació última de les categories, podent-li ser assignat al jo, en conseqüència, una funció principal en el procés de llur derivació; per a Hegel, en canvi, el plantejament kantià arrabassa a la auto-consciència la possibilitat que mai arribi a ser descrita conceptualment. Es tracta que per expressar pre-categorialment el significat del terme "jo" cal recórrer a les categories, amb la qual cosa hom ja no les pot pretendre derivar d'una auto-consciència que precisament ha estat establerta amb el seu ajut—a menys, és clar, que no ens enrojoleixi davallar en la més descarada de les circularitats.

O sigui que, inesperadament, trobem que Husserl i Hegel s'han aliat contra Kant. Li sembla a Husserl, en efecte, que Kant havia d'haver mostrat intuïtivament les determinacions categorials de l'apercepció partint del caràcter "actuós" de la consciència; segons Hegel, en canvi, Kant havia d'haver entès l'"actuositat" fàctica del jo com un moment del procés determinant del "pensament pur". Tot i que Husserl pretén reduir el sentit a l'"actuositat", mentre que Hegel vol fonamentar l'"actuositat" en el sentit, el cert és que el punt inicial del seu compartit recel anti-kantià és idèntic en ambdós filòsofs, atès que tots dos adopten com a principi fonamental la co-originarietat del sentit i de l'actuositat que ve subministrada per l'evidència primordial jo=jo. Cal afegir, al mateix temps, que cap de les reduccions esmentades pretén ser tan radical que per la seva intervenció allò que ha esdevingut reduït quedi confinat a l'estat d'una pura apariència. Per això convé que matitzem l'afirmació anterior que atribuïa a ambdós filòsofs la convicció del caràcter co-originari del sentit i de l'actuositat. Hegel, en efecte, pretén reconduir

l'acte al sentit: és fidel al lema que "al principi fou el sentit", i insisteix a orientar-se pel principi de l'"esdevenir del concepte". Husserl, en canvi, subordina el sentit a l'acte, i adopta com a principi la institució de sentit que sorgeix de la *vita activa* ("das leistende Leben" en la terminologia de Husserl) *primordial*. Per tant és palès que Husserl vol referir l'acte al moment del sentit i Hegel el moment del sentit a l'acte; malgrat això Husserl i Hegel comparteixen la pretensió de conservar la diferència entre aquests dos conceptes cabdals.

*E. L'exclusivitat de la descripció i de la anàlisi és injustificable.
L'especulació és un recurs que la fenomenologia no pot evitar.*

Ja hem tingut ocasió de veure com entre les actituds representatives de la fenomenologia ocupaven una posició prominent l'afirmació del pressumpte caràcter exclusiu de la "descripció pura", l'exaltació de les precaucions d'apropament al fenomen que és escaient anomenar "metodologia de la immediatesa", i sobretot el vehement anatema dirigit contra tot tipus de construccionisme regressiu. Cal afegir, però, que també són trets característics de la doctrina el rebuig explícit de tot gènere d'especulació i, alhora, la negativa a tematitzar el sentit ontològic que li escau a la subjectivitat. El fet crucial és, per tant, que la fenomenologia s'entossudí en ignorar el *problema especulatiu* fonamental. Pel que fa al tema del present treball, tanmateix, el problema més important és esbrinar si a aquesta insistent—i fins i tot sembla que també irrevocable—*actitud anti-especulativa* li pot ser assignada la posició de "principalitat fenomenològica" que estem intentant determinar. En un principi hom té la impressió que la resposta només pot ser negativa, atès que les intransigències de Husserl semblen haver estat causades per la seva pròpia incapacitat a percebir en profunditat *el problema que planteja el coneixement especulatiu*. Tematitzar aquest problema filosòfic cabdal, en efecte, vol dir, primer de tot, determinar si els principis que garanteixen la validesa del coneixement—o sigui: els principis que el poden justificar—són fonamentalment diferents dels factors que determinen allò que s'escau en la esfera òntica subjectiva. O sigui que seria interessant esclarir, de bell antuvi, si els esmentats principis arriben a transcendir l'abast exclusivament òntic de la intuïció. Però succeeix, a més a més, que hi ha raons de pes per pensar que l'*anti-especulativisme* és una actitud que de cap manera correspon a la realitat efectiva—i això vol dir la realitat "pràctica"—de la doctrina fenomenològica. És tracta, dit d'una altra manera, que el tarannà anti-especulatiu de la

fenomenologia sembla que mai no podrà aspirar a cap mena de principalitat. El fonament d'aquests recels és ben comprensible: no tan sols la impressió que a la fenomenologia li és imprescindible *especular* es recolza en una evidència multiple, sinó que, sobretot, és un fet innegable que *els textos fenomenològics contenen una apreciable component especulativa*. Segons que assenyala Eugen Fink,⁷³ la fenomenologia sempre ha estat subrepticiament compromesa—diguin el que diguin la majoria dels seus conreadors—amb l'especulació, i aquesta dissimulada dependència ha estat deguda a dues raons diferents. D'una banda, l'especulació és necessària en fenomenologia per poc que hom hi accepti una exigència d'explicació ontològica, atès que només pel camí de l'especulació hom podrà arribar a copsar la constitució intencional de l'ens per la subjectivitat. D'altra banda, l'especulació és indispensable per comprendre de socarrel la natura precisa de l'anàlisi intencional. Fins i tot Fink assenyala el fet que el mateix Husserl practicà l'especulació sense cap mena de recança perceptible; afirma que dugué a terme aquesta activitat—que segons la fenomenologia és subalterna a la descripció—d'una manera instintiva, es a dir, tal com veurem en els paràgrafs dedicats al "cripto-especulativisme" husserlià, sense que mai l'arribés a tematitzar d'una manera satisfactòria. O sigui que la necessitat d'especular que batega en la fenomenologia té un aspecte doble, i aquesta bi-dimensionalitat és indissociable d'un fet que per força hem d'admetre: *la fenomenologia sempre ha especulat*.

Havent expressat el caràcter necessari d'aquesta admissió, ens trobem ara enfrontats amb la suggestiva tasca d'interpretar d'una manera adequada la *cripto-especulació* que, d'una manera persistent, va contaminar les doctrines de Husserl. "Cal que ens preguntem si la decisió de no especular Husserl la mantingué efectivament al llarg de tota la seva obra, o bé si el que passà no fou, més aviat, que el pensament especulatiu s'anà infiltrant dissimuladament en la fenomenologia, esdevenint particularment present en les doctrines de la reducció i de l'idealisme transcendental."⁷⁴ No sembla pas haver cap dubte que les paleses insuficiències que afecten l'anàlisi intencional són el lloc de la doctrina on és més evident el fet que la fenomenologia no es pot permetre el luxe de proscriure l'especulació. D'entrada és manifest que, per molt que la fenomenologia proclami un anti-sistematisme que hom vol fer-nos creure que és d'abast fonamental, en l'anàlisi intencional té necessàriament lloc una tasca evident de sistematització especulativa. Aquest sistematisme es fa efectiu en la mesura que la reflexió, en comptes d'orientar-se cap al flux fàctic dels actes

de la consciència, en pren com a referència constant les formes fonamentals i els *modus originaris*. Hem de recordar, com a testimoni del que acabem d'afirmar, que el record és considerat per la fenomenologia com una modificació intencional de la percepció; i que, anàlogament, la consciència del passat és concebuda com una modificació de la consciència del present. De la mateixa manera, l'experiència d'"altri" és concebuda per la fenomenologia com una modificació de l'experiència d'un mateix. O sigui que la percepció, la consciència del present i l'experiència de si mateix es presenten com allò que és *fonamental* i *originari*, i que com a conseqüència d'aquesta primordialitat el record, el passat i l'alteritat n'esdevenen una simple modificació o derivació. És evident que en el impuls jerarquitzador i fonamentalista de Husserl hi ha expressat entre línies un tema especulatiu d'importància cabdal. Succeeix, en efecte, que les esmentades "formes primordials de la intencionalitat" mai no existeixen *de facto*, atès que no hi pas una "vida de la consciència" que, primerament, vingui donada en la forma de les referides primordialitats per, *més tard*, anar-se modificant en un seguit de variacions o de modulacions que són sempre de tarannà *derivat*. Cal que admetem que, al menys des del punt de vista de les "coses mateixes", tan peremptòriament invocades per Husserl, ni allò llunyà és una modificació d'allò proper, ni allò passat ni allò futur són una modificació d'allò present; així com tampoc altri és una modificació de mi mateix, i molt menys la "consciència en general" és una modificació de l'auto-consciència. O sigui—i això és el més important—que a la percepció no li escau pas cap mena de posició primordial fàctica. Només fent nostre un gratuït prejudici sistematitzador la podrem arribar a considerar com la forma originària de la intencionalitat; tan sols la voluntat de *construir* ens pot dur a afirmar que les formes més complexes del registre conscient es deriven en darrer terme de la percepció. No és cert, efectivament, que primer es dongui la percepció i que a partir d'ella, per modificació, brollin les esmentades formes. En el fons succeeix que—sobretot si hom l'observa des d'un punt de vista de caire més aviat doxogràfic—la fenomenologia es presenta com una doctrina on *el cas particular* esdevé valorat amb tanta vehemència que hom podria afirmar que n'és lliurada la seva apoteosi definitiva. O sigui, dit en altres mots, que la fenomenologia accentua d'una manera desmesurada l'abast pressumptament predominant d'allò que la mateixa terminologia fenomenològica anomena el "*Sonderfall*". D'aquesta manera, un cop ha estat proclamada la centralitat absoluta d'unes determinades activitats de la consciència, totes les

altres exercitacions en són considerades les derivacions "evidents", i per tant queden relegades a una situació de palesa subordinació.

Aquesta tendència de la fenomenologia a convertir la categoria del "cas particular" en l'esquema formal subordinador que hom hauria de poder aplicar universalment, és pertinent interpretar-la com un ingredient essencial del llegat de Husserl. La predilecció de la fenomenologia per presentar unes determinades activitats de la consciència com la derivació o la modificació d'unes altres, les quals serien de caire originari o fonamental, es percebuda per el filòsof alemany contemporani Hans Blumenberg com "una actitud reactiva (eine Gegenbewegung) que s'hauria format en el mateix pensament de Husserl, i que consistiria en armonitzar la *deducció* transcendental amb la *reducció* transcendental. [D'aquesta armonització en resultaria] la derivació de la inter-subjectivitat a partir de la subjectivitat mateixa, la de l'experiència d'altri a partir de l'experiència de si mateix, la de la corporalitat dels subjectes a partir de llurs objectes intencionals, i finalment la de la mundanitat a partir de l'esmentada 'necessitat de disposar de quelcom més que no pas únicament d'un mateix (aus diesem Gesamtbedarf an mehr als sich selbst)'"⁷⁵ Un altre exemple important de la fascinació de Husserl pel *model formal* que la fenomenologia va construir al voltant del predicat "ser un cas particular de" el trobem en la seva conversió del dualisme de la receptivitat i de l'espontaneïtat, d'un robust origen kantian, en un *continuum* on l'activitat espontània—una vegada més—predomina rotundament: "[...] cal que la receptivitat sigui considerada com el més inferior de tots els estrats de l'activitat".⁷⁶ En la mateixa línia de recerca adverteix Fink l'existència d'uns "elements especulatius ocults (verborgen) en la interpretació de la 'cosa mateixa' com a fenomen; en la postulació d'un 'tornar a començar' (Neuanfang) que hauria de tenir un caire radical; en la tesi del 'caràcter posterior' (die Nachträglichkeit) del concepte; en la fe inqüestionada en el mètode; en el caràcter indeterminat que ostenta el concepte de constitució; en la vaguetat que acompanya la formulació de la noció de 'vida'; i, sobretot, en el procediment analític mateix, atès que insisteix a accentuar la prioritat dels *modus originaris*".⁷⁷ Afegeix aquest autor⁷⁸ que el futur de la fenomenologia li sembla subordinat a la possibilitat que hom hi arribi a proscriure la ideologia anti-especulativa vigent, substituïnt-la per una harmonització convincent de l'anàlisi i de l'especulació.

De les consideracions que precedeixen es desprén que no tan sols no estem en condicions de definir satisfactoriament la fenomenologia recolzant-nos en la seva vehement actitud anti-especulativa. De fet el problema de delimitació doctrinal encara és més greu, ja que el mateix "abast universal" que és atribuït a les descripcions de la intencionalitat té el seu origen en la *component especulativa* que, pressumtament, organitza d'una manera subreptícia les anàlisis fenomenològiques. A la vista d'aquesta intervenció encoberta de l'especulació en l'anàlisi intencional podem concloure que el treball fenomenològic per força ha de veure minvades les seves possibilitats d'aplicació si el depurem del esmentat *moment especulatiu*. Aquesta constatació condueix també a entreveure, segons que afirma Fink, una mena de "principi de la divisió del treball" per a les tasques filosòfiques. Es tracta que, d'una banda, l'única problemàtica que caldria considerar com a "pròpia" per a tota mena d'*anàlisi filosòfic* vindria a ser la relació entre el subjecte i l'objecte. L'anàlisi mai no hauria de transgredir els límits d'aquest àmbit tradicional: de cap manera hauria d'abordar el "món", o sigui la regió que, d'altra banda, s'ofereix a l'especulació com el seu espai característic d'exercici.

El món, en efecte, és més originari del que ho pugui ser qualsevol ens—ho és més que qualsevol subjecte i que qualsevol objecte. A més a més, el món mai no pot arribar a ser copçat per la mateixa relació subjecte/objecte, per més que la fenomenologia s'afanyi en refinar-la i en fer cada vegada més concret el seu anàlisi. Precisament succeeix que l'accés *especulatiu* al món és la instància, en certa manera "primordial", que ens permet arribar a copsar no solament els ens mateixos sinó també la vinculació entre el subjecte i l'objecte a la qual ens referíem fa un moment. En darrer terme tant el subjecte com l'objecte són, efectivament, *un resultat de l'anàlisi*, i per aquesta raó se'ls pot considerar essencialment *posteriors* a l'apertura originària i *a priori* al món. O sigui que tant el subjecte com l'objecte són instàncies que esdevenen possibilitats per l'operació, de caire característicament *especulatiu*, de pensar els ens en tant que aquests són *precisament uns ens*. Només ens cal recordar ara que Husserl es manifestà sempre del tot indiferent pel que fa a aquesta activitat d'identificació ontica, a causa, sobretot, que es trobava condicionat pel seu propi *parti pris* d'identificar l'ens amb l'objecte. Precisament la utilització per Husserl dels termes "ontologia" i "ontològic", sobretot si tenim en compte que amb aquests termes es pretenia referir a l'essència dels objectes abstractes, fou una deplorable conseqüència del

prejudici que hem referit. És palès en canvi, pel que fa a l'especulació, que allò *ontològic* no es redueix a l'horitzó enigmàticament inqüestionat que formen els objectes aparentment dòcils a la descripció fenomenològica, i els quals hom suposa que esdevenen "accessibles" a la consciència per obra de la seva pròpia constitució intencional.

VII. La qüestionable principialitat dels conceptes de vincle intencional i de temporalitat absoluta.

A. La fenomenologia i la recerca de la unitat d'allò fenomenal. L'antagonisme del subjecte representador i de l'objecte representat.

En els paràgrafs anteriors hem establert que és impossible atribuir una dimensió fonamental, sigui de la mena que sigui, a la actitud *anti-especulativa* que caracteritza la doctrina fenomenològica. Queda oberta la possibilitat, malgrat tot, que el principi essencial de la fenomenologia estigui vinculat a la pràctica descriptiva que Husserl contraposà amb vehemència a l'especulació, o sigui l'*anàlisi intencional*. Ara es tracta, per tant, d'investigar l'eventualitat que al tema de l'esmentada anàlisi, o sigui la *intencionalitat*, li escaigui la "principialitat fenomenològica" que estem intentant identificar. Una de les principals raons que duen a adoptar aquesta línia de recerca la suggereix la insistència—en podriem dir, gairebé, l'obsessió—dels conreadors de la fenomenologia en analitzar els vincles—d'altra banda tan banals que serveixen per distinguir les entitats que són d'ordre psíquic de les que no ho són—que interrelacionen subjecte i objecte. Es tracta, simplement, que mai un objecte no és pensable sense la corresponent remisió al subjecte que el pensa, i que, de la mateixa manera, a cada subjecte necessàriament li correspon un horitzó particular d'objectes. Aquest vincle entre subjecte i objecte és tan intens que ha fet possible que la recerca fenomenològica dels processos de constitució fos duta a terme en un *dobte nivell*. La constitució de les entitats de la consciència ha pogut ser investigada, efectivament, analitzant les formes subjectives i per tant duent a terme una *anàlisi noètica*, o bé, alternativament, esbrinant el contingut estructural dels objectes mitjançant el procediment anomenat *anàlisi noemàtica*. Però com que aquestes dues formes d'anàlisi remetien l'una a l'altra amb una palesa insistència, per descriure-les només cal invocar la entitat que les fa possible, o sigui la *relació intencional*. Per formular la preeminència d'aquesta relació de la manera més intuïtiva possible cal mencionar el fet que "*intencionalitat*" significa, primer que tot, el tarannà referencial recíproc que relliga el subjecte i l'objecte, o sigui el fet que el subjecte es troba necessàriament dirigit—hi està apuntant—a un objecte, mentre que l'objecte, per ser-ho realment, per força ha d'esdevenir el receptor d'aquesta atenció—ha d'estar "apuntat" per ella—del subjecte que és el seu complement imprescindible. Cal afegir, però, que la *intencionalitat* mai no és una "direccionalitat" d'ordre arbitrari, o sigui que mai no consisteix en

una simple temptativa de vinculació que el subjecte podria fer seva o bé, alternativament, podria rebutjar amb una total impunitat. En realitat la intencionalitat és un lligam necessari que, d'una banda, es fonamenta en la mateixa essència del subjecte, mentre que d'altra banda, i al mateix temps, compromet l'essència de l'objecte corresponent en la mesura que la converteix en una *expectativa* que invoca amb insistència la seva pròpia *realització*. Es tracta, en el fons, que la intencionalitat emergeix en la forma d'un "àmbit intermediari" que paradoxalment és a la vegada "primordial". Encara que la intencionalitat es situï, en certa manera, "entre" el subjecte i l'objecte, també succeeix que només per efecte d'ella l'un i l'altre poden arribar a existir: així aquesta aclaparadora situació de dependència converteix la intencionalitat en la condició perquè ambdós esdevinguin possibles. Una vegada situats en aquesta perspectiva intencional ens hem d'adonar, al mateix temps, de la necessitat que el subjecte i l'objecte emergeixin *junts*, l'un juntament amb l'altre, atès que el subjecte no és altra cosa més que el "lloc" en el qual l'objecte pot arribar a fer-se present, i al mateix temps l'objecte consisteix exclusivament en un tarannà copsador específic que pertany al subjecte. O sigui que la intencionalitat, dient-ho en termes planers, funciona com el "camp de joc" que lliura l'efectuació recíproca del subjecte i de l'objecte, tot i que es tracti d'un "camp de joc" tan peculiar que ell mateix disposa les regles que organitzen el descabdellament de l'esmentada efectuació. La intencionalitat també pot ser comparada a la prioritat que té un camp magnètic sobre els dos pols habituals: no és pas possible imaginar l'existència aïllada d'un sol dels pols, com també és erroni mantenir que de bell antuvi existeixen els pols i que, després, el camp magnètic en brolla com a conseqüència. Ja que hom sap que els dos pols magnètics només són possibles en el camp i que només existeixen *mitjançant* el camp; l'entitat que gaudeix d'existència pròpia, efectivament, és el camp magnètic, de manera que tant els pols com llur interacció són únicament uns moments d'aquesta entitat primordial.

A fi de situar el tema de la intencionalitat en la perspectiva més específica possible convé que assenyaalem, primer que tot, que aquesta noció sorgeix de la temptativa fenomenològica per assolir *en tant que fenomenitat pura* la unitat d'allò fenomenal, o sigui la unitat de tots els trets caracteritzadors que, d'una manera o d'una altra, poden ser esbrinats en els fenòmens. Això vol dir que per Husserl la "fenomenitat d'allò fenomenal" és una categoria indissociable del fet de la "intencionalitat de la consciència". Ara

convé delimitar bé aquest concepte de "la unitat d'allò fenomenal" a fi que no doni lloc a confusions en els propers paràgrafs, on n'hem de fer un ús abundant. Com a conseqüència del que hem dit abans, l'esmentada "fenomenitat d'allò fenomenal" consisteix en el fet cabdal que la representació d'un objecte per un subjecte mai no consisteix en un seguit d'efectuacions espontànies, sinó que aquest desempallegar-se subjectiu està sotmès a una condició: el subjecte ha de dur a terme la representació del objecte en el ben entés que es tracta de la representació de quelcom que és fonamentalment distint—i que fins i tot, en certa manera, és contraposat—a ell mateix. O sigui que, en definitiva, el plantejament intencional oposa sempre un objecte *representat* a un subjecte *representador*. Cal que admetem que, al menys a primera vista, aquesta relació d'antagonisme sembla inconciliable amb l'exigència de la fenomenologia que la presència per a el subjecte de l'objecte de la representació, d'una banda, i l'efectuació de la representació per part del subjecte mateix, d'altra banda, *siguin rígidament indistingibles*. És a dir que hom mai no ha de poder discernir entre l'"escaure's" o el "trobar-se present" de l'objecte de la representació i el fet que el subjecte "duguí a terme" o "efectuï" la presència d'allò que és representat. Dient-ho en termes més senzills, es tracta que la fenomenologia ha imposat sempre com a punt de partida primordial per a tota recerca la condició que la *representació sigui indistingible de l'acte representador pur*—o sigui, que no pugui ser dissociada del *representar quintaessenciat* mateix—que és la condició necessària per què existeixi la representació mateixa.

Una petita exploració dels parany terminològics que s'allotjen en la doctrina de la intencionalitat ens ajudarà a dissipar el caire lleugerament essotèric que, en una primera aproximació, exhibeixen les conviccions que acabem d'exposar. En llenguatge fenomenològic l'esmentat "*dur a terme*" o "*efectuar*" el subjecte la presència d'allò que és representat—el seu "portar a efecte" la representació mateixa—correspon al terme alemany "*Vollzug*", mentre que l'"*escaure's com a present*" que és propi de la representació és designat pel terme "*Vorliegen*". Al mateix temps, és escaient traduir "*das Erscheinen*" per "*fenomenitat*" i "*das Erscheinende*" com "*allò fenomenal*", és a dir, com allò que és donat a l'experiència i que, per tant, pertany a la categoria del fenomen; és una qualitat, en definitiva, que de cap manera s'ha de confondre amb "*allò fenomènic*", atès que aquest terme designa estrictament "*allò que concerneix al fenomen mateix*". Com a conseqüència d'aquesta

distinció el terme "presència", o sigui l'"escaure's com a present" de l'objecte de la representació—és a dir la categoria que, d'una manera simplificada, és pertinent designar com "*la representació*"—correspon al terme alemany "Vorliegen", mentre que el "*dur a terme*" o "*efectuar*" el subjecte la presència d'allò que es representat—allò que s'escau designar com "*el representar*"—és un equivalent del terme "Vollzug". No cal dir que en aquest suggestiu garbuix d'abstraccions la dificultat més gran—i també la causa que els termes catalans equivalents no tinguin la naturalitat que els caldria—rau en resoldre d'una manera satisfactòria l'ambiguitat del terme "representació", atès que connota indiferentment la activitat i alhora la passivitat que corresponen, respectivament, als termes "Vollzug" i "Vorliegen". D'altra banda no hem pas d'ocultar el fet que, per agreujar encara més les coses, el mateix terme alemany "Vollzug" és més aviat inadequat a l'hora d'expressar l'"activitat" que la fenomenologia pretén que connoti. És inadequat fins el punt que el mateix Schopenhauer, al segle passat, proposà que "Vollzug", atesa la seva flagrant incompetència semàntica, fos erradicat del llenguatge filosòfic i les seves funcions designatives s'encomanessin al més explícit "Vollziehung". Es lamenta Schopenhauer que la llengua alemanya "s'estimi més emprar 'Vollzug' que no pas 'Vorliegen'", tot i aduint que "per regla general la terminació "-ung" designa allò que és subjectiu i actuator i d'aquesta manera ho distingeix d'allò que és objectiu a causa de la seva vinculació amb l'objecte".⁷⁹

Succeeix, però, que si examinem amb cura la "contradicció fonamental" que acabem d'esmentar ens adonarem que aquesta pressumpta incoherència *només és aparent*. O sigui que no ha de ser pas tan difícil arribar a conciliar la semblança d'antagonisme que enfronta l'escisió en un objecte i un subjecte, d'una banda, i de l'altra l'exigència fenomenològica que la representació mai no sigui distingible de l'acte representador pur. Arribarem aviat a la conclusió que, en efecte, més que no pas d'un enfrontament irresoluble es tracta d'una confusió. És un malentés, en el fons, causat pel fet que, habitualment, la noció d'"intencionalitat" se sol interpretar—d'una manera massa simplificadora—fent servir el postulat que "consciència" és sempre "*consciència de quelcom*". De fet aquesta visió superficial de la intencionalitat correspon únicament al punt de vista—malgrat tot posseïdor del mèrit d'haver sabut aprofitar la tradició escolàstica—que representà el filòsof austríac del segle XIX Franz Brentano. Per Husserl, en canvi, la intencionalitat caracteritza la *correlació* que existeix *entre la fenomenitat i allò fenomenal*, de manera que la "relació intencional"

consisteix, pròpiament, en un *vinde de referència recíproca*. És cert que des del punt de vista del subjecte que duu a terme el descabdellament fenomènic, la tasca escaient consisteix a copsar l'objecte que se li presenta mitjançant aquesta fenomenitat; però no hem d'oblidar que l'objectiu d'aquesta execució és que l'esmentat objecte esdevingui copçat en la identitat que el fa ser allò mateix que és, és a dir que la fita realment rellevant en tota l'exercitació fenomènica és que el subjecte copsi en l'objecte la presència d'allò que fa que l'objecte sigui idèntic a si mateix. Aquesta "identitat última" de l'objecte, per tant, mai no ha de passar-li per alt al subjecte que el copsa, tot i que, al mateix temps, l'esmentada identitat no sembli pas estar vinculada, ni de bon troç, al descabdellament fenomènic que era prevalent en la situació inicial. El tema de la intencionalitat duu a terme una referència constant al fet que el subjecte, al menys en la mesura que roman immers en la mateixa *actitud natural* que la fenomenologia insisteix en superar, constantment "preveu" o "anticipa" la identitat, ja esmentada, que fa que l'objecte sigui allò mateix que és. Així té lloc el fet "intencionalment crucial" i que és una conseqüència de l'"anticipació" que acabem de referir: la proïja d'assolir *com a dada* la identitat de l'objecte fa que el subjecte dugui a terme, sense aturar-se mai i, per dir-ho així, amb un aferrissament gairebé instintiu, *la tasca de convertir en quelcom primigeni i originari allò que fenomènicament tan sols és derivat i accessori*. Segons que afirma la interpretació *husserliana* de la intencionalitat, efectivament, en tot procés intencional funciona necessàriament la tendència que hom podria descriure com un "esdevenir teleològicament orientat a l'evidència" a condició, és clar, que aquest darrer terme sempre sigui entès en *el sentit més ampli possible*. "Intencionalitat" vol dir per Husserl: consciència-de-quelcom *en tant que*—o bé: *considerada com*—"als") una remissió (*Verwiesenheit*) a l'evidència".⁶⁰

O sigui que en comptes d'invitar-nos a contemplar una relació estàtica amb l'objecte, tal com succeïa en la versió que Brentano ens proposava, la revisió de la noció de intencionalitat que Husserl duu a terme ens suggereix que constatem l'estat de coses següent. La consciència està dirigida vers l'objecte, el "trobar-se present" del qual tan sols suposa o, si més no, anticipa. Ara bé: el tret específic d'aquesta orientació consisteix en el fet que el subjecte busca en la "auto-donació"—o sigui en el "donar-se a si mateix"—de l'objecte la *realització* per via intuïtiva d'allò mateix que estava present com una simple *expectativa* en l'esmentada suposició o anticipació. Si

acceptem aquesta reelaboració husserliana de la intencionalitat haurem d'admetre, al mateix temps, que la correlació entre la *fenomenitat* i allò *fenomenal* mateix, lluny de consistir encara en un vincle estàtic, ha esdevingut un "estar en relació" dotat d'un tarannà que ara és irreversiblement *dinàmic*.

El canvi de perspectiva més interessant entre tots els que aportà la revisió per Husserl de la idea d'intencionalitat és sens dubte la modificació soferta per la correlació entre la *representació* com a objecte i el subjecte que la *representa*. Com que el vincle entre aquestes dues instàncies deixa de ser antagònic, a partir de la intervenció de Husserl el fet que el plantejament intencional refereixi un objecte *representat* a un subjecte *representador* perd l'influx perturbador que abans tenia. Subjecte i objecte ja no són instàncies adversàries: com a conseqüència d'això el lligam que mantenen esdevé finalment conciliable amb la ja esmentada "premisa fenomenològica" del *caràcter indistingible* que han de tenir la "representació" entesa com a ens i la "representació" interpretada com a acció—o sigui l'*execució* que podríem designar amb la substantivació "el representar". Cal esmentar el fet, a més, que aquesta premisa cabdal de la fenomenologia és indissociable de la proïja de Husserl per accedir a la més sobirana de les objectivitats tot i profunditzant tant com es pugui en l'àmbit d'allò subjectiu. Una vegada més la fenomenologia ens fa palès el caràcter central que té la convicció que el contingut essencial de tot possible objecte només pot emergir en tota la seva autenticitat si el cerquem en l'"efectuació"—que ha de dur a terme el mateix subjecte—dels modus d'auto-donació (la sempre present "*Selbstgebung*") que corresponen a l'objecte. Cal concloure, a ran de tot això, que en el cas que poguessim esbrinar en la intencionalitat una funció de principalitat fenomenològica obtindríem, al mateix temps, una interpretació—que ja seria definitiva—de la màxima "[Cal anar] a les coses mateixes!", atès que llavors el terme "la cosa mateixa" voldria dir, sense cap mena d'ambigüitat, "la tematització de la consciència de la cosa".

B. El caràcter voluntarista de la fenomenitat. La "presència de si mateix" que caracteritza allò fenomenal.

Havent establert la legitimitat fenomenològica que li escau a la noció "post-brentaniana" d'intencionalitat—la qual, com hem vist, insisteix en subordinar la relació intencional a la premisa clàssica que "representació" i "representar" han de ser rigorosament indiscernibles—ens podem plantejar directament la qüestió de si és possible elevar el vincle intencional a una posició de principalitat dins de la teoria fenomenològica. És clar que, primer de tot, hauríem de dissipar la sospita que la intencionalitat—a partir d'ara entesa permanentment des de la revisió lliurada per Husserl—pugui ser derivada d'un eventual "principi" fenomenològic que tingués encara una validesa més general. En la "voluntat d'identitat" (la "Wille zur Identität", segons la terminologia alemanya), per exemple, podríem trobar un excel·lent candidat a aquesta posició de "fonamentalitat pre-intencional". En aquesta noció tan suggestiva situa Klaus Held la única causa intel·ligible de la tendència a "optimitzar l'evidència" que—com ja hem vist—Husserl considerava la característica cabdal de la intencionalitat. No cal pas dir que, acompanyant la categoria fenomenològica de la "voluntat d'identitat", brolla en el mateix centre de la doctrina una inesperada dimensió *espontaneïsta* que la insistència de Husserl en fomentar una "ciència rigurosa" mai no ens havia permés de preveure. "El tarannà de tota fenomenitat és essencialment voluntarista (willenhaft) ja que essent la 'fenomenitat-de-quelcom' posseeix un caràcter intencional, o sigui que es tracta d'un 'estar-dirigit-a' una objectualitat (Gegenständlichkeit) que té un abast transcendent."⁸¹ És a dir que, segons l'esmentat punt de vista, una "creença en el ser" o "Seinsglaube",⁸² la qual s'especifica en una permanent voluntat de preveure o anticipar la identitat de l'objecte, guia la totalitat del procés intencional. Aquesta prevalència de la voluntat troba el seu ressò més precís en la supressió per l'*epoche* de l'esmentada creença, atès que la mateixa *epoche* és un acte *voluntari* tot i que es tracti de una actuació palesament singular: l'aplicació de l'*epoche* és ocasional i no pot esdevenir habitual de cap manera. O sigui que aquest "voluntarisme" de l'*epoche* contribueix a posar de relleu el tarannà així mateix "voluntarista" de la "creença en el ser". Al mateix temps ens ajuda a comprendre el sentit últim de la premissa fenomenològica que ens ha lliurat la diferència entre les dues concepcions clàssiques—la de Brentano i la de Husserl—de la intencionalitat, o sigui l'exigència que la "representació" i el "representar" siguin del tot indistinguibles. Es tracta, expressant-ho en altres

termes, que la *inhibició voluntària de tota mena de creença òntica* exigida per l'*epoche* propicia que la fenomenitat sigui interpretada com un "dur a efecte" executat per la subjectivitat. En aquesta "efectuació" subjectiva s'hi allotja una dimensió voluntarista en la mesura que a l'esmentada fenomenitat li correspon una identitat de l'objecte que és de caire "anticipat" o—si més no—"previst".

Al mateix temps succeeix que en assignar a l'estructura voluntària que rau en l'anticipació una dimensió funcional d'un caràcter encara més principal que la que correspon a la intencionalitat, hem restablert, sense adonar-nos-en i sense voler-ho, la mateixa incoherència que crèiem haver liquidat en substituir l'estaticitat brentaniana pel dinamicisme husserlià. En efecte: la contradicció denunciada per Husserl quan l'objecte representat era contraposat a un subjecte representador aflora novament en haver invocat l'*epoche*, atès que tota fenomenitat ara només és possible pel subjecte que duu a terme la previsió o anticipació voluntàries. O sigui que, al menys aparentment, torna a ser vigent la contradicció que hi havia entre la representació considerada com a objecte i el fet que, al capdavall, la representació sempre és duta a terme pel subjecte "representador". Així se'ns restaura l'antagonisme que havíem pensat liquidar per sempre en interpretar la noció d'intencionalitat d'acord amb les directives del mateix Husserl. Però hem d'indicar, al mateix temps, que en l'especificació que acabem de dur a terme, i que té per característica fonamental el venir precedida per l'aplicació de l'*epoche*, no es restableix simplement la habitual i pre-reflexiva contraposició de la representació, entesa com a objecte, amb el subjecte que la duu a terme. És cert que en la situació actual la presència d'"allò fenomenal" esdevé contraposada a la seva efectuació pel subjecte; ara bé: cal tenir en compte que a diferència del que succeïa en la situació originària—la situació que en certa manera ha estat restaurada—en el cas que ara ens ocupa estem considerant un fenomenalisme quintaessenciat que és capaç de "*fer-se present a partir de si mateix*". O sigui que el "pol" que hom considerava "objectiu" en la contraposició clàssica, ara—és a dir: una vegada ha estat aplicada l'*epoche*—esdevé assumit pel "ser present en si mateix" que caracteritza allò fenomenal. (En relació a aquest estat de coses mai no hem de perdre de vista el fet que l'*epoche* és un acte voluntari que en anular la component tètica del vincle intencional en revela l'estructura així mateix voluntària, i que, per tant, posa de manifest la unitat d'allò fenomenal, tant si es tracta d'"allò fenomenal que remet a una altra cosa" previ a la

mateixa *epoche*, com si es refereix a "allò fenomenal equivalent a la presència en si mateixa" que n'és posterior). En línies generals, per conseqüent, succeeix que si bé és cert que en el cas de la "intencionalitat estàtica" la representació *considerada com un objecte* esdevé contraposada al subjecte que l'efectua, en el cas de la "interpretació voluntarista" de la intencionalitat només la "presència en si mateix" d'allò fenomenal és contraposada al subjecte. És clar que, si aquest resultat és cert, ens hem de preguntar de quina manera podrem conciliar el fet que la contraposició fonamental entre la disposició subjectiva i l'esquema objectiu roman del tot vigent, amb la premissa fenomenològica que la presència de la representació—la representació pròpiament dita—i la seva efectuació—o sigui el "representar" mateix—han de ser estrictament *indistingibles*.

Sembla, per tant, que hem arribat a un punt on haurem de decidir si mantenim o si rebutjem l'esmentada "premissa de la *indistingibilitat*". En el cas que la seguíssim considerant vàlida haurem de renunciar a interpretar el dinamisme del vincle intencional, i llavors s'esvaniran les esperances de situar la intencionalitat en una posició de privilegi fonamentador a l'interior de la doctrina. Al mateix temps, si abandonem la premissa de la *indistingibilitat* i decidim profunditzar en l'explicació "voluntarista" ens arisquem a deixar fora del nostre abast els procediments de legitimació fenomenològica que fins ara han estat acreditats. També en aquest cas li es arrabassada a la relació intencional tota possibilitat d'exercir una funció fonamentadora, atès que llavors es converteix en una simple conseqüència, de caire més aviat trivial, de l'esmentat "principi decisionista". Ili ha un palès *aequilibrium indifferentiae* entre les dues alternatives que hem esmentat. Si ens decidim per la primera, qualsevol aspiració fonamentalista que poguem assignar a la intencionalitat perd automàticament tota mena de justificació; però en el cas que optem per la segona tampoc en surt la intencionalitat gaire ben parada, atès que no tan sols a la "voluntat d'identitat" li escauria una funció fonamentadora molt més important que a la intencionalitat, sinó que llavors el mateix vincle intencional esdevindria derivat d'aquest impuls voluntarista. O sigui que en ambdós casos és evident que la intencionalitat de cap manera pot aspirar, en el si de la doctrina fenomenològica, a un paper principal. Ara bé: tot i essent important aquest resultat, la pèrdua per part de la intencionalitat de qualsevol mena d'aspiració principalista no és, malgrat tot, la més important de les conseqüències del dilema que hem plantejat en començar aquest paràgraf.

Ja hem vist com la intervenció de l'*epoche*, necessària per establir el tarannà voluntarista que caracteritza l'anticipació intencional de la identitat de l'objecte, trencava la unitat entre la fenomenitat i allò fenomènic. Aquesta disrupció té lloc en la mesura que l'*epoche* reintrodueix en el plantejament que estem examinant una diferència que és asprament incompatible amb la invocada "premissa de la indistingibilitat". Es tracta d'una diferència que ve lligada a la funció organitzadora de la representació: contrastant amb el que succeïa en el plantejament de Brentano, on la representació era contraposada al subjecte, amb l'adveniment de l'*epoche* al subjecte li és enfrontada la "presència en si mateixa" que rau en allò fenomenal. En aquest cas, és clar, se'ns fa difícil esbrinar la manera d'arribar a resoldre el problema inicial que s'havia plantejat la fenomenologia, o sigui la correlació satisfactòria entre *fenomen* i *fenomenitat*. Expressant-ho en termes més específics, es tracta que ara ens veiem obligats a afrontar les conseqüències del fet que l'*epoche* ha estat implantada, i que, per tant, ha quedat suspesa l'embranchida voluntarista que promou l'anticipació intencional de la identitat de l'objecte. Entre les implicacions d'aquesta suspensió figura en un lloc prominent l'agreujament del problema de determinar l'estructura íntima que unifica tota possible fenomenitat. Tot i que precisament l'*epoche* posa de manifest l'esmentada unitat, succeeix que en haver neutralitzat també el voluntarisme que era inherent a l'actitud tètica que ara hem superat se'ns ha fet fonedís l'únic marc conceptual que feia possible—a l'interior de la perspectiva intencionalista—determinar la unitat que escau a tota fenomenitat. Aquesta unitat, recordem-ho, no podia ser separada de la polaritat que formen el subjecte adequador, d'una banda, i de l'altra la presència de l'objecte. És un problema que es presenta com un obstacle tan recalcitrant que l'estat de coses que acabem de descriure sembla indicar que només hi ha una eixida a la present situació, i que a més a més es tracta d'una eixida que té un caire més aviat heroic. No ens queda cap altre recurs, en efecte, que no sigui determinar⁸³ com a anterior la "unitat de la fenomenitat d'allò fenomenal". Determinar-la com "anterior" vol dir, és clar, que a l'esmentada "unitat" li atribuïm una posició de precedència absoluta tant pel que fa a la intencionalitat mateixa com pel que respecta a la—més aviat perturbadora—voluntat d'identitat que fa poc hem introduït en la nostra recerca. Però això vol dir, expressant-ho en poques paraules, que hem decidit que el millor que podíem fer—i, en certa manera, que l'únic que podíem fer—era atorgar a la "unitat de la fenomenitat" la jerarquia de *fonament últim*.

És necessari que admetem que de totes les interpretacions que hom pot fer de la problemàtica que acabem d'exposar només la determinació del caràcter anterior de la "unitat de la fenomenitat d'allò fenomenal" correspon legítimament a les intencions de Husserl. Hem de recordar, pel que fa a aquesta circumstància acreditativa, que Husserl no tan sols va invocar sempre—i aferrissadament—una *epoche* de ressò palesament cartesià, o sigui fermament vinculada a la polaritat subjecte/objecte. Succeeix que, al mateix temps, el pensament de Husserl estigué constret per un cert nombre de condicionants que tenien un sentit contradictori: [1]: l'anti-voluntarisme que preconitza l'*epoche*; [2]: la contraposició, posterior a la mateixa *epoche*, entre el "subjecte efectuator" i la "presència en si mateix" que té allò fenomenal; [3]: l'exigència que "representació" i "representar" esdevinguin rigorosament indistingibles. La tasca fonamental amb la que s'enfronta la fenomenologia és la de resoldre, precisament des d'aquesta complicada perspectiva, el problema de la unitat d'allò fenomenal. No pot haver cap dubte, una vegada tingudes en compte les especificacions que hem anat referint en els paràgrafs precedents, que l'única solució legítima d'aquest problema consisteix en introduir les següents premisses en la indagació de l'esmentada unitat: cal que [3], o sigui la condició de la no-distingibilitat sigui mantinguda, i al mateix temps és necessari que siguin neutralitzades totes les distincions que brollen del plantejament intencional, tal com succeeix en [2]; només d'aquesta manera, en efecte, podran esdevenir transgredits els àmbits tant de la intencionalitat com del voluntarisme que [1] només provisionalment annula. Una vegada adoptades aquestes clarificacions de signe categorial, tota possible correlació entre "fenomenitat" i "fenòmen" necessàriament es presentarà sota la forma d'una unitat d'allò fenomenal que, a partir d'ara, caldrà entendre en la seva qualitat de fonament pre-intencional. Com a conseqüència d'això, d'ara endavant tant a la constitució intencional de l'experiència com a tots els trets manifestadors que li escauen a allò fenomenal se'ls assignarà un fonament ancorat en la unitat pre-intencional que acabem de explorar. Expressat en altres termes, es tracta que ara el fonament de la constitució de l'experiència, així com la del caràcter fenomenal mateix, ha de romandre localitzat en un estrat unificador de caire més fonamental encara que el de l'embranchida voluntarista que es dissimula en el vincle intencional. Però com que aquesta unitat, com ja hem vist, esdevé fracturada pel voluntarisme que promou la recerca intencional d'una identitat, i tenint en compte que aquest trencament fa que resorgeixi l'oposició entre "objecte representat" i "subjecte representador", no sembla

pas que tingui gaire sentit—i per molt que alguns epígons de Husserl pensin el contrari—assignar a la intencionalitat cap mena de principalitat fenomenològica.

C. *L'ontologia fenomenològica i la primordialitat d'allò relacional.*
"La intencionalitat mai no soluciona res".

Als qui han atribuït un tarannà definitivament caracteritzador a la noció d'*intencionalitat* encara se'ls pot oposar una altra classe d'arguments. Aquest nou punt de vista, de cap manera reduïble al que ha inspirat les objeccions de la secció precedent, és una conseqüència de la interpretació fenomenològica del concepte de *fenòmen*, o sigui de l'arbitrari confinament de la doctrina a allò que la "cosa representada" esdevé per a el "jo representador". Ja hem tingut oportunitat d'assenyalar que segons la fenomenologia el *fenòmen* ens és lliurat per l'objecte però a condició que se'l consideri a partir de la seva *subsumció* (per designar aquest encapsulament la doctrina fa servir de manera profusa el terme "*Einbettung*") en el tarannà *manifestatiu específic* que organitzen les corresponents "vies" en les quals es desempallega la donació (és a dir les "*Gegebenheitsweisen*", d'acord amb la terminologia fenomenològica). En aquesta interpretació, de bell antuvi, hi ha expressat un *principi ontològic* d'importància cabdal. Es tracta que per Husserl, en termes generals, l'*ens* es transmuta en *fenòmen*, però sempre en el ben entès, és clar, que aquesta conversió *mai no té lloc* com un episodi transitori en la manera d'existir de l'*ens*, el qual vindria produït pel seu ocasional "establiment de relacions" amb un subjecte. Ben al contrari: segons la fenomenologia, l'esmentada "transmutació de l'*ens* en *fenòmen*" és un procés del tot idèntic a l'*accés a una realitat definitiva*, o sigui a la promoció ontològica d'allò que, d'entrada, tan sols ha estat esbrinat en tant que *ens*. Succeeix en el curs de l'esmentat procés, per tant, que d'una banda l'*ens* hi adquireix el seu *status* exclusiu d'"objecte representat per al jo que representa", mentre que, d'altra banda, en assolir aquesta dimensió manifestativa inèdita l'*ens* es troba desposseït de tota l'autonomia ontològica que era pertinent atribuir-li abans que davallés en la peripècia presencialista. En tot aquest plantejament el problema de fons és evident: si succeeix que la cosa per *principi* esdevé assimilada al *fenòmen*, les úniques "coses" que hi podrà haver deuran la seva realitat de "cosa" al vincle que mantenen amb el subjecte per al qual s'han transformat en representació; així com de la mateixa manera podem constatar

que el *subjecte* només ha pogut arribar a ser-ho fent servir el recurs de recolzar-se en la seva funció primordial de representador del objecte.

En termes generals es tracta, doncs, que en l'esquema intencional tant al subjecte com al objecte els és atribuït un caràcter exclusivament *relacional*. Ni el subjecte ni l'objecte, efectivament, són considerats per la teoria de la intencionalitat com ens autònoms, o sigui com instàncies que serien clarament definibles i que sempre es podrien especificar sense ambigüïtat. Lluny de ser establerts com entitats complertes en si mateixes, subjecte i objecte són esbrinats com a *moments* del vincle intencional, de manera que la mateixa intencionalitat emergeix com la dada més eminent en l'esquema format pel subjecte i l'objecte. Ara bé: en ser-li assignada legítimament a la *relació intencional* aquest *caràcter constitutiu fonamental* sembla que, gairebé sense voler-ho, hem trobat a la fi l'argument que pot consolidar la candidatura de la intencionalitat a *princípium principiorum* fenomenològic. És evident que si acceptem que la fenomenologia és una teoria *relacional* de la consciència, tot i persistint en la interpretació de la intencionalitat com una *relació pura* (o sigui que, no essent ni una substància ni un accident, mai no podrà esdevenir assignada ni al subjecte ni a l'objecte), no semblarà llavors haver cap obstacle que legítimament impedeixi considerar que un vincle intencional quintaessenciat és el centre organitzador de tota la doctrina. És palès, al mateix temps, que si adoptem aquesta línia argumentativa serà difícil que ens poguem sostraure a la temptació d'interpretar *substancialment* tant la relació intencional mateixa com les entitats abstractes en les quals es recolza. I si malgrat tot volem evitar una substancialització de la intencionalitat haurem de fer front a les apories que fan col·lapsar indefectiblement tots els intents de concebir la *relació* des del punt de vista de la *qualitat*.

Hom sap, efectivament, que estudiar la relació projectant-la en la dicotomia substància/accident condueix sempre a uns problemes de sol·lució més aviat difícil. Per això concebir la categoria de la *relació* des de la *qualitat* revela un oblit fonamental: la relació és sempre, en ella mateixa i per ella mateixa, una unitat que vincula entre si els elements d'una pluralitat. "No és encertat (*ist verfehlt*) invocar la relació (*Verhältnis*) entre la substància i la qualitat per interpretar el concepte específic de la relació (*Relation*)."⁸⁴ És cert, tanmateix, que ens queda l'alternativa substancialista. Tot i això, interpretar la relació intencional com una *substància*, de la qual els estats

respectius del subjecte i de l'objecte en serien uns simples accidents, no sembla pas un recurs ontològicament viable. Com tampoc ens podem acollir a una interpretació rígidament *nominalista* de la relació intencional, ja que llavors només podríem veure en ella, tractant-se d'una relació, una mena d'exterioritat transitòria, un *ens mentale* fugisser que mai no pot arribar a lliurar-nos del tot el ser de les coses singulars. O sigui que, expressant succintament el que fins aquí hem vingut precisant, hem d'admetre que el balanç de la nostra recerca no és prou satisfactori. D'una banda és cert que haver descobert l'estructura relacional de la consciència és un mèrit que ningú mai no podrà escatimar a la doctrina fenomenològica; però, d'altra banda, les dificultats que apareixen en voler determinar el status ontològic d'allò que és estrictament relacional fan que no ens sigui possible assignar al concepte d'intencionalitat el nivell de *fonamentalitat teòrica* al qual semblava tenir dret per la seva central funció constitutiva a l'interior de la doctrina.

Com que cap plantejament ontològic arriba a esclarir satisfactòriament el sentit constitutiu que escau a les relacions en general, podem constatar que tampoc el recurs a l'ontologia ens ajuda a esbrinar la significació última de la *intencionalitat*. En aquest precari estat de coses rau precisament, ens sembla, la raó decisiva que empenyé Husserl a proposar per a la fenomenologia una "ontologia" més aviat peculiar. No hi ha dubte que per mantenir la primordialitat que la doctrina assigna a allò relacional és indispensable evitar les apories que sorgeixen en voler copsar el ser de tota possible relació. Però llavors aquesta necessitat d'eludir unes apories irresolubles obliga la fenomenologia a interpretar ònticament l'*ens*, convertint-lo en un *fenomen* que és, al mateix temps, un *objecte*. És clar que si tan sols allò fenomènic existeix, essent el cas, al mateix temps, que "allò fenomènic" només pot existir en tant que objecte, de retruc sempre queda la possibilitat, sortosament *lliure d'entrebancs ontològics*, que la "mirada fenomenològica", fins ara ancorada en l'elusiva "cosa mateixa", es desplaci cap a la *relació concreta de la cosa amb el subjecte*.⁸⁵ O sigui que cal que esbrinem a continuació les conseqüències que tindria la reorientació de la "mirada fenomenològica" en direcció a la relació fonamental esmentada, tot i tenint en compte que, per efecte d'aquesta inflexió, també s'alterarà el caràcter de la "dada" que hom pot considerar escaient per a aquesta "mirada" inèdita. Es tracta, senzillament, que el "lloc teòric" que era ocupat ingènuament per la "cosa" abans que intervingués la correcció fenomenològica, o sigui l'ordre de realitat que correspon a tot allò

que ve simplement i immediatament donat, una vegada duta a terme l'esmentada "reorientació"—que gairebé equival a una "*reflexió total*" a l'interior de l'esfera subjectiva—de la "mirada fenomenològica" esdevé assignat a *tot allò que ve donat per si mateix* a la consciència. D'aquesta manera el lloc que corresponia a la "cosa" esdevé ocupat per el fenòmen. És clar que per copsar el sentit d'aquest desplaçament es necessari que el fenomen sigui concebut en la seva estricta dimensió relacional, o sigui que és precis que sigui tinguda en compte la co-presència de tots els moments del fenòmen, tant si són objectius com si la seva natura és subjectiva. És a dir que la "cosa", la qual a partir d'ara ve copsada en tant que fenòmen, ha esdevingut de plé dret—i paralelitzant la mutació del "jo" que "efectuava" les representacions—un moment de la intencionalitat. En ser la intencionalitat la relació mateixa, no té cap sentit ni adscriure-la al jo ni confinar-la a la cosa.

Al mateix temps hem de tenir en compte que el significat central de la cabdal noció husserliana de "vida intencional" emergeix precisament del fet que ha estat abolida la distinció entre el subjecte i l'objecte. En d'altres mots, la "vida intencional" és deutora de la reunificació assolida en convertir-se la cosa—ara un moment de la intencionalitat—en el "pol objectiu"—ara inseparable del "pol subjectiu"—de l'esmentada distinció. No li haurà escapat al lector que aquest plantejament "revisionista" fa referència a un estat de coses que tanmateix no és pas nou. Es tracta, de fet, d'una manera fins ara inèdita d'expressar la correspondència fonamental que vincula el "representar" amb la "representació", relligant l'"efectuació constitutiva de l'objecte" amb la "presència constituïda de la representació". Val a dir, no obstant, que la simplificació ontològica preconitzada per Husserl, i que es recolza en la convicció fonamental que "*l'ens és tan sols fenòmen*", es revela com una precaució inútil. Tot i això, hem de convenir que les intencions que la van motivar són dignes d'elogi: Husserl s'havia proposat, nogensmenys, assignar un status primordial a l'específica "relacionalitat intencional", animat pel propòsit final que tant subjecte com objecte n'acabessin emergint com una derivació natural. Però aquesta simplificació ontològica és una precaució inútil perquè tot i invocant una ontologia d'una astringència tan extrema sempre queda un marge per a una reflexió orientada al "sentit òntic" que li escau a la relació intencional quan hom la considera en el seu abast més general. Per més espartana que volguem que sigui la nostra aproximació a les "coses", mai no ens podem justificar a nosaltres mateixos haver-nos sostret a l'atractiu

indiscutible que té l'operació de reflexionar sobre la "vida intencional". O sigui que, digui Husserl el que vulgui, mai no podrem arribar a fonamentar la negativa a especular sobre la totalitat ontològica que formen "the dancer and the dance",⁸⁶ o sigui—emprant l'excessivament variat repertori husserlià—el representar i la representació, allò constituent i allò constituït, l'efectuació i allò efectuat i, en definitiva, "Vollzug" i "Vorliegen".

Ara bé: la porta que roman oberta per a la reflexió, al mateix temps dóna pas inexorablement al tipus d'escomesa especulativa que Husserl precisament volia evitar costés el que costés. Però—tot i contradint una opinió tan eminent—ja hem mostrat en les consideracions que precedeixen que en fenomenologia és *impossible no especular*. El recurs a l'especulació, en efecte, mai no pot ser deixat de banda: ens cal especular tant si volem determinar allò que és *ontològicament específic* en la constitució intencional de l'ens que duu a terme el subjecte, com si pretenem esbrinar la natura més profunda de l'anàlisi intencional i, en fer això, desafiem pòstumament les ires anti-especulatives de Husserl. Aquest filòsof fou tan conseqüent en la seva actitud represiva que es limità a practicar l'anàlisi intencional amb un tarannà instintiu i pragmàtic, sense que mai decidís tematitzar-lo a fons. O sigui que, una vegada més, se'ns fa palesa la *fragilitat teòrica* del concepte d'intencionalitat, i alhora es confirma la sospita de la seva impropietat essencial en el si de la doctrina fenomenològica. Assenyalem, per últim, que aquesta mateixa *presumpció del caràcter inadequat* de la intencionalitat la lliura el recel que expressa Heidegger en la seva "nota del editor" que fa de seqüela al llibre de Husserl sobre la consciència immanent del temps: "La intencionalitat mai no soluciona res (ist kein Lösungswort) essent només el nom que rep un problema central".⁸⁷

D. *La subjectivitat absoluta i l'auto-constitució del flux temporal.*

No deixa de ser significatiu, d'altra banda, que aquesta constatació per Heidegger que el concepte de intencionalitat és enutjosament problemàtic—com acabem de veure, es tracta d'"un problema central" que "mai no soluciona res"—tingui lloc en la forma d'un afegitó a una obra de Husserl dedicada, precisament, a l'estudi de la *consciència del temps*. És evident que aquesta circumstància ve associada a una de les perplexitats de més difícil superació entre totes les que brollen de la doctrina de Husserl. Es tracta que no sembla

pas que la intencionalitat—ara entesa en el seu sentit tradicional de model de la consciència "com a consciència de quelcom"—tingui una aplicació adequada en la figura reflexiva de l'*auto-consciència del flux temporal absolut*. No cal dir que si aquesta impressió es confirma, tal com a continuació intentarem esbrinar amb el màxim detall, trontollarà la possibilitat que, encara que sigui *in extremis*, l'edifici fenomenològic esdevingui degudament apuntalat. O sigui que s'esvaniràn les possibilitats d'èxit que pugui cobejar tota temptativa de fonamentar la fenomenologia en l'aplicació del model de la reflexió a l'àmbit de la "temporalitat absoluta". Si bé és cert que els fenomenòlegs van situar durant molt temps les esperances d'una fonamentació satisfactòria de la doctrina en la figura reflexiva que forma la inflexió sobre si mateix d'un acte intencional prototípic, de manera que mitjançant aquest replegament pot esdevenir el seu propi objecte intencional, veurem a continuació que aquestes il·lusions estaven destinades a ser sistemàticament decebudes.

Primer que tot, però, és imprescindible que ens preguntem quina és la causa que, a l'interior de la doctrina fenomenològica, va fer necessària aquesta figura—d'altra banda irresistiblement atractiva—d'auto-referenciació, o millor dit encara, de *reflexivització* de la intencionalitat.⁸⁸ No hi cap dubte que en dur a terme les recerques sobre la consciència del temps a les quals ens acabem de referir, va davallar als ulls del mateix Husserl l'esperança—que fins llavors havia semblat indestructible—de fonamentar la fenomenologia en la consciència constituent. Fou en el curs d'aquestes investigacions, en efecte, quan se li va fer palès a Husserl que únicament el flux temporal gaudia plenament del caràcter absolut que convé a tota escomesa fonamentadora. Havent constatat que al flux temporal li escau una pre-eminència teòrica, la fenomenologia s'hagué d'enfrontar amb la tasca de *transformar en subjecte*—o sigui d'assignar-li una dimensió d'auto-transparència i per tant d'atribuir-li un caire reflexiu—l'esmentada entitat absoluta que acababa d'irrompre en l'àmbit de la recerca fenomenològica. És a dir que, en definitiva, la doctrina fenomenològica decidí pensar la subjectivitat en tant que reflexió. Les etapes d'aquesta revolució teòrica les referirem en els paràgrafs que segueixen.

L'estudi dels fenòmens temporals, primer que tot, dugué Husserl a la convicció que el flux del *temps interior* escindeix la identitat de la consciència. Havent constatat aquest fet és obvi que ja mai més va poder assignar a la consciència la funció constituent d'ordre fonamental que, fins a aquest moment,

la fenomenologia s'havia compromés a atribuir-li. I si d'una banda els resultats obtinguts fins llavors per la doctrina semblaven haver perdut una part de llur credibilitat, d'altra banda tampoc el futur de la fenomenologia es presentava gaire brillant. Després que la seva unitat s'escindís no semblà pas possible substituir la consciència per una altra entitat, encara que fos de caràcter residual, que pogués fer-se càrrec del seu col·lapsat rol fonamentador. Arreu de l'àmbit de la fenomenologia fou assenyalada la impossibilitat de trobar una instància a la qual fos possible assignar les funcions de *subjecte*, o sigui que pogués ser entronitzada com el protagonista espontàni del canvi i del flux, i en general de tots els processos de transformació. Com a conseqüència d'aquesta frustració hom degué recórrer a una entitat, el "*flux del temps*", que precisament la fenomenologia clàssica havia *marginat* perquè pretenia analitzar les "*vivències intencionals*" en l'àmbit enrarit i artificial d'una *atemporalitat* fictícia. Aquest "*flux del temps*", efectivament, adquirí tots els trets d'un "*candidat a subjecte*" perquè aparegué com la instància que era capaç de posar de manifest que *la vivència intencional es produeix a si mateixa en el curs d'un esdevenir*. Des d'aquest punt de vista és precisament el flux *mateix*—o sigui el que queda del flux quan s'hi ha abstret allò que flueix—allò que en qualsevol esdevenir exhibeix un caràcter "*absolut*". O sigui que, expressat això en altres termes, si el flux mereix la denominació de *subjectivitat absoluta* és a causa que la "*reducció fenomenològica*" fa que tot possible fenomen que esdevingui en el temps quedi dissolt immediatament en el mateix flux temporal. El mateix Husserl s'encarrega de deixar clara aquesta constatació: "El flux temporal no és res que hom pugui considerar temporalment objectiu. [El flux temporal] és la subjectivitat absoluta".⁸⁹ Fins i tot, pensa Husserl, la consciència constituent del flux es dissol en ell; en canvi, el flux no tan sols no s'auto-dissol sinó que a damunt té la gosadia d'*auto-constituir-se*. "El fluir de la consciència immanent que constitueix el temps no es limita a ser sense més, sinó que a causa de la seva *manera de ser* en ell té lloc necessàriament el '*manifestar-se en si mateix*' o '*auto-fenomenitat*' (die *Selbsterscheinung*) del flux. Per aquesta raó necessàriament s'ha de poder copsar de bell antuvi el flux mateix (der *Fluß selbst*) en el seu propi fluir (im *Fließen*). L'*auto-manifestació* (die *Selbsterscheinung*) del flux fa que mai no sigui necessària l'existència d'un segon flux, atès que el flux s'auto-constitueix en si mateix (er *konstituiert sich in sich selbst*) com fenomen".⁹⁰ No obstant això cal deixar clar que una cosa és atribuir un caràcter absolut al flux temporal pel fet que s'auto-manifesta com una forma pura, i una altra cosa

molt diferent és interpretar-lo com la *subjectivitat absoluta*. No podem pas passar per alt la circumstància, efectivament, que aquesta subjectivització del flux dóna a entendre que manté amb si mateix una relació de caire cognitiu. O sigui que si optem per aquesta alternativa haurem de tenir ben present que la consciència del flux per part del flux mateix—en la mesura, és clar, que el flux s'erigeix en consciència—implica que la vivència intencional corresponent duu a terme una inflexió sobre si mateixa; la qual cosa vol dir, en definitiva, que el flux, en haver esdevingut una subjectivitat absoluta, arriba a concebre's a si mateix per reflexió. És clar que llavors hem de fer front al problema de determinar de quina manera el flux temporal constituent por arribar a conèixer-se a si mateix sense caure en un *regressus in infinitum*, tenint en compte que, en l'esmentat cas, la consciència del flux esdevindria al seu torn un nou flux, el qual, en auto-conèixer-se, donaria lloc a una nova consciència, i així fins a l'infinit. Aquest perill de reliscada lògica no passà pas desapercebut pel mateix Husserl: "Com que tot possible contingut només el lliura a la consciència un acte d'aprehensió (ein Auffassungsakt) que hi està orientat, immediatament sorgeix la qüestió de saber de quina natura és la consciència en la qual es manifesta l'esmentat acte d'aprehensió, atès que en lliurar aquest mateix acte el contingut corresponent fa que el *regressus in infinitum* esdevingui inevitable."⁹¹ A aquestes desconcertants afirmacions, per tant, va anar a raure la proïja de Husserl per entendre l'*auto-consciència*—la mateixa "Selbstbewußtsein" on la modernitat havia depositat les seves esperances—com un simple *cas particular*—i aquí tenim un testimoni més de l'obsessió de la fenomenologia pel "Sonderfall"—de la "consciència d'alguna cosa", o sigui, en definitiva, de la intencionalitat. En defensa de les posicions fenomenològiques val a dir, no obstant, que aquesta possibilitat de captació de l'essència d'allò temporal pel mitjà de la reflexió sembla, al menys d'entrada, perfectament viable, sobretot si fem cas del parer de Husserl. "En tots els casos la vivència intencional és un flux en el qual una unitat immanent de temps s'auto-constitueix; a aquesta unitat immanent li escau una duració pròpia, de manera que segons el cas que es tracti s'esdevé (geht vonstatten) més o menys ràpidament."⁹² Però encara que Husserl ens exposi amb un aplom envejable les seves conviccions reflexivistes sobre el problema del temps, no podem deixar pas de banda el fet que a fi de deixar establerta la "reflexivització" de la intencionalitat, o sigui la inflexió per la qual la intencionalitat es converteix per a si mateixa en el seu pròpi objecte intencional, Husserl es veu forçat a pressuposar que *l'aprehensió del flux*

temporal té lloc en la forma d'una a-temporalitat, o sigui que és assolit sense que en la seva captació hi intervingui per res el fenomen de la duració. "L'aprehensió primigènia (die Urauffassung) mai no és constituïda, tot i que brolli de la constitució immanent—a diferència del que succeeix en el cas de l'aprehensió constituïda—i que, per tant, la lliuri el mateix flux originari."⁹³

El cert és que les dades del problema, per incòmodes que siguin, se'ns presenten amb una evident nitidesa: d'una banda succeeix que en tota vivència intencional s'auto-constitueix un flux temporal, tot i que, d'altra banda, haguem d'acceptar que l'aprehensió d'aquest mateix flux ha de tenir per força un caràcter atemporal. Sembla, per tant, que el *regressus in infinitum* que esperàvem poder eludir presenta ara un caire inevitable. Aquesta visió pessimista ve recolzada per la constatació que, d'una banda, i tal com hem ja assenyalat, tot possible acte intencional és alhora temporal, atès que tan sols es pot donar en el temps i que, per tant, gaudeix d'una duració que li és pròpia. D'altra banda, és palès que aquesta possessió d'una "duració pròpia" és precisament el tret que de cap manera li pot ser assignat al flux temporal absolut, per la senzilla raó que aquest flux no "existeix en el temps". O sigui que d'una manera inevitable sorgeix la qüestió de com és possible que el flux temporal es copsi a si mateix qua temporalitat absoluta—o sigui, en definitiva, en tant que no-temporalitat—si l'únic instrument conceptual adequat per a aquesta tasca és la "intencionalitat reflexivitzada" que hem referit en el paràgraf anterior, o sigui una variant auto-inflectada de la intencionalitat que, necessàriament, *conté en si mateixa la temporalitat*. L'alternativa davant la qual ens trobem no pot ser pas més punyent: si optem per considerar que el flux temporal és absolut, llavors ens haurem d'enfrontar amb la seva carència de duració i, per tant, haurem d'admetre que no l'afecten les possibilitats de vinculació que són pròpies de l'acte intencional. I si, malgrat tot, aconseguim tematitzar-lo intencionalment, llavors ens veurem obligats a assignar-li una duració finita, i en conseqüència mai no el podrem considerar absolut. O sigui que, dit en poques paraules, perquè el flux temporal pugui auto-copsar-se s'ha de pendre a si mateix per una entitat no absoluta, atès que si persisteix en les seves pretensions d'"absolutisme" mai no podrà assolir la cobejada aprehensió de si mateix. Per tant no es possible identificar la consciència del flux absolut del temps mitjançant el model de l'auto-reflexió: si aquesta consciència reflexiva fos possible el flux temporal estaria lluny de poder-se declarar absolut, ja que llavors no li correspondria cap altra duració que la

que li lliuraria la mateixa intencionalitat amb l'ajut de la qual se'l tematitza. De totes aquestes constatacions en podem concloure que el model suggerit pel "vinclle intencional" és rigorosament inaplicable a la (auto-)consciència del flux absolut del temps. No cal dir que aquest resultat contrasta asprament amb l'extesa creença que "[...] la vinculació originària entre la temporalitat immanent i la intencionalitat, que Husserl preconitzà amb tanta vehemència, si més no fou clarivident (zumindest einsichtig)."⁹⁴ Però el cert és que la constatació de l'esmentada *inaplicabilitat* apareix com un pas definitiu—i això és el que a nosaltres més ens importa—en la tasca de desprincipialització de la intencionalitat que estem duent a terme.

E. El sorgiment de la temporalitat a partir del "present proto-fenomenal" o "jo primigeni".

Hem de tenir en compte, no obstant, que les conclusions de la secció precedent poden ser interpretades fent que tinguin un sentit favorable per a la nostra recerca principialista. Ja hem vist com una anàlisi acurada de la consciència del temps fa davallar terminantment les pretensions fonamentalistes que, a l'interior de la doctrina fenomenològica, adduïen els filòsofs partidaris d'assignar un rol central a la teoria de la intencionalitat. Posats davant d'aquesta constatació, no obstant, sorgeix aviat la temptació de donar un giravolt al plantejament que hem vingut estudiant fins ara, i en conseqüència assignar *temptativament* a l'"estructura temporal" la posició teòrica de "principi de tots els principis" fenomenològic. Es tractaria ara, doncs, d'adelantar l'hipòtesi—recolzada pels resultats que hem registrat en referència al caràcter absolut del flux temporal—que "allò essencialment fenomenològic" vindria a consistir, finalment, en l'*aprehensió originària de la temporalitat*. No cal dir que ens estem referint aquí a la *temporalitat* entesa tan sols com a "principi pur", ja que en els paràgrafs anteriors hem vist que considerar la temporalitat com a subjecte absolut—i per tant orientada a la fita de copsar-se a si mateixa—ens duia a una munió d'apories insuperables, les quals feien impossible que fos extret un mínim rendiment teòric d'aquesta absolutització del temps. O sigui que, a partir d'ara, la nostra recerca estarà orientada exclusivament a la *temporalitat originària*, la qual haurem d'entendre com el més fonamental entre tots els moments de la subjectivitat pura. Hom sap que, des del punt de vista de l'idealisme fenomenològic, aquesta "subjectivitat pura" està estructurada temporalment, tot i que aquest "caràcter temporal" mai

no li pugui ser atribuït en un sentit *mundà*, o sigui constatant que la subjectivitat gaudeix de duració i d'esdevenir alhora. Més aviat el "caràcter temporal" és assignat a la subjectivitat pura d'acord amb un *sentit transcendental*: això vol dir que hom entén que *la subjectivitat constitueix primordialment el temps*, i que, en conseqüència, la temporalitat—el mateix que passa amb la "duració" i, fins i tot, amb la noció abstracta de "canvi"—és pròpiament un producte o, si és vol, un resultat de la mateixa "subjectivitat pura". Això és cert fins el punt que la fenomenologia considera que només en la mesura que la subjectivitat es constitueix a si mateixa en tant que instància supremament temporal es troba en condicions de *copsar com a temps el temps mateix*; o sigui que la subjectivitat només pot arribar a pensar i a viure la temporalitat *com a tal* a condició que s'imposi a si mateixa els trets que corresponen a un temps indestructible i primordial. Llavors la "subjectivitat pura" esdevé aquesta mateixa *temporalitat primigènia*, la qual cosa vol dir que és identificada com la mateixa consciència originària del temps i paral·lament es feta coincidir, per tant, amb el succeir i amb el fluir primordials.

Per tant la "subjectivitat pura" apareix davant la mirada de la fenomenologia com *la història mateixa*, és a dir, com la història copsada en el seu nivell més elemental. I com que tot allò que esdevé viscut—i, en conseqüència, tot allò que succeeix—només pot ser copsat amb l'ajut de la referida "subjectivitat pura", Husserl l'anomena *subjectivitat absoluta*. Ningú no pot negar el caire suggestiu que té aquest plantejament "absolutista", ja que gràcies a la distinció entre temporalitat constituïda i temporalitat constituent esdevé possible atribuir a l'essència de la subjectivitat un caràcter temporal absolut. Malgrat el que pugui semblar de bell antuvi, no obstant, la palesa insuficiència d'aquests postulats no ens ha de passar per alt. Primer de tot hem d'adonar-nos del caràcter insatisfactori que té la determinació del fonament de la subjectivitat com a temporalitat constituent: perquè a aquesta temporalitat li arribi a ser assignada una posició fonamental hom hauria de poder esbrinar en ella un caràcter de *principi*, o sigui, dit en altres termes, que els trets de la subjectivitat hi haurien de venir en certa manera prefigurats. Però com que aquesta condició mai no s'escau de cap manera, el que com a mínim podem fer és admetre sense recança que mai la subjectivitat *no és temporal*. Hem de tenir en compte que una cosa és dir que la subjectivitat és copsable en tant que temporalitat, i una altra cosa molt diferent és *atribuir-li* el caràcter temporal. Succeeix, en efecte, que per més

que la constitució tant de la temporalitat com de la historicitat esdevingui el principi suprem de la subjectivitat, d'aquesta entronització no se'n deriva necessàriament que la subjectivitat hagi de contenir en *espècie* la temporalitat i la historicitat alhora. Qui afirmi això dóna a entendre que un principi és una entitat—gairebé una "cosa"—que es troba sotmesa al innoble destí d'haver d'aparèixer com a ingredient necessari en totes i cadascuna de les instàncies que justifica. Res de tot això: de fet la temporalitat constituent, lluny de posseir una importància "principal", no és altra cosa, en realitat, que un dels diversos aspectes—tots ells, això sí, sistemàticament interconnectats—de la subjectivitat pura. O sigui que ens cal considerar com escandalosament errada la pretensió husserliana de fonamentar la subjectivitat en l'essència de la temporalitat. Aquest error, tanmateix, va ser persistentment present, assumint formes molt diverses, en algunes doctrines de la filosofia alemanya que Husserl denuncià incansablement. Per exemple, una equivocació anàloga aparegué en els intents de fonamentar la subjectivitat en una historicitat que, al mateix temps, era considerada una categoria directament derivada de la temporalitat. Aquesta voluntat fonamentadora es feu especialment palesa, com el lector recordarà, en l'historicisme constitutiu de Dilthey.

Tot i que les dificultats que acabem d'assenyalar siguin insuperables, el cert és que la fertilitat que—amb una palesa bona fe—hom havia pogut atribuir a la temàtica de signe temporal no queda pas totalment desmentida per les constatacions que hem referit. Encara que la "fertilitat" a la qual dóna lloc sigui de signe més aviat *negatiu*, el fet és que l'interès que l'estudi del temps té per la fenomenologia es perllonga en la aporètica associada al tema central de la *auto-constitució* de la temporalitat. Amb el terme "aporètica" ens referim, concretament, al conjunt de dificultats teòriques que es presenten associades a l'eixam de processos auto-poiètics i auto-tèlics que a partir de l'indiscutit estatus primordial que li escau al *present* donen lloc—sempre segons la fenomenologia—a la temporalitat mateixa. L'arrel de les esmentades dificultats teòriques es situa en l'"estrat proto-fenomenal" que la fenomenologia designa com el "present viu" o, a vegades, com el "present originari". Es tracta d'un estrat que hom considera d'un caire *encara més radical* que el mateix "jo transcendental", i fins i tot que l'elementalíssima "corrent de les vivències", tot i que aquestes dues instàncies foren tingudes, al menys fins l'època en què es consolidà la preocupació per la problemàtica temporal, com el *summum* de la radicalitat, o sigui com allò que cal considerar com definitivament *primer*

en tot procés de constitució. Per totes aquestes raons cal ara que dirigim la nostra atenció al tema de la *auto-constitució del present proto-fenomenal*. Ilem de tenir en compte, d'entrada, que l'accés teòric a aquest característic "super-present", la significació del qual és sens dubte crucial, només pot ser dut a terme "posant entre parèntesi" el mateix "jo transcendental": sense la intervenció d'aquesta estratègia de qüestionament, en efecte, mai podria ser adequadament esbrinada la constitució del corrent de la consciència. Es tracta del fet que, al menys des del punt de vista "fàctic" o "vivencial", per dur a terme l'aprehensió del *present proto-fenomenal* cal que sigui desplegat un tarannà *reflexiu*. El present "viu" o "originari", en efecte, només es pot copsar a si mateix en la mesura que esdevé una reflexió que s'identifica amb el seu propi objecte, o sigui mitjançant l'execució d'una figura que es alhora allo- i auto-referencial i que es reitera indefinidament. Només duent a terme aquesta peculiar maniobra reflexiva pot constituir-se en l'esmentada "reflexió que s'identifica amb el seu propi objecte" el flux continu de la consciència, *de la qual el temps n'és la dimensió formal*.

No ens hem d'ocultar el fet que aquestes anàlisis de Husserl sobre l'aprehensió del *present proto-fenomenal* "viu" o "originari", duta a terme pel mitjà d'una reflexió que s'identifica amb el seu propi objecte, plantejen una munió de problemes extraordinàriament difícils de resoldre. El més important d'entre ells és, potser, la impossibilitat de decidir si l'esmentada *proto-fenomenalitat*, o sigui el "fonament primer" que es vàlid per a tota mena de temporalitat, i alhora el suport real per a tot possible "jo primigeni" que hom pretengui invocar, és el veritable resultat de la "reflexió indefinida" que hem descrit en el paràgraf anterior, o bé si el que succeeix és que, en realitat, l'existència d'aquesta "reflexió indefinida" només és possible gràcies a la presència de l'esmentada *proto-fenomenalitat*. Expressant-ho en d'altres termes, es tracta de decidir si té alguna mena de justificació interpretar la *proto-fenomenalitat* com una "forma de temps"; com també caldria esbrinar, de passada, si Husserl procedeix rectament quan qualifica de "present" la *proto-fenomenalitat*, encara que mai no arribés a lliurar una explicació convincent per a aquesta predilecció terminològica. Val a dir, no obstant, que el mateix Husserl mai no es declarà satisfet del tot pel que fa al postulat que la *proto-fenomenalitat* és una "forma de temps". El cert és que si decidim situar-nos en l'estrat pressumptament ultra-profund de l'*auto-constitució de la temporalitat*, o sigui en el nivell primigèniament elemental d'on, en teoria,

ha de sorgir el flux primordial del present, no té pas massa sentit distingir entre la "dada" i el "subjecte" pel qual aquesta *dada* és "dada". Sembla de bell antuvi, en efecte, que en aquest nivell ultra-primordial qualsevol tipus de *reflexió* s'hagi de dissoldre per força en una simple *auto-referència*.

Per totes aquestes raons no sembla haver més solució que assignar una estructura de signe rotundament auto-referencial⁹⁵ a la proto-fenomenalitat, amb la qual cosa s'esvaneixen totes les expectatives d'arribar-la a interpretar com una "forma de temps", o sigui que s'esmunyeixen les esperances de temporalització de la proto-fenomenalitat que la fenomenologia amb tanta convicció va conrear. Hom no té pas la impressió que sigui ressoluble, en efecte, el problema d'obtenir una estructura temporal—la qual sempre tindrà un tarannà essencialment allo-referencial—a partir d'una proto-fenomenalitat que està indefinidament referida a si mateixa i que per tant gaudeix d'una estructura insuperablement *tancada*. No es veu clar, de la mateixa manera, com les formes del temps podran ser *derivades* de la proto-fenomenalitat si la més important condició per l'existència d'aquesta proto-fenomenalitat és que—sense alternativa possible—es refereixi exclusivament a si mateixa. Una *derivació* d'aquest ordre només es podria arribar a donar a condició que prenguéssim com a punt de partida el postulat següent: l'auto-referència fonamental, en venir indefinidament repetida, implanta una estructura de reflexió. O sigui que, expressant l'esmentada condició ideal en altres termes, es tractaria d'admetre que la "reflexió auto-identificadora" per la qual el present proto-fenomenal és copsa a si mateix *dóna lloc, formalment, a una auto-referència*. Sigui com sigui, és evident la necessitat que la reflexió sigui represa en un procés sense fi, i aquesta mateixa exigència ens assenyala el fet que per la fenomenologia la proto-fenomenalitat per força ha de consistir essencialment en el descabdellar-se de tot allò "que es dona a si mateix". Llavors, per mitjà d'aquesta repetició indefinida—és a dir: gràcies al caràcter "in-interrumpible" del seu propi flux—el "present originari" constitueix el seu propi horitzó de temps, establint-lo com la "forma universal" que *dóna sentit a tot allò que "flueix", "esdevé", o simplement "es transforma"*. O sigui que la "realitat primigènia" consisteix, de fet, en la *transformació* pròpiament dita, és a dir en la *transformació* en ella mateixa, en la transformació depurada d'allò mateix que es transforma i que esdevé transformat: es tracta, en un mot, que la "realitat primigènia" consisteix en la *proto-transformació*, l'"*Urwandel*" que és l'objecte de la invocació de Husserl. I no tan sols això: aquesta *proto-transformació* o

"Urwandel" emergeix, al seu torn, com una conseqüència del fet que la reflexió—tal com hem vist fa un moment—ha estat, segons la teoria de la *proto-transformació*, indefinidament reiterada. Ara bé: cal tenir en compte que el tarannà de la *proto-transformació* o "Urwandel" és rigorosament intemporal, atès que precisament *el temps* és l'entitat que la *proto-transformació* lliura incessantment. Però això no és el més greu de tot. Si el temps sembla brollar de la *proto-transformació* és només perquè ens el lliura la nostra precària competència descriptiva. Si copsem el temps, en efecte, és a causa que no tenim més alternativa que identificar *especulativament* el tret formal de continuïtat que necessàriament enllaça els elements d'allò que en podríem dir el "seguit reflexiu", o sigui la successivitat formada pels moments de la reflexió que ha estat indefinidament recreada.

Arribats a aquest punt hem d'assenyalar, per bé que després d'haver-ne mostrat els punts més obscurs ara sembli una paradoxa, que les consideracions que precedeixen semblen deixar aparentment esclarit el procés mitjançant el qual el temps sorgeix del present *proto-fenomenal*. El grau d'esclariment que té aquesta explicació, a més, vindria mesurat pel fet que la justificació adduïda no sembla pas desembocar en cap mena de aporia. No hem de oblidar, de tota manera, que per assolir aquest resultat la fenomenologia ha hagut de recórrer a l'ajut de la categoria de la reflexió. Per aquesta raó en els paràgrafs que segueixen ens toca investigar les conseqüències—que com veurem son fatídiques pel que fa a la tasca de determinar un nucli de principalitat fenomenològica—que es segueixen de la decisió de convertir la reflexió en un *príncipi* de la doctrina.

VIII. La qüestionable principialitat del "principi de tots els principis", de la presència intuïtiva originària del jo per a sí mateix, i de la realitat primordial del subjecte fenomenològic.

A. Les condicions d'"intuïtivitat presentificadora" i d'"auto-donació" o "Selbstgegebenheit" que la fenomenologia imposa a l'objecte.

Fins aquí els nostres esforços per determinar un principi director que unifiqués la doctrina fenomenològica han estat en va, no havent arribat a localitzar-hi cap mena d'essencialitat substantiva. Ens queda, però, el recurs de cercar la instància caracteritzadora en un àmbit severament *formalitzat*. Amb això volem dir que un principi que sigui rigorosament formal ha de proscriure tota mena de vinculació *necessària* amb els temes de la doctrina, siguin de la natura que siguin. El caràcter de la *formalitat estricta*, efectivament, només el pot subministrar la indiferència més incommovable en relació a tot possible contingut. Una vegada exposada aquesta pretensió és molt possible que se'ns objecti que la determinació en fenomenologia d'un tema essencial que sigui, però, de natura *formal*—és a dir que tingui un caràcter bàsicament *principial* o *programàtic*—és una tasca que ja el mateix Husserl va dur a terme amb èxit en interpretar el seu propi pensament.⁹⁶ Segons el que podria afirmar aquesta eventual objecció, efectivament, en procedir a *auto-interpretar* la seva obra primera hauria lliurat Husserl el "*fonament formal*" de la fenomenologia. Aquesta disposició fenomenològica essencial vindria a consistir en el "*fonament desprovist de contingut positiu*" que lliura el "*principi de tots els principis*" husserlià, o sigui, dit més específicament, la "*intuïtivitat presentificadora*" o, en alemany, la "*gegenwärtige Anschaulichkeit*". El caràcter de principi que Husserl atribuï a aquest exacerbat enaltiment de la presència gairebé corpòria de les coses ve justificat per una evidència de la qual ningú no gosarà dissentir: només l'esmentada condició d'immediatesa radical pot aportar l'"immediat venir-donat per ella mateixa" que, els sembla als conreadors de la doctrina, reclama la mítica "*cosa mateixa*" fenomenològica. O sigui que només l'absoluta apropiació de la cosa duta a terme fent servir els poders de la contemplació ens pot lliurar, dient-ho en la terminologia del mateix Husserl, la seva "*unmittelbare Selbstgegebenheit*". La possibilitat d'aplicar sistemàticament aquest principi cabdal de la fenomenologia significa per Husserl que l'èxit de la seva escomesa teòrica està virtualment garantit: tot possible ens ha de poder ser portat a una condició en la qual s'arribi a

"donar a si mateix". Només quan la fenomenologia assoleixi aquest objectiu irrenunciable, efectivament, obtindran les coses del món la legitimació òntica que els escau. "Cap teoria, sigui del tipus que sigui, mai no ens podrà apartar de la convicció que el principi de tots els principis prescriu que tota intuïció que pugui lliurar un tarannà originari esdevé al mateix temps una font de legitimació per al coneixement."⁹⁷

El concepte fonamental d'"auto-donació" o "Selbstgegebenheit" emergí, com és sabut, en les anàlisis de Husserl sobre els processos perceptius. En aquestes recerques hi és denunciada d'una manera vehement la contraposició habitual—que Husserl titlla d'errònia—entre l'"auto-representació" o "Selbstdarstellung", o sigui el procés mediador que és pressumptament característic dels mecanismes perceptius, i l'"al·lo-representació", que més aviat hom considera pròpia dels processos signitius i simbòlics. A aquest suposat antagonisme entre "auto-representació" i "al·lo-representació"—preses en el sentit amb que entén aquestes nocions el punt de vista tradicional—Husserl oposa *la seva pròpia noció d'"auto-representació"*. Es tracta del concepte que aflorà en investigar Husserl les representacions dels ens designats per la significació, o sigui les representacions que es fonamenten en la presumpció suggerida per les parts, moments o aspectes que duen a terme la presentació inicial de la cosa al·ludida. Conscient d'aquesta fonamental parcialitat, Husserl analitzà les esmentades representacions referint-les al grau de completitud que en cada cas assoleixen. "Fins i tot en els casos més reeixits, com per exemple en els de la captació de les coses externes, la percepció mai no passa de ser una pretensió que no ha esdevingut realitzada. L'objecte mai no hi és veritablement donat, la qual cosa vol dir que mai no hi és donat del tot com precisament allò que és. Tan sols es mostra de cara (von der Vorderseite); només es presenta perspectivísticament abreujat i perfilat (abgeschattet)."⁹⁸ Succeeix, en realitat, que la percepció mai no lliura una presència dotada d'un caràcter tan immediat que hom la pugui arribar a concebre com la contrafigura de la mediateza indiscutible que vé lliurada per tota mena de funció simbòlica. Més aviat succeeix que en la percepció *sempre s'hi fa palesa una excedència d'allò al qual hom s'ha "referit tal com és en si mateix" en relació a l'indispensable caràcter en "escorç"—i per tant "escurçat"—o "aspectiu"—és a dir "esbiaixat" i per tant "escapçat"—que té la seva presentació. Però malgrat aquest caràcter precari que té allò del qual la percepció disposa si hom té en compte allò que la percepció pretén*, Husserl

ens mostra que, mirant-ho bé, la proïja per atribuir a la percepció un "tarannà immediat" por ser harmonitzada amb l'esmentada "aspectivitat" que els és reconeguda a les presentacions sensibles. Es tracta, senzillament, que multiplicant les vies d'accés a l'objecte, o sigui prodigant les corresponents "perfilacions" o "Abschattungen", l'"excedència" que hem esmentat abans pot anar essent gradualment reduïda per així acabar accedint a la fita culminant: que sigui la "cosa mateixa" allò que vingui donat a la percepció—tot i que, no cal dir-ho, allò que esdevindrà representat en aquest cas de plenitud extrema mai no arribarà a coincidir amb *la totalitat* de la cosa significada, de manera que la màxima del *pars pro toto* perceptiu romandrà plenament vigent. Per aquesta raó ens diu Husserl que "el mateix objecte esdevé singularment i idènticament 'present aquí davant' en totes i cadascuna de les diverses percepcions en les quals hom l'ha percebut".⁹⁹

En les consideracions que precedeixen, tanmateix, s'ha insinuat ja la més palesa de les incoherències que promou la noció fenomenològica cabdal d'"auto-donació" o "Selbstgegebenheit". Hom sap que Husserl, sempre inclinat a considerar la percepció com el model més eminent per les actuacions de la consciència, insistí infatigablement en el fet que l'entitat que "ve donada" en la percepció és *l'objecte mateix* ("der Gegenstand selbst", en terminologia de Husserl), per bé que allò que en ve donat consisteixi, tan sols, en un aspecte parcial de l'objecte, essent-ne només un abreuament que mai no podrà contenir la totalitat dels seus trets. Succeeix, certament, que no pas tot allò que esdevé *significat* es troba *representat* en allò que ve donat. Ara bé: cada cop que Husserl insisteix en aquest estat—d'altra banda trivial—de coses, en el fons està revelant una insospitada posició ambigua envers la noció d'"auto-donació". En realitat, en articular la seva quasi obsessió pel prodigiós *pars pro toto* perceptiu, Husserl ens dóna a entendre que la seva actitud en direcció a l'"auto-donació" o "Selbstgegebenheit" és ambivalent, atès que d'una banda n'enalteix la funció *central* tot i que, d'altra banda, manifesti una disposició indiscutiblement crítica envers aquesta noció. Aquest *plantejament doble i contradictori* el justifica Husserl mitjançant el recurs de conrear l'ambigüitat que rau d'una manera natural en el concepte de "venir donat en si mateix": per superficialment que hom l'analitzi, efectivament, aquesta noció cabdal lliurarà sempre dues accepcions concurrents. Es tracta del fet que, per Husserl, l'"auto-donació" o sigui la "Selbstgegebenheit" designa *indistintament* o bé la *presència sensible* o bé la *representació íntegra* d'allò significat. És

cert que, pel que fa a la primera d'aquestes dues accepcions, sembla que en el cas de la percepció hom ha de poder assolir sense masses inconvenients la tan cobejada "auto-donació" o "Selbstgegebenheit" per poc que hom tingui cura de utilitzar el "recurs màgic" ja esmentat: la reducció progressiva de l'excedència que hem referit en el paràgraf anterior, o sigui el fet que allò indicat "tal i com és en si mateix" sobreix sempre, per força, la insuperable precarietat que acompanya la seva presentació en l'acte perceptiu. No obstant això, si ens acollim a la segona de les accepcions d'"auto-donació" o "Selbstgegebenheit", el recurs que ens ha ajudat a resoldre el nostre problema en el cas anterior deixa de ser vàlid de cop.

La causa d'aquesta invalidesa l'hem de cercar en la circumstància que si interpretem l'"auto-donació" o "Selbstgegebenheit" com la representació *íntegra* d'allò que ha estat significat ens col·loquem sobtadament en l'àmbit on predomina la teoria fenomenològica de la veritat, o sigui, com hom sap, la disposició a concebre la "realització" o "Erfüllung" de les expectatives de presència com una "identificació exempta d'ambigüitats" la qual, per tant, exigeix una "*mateixitat*" *integral*. És a dir que si l'imperi de la veritat exigeix una "*adequació*" *sense falla* ja no té cap sentit invocar el "recurs màgic" habitual: reduir progressivament l'excedència d'allò indicat "tal i com és en si mateix" respecte de la insuperable precarietat que per força ha de tenir la seva presentació en la percepció. Com a conseqüència d'això, per poder mantenir la percepció com a eix del seu pensament i com a model per les altres operacions de la consciència—la fenomenologia s'entossudí a convertir en "casos particulars" de la percepció un bon nombre de processos intencionals extra-perceptius—no va tenir Husserl més remei que deixar de banda la incòmoda ambigüitat que acabem d'assenyalar. I tanmateix es tracta d'una ambigüitat escandalosament obvia. Hem de tenir en compte que, d'una banda, la percepció no té altra pretensió que la de transmetre el *objecte mateix*, o sigui de lliurar allò que altres idiomes expressen amb força quan es refereixen al "*selbst*", "*autó*", "*ipsum*" o "*itself*" de l'objecte, i que en català hem de anomenar "el *objecte mateix*". Però tampoc podem oblidar, d'altra banda, que mai la percepció no és tan ingènua que aspiri a poder-nos subministrar "corporalment"—de fet, a re-presentar-nos—allò que, en certa manera, en podríem dir una *reproducció de la integritat de l'objecte*, o sigui el caràcter identificador que els idiomes als quals abans hem alludit en diuen "*dasselbe*", "*tautó*", "*idem*", o "*the same*" en especificar la identitat del objecte referit, és

a dir, els trets intransferibles que en català solem expressar amb la paràfrasi "el mateix objecte tal qual". Si tenim en compte aquest fet ens adonarem tot seguit que acabarà davallant en una circularitat insuperable qui aspiri a copsar els mecanismes de la percepció tot i prenent com a punt de partida la interpretació dels processos "auto-donadors" com a captacions d'una "mateixitat" (el "*selbst*", "*autó*", "*ipsum*" o "*itself*" als quals ens referíem abans) i al mateix temps pretengui recolzar en la percepció l'esllavissada semàntica que ha estat inflingida al concepte cabdal d'"auto-donació" o "*Selbstgegebenheit*".

No se li haurà escapat al lector que el fonament de l'esmentada ambigüïtat, la qual, com hem vist, és potencialment nociva per la coherència de la doctrina, rau en el caràcter que, en les expressions "auto-donació" o "*Selbstgegebenheit*", ve significat pels termes "auto" i "*Selbst*" respectivament. Succeeix, de fet, que el predicat de "mateixitat" que designen aquests termes fou esclarit pel mateix Husserl quan va criticar una de les doctrines clàssiques de la percepció. Es tracta, concretament, de la teoria que concep la percepció com el procés representador que disposa una imatge en la consciència. Quan estem davant d'una imatge o reproducció mimètica, i per tant ens trobem també en presència de l'"objecte en la imatge", succeeix que, malgrat el que pugui semblar a primera vista, segons pensa Husserl mai no ens trobem orientats a l'esmentat "objecte en la imatge" sinó que, més aviat, ens sentim vinculats amb l'objecte "que hi és representat", o sigui que la nostra consciència esbrina un lligam amb el "tema de la imatge" per bé que mai aquest "tema" no li sigui donat "en si mateix". És obvi, en aquest plantejament, que per referir-se a l'"objecte en la imatge" mai no és necessari designar l'objecte *mateix*; en canvi sí que cal referir-se a l'objecte *mateix* si hom pretén contraposar "allò representat *mateix*" a "allò *mateix* representat", o sigui a allò que ens és donat, i sobretot a allò *tal com ens és donat*, en la representació. L'aspecte més interessant entre tots els suscitats per aquestes matitzacions és que Husserl, en els seus estudis sobre la percepció, fa servir el sentit de "*Selbst*" que hem esmentat: "*dasselbe*", "*tautó*", "*idem*", o "*the same*" com equivalent al "mateix objecte tal qual". És també el cas, però, que Husserl reserva per l'ús exclusiu de la *teoria fenomenològica de la veritat* la interpretació de "*Selbst*" que es basa en les accepcions "*autó*", "*ipsum*" o "*itself*", o sigui la matització qu'és equivalent, com hem vist, a "l'objecte *mateix*". El fet que Husserl faci servir "*Selbst*" per comptes d'"an sich", tot i que aquesta darrera expressió,

com el lector ja sap, gaudeixi d'un arrelament molt més intens en la tradició filosòfica, es deu al fet que "*an sich*" posseeix un significat doble que a Husserl de bell antuvi li semblà enganyós. Aquest escrúpol de Husserl, no obstant, condugué a la irònica situació que l'ambigüitat d'"*an sich*" acabà per emergir del mateix "*Selbst*" que Husserl, d'entrada, havia considerat del tot immune als malentesos. Succeeix, en efecte, que "*an sich*", d'una banda, posseeix un significat ample i trivial que coincideix amb el de "mateixitat" per poc que hom entengui aquest neologisme segons el sentit que li correspon en el cas de la percepció. No cal pas dir, però, que es tracta de l'"en si" que lliuren els processos signitius i que, per tant, és del tot inexplicit pel que fa a la "cosa mateixa"; és un "en si", doncs, que de cap manera es refereix a un problemàtic "ens veritable". D'altra banda a "*an sich*" li escau, així mateix, un significat estricte i no gens trivial, el qual vindria a correspondre al sentit de l'expressió "tal qual és veritablement en si mateix". O sigui que el "significat ample" d'"*an sich*" distingeix entre allò que ve donat sense més, tant si esdevé directament lliurat si s'escau d'una manera indirecta, i el succeir real de la donació en la mesura que se'ns presenta com un "venir donat" de consistència corpòria i tangible. El "significat estricte" d'"*an sich*", per la seva banda, vol discriminar la "cosa mateixa" respecte dels modus—que per força han de ser sempre deficitaris—de la seva "donació" o "*Gegebenheit*". Ja hem vist com Husserl volia evitar l'ambigüitat al preu que fos; al mateix temps, però, temia que hom interpretés la seva doctrina fent servir l'accepció matussera i trivial que correspon al "significat ampli" d'"*an sich*". Per aquesta doble raó, i amb la intenció d'incorporar a la seva doctrina la significació tradicional—que ell creia filosòficament rigorosa—d'"*an sich*", Husserl decidí recórrer a l'expressió "*Selbst*" en edificar la teoria fenomenològica que concep la veritat com la "realització" o "*Erfüllung*" d'una "expectativa". Ja hem advertit que aquesta precaució de Husserl esdevingué irònicament inútil, atès que més tard, en elaborar les seves anàlisis dels processos perceptius, permeté el nostre autor que l'orgullós "*Selbst*" inicial anés devallant semànticament fins a fondre's amb el sentit ample i trivial d'"*an sich*".

B. *La unitat de la "consciència de si mateix" o "Selbstbewußtsein" i la intuïció. L'estructura atemporal de la presència intuïtiva del jo pur per a si mateix.*

Encara que sigui cert que en fenomenologia la noció d'"auto-donació" o "Selbstgegebenheit" apareix en tots els casos en els quals *allò que és intuïtivament donat* se'ns manifesta com a idèntic a *allò que és objectivament "significat" o "al·ludit"*, ens adverteix Husserl que aquest "significar" o "al·ludir" l'hem d'entendre en el sentit que *allò que és intuïtivament donat* "mai no és el simple representant" d'*allò que és objectivament "significat" o "al·ludit"*, sinó que consisteix, més aviat, en aquest "*allò mateix* (es selbst) *entés en un sentit absolut*".¹⁰⁰ Val a dir, primer de tot, que el terme "*intuïció*" no significa pas únicament, en aquest context, la "*intuïció sensible*". Al contrari: ara aquest terme té una accepció molt més general, atès que fa referència a tot possible estat de la consciència que, analogament al que succeeix en el cas de la intuïció sensible, subministri en tant que "*donat*" l'objecte del qual es tracta perceptivament. Més encara: l'objecte ens ha de ser lliurat de manera que ens sigui proveïda la seva "*mateixitat immediata*", o sigui que cal que se'ns faci dò del "*caràcter originari*" de l'objecte. Es tracta, per tant, que per Husserl el terme "*intuïció*" designa tot possible tipus d'"auto-donació", "*apresentació*" o "*Selbstgebung*"; però, això sí, sempre en el ben entés següent: li és atribuït a cada ens la possibilitat d'organitzar específicament el tarannà que ha de tenir la seva pròpia manera de venir donat a la consciència. O sigui, expressat en altres termes, que cadascun dels possibles ens disposa el procés del seu propi donar-se a si mateix, o sigui de la seva "*auto-donació*" o "*Selbstgebung*". És interessant assenyalar, tot de passada, que en aquest *partí pris* insistent de Husserl hi ha sens dubte un ressò classicista que, paradoxalment, connecta la fenomenologia amb la cultura d'avanguardia del seu temps, baldament l'exigència husserliana que acabem d'esmentar no evoqués el *dictum* futurista que "*les formes que constitueixen la nostra reconstrucció de l'objecte no deuen llur vida a la imaginació o a la cultura, sinó que les crea l'objecte mateix*".¹⁰¹ Així com també val a dir, posats a comentar aquesta insistència de Husserl en la determinació de les formes de la intuïció per part del mateix objecte intuït, que es tracta d'una *ampliació analògica de la intuïció* que de cap manera pot ser considerada com a circular. No és el cas, ni de bon troç, que Husserl concebeixi tota possible originarietat com una forma d'intuïció i que, a la vegada, atribueixi sempre a la intuïció una pretensió originària. "L'ampliació del concepte d'intuïció no és

pas una generalització duta a terme sense esperit crític, atès que té cura d'exigir a totes les demandes d'evidència que es puguin arribar a presentar que especifiquin per mitjà de l'anàlisi el seu caràcter originari. No n'hi ha prou, efectivament, amb afirmar l'existència d'una auto-donació; més aviat cal que una pretensió d'aquest gènere vagi sempre acompanyada de la corresponent corroboració analítica."¹⁰²

Sigui com sigui, sembla que si admetem l'esmentada "generalització husserliana de la intuïció" se'ns simplifica l'horitzó de la nostra recerca, atès que a partir d'aquesta generalització al menys la relació fonamental que la intuïció manté amb el *principium omnium principiorum* sembla definitivament esclareida. Queda fora de discussió, en tot cas, que Husserl creu tenir al seu abast la possibilitat de fonamentar tant el concepte d'"evidència originària" com el de "presència de la cosa mateixa" en la *presència intuïtiva del jo per a si mateix i davant d'ell mateix*, o sigui en el tipus de presència complexa—i que alhora és, paradoxalment, la més elemental possible—que expressa el terme exacerbadament polisèmic de "Selbstgegenwart". És obvi, tanmateix, que les esperances que Husserl deposita en l'esmentada "generalització de la intuïció" van més enllà d'aquesta fita, atès que el nostre autor sembla creure que una vegada l'hagi assolida estarà en condicions d'obtenir *tot tipus de coneixement possible* tan sols derivant-lo de l'evidència originària que ha lliurat l'intuïció. Així ens recorda Husserl que: "Per a mi mateix jo sóc 'jo mateix', fins el punt que, en la meua experiència, em sóc donat sense parar a mi mateix en tant que 'jo mateix'. [...] Com que el jo concret monàdic abasta la totalitat de la vida de la consciència, tant la real com la virtual, és evident que el problema de l'explicitació (Auslegung) fenomenològica d'aquest ego monàdic (o sigui el problema de la seva constitució per a si mateix) al cap i a la fi ens el trobarem en totes les recerques de constitució que decidim escometre. Una de les conseqüències d'aquest optimisme epistèmic és que la fenomenologia dels esmentats processos d'auto-constitució arriba a coincidir amb la fenomenologia pròpiament dita."¹⁰³ Succeeix, per tant, que la vàlidesa que els pugui arribar a ser assignada a totes les altres vivències es recolza, d'una banda, en el "jo transcendental" al qual aquesta afirmació de Husserl fa referència; encara que, d'altra banda, la unitat mateixa d'aquest pressumpte "jo" inexpugnable que, segons Husserl, ens ho ha de solucionar tot no passi de ser un postulat que, de moment, sembla estar exposat a tota mena de dissensions.

Tanmateix el fet cert és que, digui Husserl el que digui, la instància gairebé miraculosa que hauria de legitimar la unitat d'aquest "si mateix" fonamentalíssim—la qual hauria d'assegurar, al mateix temps, la de tot possible saber que s'hi pretengués recolzar—no tan sols no s'acaba de veure on es podria trobar sinó que tampoc hom arriba a imaginar quina podria ser la seva natura. Com a conseqüència d'això, i atès que el "super-principi" de la fenomenologia es basava, precisament, en la referida "auto-presència intuïtiva del jo", el pressumpte status de principialitat que hom havia assignat a aquesta central "auto-presència" sembla haver perdut tota mena de crèdit, així com també hom té la impressió, en definitiva, que trontolla la solidesa que hom havia pogut atribuir a la totalitat de l'edifici fenomenològic. Mirant de prop aquest estat de coses ens adonarem del fet que l'*auto-consciència*, o sigui l'aspecte primordial de la unitat del jo, es presenta com una entitat dotada d'un *caràcter exclusivament virtual*. Es tracta, de fet, que pensar que l'*auto-consciència* existeix com una "realitat"—o sigui disposant-se en una dimensió que podria eclipsar tota possible "virtualitat"—vol dir que hom li assigna implícitament un abast determinador, i afirmar que en el vincle reflexiu té lloc una determinació recíproca vol dir, al mateix temps, que hom li atribueix una distinció *real*, per bé que aquesta dissensió interna—amb prou feines pressentida—la mateixa *auto-consciència* s'encarregui finalment d'unificar-la. Ara bé: hem de tenir en compte que, si això fos cert, l'existència d'una oposició *real* en el si del jo acabaria per dissoldre la unitat de l'*auto-consciència*, en la qual—no hem d'oblidar-ho—tota possible *diferència* s'hi troba subsumida necessàriament. En el fons, i encara que la unitat de l'*auto-consciència* estigués realment en condicions d'incloure en si mateixa qualsevol mena de disposició a diferenciar, el cert és que l'esmentada unitat hauria de persistir en el seu "ser ella mateixa" d'una manera eminent, o sigui que hauria d'existir indefinidament *en acte* i no tan sols en potència. No cal ni dir, és clar, que una consciència que "no és *realment*" mai no podrà ser una "consciència", la qual cosa és el mateix que afirmar que una consciència mai no pot "ser" merament *virtual*; encara que pugui donar-se sense problemes la consciència d'una *virtualitat*, és evident que la consciència *mateixa* sempre ha de ser *real*, que ha de brandir actualitat en comptes d'extenuar-se en l'exhibició de les seves potències. No obstant això, ningú no ha de dubtar que a fi de poder considerar l'*auto-consciència* com a *actual*, per força—si no fos així, ¿de què seria consciència?—ha de ser introduïda en ella una *diferència real*, o sigui una *diferència* que—per la seva mateixa realitat—estarà

alliberada de tot imperatiu de subsumció en la unitat de l'auto-consciència, atesa la circumstància que aquesta unitat mai no podrà arribar a tenir lloc en el cas que esmentem. Hem observat, doncs, com no és possible que mai l'auto-consciència esdevingui el fonament del *principium principiorum*, i com amb un criteri semblant podem afirmar que mai l'"auto-consciència" es podrà convertir en un bastió que recolzi una "primordialitat absoluta". El filòsof francès Jacques Derrida ha sabut "simbolitzar"—segons la fel·liç expressió de Ferry¹⁰⁴ i Renaut—de manera succinta aquest estat de coses en afirmar: "A una no-presència irreductible li és reconegut un valor constitutiu i, paral·lelament, a una no-vida o no-presència (o no-pertenència) a si mateix del present viu li és reconeguda una no-originarietat inerradicable".¹⁰⁵ Aquest diagnòstic de Derrida esdevé formulat de la manera més breu possible quan exposa que "[...] una diferència pura ve a escindir l'auto-presència".¹⁰⁶ Com a resum de tot el que precedeix hem d'acabar constatant una trista veritat: que faci la fenomenologia el que faci—per més precaucions que prengui i per més assèpsia que imposi—el fet és que la no-identitat impregna irremissiblement la unitat de l'auto-consciència.

Val la pena assenyalar, tanmateix, que assolirem un resultat no pas massa allunyat del que acabem d'obtenir si partim de la hipòtesi que la "presència davant de si mateix" o "Selbstgegenwart" del jo posseeix una estructura atemporal. Aquest punt de partida estableix que, al menys en principi, no hi ha pas cap raó per la qual la consciència de l'esmentada "presència davant de si mateix" o "Selbstgegenwart" hagi de contenir el mateix desplegament temporal que virtualment proveeix, o sigui que no hi ha motius per pensar que equival a uns modus del temps idèntics a aquells sobre els quals l'auto-presència s'estén. Ja Husserl ens prevengué sobre aquesta temptació: "No és pas necessari que adequació i apodicticitat vagin agafades de la mà (Hand in Hand). [...] En l'experiència de si mateix (die Selbsterfahrung) només hi ha pròpiament un nucli (Kern) d'experiència adequada".¹⁰⁷ Podem afirmar, per tant, que l'auto-consciència no tan sols supera, sinó que també transcendeix la "presència viva davant de si mateix" o "lebendige Selbstgegenwart". Precisament succeeix que de l'esmentada "presència viva davant de si mateix" únicament la percepció del "nucli" o "moll" format pel present té dret, pròpiament parlant, a ser legítimament considerada com un tipus adequat de percepció—o sigui que es tracta d'una percepció que cospa el seu objecte "tal com és en si mateix". És a dir que hi

accedeix tot i assolint-ne la seva "mateixitat immediata", o sigui abastant plenament el "caràcter originari" de l'objecte. "Més enllà [de la "presència viva davant de si mateix" o "lebendige Selbstgegenwart"] el jo només és capaç de copsar un horitzò de caràcter pressumpte, de disposició general i indeterminada, o sigui un horitzò format per allò que, pròpiament, mai no és acollit per l'experiència però que, tanmateix, en ella esdevé necessàriament co-referit o co-al·ludit (mitgemeint)".¹⁰⁸ D'acord, doncs, amb el qua afirma aquesta precisió de Husserl, a la "presència davant de si mateix" del jo, atès el seu caràcter pressumptament atemporal, no li és atribuïda cap altre existència més que la que correspon al modus de ser virtual que se sol assignar a tot allò que tan sols ha estat postulat. En no haver rebut la indispensable corroboració, res no prova que la "presència davant de si mateix" del jo, de bell antuvi esquemàtica, hagi de sobrevenir necessàriament en la realitat. Això no obstant, podem arriscar ara la següent suposició si tenim en compte el tarannà obert del flux temporal: és possible que la unitat de l'auto-consciència es doni *en el temps*, tot i que si postulem aquesta unitat tenim l'obligació de ser conscients, al mateix temps, dels problemes que planteja la seva eventual legitimació. Mai no hem de oblidar, pel que fa a aquesta hipotètica projecció temporal de la unitat de l'auto-consciència *en el temps*, que tant el passat com el futur pertanyen a l'horitzò, palesament i decididament inescrutable, del *no-present*. Si tenim en compte aquesta banal però inquietant realitat no ens estranyarà l'afirmació següent: de les consideracions anteriors se'n desprén la—no cal pas dir que definitivament *paradoxal*—consequència que el present, per la seva banda, *davalla cap a la "zona d'ombra" que correspon a allò no donat*.

Aquesta esllavissada del present vers allò ignot és tan dràstica que no se'n salva ni el "nucli" format per allò que Husserl en deia el "present viu", atès que ni tan sols aquest "moll" de la realitat viscuda es pot arribar a manifestar en la forma d'una percepció adequada. La causa d'aquesta ineptitud manifestativa que paralitza el centre mateix del nostre món vivencial rau en els fets que a continuació expliquem. Succeeix, d'una banda, que el present només pot arribar a emergir si es sotmet a la condició de desvincular-se del passat immediat; es tracta, de fet, de la banal circumstància que un present que fos totalment indistingible del passat no tindria al seu abast cap mena de criteri que li permetés identificar-se a si mateix com a present. O sigui, dit d'una altra manera, que en la mesura que la condició necessària per a la

consciència del present consisteix en una relació diferenciadora amb un "no present", hom pot afirmar llavors que la "presència davant de si mateix" del present no arriba pas a constituir *cap mena de dada absoluta*. D'altra banda cal recordar que, malgrat tot, fou el mateix Husserl qui més insistí en que fos reconegut el caràcter *principalment absolut* de l'"auto-presència del jo". Però el cert és que si la *dimensió absoluta* de l'esmentada "auto-presència" es fonamenta en una relació—i precisament en la relació que, per força, ha de mantenir amb el seu passat immediat—ja no es tractarà llavors, propiament parlant, d'una "dimensió absoluta". La raó que les pretensions "absolutistes" de l'auto-consciència hagin davallat fins a aquest extrem rau en el fet que, atès que allò "absolut" ha d'existir en si mateix i per si mateix, queda exclosa la possibilitat que sobrevingui per la intervenció de quelcom d'altre. O sigui que com a resultat final hem assolit aquesta evidència: la temuda *escisió en el si del jo*, aparentment farcida de qualitats exclusivament negatives, té la virtut, al mateix temps, de funcionar com una "condició de possibilitat" per l'existència del propi jo. Succeeix, d'una manera paradoxal, que la subjectivitat tan sols es disposa a partir d'una diferenciació, la qual la fractura en el més primordial dels seus estrats; al mateix temps, i més paradoxalment encara, és a aquesta escisió íntima que cal atribuir un nivell definitivament *originari* d'eficiència.

C. Ser i fenòmen. La unitat d'allò immediatament donat no és cap dada fenomenal.

De tot el que hem anat veient fins ara, com el lector ja haurà observat, es desprén el fet que la formalitat del *principium principiorum* fenomenològic és més aviat dubtosa, sobretot si tenim en compte que la seva unitat ve desmentida per la necessitat de referir-lo constantment als continguts del subjecte i del fenòmen. Les cabòries dels estudiosos que han defensat el *principium principiorum*, malgrat tot, no acaben pas aquí, perquè a més del tarannà literalment "impresentable" que li dóna el seu caràcter bifurcat, succeeix que el *principium principiorum* és, propiament, un filosofema d'*aplicació impossible*. Es tracta que si la unitat del subjecte no pot arribar a ser legitimada no es veu pas gaire clar a qui ha de anar dirigida l'auto-donació originària de la "mateixitat immediata"—o sigui el "caràcter originari"—del objecte, i en definitiva no s'endevina del tot a qui ha de ser lliurat l'objecte "tal com és en ell mateix". Així com tampoc s'acaba d'esbrinar el sentit de l'exigència que a l'objecte li ha d'escaure una "intuïtivitat

presentificadora", atès que no queda especificat a qui ha de oferir l'objecte aquesta accessibilitat tan eminent. És evident que si col·locant-nos en la posició del subjecte se'ns plantejen aquestes perplexitats, si adoptem el punt de vista de l'entitat que esdevé contraposada al mateix subjecte haurem de fer front a unes perplexitats orientades en una direcció diferent, però que tanmateix seràn correlatives de les que acabem de veure. En aquest cas, i d'una manera anàloga a com hem fet abans, ens haurem de preguntar en què consisteix allò que és capaç de "donar-se a si mateix" al subjecte, sempre en el ben entès que aquesta "auto-donació" haurà de ser duta a terme amb una disposició alhora *originària i presentificadora*. Aquesta qüestió, de fet—com no se li haurà escapat al lector—equivol a preguntar-se què és allò que és capaç d'arribar a ser de veritat per a el tipus exacerbant de subjecte l'existència del qual hem insistit en suposar. En les seccions properes mostrarem com el mateix caràcter vehement de la posició de Husserl sobre el ser, sempre lligada, com ja hem assenyalat, al tema del *manifestar-se* del ser, en realitat esboça una aporia que ens serà impossible de superar. L'eix d'aquesta aporia ve donat pel fet que tot allò "immediatament donat", en la mesura que esdevé identificat per la fenomenologia com essent estrictament "allò que és", es troba desprovist del rerafons unificador que el faria constituir-se com a "món", i li manca, per tant, el pol de relacionalitat que li atorgaria l'eficiència de composició que tot caràcter mundà per força ha de tenir.

Succeeix, senzillament, que com a conseqüència de les esmentades carències la unitat d'allò "immediatament donat" roman presonera, per dir-ho així, de la fenomenitat mateixa. No hem pas d'oblidar que la "cosa mateixa" de la fenomenologia mai no és l'ens simplement entès com a "ens en si mateix", sinó que, més aviat, aquesta suprema "cosa" sempre és l'ens entès segons *allò que ell és sempre per a una consciència*, sense que mai vingui a pertorbar la benança d'aquest *parti pris* el fantasma de la possible relació entre el ser de l'ens i el fet del seu obtrusiu "ser objecte". Hom sap, a aquest respecte, que Husserl identifica l'ens amb el fenomen, és a dir—i ho volem formular sense cap ànim de jugar amb les paraules—que identifica l'ens amb allò que, precisament, rau en el mateix ens *en la mesura que l'ens es mostra i que l'ens es manifesta*. Expressant-ho amb altres mots, succeeix que una "cosa en si" que hagués esdevingut arrabassada a la fenomenitat seria per Husserl un concepte totalment buit. Resumint ara tot el que acabem de dir, assenyalarem d'entrada que, d'acord amb la tradició fenomenològica, cap mena d'*existència*

li podrà mai ser assignada a una instància que *no pugui arribar a ser legitimada com a fenomen*. Formulant això el més concisament possible, es tracta que mai no arriba a "ser" res d'allò que no arriba a "ser fenomen". És obvi que la problemàtica que s'insinua en aquesta qüestió és correlativa del tema—que ja hem analitzat—de la "impossible unitat" del subjecte. I de la mateixa manera que en tractar d'aquests entrebancs de la teoria del subjecte hem arribat a la conclusió que només l'especulació extra-fenomenològica els podia esbrinar satisfactòriament, també veiem ara com la fenomenologia romà inerm davant el fet que cap mena d'unitat serà possible atribuir-li a l'ens si insistim a entendre'l com una inqüestionada "disposició manifestativa" que fa irrupció en un pressumpte subjecte unificat. Podem formular doncs, en definitiva, i per paradoxal que això pugui semblar, que *la fenomenitat del fenomen mai no és una dada fenomenal*. És a dir que el mateix sorgiment de l'ens mai no sorgeix; o sigui que es tracta, si es vol, que *mai no apareix l'aparèixer de l'ens*: la seva manifestació no es manifesta mai. Això fa que ens trobem cara a cara amb la impossibilitat nua de *legitimar* el postulat que endegà l'escomesa ontificadora de Husserl: que només "és" allò que—al contrari del que succeeix amb la fenomenitat del fenomen—*sí* que pot arribar a ser *legitimada* com a fenomen. Aquesta impossibilitat, no cal dir-ho, equival a no poder demostrar mai que la *extensió* del concepte "ens" està formada exclusivament *per allò que es manifesta*. Com a resultat d'això ens veiem forçats a certificar l'existència d'una indeterminació que interfereix implacablement amb el projecte filosòfic que aspira a que *el fenomen pugui ser copsat*, precisament, *en tant que fenomen*. Aquesta indeterminació, al mateix temps, projecta sobre el concepte de "fenomen" una ambigüitat que recorda la indeterminació esbrinada en tractar de la noció de "subjecte". Ilem d'acabar aquesta secció afirmant, en conseqüència, que el "*principi de tots els principis*" fenomenològic és *rigorosament inaplicable*.

D. *La dificultat d'identificar el caràcter primordial del subjecte pur com el "denominador comú" de la fenomenologia. El problema de la unitat del subjecte fenomenològic.*

Al llarg del present capítol hem anat avaluant el dret de cadascun dels conceptes fenomenològics fonamentals a ocupar una posició de *principi* a l'interior de la teoria. Tanmateix, el resultat assolit, com el lector ha tingut oportunitat de comprovar, ha estat indiscutiblement decebedor. En el nostre

treball de dissecció la fenomenologia s'ha mostrat com un "collage" de doctrines, havent ressaltat en aquest "patchwork" l'escandalosa carència d'un centre o d'un fonament, i en definitiva ha quedat assenyalada la manca d'una *característica dominant* o d'una *essencialitat organitzadora* en la fenomenologia. Ara cal que ens preguntem, ja d'una manera terminant, si aquest esmentat aspecte *proteiforme* de la doctrina fenomenològica impedeix sense remei que hom identifiqüi en ella un *denominador comú* que sigui capaç d'unificar totes les seves contradictòries vessants. Una inspecció sumària de la tasca duta a terme fins ara ens mostrarà que tan sols a un aspecte de la doctrina no hi hem dirigit la nostra atenció. No cal dir que descobrir que encara ens queda un caire de la fenomenologia per explorar és una constatació que, en el present estat de coses, dóna peu immediatament a la hipòtesi que és perfectament possible que en ell s'allotgi el "factor unificador" que hem estat buscant. Entre els trets que caracteritzen la fenomenologia com a doctrina filosòfica, i que a vegades són tan dissemblants que donen la impressió de ser contradictoris, hi figura en un lloc prominent la predisposició—tan accentuada que sovint arriba a semblar un acte reflex—a criticar totes les teories filosòfiques en les quals hom pugui advertir la més lleu inclinació a excloure el *subjecte natural*.¹⁰⁹ La fenomenologia, en efecte, mai no ha consentit que al seu voltant fos posada en dubte la vigència sense paliatius del *subjecte* que, en comptes de ser una entitat indiscutiblement primordial però en tot cas subordinada a l'estratègia explicativa de la teoria, més aviat és la instància fonamental que fa possible que la teoria—i que tota teoria—pugui arribar a tenir sentit. Aquesta aferrissada defensa del subjecte natural per part de la fenomenologia, com ja hem insinuat, obre les portes a una hipòtesi més aviat suggestiva per a la nostra recerca *principialista*. Si seguim el fil de pensament que ens lliura l'"apologia del subjecte natural" que hem esmentat, podrem arribar aviat a la suposició següent: la funció històrica de la fenomenologia, i al mateix temps el seu *sentit últim i unificador*, consisteixen en el fet que aquesta doctrina lliura el fonament, d'ordre lògic i metodològic alhora, que és la referència imprescindible en la qual s'ha de recolzar *tota possible denúncia dirigida als intents de proscriure de la filosofia el subjecte* que correspon al món natural.

No cal dir que, des del esmentat punt de vista, la fenomenologia hauria assolit la seva influència històrica més legítima en haver-se oposat llusserl a transferir el lloc que és propi del subjecte—i, així mateix, el lloc que és propi

del seu "món de la vida" natural—a les explicacions "teòriques". Sigui com sigui, hom no pot dissentir dels qui assignen a la fenomenologia el mèrit d'haver reconegut com la seva tasca més pròpia la contrucció tant d'una teoria del món "natural" com del sistema de la consciència "pura" originària que n'és la imatge correlativa. Val a dir que, en aquest context, el terme "*món natural*" designa exactament un concepte que té un abast contrari al del "món" al qual el psicologisme (i en un sentit general totes les variants del naturalisme) es va encaparrar a descriure reductivament. El fet és que ja en els textos anti-psicologistes del "primer" Husserl apareix el tema del *caràcter primordial que concorreix en el món "natural"*. Es tracta, com el lector ja haurà suposat, de la tesi que afirma que mai una teoria arribarà a explicar satisfactòriament una determinada realitat si per fer-ho es recolza en una realitat diferent. O sigui que mai una teoria que pretengui reduir a una altra la realitat que es proposa copsar arribarà legítimament a ser una teoria "*d'aquesta realitat*". No cal dir que aquest és un tema ben característic del descabdellament històric de la fenomenologia: la causa del caire *impropi* que sempre acompanya la reducció d'un tipus qualsevol d'activitat humana a la "psicologia" o a la "fisiologia" d'aquesta mateixa activitat, és que les explicacions que proveeixen aquestes ciències mai no venen lliurades per les activitats que hom està esbrinant: si prenem com a exemple l'operació de veure, de seguida ens adonarem de la banal circumstància que ni la fisiologia de la vista ni la psicologia de la percepció visual s'hi manifesten per si mateixes. Es tracta, en el fons, que com més radicalment hom intenta reduir allò subjectiu a processos físics o materials, o sigui, en definitiva a processos *objectius*, d'una manera més acusada tendeix el subjecte a desaparèixer de la consideració teòrica. Aquesta evidència tan difícil de qüestionar fa que la fenomenologia adopti un palès caire reactiu i s'entossudeixi convertir en tema, precisament, la *realitat d'allò subjectiu*. D'una banda "[...] el naturalisme fisicalista es troba vinculat indissolublement al tarannà inaprehensible (die Unfaßbarkeit) que caracteritza la subjectivitat activa", mentre que, d'altra banda, l'objectivisme ignora per complet "[...] que allò primordial mai no pot consistir en la qüestió de determinar què és allò que 'objectivament' pertany al món, atès que *allò primordial en si mateix és la subjectivitat*, baldament no fos la subjectivitat allò que, abans que tota altra cosa, postula ingènuament el ser del món (das Sein der Welt), i que, més tard, el racionalitza i l'objectivitza."¹¹⁰

No podem deixar de mencionar el fet, una vegada arribats a aquest punt, que Ilusserl descobrí la realitat del *subjecte fenomenològic específic* arrel de la crítica de Wilhelm Dilthey a les teories que pretenien la reducció materialista de la categoria del subjecte. La clarificació que aportà Dilthey¹¹¹ a la teoria del subjecte inspirà poderosament, en efecte, el plantejament fenomenològic del problema de la subjectivitat, el qual, com el lector ja sap, es centra en la postulació de les característiques d'ordre reactiu que defineixen el *subjecte fenomenològic*. És un subjecte que *no ha estat aïllat a priori de la realitat*, al contrari del que succeeix amb la noció clàssica de subjecte, el qual es troba escindit del seu objecte com a resultat d'una operació arbitrària i violenta. Dissentint així mateix dels trets diferenciadors que marquen el subjecte clàssic, i com a conseqüència de l'antagonisme essencial que hem esmentat, pel *subjecte fenomenològic* l'existència de la realitat revesteix un caràcter que decididament *mai no esdevé problemàtic*. Es tracta, de fet, que des d'un punt de vista epistemològic la fenomenologia assumeix una *ingenuïtat fictícia*, palesa sobretot en l'actitud—es clar que sens dubte il·luminadora—des de la qual denúncia les incoherències que presenten les teories reduccionistes i psicologistes del coneixement. Com hom sap, a la fenomenologia mai no li ha agradat encaparrarse en la possibilitat de justificar l'existència de l'objecte per a el subjecte; de fet sempre ha mostrat un absolut desinterés pel que fa a l'oportunitat de "resoldre"—com si això fos possible—el problema de l'escepticisme davant de la realitat "exterior". Si la fenomenologia s'ha sentit fascinada per algun tema aquest ha estat, sobretot, el fet que el subjecte, per poc que se'l consideri en la realitat de la seva auto-manifestació (o sigui en la presència d'ell mateix per a si mateix), de manera que aprofundint en aquesta realitat s'assoleixi llavors la seva absoluta puresa fenomenològica, *es troba vinculat per se—i primordialment en els seus actes perceptius—a una instància que és fonamentalment diferent d'ell mateix* i que, en aquest sentit, pot legitimament ser considerada *objectiva*.

No cal dir que aquesta característica del *subjecte fenomenològic* és la disposició direccional que sol ser designada amb el terme "intencionalitat". Com ja hem vist, la intencionalitat consisteix en la circumstància que a les vivències del subjecte els és donat d'una manera perfectament *simple, immediata i corpòria* allò que precisament *no és el subjecte*. Aquesta formulació del vincle intencional pretén recollir un dels seus aspectes més interessants. Es tracta de la convicció, posada insistentment de relleu per la fenomenologia,

que la "realitat"—o sigui la instància tan obsessivament problematitzada per la tradició epistemològica dels darrers 400 anys—en definitiva pertany *al subjecte mateix* pel fet de ser un moment dels seus actes intencionals. O bé, formulant-ho d'una altra manera: la "realitat" rau en el *subjecte*. Sobretot rau en el *subjecte* en la mesura que és idèntica a la "realitat objectiva" a la qual *al·ludeixen els seus actes intencionals*, i sempre en el ben entés, no cal dir-ho, que aquesta afirmació mai i de cap manera no ha de ser presa en un sentit idealista. Davant d'aquestes declaracions de la fenomenologia i de la seva pretensió d'esclarir la natura de la "realitat", per força hem de constatar que el descobriment del *subjecte fenomenològic* coincideix—o bé, si es vol, que n'és solidari—amb la posada al descobert definitiva del mateix *món natural*, o sigui el món amb el qual el *subjecte fenomenològic* es troba indissolublement vinculat. D'aquesta manera, i a causa de l'esmentat caràcter co-originari que exhibeixen l'aflorament del *món originari* i alhora la del *subjecte fenomenològic*, queden *neutralitzats per sempre més* els problemes que eren parasítics de l'escisió entre el subjecte i l'objecte, o sigui els afers de justificació i de reducció—i, per tant, també les controvèrsies que el escepticisme mai no ha deixat d'exacerbar—que tradicionalment han acompanyat el plantejaments epistemològics. Val la pena remarcar, de passada, que juntament amb el concepte de *món natural* esdevingué superada la divisió "clàssica" entre els objectes físics i allò que el naturalisme anomenà "els complexes subjectius" dels esmentats objectes, o sigui, en definitiva, la funció *vestigial* que el mateix reduccionisme naturalista assigna al "subjecte". És clar que si donem per bones aquestes aparents clarificacions de la fenomenologia, i considerem que el sorgiment de la noció fenomenològica de *subjecte* juntament amb la noció correlativa de *món natural* col·loquen la problemàtica secular de la teoria del coneixement en el camí que ha de conduir a la seva solució definitiva, haurem d'admetre, al mateix temps, que ja res no s'oposa a que sigui proclamada d'una vegada per totes la *principialitat* del *subjecte fenomenològic*. A fi d'esbrinar si aquesta solució "subjectivista" és, de fet, tan vàlida com pot semblar a primera vista, ens haurem d'enfrontar amb un problema que ja hem tingut ocasió d'analitzar en investigar les pretensions de principialitat del "principi de tots els principis" i de la categoria de l'"auto-donació". Val a dir, però, que aquest problema ara el considerarem exclusivament des del punt de vista que lliura el tema d'aquesta secció, o sigui la vinculació inextricable del subjecte amb el món natural. El problema en qüestió no és pas altre que el de la *unitat del subjecte fenomenològic*.

Hom sap que la *unitat del subjecte fenomenològic* fou identificada per Husserl—tot i que mai no arribà a problematitzar d'una manera adequada aquesta identificació—com la *unitat* de la "consciència" o també com la *unitat* de la "corrent de les vivències". La despreocupació crítica de Husserl va tenir com a conseqüència que la doctrina fenomenològica acceptés com un dels seus conceptes cabdals una noció que mai no ha estat satisfactòriament analitzada. L'aspecte eminentment qüestionable d'aquesta *unitat del subjecte fenomenològic* el revela l'assumpció que rau implícita en qualsevol referència a l'esmentada unitat: la fenomenologia ha postulat sempre que *el subjecte consisteix en una successió contínua de vivències intencionals*. En efecte: la fenomenologia mai no ha desistit d'afirmar aquesta continuïtat, tot i que l'anàlisi de l'estructura temporal d'aquesta *successió contínua de vivències* hagi estat l'única conseqüència que la doctrina ha decidit extreure de l'esmentada implicació. Aquesta anàlisi la dugué Husserl a terme a la "*Fenomenologia de la consciència immanent del temps*", i el resultat en fou la concepció del subjecte fenomenològic com el "pol"—entés en un sentit temporal—"de la identitat de les vivències". Ja hem descrit, en la nostra exploració de la teoria fenomenològica de la temporalitat, les apories, aparentment insolubles, que conté aquest plantejament temporalitzador. Les perplexants dificultats que hem referit expliquen, precisament, que Husserl desistís paulatinament de recórrer a la temporalitat com a eina capaç de justificar les disfuncions del subjecte fenomenològic, així com també esclareixen el fet que Husserl dedicés els darrers anys de la seva vida a elaborar una *determinació concreta de la unitat del subjecte*. En la cloenda de la seva trajectòria creativa concebí Husserl el subjecte, efectivament, com el "substrat de les habitualitats (das Substrat der Habitualitäten)", volent dir amb això que "[...] en la mesura que faig meua una convicció (o una decisió, un judici de valor, un acte de voluntat) puc tornar a ella sempre que vulgui, i cada cop que hi torno la trobo com essent allò que és meu, allò que em pertany, allò que m'és habitualment propi; és a dir que em trobo a mi mateix com essent el jo al qual l'esmentat hàbit permanent transforma en un jo que persisteix".¹¹² És important mencionar el fet, a més a més, que aquestes "habitualitats" no tan sols estan referides al passat, atès que Husserl també designa com a "*substrat*" de la *unitat del subjecte* les actuacions del subjecte que, en comptes d'anar quedant paulatinament desactivades com a conseqüència dels efectes del temps, ostenten un sentit que contribueix a determinar els estats futurs del mateix subjecte. Aquestes actuacions "futuraitzadores" del subjecte, en conseqüència, en la mesura que

institueixen o imprimeixen "habitualitats" en ell mateix—com succeeix d'una manera eminent en les exercitacions de caire decisionista—mai no deixen de contribuir a la *caracterització* del subjecte mateix. Val a dir, no obstant, que aquesta possibilitat d'una construcció *concreta* de la unitat del subjecte—i el seu ressò heideggerià amb prou feines pot ser dissimulat—només fou explorada per Husserl en unes meditacions de tarannà més aviat temptatiu. A causa d'aquest escapisme husserlià el problema lliurat per la unitat del subjecte fenomenològic va romandre com una de les tasques irresoltes de la fenomenologia, per més que Heidegger, més tard, cregué haver-lo solucionat identificant-lo com "la cura (die Sorge) envers el poder-ser". Sigui com sigui, el fet que la fenomenologia anti-finitista no aconseguís resoldre el problema de la unitat del subjecte fenomenològic ha desplaçat per sempre més el *subjecte* de qualsevol posició de possible centralitat.

IX. *La qüestionable principialitat de l'estructura reflexiva de la doctrina fenomenològica. La qüestionable principialitat de l'auto-referència immediata i auto-fonamentació absoluta del jo pur.*

A. *L'estructura reflexiva de la teoria fenomenològica. La caracterització presencial de l'auto-referència del jo pur. L'auto-fonamentació absoluta del jo interpretada com a auto-presència originària.*

En línies generals, les interpretacions més valuoses que hom ha fet de la *identitat de la fenomenologia* es classifiquen en dos grups extensos: d'una banda les interpretacions que consideren que aquesta doctrina consisteix, per damunt de tot, en una metodologia amb unes pretensions universalistes; d'altra banda les interpretacions que volen veure en ella, més que cap altra cosa, una estructura teòrica, o sigui un conjunt organitzat d'enunciats als quals correspon en propietat un contingut específic. Podem veure, per tant, que els diversos intèrprets¹¹³ de la fenomenologia han esbrinat en la doctrina *dues dimensions* diferents: en uns casos tan sols l'han considerat un *repertori d'imperatius de caire metodològic*, mentre que en d'altres ocasions l'han contemplat com una *teoria orientada a la descripció d'un àmbit específic de la realitat*. No obstant aquesta discrepància, pel que fa a l'esmentat "caràcter teòric" de la fenomenologia, o sigui a la interpretació que ha decidit la segona de les anteriors opcions, cal afegir les reflexions següents. Els defensors del "caràcter teòric" de la fenomenologia han vist clar que allò *essencial* en la

teoria fenomenològica no rau pas en l'aspiració a una posició d'immediatesa absoluta, així com tampoc es troba expressat en l'habitual i sempre poc precisa exigència d'*originarietat* en la donació de l'objecte intencional. També és el cas que allò que és "essencialment fenomenològic" des del punt de vista de la teoria mateixa mai no podrà consistir en la simple formulació d'un ideal que equivalgui a un seguit d'esquemes programàtics mai no transformats en una acció efectiva, com tampoc és equivalent a la proposta d'uns valors abstractes que els investigadors hauran d'anar conquerint progressivament. Aquestes ingènues *declaracions d'intenció* només es solen realitzar en una mínima part, de manera que l'importància que els escau té tan sols un abast modestament metodològic. Pels qui defensen la realitat "teòrica" de la fenomenologia aquestes inclinacions programàtiques, precisament, contenen unes possibilitats de corrupció de la doctrina que cal evitar costi el que costi. En conseqüència, i tot i preocupant-se de no dissipar el seu esforç investigador en aquestes direccions, els "teòrics" de la fenomenologia—segons hem de veure tot seguit—postulen que el nucli representatiu de la doctrina consisteix, més aviat, en una *estructura reflexiva*. El cert és que adoptant aquest punt de vista ancorat en la reflexió hom pot explicar sense massa esforç les perplexitats a les quals hem hagut de fer front en la nostra recerca d'un principi o d'un nucli essencial fenomenològics. La causa de les esmentades dificultats, llavors, per força ha de raure en la insistència "irreflexiva" amb la qual hom ha volgut assolir una imaginària "dimensió positiva" de la doctrina; o també, si es vol, en la maldestre temptativa d'establir un principi fenomenològic formal—més o menys vinculat al "super-principi" enunciat pel mateix Husserl—que sempre hem pensat que havia de ser per força de natura *no reflexiva*. Com que els partidaris d'identificar en la fenomenologia una *visió teòrica primordial* ens poden retreure haver-nos empantanegat en una recerca infructuosa sense haver tingut en compte la solució que precisament podia venir lliurada per l'eventual disposició reflexiva del nucli de la doctrina, ara és arribat el moment de reorientar la nostra exploració i dirigir-la a la possibilitat de determinar "allò que és peculiarment fenomenològic" prenent com a punt de partida l'*estructura reflexiva* de la doctrina. Per tant, l'alternativa que a continuació considerarem ve lliurada per la hipòtesi que la *reflexivitat* conté la *dimensió unificadora comuna* de la fenomenologia que estem intentant determinar.

El plantejament bàsic que farem servir per esbrinar si l'estructura reflexiva de la teoria fenomenològica expressa allo que és fenomenològicament *essencial* necessàriament ha de discórrer per les línies següents. La causa que el "mètode" fenomenològic, si se'l considera des d'un punt de vista global i es té en compte la totalitat de les seves possibles aplicacions, estigui continuament referit a *si mateix* resideix en el que en podríem dir *estatus específic del jo transcendental*. Hom sap que el jo transcendental, per bé que, d'una banda, es trobi necessàriament referit a si mateix i gaudeixi plenament, per tant, d'una estructura reflexiva, d'altra banda ha de romandre insuperablement anònim en la mesura que ell també és sempre el jo que exerceix una funció exclusivament catalítica en tot acte de reflexió. Aquest element d'opacitat insuperable col·locat al bell mitg de l'auto-referència que sembla que tot ho ha d'il·luminar, té com a conseqüència que—per més paradoxal que aquesta condició pugui semblar—el transcendentalisme absolut només esdevé possible com un moviment que és certament reflexiu però que al mateix temps és indefinit. Expressant això en termes més específics, es tracta que en el "jo transcendental" o en el "pol pur del jo (der reine Ich-Pol)", com diu Husserl, hi ha incrustada una articulació mitjançant la qual el jo qua pol pur es pot referir a si mateix tot i mantenint la seva subordinació a les condicions que imposa l'ideal de la purificació fenomenològica. O sigui que l'esmentada frontissa interior fa possible que l'operació reflexiva que duu a terme el "jo transcendental" o el "pol pur del jo" mai no arribi a afectar els àmbits del ego psíquic o de la realitat *mundana*. Però al mateix temps succeeix que aquesta articulació és també, la instància que precisament fa possible que el "jo transcendental" o el "pol pur del jo" pugui fonamentar-se a si mateix en tant que *principi fenomenològic absolut*, o sigui disposant-se com una "interioritat" dotada d'un caràcter tan primigeni que pot afirmar la seva insuperable precedència en relació a tota possible "exterioritat". Expressem això en d'altres termes: el fet que el "jo transcendental" sigui un "principi absolut" vol dir que es presenta com lliurant un àmbit "interior" que en cap moment no es troba en la necessitat de referir el coneixement que té de si mateix a una possible mediació que hauria dut a terme un eventual àmbit "exterior". Succeeix, a més a més, que el coneixement de si mateix que posseeix l'esmentat àmbit "interior" ha de ser de natura indefectiblement in-mediata, o sigui que l'àmbit "interior" no l'ha d'haver obtingut amb l'ajut de consideracions formals, així com tampoc el pot haver assolit mai per reflexió del seu objecte. Aquest eminent caràcter d'*immediatesa* Husserl el tematitza tot

i fent servir copiosament les metàfores de la presència. Així ens parla Husserl profusament de "presència per a si mateix", de "presència originària", de "present viu", del "venir donat per si mateix a la presència", i sobretot d'"auto-presentificació". El que més ens interessa per a la nostra recerca, tanmateix, és sens dubte el fet que la fenomenologia, en la mesura que es presenta com una *teoria que està orientada a la descripció d'un àmbit específic de la realitat*, insisteix en justificar les seves operacions invocant l'estructura auto-referent del jo transcendental tot i recolzant-se, al mateix temps, en l'estructura reflexiva que lliura l'auto-referència del jo, o sigui en l'esmentada auto-fonamentació del "jo transcendental" o "pol pur del jo" en tant que *principi absolut*. D'aquesta manera l'habitual caracterització de la fenomenologia com un programa que, per damunt de tot, defensa el caràcter absolutament originari de les aprehensions del subjecte, a la llum de les reflexions precedents exhibeix una rellevància tan escadussera que més aviat inclina a la dissensió. Aquest caire subaltern, l'esmentada caracterització de la fenomenologia sens dubte el deu al fet d'aparèixer palesament derivada del següent "principi estructural": la persistent aspiració fenomenològica a un tipus d'evidència que hauria de lliurar una "donació originària" és tan sols una caracterització—que vé auspiciada per una evident "pressuposició metafísica"¹¹⁴—del *coneixement immediat que de si mateix té el jo transcendental*.

L'evidència que aquest "principi estructural" governa la fenomenologia sembla ara per ara inqüestionable. És cert que, d'una banda, Derrida i el seus seguidors n'han fet palesos els entrebancs teòrics que se'n segueixen, com no és menys cert que foren els crítics de la metafísica de la presència, sobretot, els anunciadors de la funció explicativa predominant que li escau a aquesta reducció de tota mena de originarietat a les operacions auto-referencials del jo. D'altra banda el mèrit d'haver assenyalat que l'aspiració fenomenològica a l'evidència lliurada per una "donació originària" és només la caracterització del coneixement immediat de si mateix que hom atribueix al jo transcendental, cal assignar-lo, sense cap dubte, als filòsofs que—com W. W. Fuchs—han mantingut que "Husserl, encara que afirmés haver partit de zero, malgrat tot va mantenir una pressuposició: la metafísica de la presència".¹¹⁵ Les reserves de Derrida només haurien servit, de fet, perquè el presencialisme de Husserl fos analitzat molt més d'aprop del que ho haguessin estat sense la intervenció del furor deconstructivista: "[...] el mateix Husserl, en les seves descripcions

dels fenòmens del temps, del llenguatge i de l'alteritat, revela la necessitat de comprendre presència i absència alhora com co-primordials, tot i fent veure que cal considerar-les com la condició que ens ha de dur a 'les coses mateixes'".¹¹⁶ És precís fer notar que Fuchs, crític de Derrida, està lluny de denunciar la fixació de Husserl en la presència, ja que admet que "[...] la presència constitueix el moment epistemològic i metafísic, el *summum* (the high point) de l'activitat filosòfica. Només des d'aquest punt de vista pot ser arribar a entés l'intuicionisme de Husserl".¹¹⁷ Però de seguida afegeix Fuchs, val a dir-ho, que "Husserl mostra *en contra els seus propis desitjos* que la des-presentació és tan originària com la presentació, [...] que l'absència és tan original com la presència."¹¹⁸

La importància d'aquest punt de vista rau en la hipòtesi de treball que hi és implícita: la fascinació de la fenomenologia per la presència originària vindria a ser el resultat de la interpretació per Husserl del "veritable tema" de la doctrina fenomenològica. Si fem cas d'aquesta manera de pensar, les oportunitats que ha tingut la fenomenologia de sostreure's a la primordialitat de la presència li haurien vingut lliurades pel mateix caràcter qüestionable de la línia programàtica que establí la interpretació de Husserl que hem referit. O sigui que en general, i deixant de banda l'opinió en sentit contrari de tots els filòsofs que es declaren epígons estrictes de Husserl, sembla incontestable que si la fenomenologia ha persistit en conrear una "retòrica de la presència", la causa d'aquesta disposició presencialista aferrissada ha estat el fet que la doctrina romangué sempre dogmàticament adherida a la convicció que, al cap i a la fi, ha servit per transmetre-li unes "senyals d'identitat", tot i que es tractés d'uns trets identificadors de caire més aviat espuri i fugisser. Aquesta convicció, com el lector ja haurà endevinat, no és altra que la identificació "com a origen i com a garantia per a tota mena de valor [filosòfic], del 'principi dels principis' fenomenològic, o sigui l'evidència donadora originària, és a dir, el *present* o la *presència* del sentit que lliura una intuïció plena i originària".¹¹⁹

B. *L'esquema auto-referencial de la consciència. El jo transcendental considerat com una idealitat pura i com un principi absolut. Els problemes que planteja la seva auto-constitució.*

La democió a un nivell subaltern¹²⁰ de l'exigència d'una auto-donació originària, o sigui la desvaloració del criteri restrictiu al qual durant tres decennis li fou assignada la funció d'unificar el moviment fenomenològic, va ser una conseqüència del qüestionament que anà insistentment dirigit a dues de les pressuposicions fenomenològiques que Husserl sempre va mantenir amb més vehemència: la convicció que la consciència és un cas particular d'intuïció, i el postulat complementari que l'auto-consciència és un cas particular d'intuïció "interna".¹²¹ No cal dir que si hom fa cas d'aquest plantejament l'auto-consciència es converteix en un cas particular de la consciència, o sigui que, expressant-ho encara més concretament: l'auto-consciència es converteix en la reflexió de la consciència per si mateixa. Succeeix que, de fet, la fenomenologia mai no es decidí a considerar l'auto-consciència—és a dir: la subjectivitat entesa en el sentit d'una "jo-itat"—com essent un problema d'importància realment central, tot i que és palès que la funció eminentíssima que la categoria de la reflexivitat exercí en el pensament de Husserl no pot pas ser desestimada. Podem assenyalar, com exemple d'aquest entusiasme reflexivista, el fet que els actes intencionals exhibeixen una estructura fonamentalment auto-referencial; aquesta auto-referència es fa palesa, sobretot, en la característica de les vivències de la consciència que consisteix en la possibilitat de referir-se *directament* a si mateixes, és a dir, de poder-se vincular amb el seu propi abast vivencial sense haver d'entrar en contacte amb el món empíric. Gràcies a aquesta capacitat d'auto-referència que afavoreix les vivències intencionals és possible, de fet, que la fenomenologia pugui dur a terme l'*epoche*, o sigui la desconexió o el dessistiment tòtic en relació a tot possible ordre d'existència "real" o sigui "transcendent". L'exclusió del "món" practicada per l'*epoche* conté l'admissió tàcita, al mateix temps, que la justificació i la legitimació "últimes" dels continguts vivencials queden idealment abastades per la "vida interior" de la consciència, i que de retruc la consciència es constitueix en un procés d'auto-apercepció mitjançant el qual s'objectiva a si mateixa en tant que vida "interior". Aquesta "interioritat", al seu torn, es fonamenta en el rol dissident o, al menys, discrepant encarnat pel procés auto-aperceptiu en relació a la possibilitat d'una vida de la consciència que tingués únicament un tarannà "exterior". D'aquesta manera, la circumstància que les vivències intencionals es puguin referir "directament"

a si mateixes, propiciant així el fet que la consciència s'auto-constitueixi aperceptivament—i que pugui, per tant, seguir essent "consciència" tot i haver-se desconnectat del món mitjançant l'*epoche*—fa que quedi relegada a un pla *mundà*—i per tant "objectiu"—tota possible entitat que es pretengui assignar a si mateixa—i reproduir així les pretensions del jo *psíquic* anterior a la fenomenologia—els atributs que escauen a la consciència.

Expressant aquesta constatació amb altres termes, es tracta que la mateixa disposició auto-constitutiva de la consciència la confina en el procés auto-referencial, de manera que cap dels ingredients de mundanitat que l'*epoche* ha desconnectat pot atribuir-se llavors el caràcter de consciència. Ni tan sols les components del jo *psíquic*, el qual abans del "revolt transcendental" de la fenomenologia es presentava com el pressumpte "lloc propi de la consciència, hi poden legítimament aspirar. Això vol dir, en definitiva, que des del moment que la fenomenologia implantà l'*epoche* el món només esdevé present a la consciència d'acord amb un ordre *degradat* de presència, o sigui exercint una capacitat manifestativa residual i per tant insuperablement irrelevant. Aquest grau subaltern de presència és un resultat d'haver perdut la consciència tota possible funció activa i per tant d'haver estat desposseïda de tot possible recurs legitimador; juntament amb això hem de tenir en compte que aquest paper vestigial que a partir d'ara ha de tenir la presència del món per força es fa extensiu al jo *psíquic* o personal.¹²² Aquest suggerent estat de coses significa, en definitiva, que el jo pur transcendental té consciència del jo psico-físic "personal" en tant que es tracta d'un ser "mundà", això en el ben entès que aquest jo psico-físic "personal" es presenta llavors com a derivat o secundari respecte del jo transcendental. O sigui que el jo pur té consciència del jo empíric com d'una entitat de natura equiparable a la dels objectes del món. Aquesta assimilació ajuda a comprendre, de passada, per què el jo empíric pot ser identificat com a consciència en un sentit estricte: en ser la consciència una prerrogativa del jo pur la mateixa posició auto-suficient d'aquest jo destil·lat converteix en superflu tota mena de contacte amb el jo *psíquic* ancorat en la realitat mundana.

De manera que si al jo psico-físic li és sostreta la dimensió de la consciència, i com a conseqüència d'aquesta desposseïció queda reduït a una entitat de la qual el jo transcendental n'és conscient"—i només el jo pur,

recordem-ho, pot "ser conscient" d'allò que sigui—el jo psico-físic esdevé peremptòriament exclòs de la relació que el jo transcendental manté amb si mateix. Només queda a disposició de l'anàlisi, per tant, el jo transcendental i el seu capficament amb si mateix, essent precisament aquest solipsisme autotèlic—és clar que sempre ric del ressò interior de les auto-trameses que ell mateix ha creat—la raó que el jo transcendental s'arribi a constituir a si mateix com a *principi absolut*. Expressem ara en altres termes més analítics aquest estat de coses. Tenim, d'una banda, que el jo empíric ha estat desposseït de tota disposició conscient, havent-li estat assignada al jo pur transcendental, en contrapartida, la consciència d'allò empíric i mundà; i a l'*mateix temps* hom postula que el funcionament del jo transcendental és independent de tota referència que pugui anar dirigida a qualsevol ordre d'"exterioritat". També succeeix, d'altra banda, que el jo transcendental s'auto-contitueix com principi absolut, o sigui que esdevé una "consciència de si mateix" que per constituir-se no necessita que intervingui cap mena de mediació aliena, essent el cas que és completament independent de totes les instàncies "exterior" a l'hora de dur a terme la seva pròpia constitució. No cal pas dir, arribats a aquest punt, que aquesta auto-consciència in-mediata és precisament l'entitat que, com ja hem indicat, Husserl decidí caracteritzar invocant les metafores de la presència. Tampoc cal dir que fou a partir d'aquestes constatacions que l'auto-consciència va assolir en fenomenologia una funció teòrica primordial. Només la presència originària de l'estructura reflexiva de la consciència, en efecte, garantitza l'existència de la supra-realitat que el fenomenòleg cobeja per damunt de tot: un món tan depuradament idealitzat que coincideix amb la fita d'una idealitat que transcendeixi infinitament tot possible ens mundà. Ara es veuen clarament les raons que disposaven la fenomenologia a considerar *teòricament decisiva* la consecució de l'esmentada idealitat pura, tot i que aquesta justificació ja l'haguem vist aflorar en l'anàlisi de la presencialitat que hem dut a terme en introduir el tema reflexiu. La idealitat pura és *teòricament decisiva* perquè correspon a la caracterització *presencial* de l'auto-referència in-mediata del jo pur que hem explorat en els paràgrafs anteriors. Només mitjançant l'exclusió d'allò objectual i mundà és possible assolir una modalitat *incontaminada* d'auto-presentificació, i en conseqüència accedir a la "*Selbstgegenwärtigung*" que Husserl tant va cobejar. Al mateix temps, únicament la "presència absoluta i incontaminada", o sigui—en darrer terme—la "presència referida finalment

a si mateixa", duu a bon compliment el projecte metafísic que en una disposició latent habita en tota la fenomenologia.

Succeeix, no obstant, que el fonament de l'auto-referencialitat del jo pur no està pas tan assegurat com l'actitud cofoia dels fenomenòlecs podria donar a entendre. Tal com ja hem vist, l'esmentada estructura auto-referencial del jo pur es recolza en l'auto-constitució aperceptiva de la consciència i situa les seves arrels, per tant, en l'estructura reflexiva de les vivències intencionals, o sigui en la possibilitat de referir-se a si mateixos que caracteritza els actes de la consciència. Aquesta justificació del *principi auto-referencial* del jo implica, en definitiva, que l'auto-consciència mai no pot fer cap altra cosa que no sigui exterioritzar-se. L'auto-consciència s'ha de fer patent a si mateixa, precisament, en—i mitjançant—la mateixa instància de la qual—amb la finalitat d'assolir l'auto-presència més pura possible—s'ha intentat aferrissadament desconnectar o, si més no, a la qual ha fet el possible per virtualitzar. Ens referim, evidentment, a allò mundà, a allò exterior, a allò no-present, a allò altre; o bé, si es vol, i expressant el mateix ordre de realitat tot i fent servir un altre registre: el llenguatge, el cos, la temporalitat. Aquesta aparent paradoxa ens situa, sobretot si fem cas del que diuen els crítics de la metafísica "presencialista", en el bell mig de l'aporia a la qual ens ha conduït la hipòtesi que l'ingredient *essencial* de la doctrina fenomenològica—a condició que aquesta doctrina sigui interpretada com una *teoria*—coincideix amb l'abast reflexiu de la seva estructura. L'esmentada aporia s'organitza d'acord amb l'alternativa que a continuació especifiquem.

Primera possibilitat. En el cas que hom decideixi interpretar l'"esfera de l'exterioritat", o sigui l'eixam d'entitats empíriques i mundanes que acabem d'especificar, com essent de categoria secundària o derivada, la consciència es presentarà desproveïda de tot possible ingredient que disposi de presència originària. O sigui que mai no contindrà cap instància mitjançant la qual estigui en condicions d'escometre l'operació reflexiva que faria possible que la mateixa consciència s'arribés a auto-constituir amb la puresa que també és la condició perquè pugui tirar endavant sense entrebancs. És a dir que, en aquest cas, li manca a la consciència tot possible mitjà d'auto-exteriorització, o sigui que està desprovista dels instruments amb ajuda del quals es podria fer present a si mateixa. Val a dir, de passada, que si aquests "mitjans" o "instruments" existissin haurien de disposar de la capacitat paradoxal de

poder efectuar les esmentades mediacions *tot i duent-les a terme en el curs d'una operació de caràcter absolutament immediat*. La paradoxa que rau en aquesta imposició té com a conseqüència, al mateix temps, que si els esmentats "mitjans" o "instruments" existissin no tan sols haurien de ser rotundament *immanents*, sinó que, al mateix temps, haurien de gaudir d'un caràcter *originari*. Succeeix en definitiva, per tant, que l'oposició entre una "esfera interior originària" i una "esfera exterior derivada" mai intervindrà en la constitució de la unitat de l'auto-consciència per la simple raó que aquesta harmonia esdevé ja de bell antuvi pressuposada per l'esmentada unitat.

Segona possibilitat. Pot succeir que a la "esfera de l'exterioritat" li sigui atribuïda una natura "virtual", és a dir que sigui interpretada com essent per ella mateixa fictícia i irreal, sense que mai aquest caràcter fictici pugui ser atribuït als efectes d'una "operació irrealitzadora" que el subjecte hauria decidit dur a terme. És palès que, en aquest cas, l'oposició entre l'"esfera de l'exterioritat" i la "interioritat pura" mai no podrà gaudir de l'autonomia que, d'altra banda, és la condició que fa possible tota mena d'estatus transcendental. Llavors, i com a resultat d'aquesta incoherència, s'esvaeix per sempre la possibilitat que existeixi una realitat respecte de la qual el jo es pugui arribar a desmarcar. Sempre queda, es clar, el recurs d'aplicar a aquesta problemàtica una disposició formal de caire "dialèctic" que enterboliria els eventuais lligams de fonamentació; però si no volem recórrer a aquests discutibles procediments haurem d'admetre com a definitiu el resultat de les consideracions que hem anat descabdellant fins aquí. Si l'"esfera de l'exterioritat" és, en definitiva, un efecte o una producció del jo transcendental, *no és possible que al mateix temps sigui l'àmbit respecte del qual el jo transcendental disposa, precisament, la seva transcendentalitat*. Això és cert fins el punt que, en el cas irreal que aquesta compatibilitat fos possible, la vida psíquica i mundana es convertiria en una simple *rèplica de si mateixa*, amb la qual cosa, paradoxalment, la "vida psíquica i mundana" vindria a ser un duplicat de la "vida interior" del jo transcendental. La fenomenologia ha postulat, en efecte, que l'oposició entre allò ideal i allò real és—per principi—immanent a l'esfera de la subjectivitat pura; si hom atribueix a aquesta immanència la causa que allò mundà i exterior sigui de natura tan sols virtual, llavors cal assignar a la mateixa "subjectivitat pura" una palesa incapacitat per constituir un "altre" que seria totalment independent d'ella mateixa. En ser l'oposició entre allò transcendental i allò

psíquic i mundà *immanent* a la "vida transcendental" mateixa—i això és, precisament, el que vol dir la "virtualitat" que hem atribuït a allò "exterior"—al més que pot aspirar la subjectivitat pura és a una activitat indefinida d'auto-replicació. O sigui que la subjectivitat pura queda confinada a la contínua auto-reproducció o "clonificació" de si mateixa, i per tant la alteritat li roman per sempre més *inassolible*.

Veiem doncs, com a conseqüència d'aquestes constatacions, que la teoria fenomenològica del subjecte ha de fer front a uns dilemes que sembla que mai no podran trobar solució. Sigui com sigui, davant unes dificultats tan exacerbadess a l'historiador només li queda el recurs d'esbrinar-ne la natura precisa referint-la als orígens de la teoria fenomenològica. En aquest sentit sembla escaient dissociar el principi fenomenològic fonamental per a una teoria del subjecte, expressat pel *dictum* que "el jo transcendental només és allò que és per la seva relació amb els objectes intencionals", del punt de partida canònic per a tota mena de plantejament fenomenològic i que nosaltres ja hem comentat: "els objectes són per a mí allò que són només en la mesura que són objectes per a una consciència alhora real i possible". D'aquesta manera queda establerta una polaritat que abasta amb precisió les dues disposicions possibles que fa servir la construcció transcendental. D'una banda pot ser el cas de la constitució d'un objecte que hom determina com una entitat idèntica a si mateixa; d'altra banda, pot tractar-se de la constitució d'un jo *idèntic a si mateix* en totes les seves vivències, és a dir, un jo que és un ens per a si mateix a l'interior d'un procés indefinit de consecució d'evidència, o sigui que és un ens que contínuament es constitueix a si mateix com a tal ens. Però ja hem assenyalat com aquest tipus d'estructura autotèlica, present en els processos de constitució sigui quina sigui la seva natura, condueix a unes dificultats insuperables; unes dificultats que, com el lector recordarà, eren una conseqüència del fet que el subjecte transcendental ha de ser constituent i alhora ha d'esdevenir constituït. No cal pas dir que, una vegada enfrontats amb aquest problema, el *regressus in infinitum* que ens amenaça només pot ser evitat postulant l'existència d'un jo constituent *pur* que ha de ser previ a tot possible procés constitutiu. És clar que, llavors, aquest pressumpte jo *pur* no podrà venir afectat per cap mena de determinació, havent de consistir per força, tal i com Husserl postula, en un "*pol buit d'identitat*". Ara bé: atès que un subjecte tan absolutament buit no pot venir lliurat per cap gènere conegut de donació, aquest "proto-jó" tan dràsticament desprovist de determinacions

per força l'haurem d'interpretar concebent-lo un artefacte de caràcter insuperablement *anti-fenomenològic*. Ja hem indicat que quan Husserl s'adonà que l'esmentat "pol buit" era fenomenològicament impresentable, optà per recórrer a les "habitualitats (Habitualitäten)" que representen les determinacions "auto-determinades" (o sigui, si es vol, el "constituïr auto-constituït") que exerceix el jo transcendental. Malgrat tot, aquesta correcció lliurada per Husserl no deixa clar com és possible que les esmentades "habitualitats" aconseguixin eludir les restriccions imposades per la reducció fenomenològica; i en el cas hipotètic que les "habitualitats" aconseguissin immunitzar-se contra els efectes de la reducció, tampoc és fàcil d'entendre com podria arribar a ser descrit un jo constituent que llavors necessàriament hauria de preexistir a l'adquisició de les "habitualitats".

Exposem ara d'una manera concisa el resultat de totes aquestes reflexions. Es tracta, en el fons, que estem situats davant d'una alternativa que no ens és possible superar: o bé admetem que el *regressus* entre *constituens* i *constitutum* per més que fem mai no el podrem arribar a evitar, o bé haurem de reconèixer que el jo transcendental és un *pol buit* i que per tant mai no podrà abastar cap mena de constitució fenomenològica. Aquest estat de coses encara apareix més clarament perfilat si fem us dels termes fenomenològics—ja glossats en paràgrafs precedents—de "Vollzug" i de "Vorliegen", o sigui les nocions clau que la fenomenologia postulava que havien de ser rigorosament *indistingibles*. L'adopció d'aquests termes ens permet qualificar l'exercitació del jo transcendental com essent simultàniament "vollziehend" o *tètic*, atès el caràcter transcendental del jo, i "vorliegend" o *tesi*, essent el cas que el jo es disposa com a objecte de coneixement. De fet el jo transcendental mai no es pot arribar a sostreure al caire problemàtic que presenta l'establiment de l'esmentada unitat; en conseqüència no hi ha més remei, a l'hora de dur a terme qualsevol tasca de fonamentació epistèmica, que afirmar que l'activitat del jo transcendental precedeix a tot possible coneixement. De fet no tan sols és problemàtica la coexistència d'ambdues pressuposicions: la de caire actiu i la de disposició passiva, o bé, si es vol, la que mostra una predilecció espontània i la que s'inclina per accentuar la recepció; també succeeix que el mateix caràcter de *tesi* que duu associat el jo, és a dir, la seva determinació "vollzogene" o "positiva", és insostenible des del punt de vista fenomenològic, atès que la mateixa fenomenologia prescriu que el destí de tota mena de positivitat és esdevenir anorreada per la reducció.

I si tenim en compte, a més a més, que per la fenomenologia la "positivitat" del jo transcendental es disposa com la única afirmació de positivitat de la qual mai no és necessari desistir, cal que dissentim de les assegurances que la reducció mai no lesiona la tesi, i fins i tot farem bé en posar en dubte que una vegada duta a terme la reducció encara pugui romandre un vestigi de tesi per minso que sigui. O sigui que hom no acaba de veure clar, en definitiva, com és possible que el jo transcendental sigui el pol de l'efectuació o sigui del "Vollzug", és a dir: la instància tètica que tematitza tota possible experiència, i al mateix temps pugui esdevenir objecte per a l'experiència. No sembla pas gens justificat, si volem expressar aquesta perplexitat en altres termes, que la "proto-subjectivitat" insisteixi en presentar-se com l'origen últim de tota institució de *sentit* i alhora gosi proposar-se a si mateixa com un objecte pel coneixement. Val a dir que en el fons d'aquesta problemàtica hi batega de manera latent el postulat—que Husserl mai no deixà implícitament de mantenir—que el subjecte transcendental sempre es constitueix en tant que *ens*. O sigui, dit en altres termes, que Husserl sempre identificà el concepte d'"ens" amb l'estat de "constituït". Fou precisament Heidegger el filòsof que considerà que l'esmentat fracàs d'aquesta "entificació"—o "ontificació"—de la subjectivitat era una raó suficient per decidir-se a postular que si és el cas que el subjecte és un *ens* llavors ho haurà de ser en un *sentit* molt diferent al de la manera que són *ens* els objectes que no són al mateix temps "subjectes". Aquest problema, com el lector ja sap, dugué a Heidegger directament a la qüestió d'identificar l'agent que determina allò que és un *ens* i allò que no ho és. Ajudats per la llum aportada per totes aquestes consideracions hom pot veure com la "qüestió del ser" heideggeriana s'establí en el mateix moment que *constituent* i *constituït* es van manifestar indistintament com a *ens*. I per la mateixa causa va tenir raó Heidegger en afirmar que Husserl, obnubilat per les seves pressuposicions de caire anti-ontològic, "estigué incapacitat per pensar la subjectivitat com essent la subjectivitat del subjecte".

O sigui que de cap manera l'estructura reflexiva de la fenomenologia està en condicions d'esdevenir el segment essencial i identificador de la doctrina. Els intents per caracteritzar com a *teoria reflexiva* el projecte fenomenològic, i amb ells l'esforç per convertir-lo en una doctrina d'abast positiu, en la qual les directives de caire metodològic podrien ser deduïdes del caràcter auto-referencial dels principis corresponents, condueixen a les

perplexitats que acabem de referir. De manera que si persistim a entendre la fenomenologia com una teoria ens haurem de resignar al seu encongiment inevitable fins davallar en l'estretor d'una "teoria de la consciència", en la qual, no cal dir-ho, acabarà per dominar l'afecte anti-fenomenològic. És a dir que la fenomenologia se'ns transformarà en una doctrina en la qual la caracterització *presencial* de l'*auto-referència in-mediata* del jo pur passa a ocupar una posició de importància secundària. Dit en d'altres termes: haurem d'admetre el definitiu caràcter subaltern de l'estructura reflexiva fonamental que havia tingut la gosadia de presentar-se com el candidat aparentment "natural" a la categoria de principi absolut de la doctrina. Des d'aquest punt de vista la fascinació fenomenològica per la *presència* només esdevé intel·ligible si hom la considera tan sols el resultat d'una auto-interpretació de Husserl en la qual el fundador de la fenomenologia *oblidà tematitzar la seva pròpia i persistent adscripció a la tradició filosòfica clàssica*.

X. *L'essencial pluralisme temàtic de la fenomenologia. Les conseqüències d'assignar-li una identitat metodològica o formal. El seu caràcter d'universalisme metodològic.*

L'anàlisi sistemàtica dels temes fenomenològics que acabem de dur a terme estava orientada, com el lector pot recordar, a la determinació dels trets fonamentals de la doctrina, i tot i que l'exploració ha estat exhaustiva no podem pas dir que el resultat sigui satisfactori. No sembla pas que la fenomenologia contingui una instància d'abast primordial, així com tampoc hom no té la impressió que disposi de cap tret principal. El tema que seria legítim qualificar d'"específicament fenomenològic" ha eludit la nostra recerca, i no hem esbrinat l'existència en fenomenologia de cap principi que sigui capaç d'instituir-hi unitat. Més aviat hem mostrat en aquesta recerca que la fenomenologia consisteix en un repertori de temes i d'actituds laxament interrelacionats, de manera que qualsevol temptativa tant per establir l'existència d'un principi predominant o d'una categoria fonamental, de manera que estiguin en condicions d'atorgar una identitat indiscutible a la doctrina, es dissol més aviat o més tard en una munió de contradiccions i de perplexitats. La fenomenologia està desprovista de la *unitat* que naturalment li escau a qualsevol totalitat que estigui proveïda d'una instància funcionalment dominant, o sigui de l'entitat integradora que sol assumir el rol de categoria fonamentadora o de principi genètic. Succeeix, de fet, que els

temes fenomenològics no els vincula pas cap correlació clarament definida, fins el punt que la fenomenologia és un exemple característic de doctrina filosòfica formada per un "collage" de temes i de principis. Això és cert fins l'extrem que la fenomenologia lliura un excel·lent paradigma de "patchwork theory",¹²³ o sigui que—fent servir un terme encara més exòtic—es presenta com un suggestiu specimen de "*Bauklötzschentheorie*";¹²⁴ "patchwork theory" i "*Bauklötzschentheorie*" són unes qualificacions que de manera sens dubte aproximada hom podria traduir respectivament com "teoria feta de pedaços" i "teoria disposada d'una manera semblant a les peces d'un joc de construcció": les peces del joc, el mateix que els temes de la doctrina, estan vinculades per unes possibilitats de juxtaposició, sense que mai no les arribi a relacionar cap mena de lligam fonamentador. Aquesta peculiaritat constitutiva de la doctrina fenomenològica podria ser escaientment descrita fent servir un concepte que Walter Benjamin prengué de l'astronomia, atès que molt apropiadament la fenomenologia podria ser qualificada de *constel·lació*: "[...] un eixam molt més juxtaposat que no pas integrat, format per elements canviants que es resisteixen a ser reduïts a un denominador comú, a un nucli essencial, o a un primer principi generatiu".¹²⁵ Sigui quin sigui el predicat que finalment decidim seleccionar per caracteritzar la doctrina fenomenològica, el cert és que la nostra recerca ha provat abastament el caràcter acurat de l'objecció que el filòsof alemany contemporani Malte Hossenfelder va insinuar fa poc tot i que, malhauradament, es va abstenir de desenvolupar-la: "Hom té la impressió que Husserl mai no va arribar a veure del tot clar (nicht bis zur vollen Klarheit gelangt ist) que és allò que la fenomenologia és capaç d'assolir, i de quina manera les parts de la doctrina estàn funcionalment interconnectades".¹²⁶

O sigui que la recerca que havia de lliurar un "principi" per la fenomenologia, l'esforç per determinar la identitat d'allò que és essencialment fenomenològic, han esdevingut sistemàticament frustrats. No hem pogut fer altra cosa més que assenyalar l'exacerbada ambigüitat de la doctrina, o sigui que hem posat de relleu el tret caracteritzador que de Waelhens especifica com "[...] allò que fa que la fenomenologia sigui alhora una doctrina de la constitució i una doctrina de la intuïció, allò que la defineix com un empirisme primordial, [...] per bé que sovint la presenti com la instauració radical de la subjectivitat". De Waelhens refereix l'esmentada ambigüitat a "la inevitable incompatibilitat d'aquestes dues actituds: d'una banda, l'ambició que la filosofia sigui una ciència rigurosa, o sigui la pretensió que pressuposa que és possible

una reflexió total i perfecta; d'altra banda, l'admissió d'una facticitat irrecuperable, entesa com una característica de la consciència intencional".¹²⁷ És clar que arribats a aquest punt és pertinent que ens preguntem si les característiques que acabem de mencionar són els únics trets d'ambigüitat que conté la fenomenologia, i si no podria ser el cas que en la doctrina fenomenològica residís un estrat supremament profund d'equivocitat, un focus interior de pertorbació que seria intrínsec a la fenomenologia i del qual es derivarien totes les incoherències que hem vingut registrant. De fet, els fenomenòlegs han interpretat l'ambigüitat de la doctrina, segons els casos, com una indecidibilitat entre pretensions semblantment justificades, com el resultat de la coexistència d'uns trets fonamentals irreconciliablement antagònics, o com el producte d'una impenetrable saturació de conceptes pretesament centrals. Els fenomenòlegs han interpretat l'ambigüitat de la doctrina *sempre com un excés però mai com una carència o com un buit*. És clar que podria succeir molt bé que la buscada super-entitat cabdalment "específica" de la fenomenologia, així com també la causa de l'insuperable caràcter "irresolt" que aquest "super-principi sembla posseir, tinguin molt a veure amb la—potser necessària—inexistència d'un tema "fenomenològicament propi". O sigui que si la "principalitat fenomenològica" arribés a existir potser seria indissociable de la carència—que consistiria en un abast d'exclusiva *formalitat*—que precisament fa que la fenomenologia esdevingui un "mètode" universalment aplicable, atès que exclou tota referència necessària a un tema o a un contingut *específics i permanents*.¹²⁸

És difícil allunyar la sospita, efectivament, que la instància "específicament fenomenològica" podria residir precisament en el tarannà filosòfic efectiu (en la manera de fer) que amb tanta freqüència li sol ser retret al mateix Husserl: haver presentat un programa que determina i preveu un treball futur intensíssim, *haver desistit de dur-lo realment a terme*, i al mateix temps haver-se acontentat amb redactar—ocasionalment havent-les publicat—unes disquisicions d'un predominant caire metodològic. Des d'aquest punt de vista ens es difícil dissentir de l'actitud recelosa que insisteix en situar precisament en la *indiferència temàtica*, en el tarannà arbitrari dels seus continguts, o més precisament encara: en la seva potencial *universalitat*, l'aspecte essencial de la doctrina fenomenològica. Però si l'especificitat de la fenomenologia residís en el "mètode" de la doctrina, llavors seria certa l'afirmació de Heidegger a *Ser i Temps* que a la fenomenologia li interessa

permanentment el *com* més que no pas el *què*. En la interpretació de la fenomenologia que Heidegger propugna a *Ser i Temps* l'obra de Husserl és considerada com un *mètode pur*, de manera que el terme "fenomenologia", en opinió de Heidegger, de cap manera designa un *objecte temàtic*. Segons Heidegger, en efecte, el terme "fenomenologia" fa més aviat referència al "caire específic que té un determinat tractament (*Behandlungsart*) filosòfic". Així ens assenyala Heidegger que "[...] el tractament que rep [a *Ser i Temps*] la qüestió del sentit del ser és d'abast fenomenològic. O sigui que [aquesta obra] no s'assigna a si mateixa ni una 'posició' (*Standpunkt*) ni una 'direcció' (*Richtung*) específiques, atès que la fenomenologia no és cap d'aquestes dues coses, i de fet, per poc que es compregui a si mateixa, mai no ho podrà arribar a ser. L'expressió "fenomenologia" designa fonamentalment un concepte metodològic. Lluny de caracteritzar el 'què' del contingut dels objectes de la investigació filosòfica, es refereix al seu 'com'".¹²⁹ El cert és, no obstant, que aquest diagnòstic de Heidegger sempre ha estat considerat com l'expressió, alhora superficial i interessada, d'un vestigi de fidelitat doctrinal envers Husserl, fins el punt que per poder-hi dissentir sense recança se l'ha denunciat com essent una solució de compromís entre un discipulatge més aviat reticent i l'abandonament pràctic de les posicions fenomenològiques. Com a conseqüència d'aquesta dimensió qüestionable, a aquest criteri de Heidegger mai ningú no li ha fet gaire cas, de manera que el terme "fenomenologia" ha seguit designant, per damunt de tot, un determinat *contingut*: l'anàlisi intencional dels actes de la consciència en el cas de l'obra de Husserl, i l'anàlisi existencial de l'"ens existent" en el cas de la primera producció de Heidegger. Però per poc que hom estigui d'acord amb Heidegger i concebeixi primordialment la fenomenologia com un "concepte metodològic", hom haurà de convenir que a aquesta doctrina no li correspon en propietat cap mena d'àmbit temàtic. És el cas que qualsevol filosofia podrà llavors esdevenir fenomenològica si, tot i retenint el seu tema propi, es disposa metodològicament en tant que fenomenologia. O sigui que si fem cas del que diu Heidegger la "instància propiament i principalment fenomenològica" mai no podrà coincidir amb cap dels temes que en aquest treball hem proposat—tot i avaluant-ne a continuació els seus drets legítims—com a candidats a una posició de *principialitat*; més aviat aquest caràcter identificador l'haurà de lliurar el mètode específic que la fenomenologia aplica als temes que hem estudiat.

ANNEX

Els trets operatius del pensament fenomenològic.

Ja hem esmentat al capítol dedicat als "*problemes d'identitat de la doctrina fenomenològica*", les dificultats que presenta la identificació d'una *identitat fenomenològica*. Es tractava, com el lector recordarà, de trobar la identitat que aplegués les diverses alternatives que hom ha vingut proposant i que hom podria considerar "canòniques", al menys pel que fa al consens que, al llarg del nostre segle, s'ha vingut establint entre els estudiosos. També hem analitzat en l'esmentat capítol l'eixam de conceptes clau que, en el descabdellament contemporani del moviment fenomenològic, hom ha proposat com a "*candidats*" a ocupar el lloc d'"element essencial", de "*principium principiorum*", de "tret fonamental", o de "caràcter principal" de la doctrina. Aquest objectiu, com el lector ha tingut ocasió de comprovar, ens ha obligat a examinar críticament les categories explicitadores que hom ha fet servir per determinar allò que autènticament caracteritza la fenomenologia. Perllongant la tasca esclaridora de l'esmentat capítol, volem insistir en aquest "annex" en les conviccions que allí hem desenvolupat. Ens orientava la sospita que l'anàlisi dels conceptes fenomenològics que hom té per essencials ens podria dur a unes perplexitats que, possiblement, hom no arribaria a ser capaç de superar. Ja que no hi ha dubte que només elucidant aquests sòposats representants de la *legitimitat fenomenològica* podrem arribar a fer paleses les *apories* que, com hem vist, la seva aplicació sistemàtica tendeix a suscitar. Només qüestionant allò que hom ens ha volgut presentar com les *categories fonamentals* de la doctrina podrem saber si, més enllà de l'optimisme dels seus conreadors, la fenomenologia conté unes manques d'unitat, d'independència o de compatibilitat que limiten insuperablement llur suposada funció esclaridora.

Com a complement, doncs, de la tasca d'elucidació que hem dut a terme en estudiar els "*problemes d'identitat de la doctrina fenomenològica*" ens volem referir en aquest *annex* a uns "*principis*" de la fenomenologia que no tenen el caire substantiu que caracteritza els que hem analitzat en passar revista a les dificultats d'identitat que exhibeix la doctrina. Es tracta dels "principis" (o potser encara millor: dels "candidats a principis") que hom podria anomenar "*funcionals*" perquè són activament presents en tots els àmbits de la fenomenologia *per bé que la seva funció fonamental tendeixi a romandre més aviat latent*. Aquests "principis funcionals" consisteixen, propiament, en els

factors operatius, trets d'estil investigador i actituds meditatives que han tingut una presència permanent en la fenomenologia. O sigui que, al capdevall, es tracta dels elements metodològics i de funcionalitat que han vingut caracteritzant la doctrina des de la seva fundació. No podem amagar al lector el fet que és molt més difícil vincular aquests "principis actius" entre ells que no pas ho és interrelacionar el "altres" principis, o sigui els que podríem anomenar "substantius". Els "principis actius", però, no els podem pas deixar de banda, atès que en ells resideixen, propiament, els "agents operatius" que determinen tota possible "substantivitat". Per això volem inventariar a continuació, amb un ànim que, en aquest *annex*, és més descriptiu i compilador que no pas crític, tot allò que en fenomenologia és significatiu d'acord amb el criteri "operatiu" que acabem de descriure. Així doncs, la nostra finalitat consistirà, per dir-ho plàsticament, en dur a terme una breu "*fenomenologia d'allò fenomenològic*". Aquesta succinta recensió dels "*elements fonamentals de la funcionalitat fenomenològica*" la distribuïrem en quatre apartats successius:

A. Descripció de tot allò que té prioritat en fenomenologia.

Tot procediment fenomenològic ha de especificar d'una manera prioritària les operacions que habitualment hom designa com "el veure i el mostrar fenomenològics (das phänomenologische Sehen und Aufweisen)".¹ El consens implantat per la tradició fenomenològica sol entendre aquestes operacions com "un procediment òptim d'accés (eine optimale Zugangsweise²)" a les "coses mateixes", o sigui com una rutina que per força ha de conduir, en darrer terme, a assolir el "modus d'experiència que correspon a l'evidència (das Erfahrungsmodus der Evidenz)". El "caràcter òptim" que hom atribueix a l'esmentat "procediment d'accés" està basat en la constatació que, es miri com es miri, la *vida intencional de la consciència* es troba "tramesa (verwiesen)", "orientada o consignada (angewiesen)", o també "encarada (angelegt)", al "compliment o realització (die Erfüllung)", a la "acreditació (die Bewährung)", i, fet i fet, a l'"experiència filosòfica autèntica (die genuin philosophische Erfahrung)". Els conreadors de la fenomenologia han estat sempre unànims pel que fa a la necessitat d'assolir aquests objectius, i únicament han discrepat a l'hora de decidir quin és el camí que més palesament hi porta. Per un bon nombre de fenomenòlegs l'ajuda més important ha de procedir d'un tipus especial d'intuïció, concretament la intuïció "*activa*" mitjançant la qual el subjecte comprén allò que succeeix davant d'ell com si ell mateix ho estigués

duent a terme, o sigui allò que la terminologia fenomenològica alemanya designa com "la participació 'intuitiv-nachvollziehend' (intuïtiva i re-creadora) en allò que s'escou". Només aquesta especial "intuïció activa", pensen els esmentats fenomenòlegs, ha de permetre assolir la fita de "preservar el moment productiu (die Erhaltung des erzeugenden Momentes)" de l'experiència *primordial*, o sigui accedir a la font inescolable de sentit que és, per la fenomenologia, la consciència alhora *irreflexiva*, *ante-predicativa*, i *pre-expressiva*. Altres conreadors de la fenomenologia, al mateix temps, han mostrat que la seva preferència es decantava vers una pràctica amb pretensions de caire més exhaustiu i totalitzador. Es tracta, sobretot, d'inventariar i de "mantenir ben afermada la diversitat de les variacions possibles (das Im-Griff-Behalten der ganzen Variationsmannigfaltigkeit)"³ que fan que sigui factible "veure amb claredat i precisió extremes allò que és essencial" (la "Wesenseinsicht" i la "Wesenserschauung" tant lloades per Husserl). En línies generals la fenomenologia adopta com a tasca prioritària tant la "presentificació intuïtiva paulatina (die schrittweise anschauliche Vergegenwärtigung)" com la "legitimació controladora (die kontrollierende Ausweisung)" dels fenòmens "tal i com es manifesten per si mateixos (so wie sich zeigen)" i no pas de la manera que una determinada "interpretació preconcebuda (eine vorgefasste Auslegung)" els "arregla o acondiciona (sie sich zurechtmache)".⁴ O sigui que, prenent com a punt de partida una *valoració primordial* d'allò que ens és "simplement donat (schlicht gegeben)", la fenomenologia conrea una actitud d'extrema docilitat envers "l'exigència de fer evident, la proïja de portar a una intuïció immediata (die Forderung auf Evidentmachen, auf zur unmittelbarer Anschauung bringen)",⁵ alhora que procura evitar escrupolosament el més lleu indici de transcendència. Així esdevé annulat tot possible vestigi de les actituds que postulen l'existència d'una realitat extra-conscient: "[...] la fenomenologia mira amb recel tot possible ordre de transcendència; per a ella només allò immanent és inqüestionable".⁶ D'aquesta manera esdevenen privilegiats per la fenomenologia tots els processos subjectius d'aprehensió als quals puguin inherir els predicats "originari (originär)", "intuïtiu (anschaulich)", "en el modus d'allò que ve donat per si mateix (in der Weise der Selbstgebung)", "en una forma de proximitat a les coses (in einer Form der Sachnahe)", "amb possessió de si mateix (mit Selbsthabe)", "en una forma originària de venir donat (mit originärer Gegebenheit)", "amb originarietat (mit Originarität)", "amb intuïció donadora originària (mit originär gebender Anschauung)", i com a "experiència primigènia (als ursprüngliche Erfahrung)".

O sigui que, resumint el que hem dit i fent nostra una esclaridora formulació de Walter Biemel,⁷ la fenomenologia tracta de "portar els fenomens davant dels ulls (vor Augen führen)" i conrear "l'aversion (die Abneigung) vers les construccions que són purament deductives, per molt erudites i impressionants (gelehrt und eindrucksvoll) que puguin semblar", sense que, en fer això, s'arribi a relaxar mai "el rigor de la mirada (die Strenge des Sehens)". Ser fenomenòleg, per tant, vol dir acatar el ja esmentat "principi de tots els principis" husserlià tot i cercant la "intuïtivitat presentificadora (die gegenwärtige Anschaulichkeit) que ha de permetre accedir al "modus in-mediat en la manera com la cosa ens ve donada", és a dir la cabdal "unmittelbare Selbstgegebenheit" que Husserl tant persistentment invocà.

B. Qualificacions dirigides al status primordial del subjecte.

Hi ha una pràctica unanimitat entre els fenomenòlegs per que fa a la necessitat que l'objectiu primordial, o sigui "la proto-forma de l'originarietat (die Urform der Originarietät)" sigui assolida mitjançant una "presentificació intuïtiva (eine anschauliche Vergegenwärtigung)", en el ben entès que per la fenomenologia no pot pas haver altra intuïció que la que consisteix en "el modus del ser-si-mateix-i-aquí-mateix (das Modus des Selbsts-Da)"⁸ que reuneix o compendia "allò que és comú a tots els gèneres de l'auto-donació (das Gemeinsame aller Arten von Selbstgebung)".⁹ Aquesta operació primordial de la fenomenologia v. Herrmann l'ha definida com un "escutar reflexivament en el esperit allò que és donat intuïtivament a la mirada reflexiva i esbrinadora, [o sigui] allò que pot ser vist i copsat per la ment en la seva qualitat de donació intuïtiva".¹⁰ Hem d'adonar-nos, però, que en aquesta operació d'"escutar allò que ens és donat en tant que intuïció" hom assigna una funció espontània a dues referències distintes. Aquest "veure i copsar allò que es disposa com a donació intuïtiva" involucra no tan sols el subjecte constituent, en efecte, sinó també l'objecte intencional, atès que (Husserl hi insistí incansablement) tota presentació de l'objecte que sigui deficitària, privativa, o parcial tendeix, en la mesura que mai no deixa de ser un vincle amb l'esmentat objecte, a una satisfactòria realització de si mateix, la qual, nogensmenys, només pot tenir lloc quan se'n assoleix una manifestació plena, o sigui quan s'accedeix a la *auto-manifestació* de l'objecte.

Veguem ara amb deteniment aquesta doble implicació de les exigències del mètode fenomenològic. D'una banda no hi ha dubte que el mateix *objecte intencional*, en determinar el procediment que hom ha d'adoptar per força a fi d'aproximar-se a l'objecte, controla també, en darrer terme, les modalitats de la seva apropiació per part del subjecte. Succeeix, per tant, que en la mesura que la fenomenologia practica una atenta atenció a *allò que ja és*, mai no pot aquesta doctrina desempellegar-se de les actituds revisionistes o, al menys, requalificadores, que la contemplen com una modalitat d'*hermenèutica*. Ricoeur ens recorda, en efecte, que "en la mesura que intuïció i explicitació (*Auslegung*) coincideixen, la fenomenologia només ens pot venir donada en tant que hermenèutica",¹¹ és a dir, en tant que esforç per descriure aquesta competició entre el subjecte i el objecte per assolir el *predomini determinant*: "En l'experiència d'allò interpretat, el 'subjecte', o sigui allò que persisteix i que roman, no és pas la subjectivitat de qui duu a terme l'experiència, sinó que és [allò mateix] que hom està interpretant."¹²

D'altra banda, al subjecte de la fenomenologia l'hi és assignat, al mateix temps, un marge considerable d'*activitat espontània*. En primer lloc hem de recordar que la subjectivitat esdevé directament referida a la temporalitat en la mesura que *retentivament* està orientada vers el passat i que, de manera més important encara, *protentivament* està ancorada en el futur. Es tracta que, en ser la protenció un "extendre's vers allò futur (*ein Ausgreifen aus das Künftige*), esdevé el fonament possibilitador (*das Ermöglichungsgrund*) de totes les formes de l'expectativa".¹³ És per això, sobretot, que el subjecte de la fenomenologia és essencialment *actiu*, atès que precisament en aquesta *futuritat* rau el fonament de tot possible *projecte*: "[...] és un tret propi de *tota* consciència transcendir el seu present instantani (*das Hinausgreifen über seine augenblickliche Gegenwart*); la consciència sempre té el seu propi *horitzó* de futur, en el ben entès que 'futur' vol dir l'àmbit d'execució (*Spielraum*) de tots els descabdellaments possibles".¹⁴ Però no tant sols el subjecte és actiu pel que fa a la relació que manté amb la seva pròpia *futuritat*. El subjecte que ens proposa la fenomenologia també és actiu en altres de les seves funcions: en la seva relació amb allò fenomènic ("el subjecte practica l'*epoche* quan s'absté reflexivament de secundar la tesi que la realitat és disponible [*ihre Vorhandenheitssetzung*]"¹⁵); en la relació que manté amb el seu propi *present* ("analitzar el present originari i fluent [*die strömende urtümliche Gegenwart*] [...] vol dir que duem a terme un capficament [*eine Selbstbesinnung*] i que ens

confinem en allò donat com si es tractés de quelcom absolutament perceptible [absolut wahrnehmungsmäßig]"¹⁶; en la seva relació amb les coses mateixes ("evidència" vol dir que, en l'esperit, assolim posar-nos davant els ulls les coses mateixes (ein Die-Sache-selbst-geistig-zu-Gesicht-bekommen)"¹⁷; o bé, finalment, en la seva relació amb ell mateix. El mateix Husserl esclarí d'una manera brillant aquesta crucial auto-relació del subjecte: "Una tesi (Setzung) mai no és reductible a un simple reflex d'allò existent, atès que cal entendre-la sempre només com una referència a la subjectivitat (eine Subjectivitätsbezogenheit). [...] Això pressuposa que ens hem d'abstenir de qualsevol presa de posició sobre l'existència d'allò no subjectiu."¹⁸

C. *Actituds generals de valoració negativa.*

Encara que els paràgrafs anteriors, gairebé en llur totalitat, hagin estat abundosos en invitacions per actuar filosòficament d'una determinada manera, el cert és que els trets afirmatius que, fins ara, ens han permès presentar en una disposició programàtica els aspectes operatius de la fenomenologia són, en realitat, el resultat d'unes *actituds negatives* d'ordre fonamental. A la fenomenologia, primer de tot, hi es palès el rebuig de totes les modalitats de la *derivació*, tant lògica com discursiva, o sigui de les propostes de *mediació* que la tradició ens subministra d'una manera abundosa. I no tant sols això: de fet, aquest anatema dirigit a totes les disposicions mitjançant les quals hom articula allò que Husserl considera *indirecte* (sempre menys "directe", és clar, que les formes de intuïció *originàriament in-mediata* que aquest filòsof ens proposa) la doctrina el fa arribar a totes les varietats de la *reflexió* i de l'*especulació*; o sigui, per dir-ho amb un sol terme, que la fenomenologia condemna sense paliatius totes les formes de l'*argumentació*. Aquesta persistent obsessió anti-argumentativa de Husserl ha estat glossada abastament pels estudiosos de la fenomenologia: "No hi ha pas un sol passatge en els seus escrits on Husserl s'arribi a permetre la joia modesta (die bescheidene Freude) d'argumentar sense més";¹⁹ però sens dubte l'historiador de la fenomenologia Herbert Spiegelberg és qui millor ha resumit aquest estat de coses: "L'orientació (approach) fenomenològica, en tots els seus nivells, s'oposa a la hipòtesi explicativa, confinant-se a si mateixa en l'evidència directa que subministra la visió (seeing) intuïtiva".²⁰

Succeeix, de fet, que la fenomenologia impugna la legitimitat, sigui de l'ordre que sigui, de totes les modalitats de la *conseqüència*. Nega que els procediments habituals de *demostració*, d'*inferència*, i sobretot de *construcció* tinguin cap mena de validesa, com també pretén abolir la legitimitat de tots els raonaments tant *deductius* com *dialèctics* i, en general, de totes les metodologies que es basen en l'acatament sistemàtic d'una *regularitat*, sigui del tipus que sigui. Crida l'atenció, en aquest context, el caire particularment dràstic que té el rebuig, per part de la fenomenologia, de totes les formes de l'*explicació*²¹ així com, en termes generals, de totes les varietats de la subsumpció d'allò particular en allò general. No és d'extranyar, per tant, que la fenomenologia proclamí la seva condemna de tots els gèneres del pensament *connectiu* i de totes les activitats de l'esperit que, d'una manera o d'una altra, aspiren a *concloure*.²² La causa d'aquest anatema polimòrfic rau en una disposició negativa que és central en la fenomenologia: una activitat que dugui a terme l'esperit, i tant se val si l'executa formalment com si l'exerceix naturalment, *mai no pot ser acceptable si es basa en la derivació*. Aquesta impugnació, que es feu vehement fins el punt que "Ableitung" esdevení per Husserl un terme repulsiu, s'extén, com és previsible, a tota possible seqüència en la que cadascun dels termes s'obtingui del terme o dels termes precedents, de manera que esdevenen qüestionades totes les formes del "seguir-se de" així com, en general, totes les construccions de base deductiva. Les arrels històriques d'aquesta proscripció implacable són del tot paleses. De fet, l'anti-deductivisme de la fenomenologia va dirigit a la identificació de mètode filosòfic i encadenament deductiu del qual Descartes en fou el precursor; i per l'historiador de les idees és estimulants observar que a aquesta tradició post-cartesiana Husserl oposà un ordre de legitimació, basat en una intuïció alhora exploradora i unificadora, que no pot deixar d'evocar l'esperit excacerbadament anti-cartesià que va impregnar—el primer en l'extensa tradició de l'anti-rutinarisme historicista—l'obra del napolità Giambattista Vico.²³ Però, siguin quins siguin els precedents històrics d'aquesta actitud, ens interessa aquí destacar el fet que la fenomenologia pretén assolir la desqualificació dràstica de la tradició argumentativa en filosofia. Subministrar en la forma d'una *presentació indefinida i necessària* els mateixos resultats que els processos argumentatius subministren segons un tarannà processual i contingent: aquesta és la fita metodològica capital que la fenomenologia es proposà. Així anticipà Husserl, és clar que negativament, el programa immovilista que en el nostre temps ha fet seu la filosofia analítica.²⁴ Un

programa que, com hom sap, es concentra en la tesi que tot allò que no és argumentatiu—o sigui: tot allò que no és *reconstruïble lògicament*—és una divagació que mai no podrà aspirar a cap mena de "valor de veritat". A causa d'aquest fet crida encara més l'atenció que hagi estat Wittgenstein, el precursor de tantes actituds de pensament que han romàs enmarcades dins del paradigma analític, qui amb una major claredat hagi expressat l'exigència, sempre assumida vehementment per la fenomenologia, d'una *sistematicitat anti-deductiva*. Això vol dir una sistematicitat que només pot ser constituïda pensant simultàniament unes "coses mateixes" que hagin estat obtingudes amb l'immediateza i amb el caràcter auto-immediat que la fenomenologia reclama. Diu Wittgenstein: "No és pas amb la consecució (das Beibringen) de més experiència que es resolen els problemes, sinó mitjançant la reunió (die Zusammenstellung) d'allò que hom coneix des de fa temps."²⁵

D. *Enunciació i defensa de polaritats avaluadores.*

És interessant assenyalar que tant les adjudicacions de precedència com les impugnacions i els anatemes que hem vingut inventariant fins aquí, o sigui el conjunt de actituds que organitzen la *funcionalitat fenomenològica*, poden ser articulats en tant que *parells de conceptes oposats*. Així veiem, de bell antuvi, que la fenomenologia insisteix a oposar *allò no mediat* a *allò mediat*, com també contraposa l'evidència de base intuïtiva a l'evidència "apodíctica però no adequada, [o sigui] l'evidència de tarannà contra-intuïtiu".²⁶ Resumint aquestes conviccions el mateix Husserl declararà que la fenomenologia no ens proposa pas "ni d'un troç lluny, un mètode que consisteixi en construir míticament [sic] tot i concloent (mythisch konstruktiv schließend), sinó que ens proposa un mètode que no pretén pas altra cosa més que fer accessible pel mitjà de la intuïció (durchaus anschaulich erschließend)."²⁷ O sigui que la fenomenologia pren formalment l'aspecte d'un *procés resolutiu i compositiu* *ahora*, en el qual tant els problemes, com els mètodes i els programes han de ser cada vegada inventats *a novo* perquè mai no es pot disposar d'ells com si es tractés d'un *canon* situat indefinidament al nostre abast. Ara bé: un *procés resolutiu i compositiu* que d'una manera inflexible ha de ser anteposat a tot altre procediment alternatiu que es basi en la construcció regressiva i en l'argumentació derivativa. No cal dir que la fenomenologia ha estat sempre conscient que l'esmentada oposició entre allò

intuït i entre allò construït o derivat és un tema amb unes profundes arrels històriques; fins el punt que el mateix Kant mai no es cansà d'assenyalar amb èmfasi que "percebre una realitat d'una manera no-mediata" era una operació de signe oposat a la de "concloure de manera mediata sobre l'existència d'una realitat".²⁶

L'aspecte més important en la contribució de la fenomenologia a l'esclarament d'aquesta problemàtica, tanmateix, rau en la proïja que aquesta doctrina posà en transcendir certes conviccions que la mateixa tradició fenomenològica havia conseguit que hom considerés com a "evidents per si mateixes" i gens mereixedores, per tant, d'un perfeccionament posterior. La fenomenologia, efectivament, no es limita, com alguns estudiosos poc atents de la doctrina han arribat a pensar, a privilegiar les descripcions intuïtives tot i desfavorint les construccions teòriques, o a preferir ingènuament allò immediat i originari a allò mediat i derivat. De fet, la fenomenologia vol anar més lluny. El que aquesta doctrina pretén, sobretot, és assolir una "lògica de la veritat (eine Wahrheitslogik)" que, tot i fent operativa la seva oposició a una "lògica de la conseqüència (eine Konsequenzlogik)",²⁹ preservi "la prioritat pre-científica que les formes sintàctiques de la concatenació (die Verbindungsformen) tenen sobre les formes lògiques i abstractes" que donen lloc a efectes equivalents.³⁰ No cal dir que, pel que fa a l'abast general d'aquesta actitud decisiva de la fenomenologia, si les esmentades operacions de delimitació i d'assèpsia gaudeixen d'un sentit unitari, la causa n'és l'"enemic comú" que sense excepció pretenen combatre: la "identificació de mètode i d'argumentació, aquesta última concebuda com una conclusió concatenada (Kettenschluß)";³¹ és precisament en aquest sentit que "Husserl acusa la filosofia racionalista d'abandonar el veure (das Sehen) i de menysvalorar les progressions paulatines (das Schritt für Schritt verfahren) en benefici de les construccions conceptuais".³² Com a conseqüència d'aquests plantejaments d'abast general la fenomenologia *afavoreix la precedència intuïtiva del nivell ante-predicatiu* sobre totes les modalitats del pensament naturalitzat que insisteixen a analitzar els enunciats com si fossin "coses". En darrera anàlisi això vol dir el següent. De la mateixa manera que la *mostració* fenomenològica (el "Aufweis" de Husserl) esdevé elevat a la categoria de "procediment exclusiu de legitimació" (enaltiment que implica la desqualificació de tota possible *prova*³³ [el "Beweis" que Husserl menysprea tant] de tarannà lògic i argumentatiu), només la "*frustració*" (la central

"Enttäuschung" fenomenològica), o sigui l'"expectativa intencional que no ha estat realitzada", té un valor palès de *refutació*. Cap forma possible d'"invalidació" de base lògica i deductiva, per tant, té el més mínim valor als ulls de Husserl. És interessant constatar, havent arribat a aquest punt, que Heidegger tematitzà en les seves lliçons de 1925 el *criteri fenomenològic de legitimació* que acabem d'esmentar. A les seves "*Lliçons sobre la història del concepte de temps*", efectivament, insisteix en contraposar allò "que és mostrable en si mateix (an ihm selbst aufweisbar) en una intuïció simple", i que, per tant, és "directament copsable en si mateix" a "allò que només d'una manera indirecta és fet accessible (erschlossen), a "allò del qual es té la presumpció sobre la base d'uns signes arbitraris", i a allò que ha estat "calculat hipotèticament".³⁴

Resulta, per tant, si resumim les indicacions que precedeixen, que el procediment fenomenològic es caracteritza, segons la formulació de Klaus Held, per haver oposat la "lliberació d'un àmbit de l'experiència (die Freilegung eines Erfahrungsfeldes)" a la simple "clarificació de tarannà especulatiu".³⁵ Aquesta és la causa, en definitiva, que la fenomenologia postuli la *primordialitat de la descripció pura*, a la qual considera el "procediment exclusiu per a l'explicació i per a la fonamentació". Aquesta "primordialitat" és contraposada als procediments que Husserl considera "ficticis", o sigui totes les pràctiques "pseudo-demostratives" que es basen en "la construcció, la deducció i, en general, en l'utilització dels instruments lògics".³⁶ D'aquesta manera la fenomenologia protagonitzà una embranzida alliberadora que es materialitzà en un programa que es posa uns objectius molt senzills: es tracta, en fenomenologia, d'"intuir, i alhora fer intuïbles, sempre d'una manera originària i patent, les ultimitats decisives".³⁷ O sigui que a la fenomenologia hi predomina la voluntat de privilegiar, tot i desqualificant les correlacions d'ordre lògic o semàntic, *l'adequació, la realització i la coincidència*: així esdevenen enaltits, precisament, aquells paràmetres del pensament que son sempre interns o immanents al subjecte. Aquestes restriccions indiquen que el rebuig de les formes de l'abstracció que la fenomenologia preconitza podria tenir les seves arrels en la voluntat de preservar un "vinclle essencial amb la finitud humana (ein wesenhafter Bezug zur Endlichkeit im Menschen)".³⁸ O sigui que la doctrina de Husserl hauria expressat, més acuradament del que ho hagi fet cap altra filosofia del nostre temps, la "correspondència de la comprensió i la finitud (Verstehen und Endlichkeit gehören zusammen)".³⁹

NOTES DE LA INTRODUCCIO

[1] Odo Marquard, *Hegel und das Sollen*, a: *Philosophisches Rundschau* 72 (1964-65): 107. Aquest treball ha estat reimprès a l'obra del mateix autor: *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie—Aufsätze*; Frankfurt a.M. 1982: 37-51.

[2] *Ibid.*

[3] Aquests temes han estat admirablement exposats a: Luc Ferry i Alain Renaut, *La pensée 68—Essai sur l'anti-humanisme contemporain*, Paris 1985: 267.

[4] Com a complement d'aquesta llista de notes, i per prouja terminològica, cal afegir que "hilflos", "untergeworfen" i "unzusammenhängend" son els tres qualificatius més freqüents emprats per la crítica alemanya al subjecte clàssic.

[5] Manfred Frank, *Einführung in die frühromantische Ästhetik*, Frankfurt a.M. 1989: 297. El text original d'aquesta cita diu: "Tatsächlich ist die Entdeckung der Vielsichtigkeit, der Ungeborgenheit, der Inkonsistenz, der Widersprüchlichkeit des menschlichen Charakters, durch die [die Romantik, oft als harmonietrunken und ins Absolute verliebt dargestellt,] sich von einer optimistischen, sei's gottfrohen, sei's metaphysischen Tradition drastisch abgrenzt. 'So ist der Mensch nichts als Inkonsistenz und Widerspruch!'" [Aquesta sots-cita correspon al *Phantasmus* del escriptor pre-romàntic alemany Ludwig Tieck].

[6] A aquest respecte vegi's, sobretot, el llibre: *Die Aktualität der Frühromantik*, ed. per E. Behler i J. Hörisch, Paderborn 1987.

[7] Friedrich Schlegel, *Kritische Ausgabe XVIII*, 86 Nr 673, 290 Nr 1136 i 123 Nr 2, citat per Frank, *op. cit.*: 299. El text original de Frank diu: "'Alles widerspricht sich', notiert Schlegel bündig. Und was für Wirklichkeit gilt, gilt ebenso für das Bewußtsein: 'Die Form des Bewußtseins ist durchaus chaotisch'."

[8] En l'àmbit de la recerca actual sobre l'obra de Heidegger no està pas resolt el dilemma si el ser posterior al "revolt" o "Kehre" es un pur succeir, o si més aviat els trets espontanis que presenta només són copsables invocant la figura formal oferta pel mateix subjecte que en aquest context tothom voldria proscriure. Sobre aquest tema vegi's en la present obra el capítol: "*Crisi, ocultació i nostàlgia: la història del pensament i la sostracció del ser*".

[9] Fins i tot la figura primordial del "projecte" o "Entwurf", que aparentment hauria d'equivaldre a la "dimensió espontània" del subjecte clàssic, només esdevé possible a causa que el ser atorga al suposat subjecte la possibilitat, mediatitzada per la intervenció de la temporalitat "pròpia", de desvincular-se d'allò que és merament èntic.

[10] Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen*, (ed. E. Ströker), Hamburg 1977: 13. El text original diu: "[...] eine Erfahrung von Seiendem und So-Seiendem, eben ein Es-selbst-geistig-zu-Gesicht-Bekommen". Hem traduït "zu-Gesicht-Bekommen" per "obtenir per a la mirada" en comptes de "en la mirada" a fi de subratllar el tarannà *finalista* del procés que tendeix a l'evidència i que alhora hi culmina.

[11] Recordem que Husserl defineix l'experiència adequada com "la progressió sintètica d'experiències harmonitzades" que tendeix a una "perfecta i potencialment infinita realització de les expectatives del subjecte". L'experiència apodíctica, o sigui "la de rang més alt", en canvi, es defineix com la experiència "en la qual la reflexió revela que la possibilitat que no sigui és absolutament impensable (unausdenkbar)", i també com "el caràcter absolutament indubitable [...] que fins i tot pot aflorar en experiències inadequades". *Ibid.*: 16 i 17.

[12] El lector recordarà que Heidegger no tingué pas en compte la implicació *temàtica* que Husserl havia introduït en fenomenologia quan es va encarar amb el tema de la adequació.

[13] Val a dir, però, que la filosofia no guanya gran cosa si amb l'excusa de des-subjectivitzar el subjecte hom subjectivitza compulsivament el mateix ser que havia reprès les prestacions fonamentadores habituals de la subjectivitat. Amb el "revolt" o "Kehre", efectivament, el ser humà esdevé un receptor de les arbitrarietats del ser, i alhora roman passiu fins el punt que el seu propi "projecte" humà és interpretat com una "tramesa" del mateix ser. És clar que es tracta d'un ser al qual, si se'l mira amb deteniment, potser se l'hi podran reconèixer els mateixos trets que caracteritzaven al subjecte que amb tanta vehemència ha estat repudiat, i fins i tot té sentit recelar que, en el fons, el ser ens és lliurat per un *principi subjectiu* no gens diferent del que Heidegger ha volgut destruir amb tanta insistència. Hom podria imaginar que l'únic afer filosòficament relevant del nostre temps ha estat que el paradigma reflexiu ha canviat de lloc d'implantació.

NOTES DEL CAPITOL 1

- [1] El punt de partida d'aquest treball l'ha lliurat la comunicació que, amb el mateix nom, fou presentada per l'autor a les *Primeres Jornades de Fenomenologia* organitzades a Barcelona el gener del 1988 per la *Associació Catalana de Fenomenologia*.
- [2] Cf. Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, Tübingen 1980 (6a ed., reimpr. de la 2a ed. revisada de 1913).
- [3] Cf. Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*. Ed. per Walter Biemel. (Husserliana III). Den Haag 1950. (Inclou el famós "Nachwort").
- [4] Edmund Husserl, "Nachwort": 158. És un text inclòs a: Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*. (Ed. per W. Biemel) Den Haag 1950.
- [5] Husserl, *Logische Untersuchungen*: IX.
- [6] *Loc. cit.*
- [7] Paul Ricoeur, "Introduction" a la traducció al francès de les "Ideen", París 1950: XXXI i XXXII.
- [8] Husserl, "Nachwort": 146.
- [9] *Ibid.*: 147.
- [10] En un llibre dedicat a l'hermenèutica del segle XIX el filòsof alemany contemporani Manfred Frank insisteix en l'antagonisme de les nocions de "causa" i de "motivació". "Les accions són, per principi, independents de la necessitat i només poden ser motivades; és a dir, només poden ser executades i compreses si intervé la mediació d'un intèrpret." Cf. Manfred Frank, *Das individuelle Allgemeine*, Frankfurt a.M. 1977: 324. En aquesta mateixa obra, Frank extrau de la "motivació filosòfica" unes suggestives implicacions hermenèutiques: "Les interpretacions es deixen motivar, però no es deixen vincular amb cap tipus de necessitat (Interpretationen lassen sich motivieren, aber lassen sich nicht necessitieren)." (*Ibid.*: 323).
- [11] No cal pas afegir, a la vista d'aquesta complexitat referencial, que aquest terme gaudeix de una connotació decisionista que acompanya la denotació cognitivista.
- [12] El text de Husserl diu exactament: "eine Selbstverständigung des Philosophierenden hinsichtlich dessen, worauf er unter dem Titel Philosophie eigentlich hinaus will". Cf. "Nachwort": 147. Amb el terme *Selbstverständigung*, doncs, es diu que no es tracta, només, de comprendre quin és el problema que hom té pel que fa a la filosofia, sinó que es tracta, més aviat, de comprendre's a si mateix pel mitjà d'aquest problema.
- [13] *Loc. cit.*
- [14] *Ibid.*: 148.
- [15] *Loc. cit.*
- [16] Hans Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt/M. 1986: 367-368.
- [17] Husserl, "Nachwort": 150.
- [18] *Ibid.*: 152. La *Selbstverständigung* husserliana, per tant, prefigura l'"itinerari motivat" que Heidegger havia de recórrer quinze anys més tard. "En la seva relació amb Heidegger retrobà Husserl la situació inicial (die Anfangssituation) del seu propi camí de pensador." Cf. Blumenberg, *op. cit.*: 17.
- [19] Husserl, *Ideen*: 89.
- [20] Manfred Frank, *Was ist Neostukturalismus?*, Frankfurt/M. 1983: 553
- [21] *Ibid.*: 554.
- [22] *Loc. cit.*

[23] *Loc. cit.* La centralitat del concepte de *motivació* per una filosofia que, com és el cas de la fenomenologia transcendental, té pretensions envers una fonamentació absoluta i vol presentar-se, per tant, assèpticament exempta de qualsevol tipus de presuposició, no ha passat pas per alt a de Boer: "M'he proposat mostrar com és possible comprendre l'idealisme transcendental de Husserl mitjançant l'obra anterior d'aquest filòsof, presentant-lo, així, com una culminació de les tendències inicials del seu pensament. Aquesta convicció és antagònica amb el postulat de Fink sobre la 'in-motivació transcendental' de la fenomenologia, i es troba en desacord amb el mateix Husserl." Cf. Theodore de Boer, *The Development of Husserl's Thought*, trad. de Th. Plantinga, Den Haag 1978: 504.

[24] Husserl, *Ideen*: 127.

[25] *Ibid.*: 99.

[26] Eugen Fink, *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, Den Haag 1966: 216.

[27] Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Hem utilitzat dues edicions d'aquesta obra, designant com "*Krisis-Biemel*" la ed. crítica de Walter Biemel (Husserliana VI), Den Haag 1962; i com "*Krisis-Ströker*" la ed. no crítica de Elisabeth Ströker, Hamburg 1977. Aquesta cita correspon a: *Krisis-Ströker*: 76.

[28] Husserl, *Ideen*: 100.

[29] Husserl, *Krisis-Ströker*: 77.

[30] *Loc. cit.*

[31] Husserl, *Krisis-Biemel*: 379.

[32] Husserl, *Krisis-Ströker*: 78.

[33] *Loc. cit.*

[34] "Motivació" que en tots els casos és completament des-naturalitzada i que per tant no pot ser, hem de insistir-hi, ni de tarannà psicològic ni tan sols de caire "empíric" o "realista". L'autor contemporani Bernhard Rang esclareix l'esmentada des-naturalització del procés motivador en filosofia: [El concepte de motivació filosòfica] perd en fenomenologia el seu significat acreditat de 'relació entre el motiu (Beweggrund) i la decisió voluntària', alhora que adquireix una significació nova en tant que 'interconnexió de les coses mateixes' (Zusammenhang der Dinge selbst), en la mesura que les esmentades 'coses mateixes', a causa de llur sentit específic, es troben referides a un subjecte que és capaç d'experiència." Cf. Bernhard Rang, *Kausalität und Motivation*, Den Haag 1973: 99.

[35] Husserl, *Krisis-Biemel*: 380.

[36] *Loc. cit.*

[37] En l'elaboració d'aquest esquema hem tingut en compte l'aplicació que fa J.R. Mensch dels conceptes husserlians de *motivació filosòfica* i de *itinerari motivat* a la "esllavissada categorial" que tingué lloc entre les "*Logische Untersuchungen*" i les "*Ideen*". Cf. James R. Mensch, *The Question of Being in Husserl's Logical Investigations*, Den Haag 1981: 158-161.

[38] *Ibid.*: 159.

[39] Husserl, *Ideen II*: 113.

[40] La motivació "racional" opera en sintonia amb la motivació sorgida de l'experiència. Aquesta és la motivació que ens empeny a conferir sentit a la nostra experiència tot i convidant-nos a considerarla, d'una banda, com l'experiència d'objectes estables, i d'altra banda com l'experiència de la motivació racional que ens porta a considerar el món en tant que el conjunt dels objectes assolibles per la primera de les experiències esmentades.

[41] *Ibid.*: 112.

[42] Sobre els orígens hegelians del concepte de "*bestimmte Negation*" cf.: G.W.F. Hegel, *Die Phänomenologie des Geistes*, [ed. "Theorie Werkausgabe"], Frankfurt a.M. 1976: 57 i 74.

NOTES DEL CAPÍTOL 2

[1] Es tracta d'una versió revisada de la contribució de l'autor al simposi sobre l'obra de Martin Heidegger que per commemorar el centenari d'aquest pensador organitzà el Departament de Filosofia de l'Universitat de Tarragona el novembre del 1989.

[2] "The whole force of Heidegger's thought lies in his account of the history of philosophy" (Frase subratllada a l'original). Richard Rorty, "Heidegger and Dewey", dins de: Michael Murray, ed., *Heidegger and Modern Philosophy*, New Haven 1978: 257.

[3] K. R. Minogue, "Method in Intellectual History", *Philosophy* 56 (1981): 541. Som nosaltres qui hem subratllat.

[4] Una de les més lúcides reflexions pel que fa als problemes que planteja el despòtic ser heideggerià es deguda a Winfried Franzen: "És difícil sostreure's a la impressió que el ser, tal com passava amb el Déu arbitrari i extra-racional de l'Edat Mitjana tardana, no es deixa assolir per les determinacions que la reflexió li assigna. L'única solució possible, però per la qual Heidegger, comprensiblement, mai no es va decidir, consisteix a concebir la història (al menys pel que fa al seu origen, al seu succeir-se, i al seu possible final) com cap altra cosa més que el seguici de les lliures disposicions i destinacions (Setzungen und Schickungen) d'un ser legitimat en la seva arbitriietat i del qual res no en pot limitar l'omnipotència." V. Winfried Franzen, *Von der Existenzialontologie zur Seinsgeschichte*, Meisenheim/G., 1975: 120.

[5] Martin Heidegger, *Nietzsche*, vol. II, Pfullingen 1961, 3a ed.: 28.

[6] "Die Geschichte geschieht nicht zuerst als Geschehen." Martin Heidegger, *Über den Humanismus*, Frankfurt/M. 1949 (8a ed., 1981): 26.

[7] Ibid.

[8] Heidegger, *Nietzsche II*: 28.

[9] A *Über den Humanismus*.

[10] Sobretot a *Was ist Metaphysik?*.

[11] Això ho expressa Heidegger afirmant que el ser roman "entzogen" i "verborgen", sobretot a *Der Satz vom Grund* i al segon volum de *Nietzsche*.

[12] "Zum Geschick kommt das Sein, indem Es, das Sein, sich gibt. Das aber sagt, geschickhaft gedacht: Es gibt sich und versagt sich zumal." Heidegger, *Humanismus*: 26.

[13] Martin Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen 1957 (5a ed. 1978): 109.

[14] Aquesta denominació evoca l'"epoche" estoica i les seves connotacions de reserva i d'abstenció, però no equival a la noció que Husserl reintroduí en filosofia. "[Al contrari d'allò que passa en Husserl] l'epoche del ser li pertany a ell mateix. L'epoche és pensada a partir de l'experiència de l'oblit del ser." Vid. Martin Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt/M. 1972: 311. En el mateix sentit, i aludint al títol de l'opera prima nietzscheana ens diu Franzen (*loc. cit.*): "L'origen de la història a partir de l'epoche: així es podria titular el principi (Ansatz) de la teoria de la història del darrer Heidegger".

[15] Martin Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969 (2a ed. 1976): 9.

[16] Heidegger, *Holzwege*: 311.

[17] Martin Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen 1957 (5a ed. 1978): 108. A la mateixa obra s'hi troben variacions d'aquesta formulació, com per exemple: "Sein schickt sich uns zu, indem es sich als solches in seinem Wesen zugleich schon entzieht." (pàg.114).

[18] Heidegger, *Holzwege*: 336.

- [19] William J. Richardson, *Through Phenomenology to Truth*, La Haya 1963: 627. Aquesta reflexió porta Richardson a afirmar: "La perspectiva de Heidegger, des del començament a la fi, roman fenomenològica. Amb això volem dir que només l'interessa el procés pel qual els sers (the beings) esdevenen il·luminats." (*Ibid.*).
- [20] *Ibid.*
- [21] "Heidegger's metahistory of philosophy recounts the saga of Being's retrogression." Bernd Magnus, *Heidegger's Metahistory of Philosophy*, La Haya 1970: 141.
- [22] Odette Lafoucrière, *Le Destin de la Pensée et "La Mort de Dieu" selon Heidegger*, La Haya 1968: 39.
- [23] "La definició aristotèlica de la filosofia es una conseqüència lliure (eine freie Folge) del pensament anterior i del seu resultat." Martin Heidegger, *Was ist das — die Philosophie?*, Pfullingen 1956 (7a ed. 1981): 18.
- [24] *Ibid.*
- [25] Martin Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969: 8.
- [26] Heidegger, *Zur Sache des Denkens*: 56.
- [27] *Ibid.*
- [28] Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, 56. "Und so das Sein sich entzieht" vol dir que el ser es retira com a conseqüència que el saber ontificat (la consciència) fa la seva aparició, divent-se aquesta irrupció a l'oblit actiu del ser per part del home? O es tracta de tres processos paralels: el pre-històric de l'oblit, l'històric de la consciència, i el "còsmic" de la retirada del ser? Amb el mot "so" de l'esmentada fase, que hom no sap si és constatatiu o és causal, Heidegger deixa una vegada més a les fosques una qüestió capital.
- [29] Hubert Dreyfus, "Beyond Hermeneutics", dins de: G. Shapiro i A. Sica, eds., *Hermeneutics — Questions and Prospects*, Amherst 1984: 75.
- [30] *Ibid.*
- [31] Heidegger, *Holzwege*: 312.
- [32] Heidegger, *Was ist das — die Philosophie?*: 15.
- [33] *Ibid.* L'exasperant ambigüitat de Heidegger es mostra una vegada més a la pàg. 177 de *Der Satz vom Grund* en unificar sense distinció la fase "zero" de la Seinsgeschichte, gaudidora de la presència del ser, i la primera de les fases en què l'oblit del ser es va manifestar: "En el pensament grec que comença amb Anaximandre i acaba amb Aristòtil l'inici de la tramesa del ser trova la seva hàbil correspondència i l'àmbit escaient per perseverar." A menys, és clar, que l'"habilitat" del ser (la "Geschicklichkeit", que també es una "tramesa" o "Schickung") hagués consistit, precisament, en fer valdre la seva posterior ocultació mitjançant una radiant però fugissera manifestació inicial.
- [34] Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1966 (3a ed.): 12.
- [35] Heidegger, *Nietzsche II*: 432.
- [36] Heidegger, *Holzwege*: 301.
- [37] Cal reconèixer, però, que a la impaciència per desmantelar el solatge meditatiu de dos milennis Heidegger en diu "des-ocultació del ser" com en podria dir qualsevol altra cosa. Aquesta actitud pro-arcaica de Heidegger pot semblar, de vegades, una simple variant local de la "fúria pel prescindir" associada a l'immediatesa a tot preu en què tant la "modernitat" com la "post-modernitat" filosòfiques s'obsessionen. I permet concloure, evocant el greuge injustificat que profereix el colom kantian, que la veritat rau, potser, en la posició exactament contrària a la que Heidegger defensa: que si no fos pel pòsit meta-categorial secular seriem capaços de "pensar" amb una fins ara mai assolida plenitud.
- [38] Klaus Held, "Heideggers These vom Ende der Philosophie", *Zeitschrift für phil. Forschung* 34 (1980): 545. En aquest treball Held exposa la suggestiva hipòtesi de que l'*Edip a Kolonos* fou l'inspiració central de la Seinsgeschichte

de Heidegger. És del parer que aquesta doctrina comparteix amb la tragèdia de Sòfocles una situació on "un manifestar-se que és cada vegada més intens, la clarificació progressiva d'una visió, són assolides a canvi d'un engegament o, més encara, no resulten ser altra cosa més que el revers d'aquest engegament".

[39] Heidegger, *Zur Sache des Denkens*: 67.

[40] *Ibid.*

[41] Martin Heidegger, "Überwindung der Metaphysik", dins de: *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954 (4a ed.: 1978): 67.

[42] Martin Heidegger, *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen 1962 (4a ed.: 1978): 28. Per això a la doctrina del "segon" Heidegger li escau eminentment, tal com més aviat precisarem, la denominació global de *neo-arcaïsme filosòfic* o *filosofia neo-arcaica*. Es tracta d'una filosofia que sembla haver reflectit la component neo-arcaica que, al llarg del primer terç del segle XX, impregnà la cultura europea. El cert és que Heidegger dedicà els cinquanta darrers anys de la seva vida a construir un meta-argument que donés un sentit global a la història canònica de la filosofia. El resultat fou una super-trama directriu que, per desgràcia, consisteix en un truïsmes que porta afegida una gratuïtat: com que en allunyar-se la filosofia del arcaïsme inicial s'ha anat convertint en filosofia anti-arcaica, cal retornar a l'arcaïsme.

[43] Entre les "autocrítiques filosòfiques" del nostre temps, la de Husserl, deixant a part el fet que es tracta d'un "facelift" historicista (no amb la intenció d'obliterar el "pas del temps" sinó, precisament, la d'introduir-lo en un bastió de l'anti-historicisme) que se li practica a la ja envellida fenomenologia, és confortablement optimista (per més que dugui a una sorruda apologia de la fenomenologia transcendental tot i oblidant-se, de fet, del tema pròpiament historiogràfic) si es compara amb el plantejament "seinsgeschichtlich" de Heidegger. "L'oblit del món de la vida (die Lebensweltvergessenheit) o sigui el diagnòstic que fa la fenomenologia a la nostra època, a diferència de l'oblit del ser (die Seinsvergessenheit) heideggerià, no és pas un fatalisme capaç d'anorrear el curs de la filosofia. És un diagnòstic que la filosofia pot emprar impunement, atès que subministra a la tradició científico-filosòfica, partint de la seva motivació originària, el criteri per mesurar les seves pretensions de superioritat envers la doxa." Held, *op. cit.*: 558.

[44] I també, evidentment, la sempre gratificadora tasca que consisteix en demostrar, prenent el cas d'un filòsof concret, que la visió heideggeriana es recolza en un simplisme excessiu.

[45] Com no sigui, és clar, la metodologia ingènua que consisteix en extreure conclusions historiogràfiques de qualsevol postulació d'una recurrència i d'una direccionalitat en l'esdevenir històric de les doctrines filosòfiques.

[46] "Secularitzar", o sigui la tasca que, al començament d'aquest treball, hem qualificat d'indispensable, en bona part consisteix en això: mostrar que el discurs aparentment portentós o místicoide, "extrem" o, fins i tot, "original", tampoc ho és tant, en realitat, si hom accedeix al seu àmbit de germinació i hi són analitzats els moments abstractes que el generen.

[47] És a dir que les conseqüències de l'aproximació heideggeriana per a la història del pensament vindrien generades per la història del pensament mateixa, sent-ne Heidegger tan sols una figura de mediació. Succeeix a vegades que en estudiar el vincle d'un filòsof amb les seves fonts de suggestió meditativa s'escau anar "de fora a dins" abans d'explorar "de dins a fora."

[48] Potser cap altra actitud doctrinal predisposà tant Heidegger a l'adopció final d'un programa neo-arcaic com la aferriada lluita que mantingué, en la època de la seva formació, contra la influència combinada del positivisme i del neo-kantianisme, dos corrents que s'obstinaven en mantenir la dicotomia entre el subjecte i l'objecte.

[49] Karl Löwith, *Heidegger - Denker in dürftiger Zeit*, Göttingen 1960 (2a ed.): 110.

[50] Cal que ens orientem entre els dos ordres possibles de *nihilisme* tal i com el mateix Nietzsche els distingeix. Hi ha, d'una banda, el nihilisme escapista i evitatiu, passivament resignat a atenuar amb encobriment i anestèsia la devaluació de tots els valors. D'altra banda hi ha el nihilisme que respon activament a l'oportunitat pel *creacionisme* que ofereix la nul·litat del món. Aquesta darrera forma de nihilisme il·lumina la connexió que existeix entre la noció de "crisi absoluta" i la d'"absolutisme autogenètic", la qual analitzem al final d'aquest treball.

[51] Les situacions descrites per l'ontologia fonamental són existencials i no pas històriques, de manera que la propensió del Dasein a renunciar a la seva potencialitat ontològica per davallar en el món de cap manera ha de fer concloure que la "crisi absoluta" irrumpeix ja a *Ser i Temps*.

[52] Aquest predomini s'exercí segons dues variants o modalitats: la resposta a la crisi, i per tant l'empenta regenerativa, fou exercida a vegades en una direcció "imaginativa" o sigui futurista, i altres vegades en una direcció "nostàlgica" que intentà restaurar un passat més o menys remot. Vid. a aquest respecte: Alan Megill, *Prophets of Extremity*, Berkeley 1985: 113-114.

[53] Una vegada més està Heidegger percebint la reverberació en la història de la filosofia alemanya d'un dels seus temes més característics. Aquesta presència insistent de la *nostàlgia* o "Heimweh" ha estat notòriament comentada per Nietzsche ("la filosofia alemanya [...] és l'aspiració al millor dels passats que han existit"), i es manifesta, sobretot, en Hegel (amb la tesi que l'art és "una cosa del passat" [ein Vergangenes]) i en Hölderlin (amb la noció de la "vida pura" [das reine Leben] evocadora del intimisme unificador que Heidegger atribueix al arcaisme filosòfic). Sobre aquest tema cf.: Jacques Taminiaux, *La Nostalgie de la Grèce a l'Aube de l'Idealisme Allemand*, La Haya 1967: *passim*.

[54] És sabut que per l'"artistisme" post-romàntic l'art és una forma de visió peculiarment in-mediata, vehicle d'una veritat centrada en la revelació i no en la correspondència, i indiferent a l'oposició entre subjecte i objecte.

[55] En la mesura que, esperonat per aquesta crítica de la representació, l'*exclusivisme estètic* tendeix a contemplar el llenguatge com un dispositiu creador més que no pas representador, absolut més que no pas descriptiu, estableix un lligam amb la més radical de les posicions de Heidegger, o sigui l'*absolutisme autogenètic* que comentarem més endavant. El llenguatge esdevé assimilat a l'obra d'art: art i llenguatge (el mateix que passa amb el *discurs*, el *text*, i l'*interpretació*) s'anuncien com a formes de *dispositiu ontogenètic*, o sigui estructures a les que la capacitat de *crear realitat* els es atribueix molt per damunt de la de representar-la.

[56] Així interpreta Heidegger l'última línia del poema de Mörike "Auf eine Lampe" en la famosa controversia amb el filòlec Wolfgang Kaiser, qui s'estima més llegir aquest "scheint" com "videtur" i no pas com "lucet".

[57] L'ideal grec d'un art revelador, segons Heidegger, ha davallat amb la subjectivització global imposada per la modernitat. Així la relació amb un art subordinat a la voluntat humana s'ha tornat una "estètica", o sigui una forma post-cartesiana de saber que contempla l'art com un objecte més del món i que, per tant, és indiferent a la seva capacitat de revelació il·luminadora.

[58] És palesa, en aquest punt, la dificultat de trobar un terme apropiat: "artistisme" i "creativisme" tenen una connotació *expressivista* en assenyalar la primordialitat de l'artista creador, mentre que "esteticisme" afirma la primacia de la sensibilitat receptora. L'*eclipse produït per l'obra d'art* (i concurrentment pel llenguatge) tant en relació amb qui la fa com en relació amb qui la contempla mai no ha rebut cap denominació satisfactòria, essent "absolutisme ontogenètic" (més que no pas "absolutisme artístic") el terme més acceptable. Aquesta clarificació permet precisar algunes actituds que altrament

romandrien obscures; hom pot afirmar, per exemple, que Nietzsche oscil·là permanentment, pel que fa a la seva relació amb l'art, entre dues posicions: l'"artistisme" i l'"absolutisme ontogenètic."

[59] L'art, per Heidegger, es un paradigma *no tant sols d'ontogènesi sinó també de auto-originació*, fins al punt que "art" arriba a semblar una metàfora que designaria tot procés d'auto-gènesi. Aquest fet el subratlla l'insistència de Heidegger que l'obra d'art existeix solipsísticament, en una posició de despectiva independència respecte de tot possible candidat a creador. (Il·l·lom pot tèm·er, en aquest ordre de coses, que el concepte de *dispositiu auto-referencial*, predilecte del primer Romanticisme, aportí un tercer punt de vista interferidor; però fora d'un context idealista és clar que *autogènesi* no és *auto-referència*.)

[60] Atesa la centralitat, que acabem d'indicar, de les nocions de *crisi absoluta* i de *resolució nostàlgica* en el pensament del segon Heidegger, sembla plausible un qüestionament de la Seinsgeschichte que es centri en la construcció per Heidegger d'una *direccionalitat històrica* per tal d'articular la crisi, i en la imposició d'un *començament originari* a fi d'articular la nostàlgia. Però aquest és un tema per un altre estudi.

NOTES DEL CAPITOL 3

- [1] Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1975 (7a ed.): 280.
- [2] Jean Grondin, "La Conscience du Travail de l'Histoire et le problème de la Vérité en Hermeneutique", a: *Archives de Philosophie* 44 (1981): 440.
- [3] Grondin, *loc. cit.*
- [4] Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Oxford 1980: 349.
- [5] Segons la fel·liç formulació de Jean Grondin.
- [6] Gadamer, *Wahrheit und Methode*: 261.
- [7] *Ibid.*: 274.
- [8] *Ibid.*: 280.
- [9] Jean Grondin, *Hermeneutische Wahrheit? - Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamer*, Königstein/Ts. 1983. Es tracta de l'elaboració de la *Dissertation* amb que Grondin es doctorà a la universitat alemanya de Tübingen.
- [10] Hans-Georg Gadamer, "Replik", a: *Kleine Schriften IV*, Tübingen 1977: 130.
- [11] Jean Grondin, "Zur Entfaltung eines hermeneutischen Wahrheitsbegriffs" a: *Philosophisches Jahrbuch* 90 (1983): 147.
- [12] Pel que fa al detall de les peripècies del "Seinsdenken" heideggerià vegi's, en aquesta mateixa obra, el capítol intitolat: *Crisi, ocultació i nostàlgia: la història del pensament i la sostracció del ser.*
- [13] Gadamer, *Wahrheit und Methode*: 280.
- [14] Grondin, *Hermeneutische Wahrheit?*: 43-47.

NOTES DEL CAPÍTOL 4

- [1] Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1979 (15a ed.).
- [2] Hom sap que el neo-kantianisme, en distribuir-se alhora doctrinalment i geogràficament, es desglossà en quatre variants: el n. *metodològic* de l'Escola de Marburg, amb H. Cohen, P. Natorp, i en certa manera també E. Cassirer; el n. *axiològic*, dit "de Heidelberg" o de la "Südwestdeutsche Schule", amb W. Windelband, H. Rickert, i E. Lask; el n. *subjectivista* de l'escola de Göttingen, amb L. Nelson; i el n. *sociològic* (esbrinador de la gènesi social de tota categorialitat) amb G. Simmel.
- [3] Heidegger, *Sein und Zeit*: 27.
- [4] Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen*, ed. de E. Ströker, Hamburg 1977: 13.
- [5] *Ibid.*: 16 i 17.
- [6] Ludwig Landgrebe, *Der Weg der Phänomenologie*, Gütersloh 1963: 28.
- [7] Hans-Georg Gadamer, "Die phänomenologische Bewegung", a: *Kleine Schriften III*, Tübingen 1972: 183. El subratllat és nostre.
- [8] Martin Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, ed. de P. Jaeger, (vol. 20 de la *Gesamtausgabe*), Frankfurt a.M. 1979: 156.
- [9] Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt 1973 (4a ed. ampliada): 226.
- [10] Heidegger, *Ser i Temps*: 35.
- [11] *Ibid.*: 37.
- [12] Com que Otto Pöggeler ha tingut accés als manuscrits no publicats de les lliçons de Heidegger que corresponen a l'esmentat període, el seu treball "Heideggers Neubestimmung des Phänomenbegriffs", publicat a: *Neuere Entwicklungen des Phänomenbegriffs* (obra col·lectiva, sense editor), Freiburg i.B. 1980, conté, especialment a les pàgines 128-130, dades molt significatives sobre aquest vitalisme heideggerià.
- [13] Val a dir, no obstant, que la fonamental identitat d'existència i temporalitat en els plantejaments ontològics del primer Heidegger es troba ja diàfanament anticipada en el vitalisme i en l'historicisme de Dilthey: "La vida conté la temporalitat com la seva primera determinació categorial, i com a fonament de totes les altres determinacions (In dem Leben ist als erste kategoriale Bestimmtheit desselben, grundlegend für alle anderen, die Zeitlichkeit enthalten)". Cf. Wilhelm Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Frankfurt a.M. 1970: 237.
- [14] *Ibid.*: 143.

NOTES DEL CAPITOL 5

[1] Aquest estudi és una versió revisada de la comunicació que l'autor presentà a les *II Jornades de Fenomenologia* organitzades per la *Associació Catalana de Fenomenologia* i la Secció de Filosofia de la *Universitat de Mallorca*, i les quals van tenir lloc a Ciutat de Mallorca el juny de 1989. Aquestes "Jornades", presidides pel Prof. Walter Biemel, van estar dedicades a la commemoració del centenari de Martin Heidegger (1889-1976).

[2] La contribució de Heidegger a l'afermament, en el nostre temps, de la *consciència hermenèutica* va raure, més aviat, en la primacia atorgada a la temàtica de l'*interpretativisme* i no pas tant en la seva divulgació. Per això és H.G. Gadamer el més eminent entre els representants contemporanis de l'*hermenèutica filosòfica*, tot i que aquest filòsof sempre ha admès la filiació heideggeriana de les seves teories. De fet la filosofia de Gadamer vindria a consistir, segons afirma Jean Grondin (en la seva obra *Hermeneutische Wahrheit?*, Königstein/Ts. 1983, passim), en una afortunada síntesi del Heidegger d'abans i de després de la "Kehre".

[3] És cert, de bell antuvi, que no és gens senzill d'esbrinar com l'*ontologia fonamental* ha pogut arribar a conciliar un *moment descriptiu*, pròpiament *fenomenològic*, interessat a assolir fidelment i asèpticament "la cosa tal com es en ella mateixa" i per tant exclòïdor d'afegitons i d'interferències, amb un *moment interpretatiu*, pròpiament *hermenèutic*, de tarannà essencialment pertorbador i impur, perpètuament recolzat, tal com afirma el mateix Heidegger, en un "als" (o sigui en el "en tant que" que impregna tota possible interpretació) l'abast del qual ha de ser, per força, infidel i capgirador.

[4] "Diltheyanisme de base" vol dir una orientació primàriament dirigida a glossar les fascinants epifanies del "comprendre" (el "Verstehen" diltheyà), encara que sobre la natura fonamental d'aquest "comprendre" Heidegger discrepi asprament amb Dilthey. Aquesta discrepància la fa palesa Heidegger quan subscriu les reserves anti-diltheyanes de Yorck von Wartenburg a *Sein und Zeit* (Tübingen 1979, 15a d.: 401). Heidegger dóna suport al parer de Yorck que "la totalitat de la dada psico-física no és pas, sinó que viu", estant separats els àmbits òntic i històric per una "diferència genèrica". La *diferència de Dilthey amb Heidegger* vindria així personificada per Yorck i no pas per Husserl; Heidegger hauria anat historicísticament "més enllà" de Dilthey, en comptes d'haver romàs fenomenològicament "més ençà" de l'historicisme. La centralitat de Yorck per a Heidegger la fa palesa Winfried Franzen (*Von der Existenzialontologie zur Seinsgeschichte*, Meinenheim/G. 1975: 15-16) en afirmar que "Yorck expressa amb menys ambigüitat que Heidegger allò que a Heidegger li importava realment: enfrontar el ser objectiu amb l'auto-suficiència de l'existència humana i de la història". Hom ha arribat a dir que "s'advertien més clarament les intencions del que hauria de ser la diferència ontològica quan es tractava encara d'una cita de Yorck [que en la posterior elaboració a *Sein und Zeit*]" (Odo Marquard, *Skeptische Methode im Blick auf Kant*, Freiburg 1958: 36).

[5] Ludwig Landgrebe, *Der Weg der Phänomenologie*, Gütersloh 1963: 52.

[6] Otto Friedrich Bollnow, *Dilthey*, Schaffhausen 1980, 4a ed.: 24-25.

[7] J.N. Mohanty, "Transcendental Philosophy and the Hermeneutic Critique of Consciousness", a: *Hermeneutics - Questions and Prospects*, ed. per G. Shapiro i A. Sica, Amherst 1984: 117.

[8] Ibid. La "qüestió de l'interpretacionisme en Husserl" sembla, tanmateix, haver quedat resolta en un sentit positiu fins i tot en l'àmbit on més efectiva pot arribar a semblar l'*espontaneïtat* del jo pur: en la *teoria de la constitució*. És característic d'aquesta teoria, com és ben sabut, que la seva preferència indefinidament "oscil·li entre la formació del sentit (Sinnbildung) i la creació

- [8] Ibid. La "qüestió de l'interpretacionisme en Husserl" sembla, tanmateix, haver quedat resolta en un sentit *positiu* fins i tot en l'àmbit on més efectiva pot arribar a semblar l'*espontaneïtat* del jo pur: en la teoria de la constitució. És característic d'aquesta teoria, com és ben sabut, que la seva preferència indefinidament "oscil·li entre la formació del sentit (Sinnbildung) i la creació (Kreation)". (Eugen Fink, "L'Analyse intentionnelle et le problème de la pensée spéculative", a: *Problèmes Actuels de la Phénoménologie*, [edició bilingüe francès-alemany], ed. per H.L. van Breda, Bruxelles 1952: 53).
- [9] Altres autors contemporanis, a més del ja glossat Eugen Fink, han intervingut en aquest debat d'una manera molt suggestiva, ja que no pas clarificadora: "Allò que és assolit pel mitjà de la reducció fenomenològica es pot expressar així: *quelcom se'm mostra d'una manera determinada*. Hom pot dubtar, tanmateix, de si se'm mostra així mitjançant l'activitat donadora de sentit que és pròpia del jo, o bé si el que passa és que l'objecte m'ha estat donat amb tot el seu sentit ja inclòs en ell mateix. De fet, la teoria [husserliana] de la constitució no és cap altra cosa més que una interpretació del fenomen pur, o sigui una plausible hipòtesi cognitivo-psicològica". Malte Hossenfelder, "Kants Idee der Transzendentalphilosophie und ihr Missbrauch in Phänomenologie", a: *Beiträge zur Kritik der reinen Vernunft: 1781-1981*, ed. per I. Heidemann i W. Ritzel, Berlin 1981: 324.
- [10] És cert, pel que fa al fons d'aquest dilema, que autors molt importants han assenyalat la fatuïtat inherent a la noció de facticitat pura. "Cal que algun tipus d'interpretació acompanyi sempre les execucions (Leistungen) de la consciència, a causa que la noció d'un fet pur es troba afectada d'una ingenuïtat insuperable. El concepte de fet pur, correlatiu dels de percepció pura i enunciat pur, ha estat titllat per Heidegger de prejudici ontològic, [havent assenyalat aquest autor] que, en darrer terme, mai no podrà ser assolida la constatació pura d'un fet o d'un estat de fets (eine reine Tatsachenfeststellung); aquest punt de vista esbossa una manera de veure les coses que caldria caracteritzar com hermenèutic". (Hans-G. Gadamer, "Die philosophischen Grundlagen des 20. Jahrhunderts", a l'obra: *Seminar: Philosophische Hermeneutik*, ed. per H.-G. Gadamer i G. Boehm, Frankfurt/M. 1976: 318). És clar que, en el nostre context present, no sembla tenir massa importància decidir d'una manera concloent si Husserl interpreta o no, simplement a causa que la interpretació que a vegades sembla practicar la fenomenologia, en tot cas, és difícil que sigui assimilada a l'"Auslegung" heideggeriana. "D'entrada la interpretació (Auslegung) tal i com Heidegger l'entén no té res a veure amb la interpretació entesa en el sentit en què es parla, per exemple, de la interpretació d'un text. La interpretació [en el sentit d'"Auslegung"] és una modificació existencial de la comprensió, operació que, com és sabut, lluny de consistir en un acte epistèmic, és, en ella mateixa, la veritat transcendental-ontològica que precedeix tot possible acte singular". (Carl-Friedrich Gethmann, *Verstehen und Auslegung*, Bonn 1974: 303).
- [11] Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Oxford 1980: 104-105.
- [12] Max Scheler, "Phänomenologie und Erkenntnistheorie", a: *Gesammelte Werke*, Berna 1957, vol. 10: 380.
- [13] Idem, "Idealismus-Realismus", a: *Loc. cit.*, 1976, vol. 9: 212.
- [14] Edmund Husserl, *Erfahrung und Urteil*, ed. per L. Landgrebe, Hamburg 1976, 5a ed.: 98.
- [15] Paul Ricoeur, "Phénoménologie et Herméneutique", a: *Phänomenologie heute - Grundlagen und Methodenprobleme*, (obra col·lectiva, sense editor), Freiburg/B. 1957: 61.
- [16] *Loc. cit.*: 67.
- [17] *Loc. cit.*: 68.
- [18] Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen*, ed. per E. Ströcker, Hamburg 1977: 102.

- [19] *Loc. cit.*: 70.
- [20] Ricoeur, *op. cit.*: 72.
- [21] Husserl, *op. cit.*: 104.
- [22] *Loc. cit.*: 103.
- [23] Ricoeur, *op. cit.*: 74-75.
- [24] Pel que fa a aquest extrem és interessant constatar que el "principi de tots els principis" husserlià, o sigui la suprema i persistent exigència d'una "intuïtivitat presentificadora", curiosament conserva la seva vigència tant en l'estructuralisme d'arrel lingüística com en la filosofia analítica. El punt de vista predominant avui en dia ens diu que el llenguatge, desprovist de qualsevol ordre de positivitat, consisteix únicament en diferències, les quals, se'ns assegura, són reductibles a una multiplicitat finita d'operacions. En la xarxa que formen aitals operacions el temps hauria deixat de fluir, de manera que el llenguatge vindria a consistir en un present i, a la vegada, també en una presència.
- [25] Manfred Frank, *Was ist Neostukturalismus?*, Frankfurt/M. 1983: 553.
- [26] *Loc. cit.*: 554.
- [27] Manfred Frank, *Das individuelle Allgemeine*, Frankfurt/M. 1977: 324.
- [28] *Loc. cit.*: 323. Sobre la noció de "motivació filosòfica" el lector trobarà més informació en el capítol primer d'aquesta mateixa obra, intitolat: *Les conseqüències metodològiques de l'auto-interpretació de Husserl*.
- [29] És palès que "caràcter projectiu" vol dir el següent: existir (das Dasein, el ex-sistir) mai no pot voler dir la referència a entitats presents i teoritzables, així com tampoc esmentar l'ens subsistent ("vorhanden"). Existir, per Heidegger, és haver-se d'atenir a una realitat extra-òntica i, per tant, rigorosament no-presentificable, i per tant vol dir també la realització tàcita d'un "programa" implícitament anti-teòric, anti-objectivista, i anti-metòdic. Aquesta circumstància fa possible plantejar la "qüestió pel que fa al ser" (das Seinsfrage) i deixa clar per sempre que l'arrel de l'ontologisme de Heidegger rau d'haver constatat la total inadequació i alhora l'absoluta incapacitat fonamentadora, pel que fa a la finitud de l'ens existent, de tot allò que és no-existent (l'anatematitzat *athanatizein* que impregna tota teoria i tota objectivitat).
- [30] Gerd Haeffner, "Martin Heidegger", a: *Klassiker der Philosophie*, vol. II, ed. per O. Höffe, Munic 1981: 366.
- [31] Ernst Tugendhat, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt/M. 1979: 210.
- [32] Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, *op. cit.*: 151-152.
- [33] Tugendhat, *op. cit.*: 210.
- [34] Hildegard Feick [compiladora], *Index zu Heideggers 'Sein und Zeit'*, Tübingen 1980, 3a ed.: 47. Una teoria que vingui "travessada" pel concepte d'"interpretació" forçosament ha de tenir, almenys en aparença, un punt de vista original pel que fa al llenguatge. És interessant de constatar, sobretot si es contrasta amb la mística del llenguatge característica del "segon" Heidegger, que a *Ser i Temps* l'imperialisme de l'existencialitat també afecta al mateix llenguatge. "L'analítica del Dasein subordina el pla de l'enunciat, que és també el dels significats, a l'àmbit del discurs (Rede), el qual és co-originari tant amb l'ordre de la situació (Befindlichkeit) com amb el de la comprensió. No és pas possible de reivindicar cap tipus d'autonomia per l'ordre dels enunciat, el qual es remès a les estructures existencials". (Ricoeur, *op. cit.*: 64) Pel que fa a la seva primera relació amb el llenguatge Heidegger se'ns mostra previstament deutor de la tradició germànica: "Heidegger considerà que orientar-se vers l'enunciat i vers la proposició era una concessió a un prejudici tradicional, i resolgué primordialitzar el mot aïllat. [...] Compartí amb la tradició la tendència a expressar només amb substantius [la seva filosofia]". (Tugendhat, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*: 165 i 170).

[35] Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt/M. 1985: 173.

[36] Precisament un dels mèrits de l'ontologia fonamental ha estat l'haver deixat clar la impossibilitat d'una "epistemologia de la interpretació" ni tant sols a partir de les bases historicistes i criticistes que Dilthey pretengué assegurar. De cap manera existeix, contràriament al que de vegades ha estat afirmat, la possibilitat d'escollir entre una "epistemologia de l'interpretació" i una "ontologia de la comprensió", tal i com, en els paràgrafs que segueixen, ens mostrarà l'estructura de l'"en-tant-que".

[37] Heidegger, *Sein und Zeit*: 49.

[38] *Loc. cit.* 148. Cal que ens preguntem, arribats a aquest punt, si hi ha en Husserl alguna indicació, encara que sigui en la forma d'una elemental premonició, de la problemàtica heideggeriana elaborada al voltant de la noció de "comprensió" extra-òntica. O bé, correlativament, si, de veritat, "*Sein und Zeit* és una teoria fenomenològica de la comprensió del ser". (Haeffner, *op. cit.*: 366). És cert que l'anti-objectivisme de Heidegger pot ser ja esbrinat, centrant-nos en el període "lògic" de la fenomenologia, en la primordialitat que hi és atribuïda als correlats de la vida intencional que, en erigir-se en unitats de sentit, disposen la constitució dels fenòmens. Però no és menys cert que el mateix Husserl esmussà aquest primer impuls durant el seu "període" idealista en transformar el "sentit del ser" i fer-lo cristallitzar en la forma estàtica d'un entramat de correlacions. És cert que la filosofia "final" de Husserl, que per una comprensible raó cronològica ja no pogué influir sobre *Ser i Temps*, duu a terme una crítica tan dràstica de l'objectivisme que hom hi pot veure pre-figurada una "ontologia de la comprensió". El "món de la vida" o "*Lebenswelt*", en efecte, constitueix un estrat d'experiència anterior a la dicotomia subjecte-objecte, i així és fet accessible un àmbit de sentit articulat, d'una banda, en un "horitzó del món" entès com un "proto-objecte", i, d'altra banda, en una "vida operativa i anònima" considerada com un "proto-subjecte". Sigui com sigui, pel que fa al tema del present treball és interessant constatar que si bé l'últim Husserl sembla anar asintòticament dirigit a la construcció d'una ontologia extra-epistèmica, això succeeix, en definitiva, a causa que el projecte inicial de la fenomenologia, precisament l'estil meditatiu que d'una manera tan diversa influí sobre el Heidegger primerer, havia ja col·lapsat a bastament. La temptativa de reduir el ser a les realitzacions (per mes "instituidores de sentit" o "*sinnstiftende*" que se les consideri) d'un subjecte transcendental havia tingut de ser substituïda per un jo insubornablement viu ("*lebendig*", en diu Husserl) i definitivament reconciliat amb la (abans tan denostada) mundanitat. Així el Husserl dels anys 30 decidí distanciar-se de l'obra corresponent a les fases de la seva pròpia evolució (sobretot les que es consolidaren en les dècades del 10 i del 20) contra les quals Heidegger, precisament, havia determinat la seva pròpia identitat filosòfica inicial.

NOTES DEL CAPITOL 6

- [1] També és cert, al mateix temps, que si el *recl anti-normatiu* ha tingut en Heidegger, pel que fa al nostre temps, el seu representant més eminent, l'escepticisme envers la possibilitat de fonamentar un imperatiu ètic d'abast universal també en el passat ha gaudit d'importants defensors. Cf. a aquest respecte: Odo Marquard, "Hegel und das Sollen" a: *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt a.M. 1982: 13-34.
- [2] Werner Marx, *Gibt es auf Erden ein Maß? - Grundbestimmungen einer nichtmetaphysischen Ethik*, Hamburg 1983. És un títol que podria ser traduït com: *¿Hi ha una mesura en la terra?—Determinacions fonamentals d'una ètica no metafísica*.
- [3] Friedrich Hölderlin, *Himnes*, introd. i traducció de Manuel Carbonell, Barcelona 1981: 183.
- [4] Friedrich Hölderlin, *Sämtliche Werke, II vol.*, Stuttgart 1953: 372.
- [5] Martin Heidegger, *Über den Humanismus*, Frankfurt a.M. 1981 (8a ed.).
- [6] Martin Heidegger, "Die Zeit des Weltbildes" a: *Holzwege*, Frankfurt a.M. 1972: 69-104. És el text d'una conferència feta a Freiburg i.B. el 9 de Juny de 1938.
- [7] *Ibid.*: 94.
- [8] Martin Heidegger, "Nietzsches Wort 'Gott ist tot'", a: *Ibid.*: 211.
- [9] Henri Mongis, *Heidegger et la Critique de la notion de Valeur - La destruction de la Fondation metaphysique*, Den Haag 1976.
- [10] Sobre la ambigüïtat i alhora la riquesa de la noció d'"epocalitat" en la doctrina del "segon" Heidegger, vegi's l'assaig d'aquest mateix llibre: "Crisi, ocultació i nostàlgia: la història del pensament i la sostracció del ser".
- [11] Cf. Martin Heidegger, *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Tübingen 1971. El llibre de Schelling té per títol: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freyheit und die damit zusammenhängende Gegenstände*.
- [12] Werner Marx, "Das Wesen des Bösen - Zur Aktualität der Freiheitsschrift Schellings", a: *Philosophisches Jahrbuch* 89 (1982): 9.
- [13] Martin Heidegger, *Von Wesen der Wahrheit*, Frankfurt a.M. 1976 (6a ed.).
- [14] Martin Heidegger, *Gelassenheit. Aus einem Feldweggespräch über das Denken*, Pfullingen 1977.

NOTES DEL CAPITOL 7

- [1] Cornelis A. van Peursen, "Die Phänomenologie Husserls und die Erneuerung der Ontologie", a: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 16 (1982): 492.
- [2] I no tan sols aquest unificacionisme infinitista agermana pre-romanticisme i fenomenologia, sinó que també la insistència pre-romàntica en qu "en cada una de les seves representacions s'hi representi [l'operació mateixa de representar]" (Cf. Friedrich Schlegel, *Brief über den Roman*) evoca l'imperatiu husserlià que el *Vollzug* subsisteixi en el *Vorliegen*.
- [3] Hans Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt a.M. 1986: 370-371.
- [4] Van Peursen, *Die Phänomenologie Husserls*: 493. També parla aquest autor de l'"infinita perspectivitat de tot allò real". (*Ibid.*: 495).
- [5] Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen*, ed. Ströker, Hamburg 1977: 160.
- [6] Segons afirma van Peursen (*op. cit.*: 497), la realitat fàctica "és allò que a Husserl podria ser anomenat l'eix d'allò concret o, d'una manera encara més adequada, l'eix d'allò contingent".
- [7] És famós el *dictum* husserlià, expressiu, precisament, del seu intens desencís últim, que "Der Traum ist ausgeträumt".
- [8] Van Peursen, *op. cit.*: 499.
- [9] Hans-Georg Gadamer, "Plato und Heidegger", a: *Der Idealismus und seine Gegenwart. Festschrift für Werner Marx zum 65. Geburtstag*, ed. per U. Guzzoni, Hamburg 1976: 169.
- [10] Hom sap, efectivament, que la ciència natural estableix el concepte de temps que correspon a una disposició homogènia dels punts temporals, mentre que l'organització temporal defensada per la història atribueix la primacia al descabdellament de fets rellevants.
- [11] Cf. Alvin Diemer, *Edmund Husserl*, Meisenheim 1965: 37.
- [12] Concretament els manuscrits de Lovaina K III 7, C 2 III, i C 4, respectivament.
- [13] La influència del cristianisme primitiu sobre el pensament de Heidegger ha estat explorada amb cert detall a: Otto Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen 1963: 35-45.
- [14] Pöggeler, *op. cit.*: 37.
- [15] *Ibid.*: 38.
- [16] Val a dir que l'últim Heidegger extén a les coses l'esmentat caràcter afirmatiu de la no presència, la decisivitat de la in-subsistència, i l'irredimible indignitat que atribueix a qualsevol ordre de contingut. La primacia que, en el marc de l'existència, tenia la realització sobre el contingut, el Heidegger contemplador de "la cosa" (das Ding) l'atribueix al buit (die Leere) que sap vèncer a la matèria. "El terrissaire copsa allò que en el buit no es pot copsar, i en fer-ne una terrissa allò que no és copsable esdevé copsador. El buit de la terrissa determina cada moment de la seva manufactura. El fet que la terrissa sigui una cosa rau en el buit que copsa [Das Dinghafte beruht in der Leere, die fasst], no en la matèria de què està feta." Cf. Martin Heidegger, "Das Ding" a: *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1978 (4a ed.): 161. Hom ha volgut veure en aquesta exaltació de la no disponibilitat (que també és una declaració del valor incomparable de la renúncia) una reminiscència del fragment II del Tao-Te-King (segle V a.C.): "Allò que existeix materialment serveix per ser posseït; allò que no existeix serveix per ser executat". Cf. Walter Strolz, "Besinnung auf das Sein", a: *Neue Zürcher Zeitung*, 23 de Octubre de 1982.

[17] O sigui que deriva cap a l'àmbit d'allò "intractable" o "unumgänglich", en la mesura que es sostrau a l'horitzó d'allò "manipulable" o "zuhanden". Si preferim emprar els termes heideggerians de l'època posterior al revolt doctrinal del filòsof (la famosa "Kehre") haurem de dir que tot allò que produeix la *techne* està exposat a una utilització que oblidi o oculti (lethe) tota responsabilitat o "Verantwortung".

[18] Crida l'atenció el fet que els tres termes aristotèlics "episteme", "techne" i "phronesis" corresponen, a *Ser i Temps*, als tres "ordres de comportament" que caracteritzen l'ens existent o "Dasein": respectivament es tracta de la representació d'allò *accessible* o "vorhanden", de la manipulació d'allò *intervenible* o "zuhanden", i de la tasca d'existir entesa com a "voluntat de tenir consciència" o "Gewissen-haben-wollen".

[19] O sigui la celebrada traducció al català del "Was der Fall ist" wittgensteiniana.

[20] Hans-Georg Gadamer, "Kant und die philosophische Hermeneutik", a: *Kant-Studien* 66 (1975): 399.

[21] Cf. Martin Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, ed. de P. Jaeger, (vol. 20 de la Gesamtausgabe), Frankfurt a.M. 1979: 124 i 129.

[22] Emmanuel Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris 1949: 22.

[23] *Loc. cit.*

[24] Martin Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (vol. 26 de la Gesamtausgabe), ed. de K. Held, Frankfurt a.M. 1978: 190.

[25] Heidegger, *Prolegomena* (Gesamtausgabe 20): 147.

[26] *Ibid.*: 150. De fet, la relació de Heidegger amb la tradició va ser sempre problemàtica, fins al punt que les revisions que van seguir la *Kehre* es troben, en certa manera, anunciades ja a *Ser i Temps*. "Ja a *Ser i Temps* sobrevingué el revolt (die Wende) que Heidegger insisteix en situar en un temps posterior. [...] Heidegger traduí el llenguatge de la *comprensió* reconstructiva, sagrat per Dilthey i la seva escola, al llenguatge de la *interpretació* destructiva. En lloc de fonamentar (begründen), Heidegger des-fonamentà (er entgründete)". Cf. Helmuth Kuhn, "Revolution und Revolutionismus", a: *Merkur* 3 (Abril de 1984): 262.

[27] *Ibid.*: 151 - 152.

[28] Otto Pöggeler, "Hermeneutische und mantische Phänomenologie", a: *Heidegger: Perspektiven zur Deutung seines Werks*, ed. per O. Pöggeler, Colònia 1972: 349.

[29] Hans Blumenberg, *Das Lachen der Thrakerin*, Frankfurt a. M. 1987: 150. El text original de la cita diu: "Heidegger ist aus der Phänomenologie nicht hervor-, sondern nur durch sie hindurchgegangen".

NOTES DEL CAPITOL 8

- [1] L'especificació sens dubte més convincent de les transformacions de la fenomenologia i de la successiva presentació de la doctrina com una anàlisi de les correlacions, com una descripció dels processos de constitució, com una variant de la filosofia transcendental, i com una teoria genètica del "món de la vida" o "*Lebenswelt*", la lliura sens dubte el treball de Klaus Held, intitolat "*Edmund Husserl*" a: *Klassiker der Philosophie II*, Munic 1981: 274-297.
- [2] Maurice Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la Perception*, Paris 1945: I.
- [3] Reiner Schürmann, *Le principe d'anarchie: Heidegger et la question de l'agir*, Paris 1982: 76. (Cf. també la nota 140 del llibre de Schürmann).
- [4] Joseph Moreau, *La conscience et l'être*, Paris 1956: 6.
- [5] Alphonse de Waelhens, "L'Idée phénoménologique d'intentionnalité", a: *Husserl et la Pensée Moderne*, Den Haag 1959: 120-121.
- [6] Hans-Georg Gadamer, "Die phänomenologische Bewegung", a: *Kleine Schriften III*, Tübingen 1967: 153.
- [7] Heidegger, *Ser i Temps*: 28.
- [8] Wolfgang Cramer, *Die Monade*, Stuttgart 1954: 9.
- [9] Eugen Fink, *Nähe und Distanz*, Freiburg i.B. 1976: 32.
- [10] Gadamer, *ibid.*: 160.
- [11] Klaus Heldwig, "Husserl und die Analogie" a: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 38 (1982): 77.
- [12] Eugen Fink, "L'analyse intentionnelle et le problème de la pensée spéculative", a: *Problèmes Actuels de la Phénoménologie* (edició bilingüe francès-alemany), editat per H.L. van Breda, Bruxelles 1952: 56.
- [13] *Loc. cit.* O sigui que Fink ens convida, de fet, a interpretar "[Cal anar] a les coses mateixes!" sense caure ni en el realisme ni en el fenomenalisme. És clar que el problema de fons rau en comprendre la màxima de Husserl sense invocar la polaritat subjecte/objecte, o sigui independitzant-la del relacionalisme que imposa el vincle intencional.
- [14] Emmanuel Lévinas, "La technique phénoménologique", a: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris 1982: 139.
- [15] *Ibid.*: 115.
- [16] *Loc. cit.*
- [17] *Loc. cit.*
- [18] *Loc. cit.*
- [19] Paul Ricoeur, *Le Conflit des Interprétations*, Paris 1969: 13.
- [20] *Ibid.*: 14.
- [21] Es tracta d'una argumentació que, com és palès, relativitza, al mateix temps, la central tesi fenomenològica de la *subalternitat del llenguatge*.
- [22] És així evocada la noció leibniziana de "concepte contradictori", amb la qual cosa la "cosa mateixa" husserliana mostra un "aire de família" amb conceptes "contradictoris" clàssics com "la més gran de les velocitats possibles" (Cf. Leibniz, *Meditations*: E 80b) i l'"ens perfectissimum", per bé que Leibniz insisteixi que, malgrat el que pugui semblar, aquest concepte *no* és contradictori. També el concepte de "cosa mateixa", si ens situem en la tradició kantiana, podria clarificar-se invocant les representacions que, en la "Dialèctica", o bé contenen contradiccions o bé hi condueixen directament, com succeeix amb el concepte de "món". Cf. Kant, *Crítica de la raó pura*: A 334, B 391.
- [23] Eugen Fink, *Studien zur Phänomenologie*, Den Haag 1966: 179. De fet es tracta de que, com feliçment ho formula Adorno, "per comptes de simplement participar en el joc, l'autor ensenyi les seves cartes (legte die Karten auf den Tisch)". Cf. Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt a.M. 1966: 9.

- [24] Fink, *Studien*: 180.
- [25] Kant, *Crítica de la raó pura*: A 314.
- [26] Fink, *Nähe und Distanz*: 180.
- [27] Fink, *Studien*: 180.
- [28] Ludovic Robberechts, *Husserl*, Paris 1964: 17.
- [29] Fink, *Studien*: 190.
- [30] Martin Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitsbegriffs* (Volum 20 de la *Gesammelte Ausgabe*), Frankfurt a.M. 1980: 130.
- [31] És important especificar aquí que la "Wesenschau" és únicament un exercici propedèutic en el camí de determinar allò que "ve donat per si mateix", o sigui allò "selbstgegeben" que Husserl col·loca per damunt de tot en la seva doctrina. Però la "Wesenschau" de cap manera pot ser el principium principiorum de la fenomenologia a causa que Husserl no creu pas que la tasca primordial del fenomenòleg hagi de ser la determinació de les "lleis essencials" o "Wesensgesetze" que governen determinades "regions" de la ment o de la matèria. Si alguna actitud és central en la fenomenologia no és pas la proïja arbitrària d'anar esbrinant essències allà on bonament tinguin a bé aparèixer, sinó que consisteix, més aviat, en la voluntat d'assolir l'essència de tot allò que és essencial, ja es tracti de lleis, d'articulacions, o de estructures. El que la fenomenologia pretén per damunt de tot és esbrinar "essencialitats" o "Wesenheiten" i alhora fonamentar-les en allò que és; i allò que és, en el cas de la fenomenologia, coincideix amb la subjectivitat.
- [32] Edmund Husserl, *Ideen*: 43-44.
- [33] Hom sap que Aristòtil és l'autor de la primera "doctrina de les apories" que mai no va veure la llum. "Aporia" ve de "póros", terme que vol dir "gual", "pas", "camí". Ens trovem en una aporia quan no trobem cap possible camí, o quan no estem segurs de quin és el camí que hem de seguir. Per Aristòtil "aporia" no té pas el significat "feble" de "no saber quin és el camí adequat" (o sigui allò que succeeix en les ciències exactes quan hom no coneix la solució d'un problema), sinó que, més aviat, li escau el sentit "fort" que correspon a l'"absoluta inexistència d'un camí". Des del punt de vista d'Aristòtil l'"obstacle insuperable" no rau en el coneixement sinó que el presenta la cosa que pretenem conèixer. En el llibre *alpha* de la *Metafísica* es refereix Aristòtil (Cf. *Metafísica* 1, 993 b 8) a l'alternativa que acabem d'esmentar. "Hi ha dues classes de dificultats: les que son a la nostra pròpia ment i les que es troben en les coses mateixes". El filòsof francès Pierre Aubenque comenta aquest passatge d'Aristòtil assenyalant que "aquí podem afirmar que la metafísica no s'inicia fins que no sorgeixen les dificultats que rau en les coses mateixes. [...] En el sentit rigorós del mot, 'aporia' vol dir que no hi ha camí. Ara bé: la paradoxa de l'aporia es troba en el fet que, per més que ens adonem que no hi ha camí, al mateix temps pressentim que no hi altra cosa a fer més que esbrinar indefinidament la possible existència d'aquest camí introyable (unauffindbar)". Cf. Pierre Aubenque, "Aristoteles und das Problem der Metaphysik" a: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 15 (1961): 323.

[34] Edmund Husserl, *Ideen I*: 12.

[35] Tota temptativa de determinar "allò que és fenomenològicament essencial" es troba predestinada a discórrer pel solc formal de la "determinació de les essències" que prescriu la mateixa fenomenologia. Cal, doncs, que la recerca d'una essencialitat es faci com un exercici de "variació eidètica", i per tant ha de tenir lloc segons les línies que marca el mateix Husserl quan es refereix al problema de l'essència. L'eventual essencialitat en fenomenologia d'allò eidètic hauria de venir justificada per la mateixa noció d'essència tal i com la concep la fenomenologia. O sigui que en iniciar la nostra recerca estudiant l'essència duem a terme, al mateix temps, un acte de reflexivitat fenomenològica.

[36] Gadamer, *Die phänomenologische Bewegung*: 151.

[37] Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen II/1*: 368. Cal que tinguem en compte que tota doctrina filosòfica que addueixi pretensions de legitimació és essencialista *lato sensu*. Si bé en la tradició medieval pre-nominalista l'essentialisme es refereix a la component ontològica essencial de les coses, en la fenomenologia s'orienta vers un *eidos* que apareix i que es tematitza com un *eidos* que ve donat. De fet es tracta d'una *facticitat* que pot ser (i que ha de ser) compatible amb una necessitat, precisament la necessitat *ex suppositione* que tant la facticitat com la mateixa necessitat ens vinguin donades.

[38] Husserl, *Ideen I*: 32.

[39] Stanislas Breton, *Essence et Existence*, Paris 1962: 16. Cal que insistim, tanmateix, en el fet que amb la reducció fenomenològica la reducció eidètica perd tota mena de relevància. La reducció fenomenològica pretén reconduir allò constituït a les corresponents instàncies constituïdores i s'absté de dur a terme cap mena de distinció entre les entitats que són d'ordre eidètic i necessari i les que pertanyen al reialme d'allò material i contingent. És per això que, en darrer terme, a l'essentialisme no li escau cap mena de principalitat.

[40] El tema de la "intuïció de les essències" o "Wesenschau" sorgeix com una conseqüència del fet que el mètode descriptiu afavorit per Husserl es fonamenta en l'evidència, i aquesta circumstància l'emparenta amb el tema de la "intuïció categorial". (Tot i que calgui distingir entre ambdós ordres d'intuïció, atès que corresponen a les dues *problemàtiques* que componen l'objecte investigat per la teoria fenomenològica dels objectes generals del coneixement: d'una banda les "formes generals", o sigui els "objectes categorials i sintàctics", i d'altra banda els objectes generals entesos com essències que corresponen a un contingut o a una "matèria". "Allò general eidètic i allò general formal són fonamentalment distints pel que fa a llur status ontològic". Cf. Paul Janssen, *Edmund Husserl*, Freiburg i.B. 1976: 108). De fet els objectes de la fenomenologia han de venir donats segons el *modus originari* i perfecte de l'evidència que, com ja hem vist, correspon a la realització de la intuïció que és present en els actes signatius. D'una banda, i en general, la realització de les components sensibles de la percepció no presenta cap problema, i d'altra banda la realització de les components no sensibles esdevé *parcialment* resolta mitjançant la postulació d'una intuïció capaç d'assolir els *elements categorials*. Però ens veiem abocats a la "intuïció de les essències" en quedar irresolta la qüestió de com poden ser realitzades les intencions que corresponen a la representació d'allò general.

[41] Husserl, *Logische Untersuchungen II/1*: 7.

[42] Aquestes "essències generals", que en l'esmentada "Schau" emergeixen amb l'autonomia i l'objectivitat que propícia llur tarannà *auto-donador* (autonomia i objectivitat són les característiques de tot allò que "ve donat per

si mateix"), són el centre d'un problema clau de la teoria husserliana sobre la intuïció al qual més endavant ens hem de referir. La utilització per Husserl de "Schau" i d'"Anschauung", en efecte, deixa obert l'interrogant de com és possible que tant categories com essències, o sigui els dos ordres capitals d'objectes generals, puguin arribar a ser activament constituïts en llur especificitat i alhora puguin "venir donats" com evidents.

[43] Ernst Tugendhat, "Description as the Method of Phenomenology" a: *Linguistic Analysis and Phenomenology*, ed. per W. Wais i S. C. Brown, Londres 1972: 294. Cal no oblidar, a aquest respecte, que la "reducció eidètica" és, en el fons, un algoritme per produir universals que pot ser dut a terme dins l'"actitud natural".

[44] Edmund Husserl, *Formale und transzendente Logik*, 2a ed., Tübingen 1981: 181. Ilem exclòs quatre qualificacions parentètiques que haguessin fet inintel·ligible aquest text de Husserl. En el fons aquesta posició de Husserl suggereix una relativització de l'essencialisme: la variació eidètica no és primordial en la doctrina perquè pressuposa una demarcació prèvia de l'espècie corresponent: i tampoc ho és l'eidos en general perquè el procés de constitució d'allò essencial mai no ve afectat per cap mena de singularitat.

[45] Edmund Husserl, *Erfahrung und Urteil—Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, ed. de L. Landgrebe, 5a ed., Hamburg 1976: 411.

[46] *Loc. cit.*

[47] Janssen, *op. cit.*: 98.

[48] Husserl, *Logische Untersuchungen I*: 129.

[49] Juntament amb el sentit *objectiu i noemàtic* de l'essència cal mencionar, així mateix, l'aspecte *noètic* que és correlatiu del precedent, i que encara és més interessant des del punt de vista d'una teoria del subjecte. Es tracta, com hom sap, que, per exemple, a l'essència de la "cosa percebuda" correspon l'essència del mateix percebent, la qual determina la identitat de qualsevol percepció qua percepció concreta. Com a conseqüència d'això en la "vida intencional" hi ha intercorrelacions essencials que són la vessant subjectiva de les essències objectives, i que donen lloc a allò que en el subjecte és *constitutiu i a priori*.

[50] Fink, *Nähe und Distanz*: 301.

[51] Theodore de Boer, *The Development of Husserl's Thought*, Den Haag 1978: 308.

[52] Husserl, *Ideen*: 266. No cal pas afegir que la realitat a la qual hom s'aproxima progressivament és una realitat que ha estat prèviament *des-realitzada* per l'*epoche*.

[53] Fink, *Nähe und Distanz*: 303.

[54] Ludwig Landgrebe, *Faktizität und Individuation*, Hamburg 1982: 88.

[55] Edmund Husserl, *Erste Philosophie*, ed. per R. Boehm (Husserliana VII i VIII), Den Haag 1956 i 1959: 190. Citat per Landgrebe, *op. cit.*: 89.

[56] Landgrebe, *op. cit.*: 88.

[57] No cal dir que aquesta determinació de la *mònade* per Husserl concorda del tot amb la caracterització leibniziana.

[58] Edmund Husserl, *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie—Zweites und Drittes Buch*, (Husserliana IV i V), ed. per M. Biemel, [títol habitualment abreujat com *Ideen II*], Den Haag 1952: 204.

[59] Hedwig, *Analogie*: 80.

[60] Orth, *Dialektik und Genesis*: 15.

[61] Ludwig Landgrebe, "Phänomenologische Analyse und Dialektik", a: *Dialektik und Genesis (op. cit.)*: 22.

[62] Ilem de tenir aquí en compte que allò essencial, segons que pensa Husserl, pot venir donat directament a la intuïció: d'aquesta manera cregué el nostre autor que podia resoldre el problema clàssic de la natura analògica de l'essència. Aquesta postulada intuïtivitat feu possible l'essencialisme husserlià. El caràcter subaltern—en relació a l'essència, que hom considera

ontològicament superior—assignat al ser de la cosa concreta es recolza en la presumpció que, en ser l'essència intuïtivament captable, tota conceptualització esdevé superflua. "[...] la interconnexió entre allò concret i l'essència última i informe rau en el fet que en tota concreció (Dies-da) hi ha una component essencial (Wesensbestand) objectiva, la qual, al seu torn, ostenta el caràcter informe d'essència subjacent (Substratswesen)." [Cf. Husserl, *Ideen*: 28] Tot i això, és clar que per establir la identitat d'allò captat hem d'invocar els recursos del pensament analògic, o sigui que no tenim més remei que recórrer al concepte. És cert que el confinament en la intuïció no presenta de bell antuvi cap problema, ni en el cas de la intuïció de les essències ni en el de la reducció; però també és cert que en ambdós casos ens hem de resignar al caràcter insuperablement "anònim" d'allò que captem: si aquesta anonimitat ens és inacceptable no podrem seguir recolzant l'avversió fenomenològica envers els procediments constructius. En aquest problema, no cal dir-ho, aflora una versió renovada del problema clàssic, d'arrel aristotèlica, que duu a la presumpció del "caràcter inexpressable del ser". Aquest problema ve suscitat, sobretot, per la situació ontològica de l'essència, o sigui, en definitiva, per la seva natura palesament analògica. Es tracta que encara que la substància primera "anònima" sigui el *tòde ti*, la seva natura exacta només pot ser captada en el *tò tí en einai*, l'"essència", platònicament considerada *próteron o anterior*. O sigui que, en darrera anàlisi, Husserl planteja una *reversió completa* de la posició d'Aristòtil envers el llegat platònic. Postula l'essencialisme per comptes del concretisme, però pretén liquidar el residu platònic que roman en l'essència aristotèlica i al mateix temps vol que l'essència sigui intuïtivament aprehensible. Però aquest rebuig de l'analogia i del concepte només és sostenible si hom es resigna al caràcter anònim d'allò intuït, d'una manera semblant a l'eixida de l'anonimitat de la substància que preconitzà el "platonisme" d'Aristòtil. Succeeix, de fet, que el ser és inexpressable tant si hom l'aborda substancialment, com fa Aristòtil, com si—és el cas de Husserl—se l'assoleix per via essencialista; en ambdós casos, com que *individuum est ineffabile*, l'expressibilitat és solidària de la diferència. Dient-ho d'una altra manera, la constatació crucial en aquesta problemàtica és que la ruptura d'Aristòtil amb el llegat de Plató fou deguda al fet que, en definitiva, "allò numèricament u és discursivament dos". [Cf. Jean-Paul Dumont, *Introduction à la méthode d'Aristote*, Paris 1986: 7] O sigui que Husserl hagué d'acabar acceptant l'analogisme com a complement de la "intuïció de les essències", amb la qual cosa la seva actitud *anti-concretista* es transformà en un inconfesat *parti-pris*.

[63] Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjectivität - Erster Teil*, publicat a *Husserliana XV*, ed. de I. Kern, Den Haag 1973: 585.

[64] *Loc. cit.*

[65] *Loc. cit.*

[66] *Ibid.*: 584. En el fons la fenomenologia aspira, dient-ho en la terminologia de Martin Buber, a copsar totes les vivències no pas solipsísticament com a modalitats del "jo" però sí, al menys, com a modificacions del "tu". Ara bé: el descripcionisme implacable que la doctrina s'imposa a si mateixa la obliga a abandonar aquesta pretensió, i en conseqüència la doctrina no té altre solució mes que copsar les vivències com si fossin objectes.

[67] Husserl, *Ideen I*: 141.

[68] Edmund Husserl, *Die Idee der Phänomenologie—Fünf Vorlesungen*, ed. per W. Biemel, Den Haag 1958: 62.

[69] *Loc. cit.*

[70] És interessant observar com alguns filòsofs contemporanis notòriament antagonistes de l'obra de Husserl ens proposen, d'una manera paral·lela a les exhortacions del fundador de la fenomenologia, "[...] abolir la distinció entre tesi i argumentació. Pensar dialècticament vol dir que l'argumentació ha de fer seva la dràsticitat de la tesi, i que al mateix temps la tesi s'ha d'apropriar el

caràcter de plenitud del seu mateix fonament". (Cf. Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, Frankfurt a.M. 1951: 86) També l'exabrupte husserlià en contra de l'enteniment evoca la desqualificació que Hegel duu a terme en el seu *Differenzschrift* en titllar el "Verstand" de "força al servei de la limitació" (die Kraft des Beschränkens), convertint-lo així en un vector que esdevé, amb el desenvolupament progressiu de les "manifestacions de la vida (die Aeusserungen des Lebens)", una "potència que propícia l'enfrontament (eine Macht der Entzweiung)". Cf. G.W.F. Hegel, *Jenaer Kritische Schriften I*, Hamburg 1979: 10 i 14.

[71] No hem pas d'oblidar que el jo és la consciència d'una espontaneïtat a causa que en totes les representacions hom ha de poder dir "jo penso això". Es palès que un pensament només es pot copsar a si mateix després que s'esdevingui aquest "ser si mateix", la qual cosa vol dir que al contingut del pensament no li pot ser assignat cap ordre d'existència si previament no s'escau l'acte del seu *ser-pensat*. El jo sap de si mateix, quan es pensa, que és el principi de tot possible pensar, així com també sap que els pensaments són les actuacions de l'àmbit subjectiu. Per això cal interpretar la subjectivitat més com *energeia* que no pas com *hypokeimenon* o sigui com a *subjectum*.

[72] "Caràcter actuós" és sens dubte la traducció més adient, tot i l'impressió exòtica que que sens dubte produeix, del husserlià "Aktcharakter".

[73] Cf. Fink, *Analyse Intentionnelle*: 82.

[74] *Ibid.*: 58.

[75] Hans Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt a.M. 1986: 386.

[76] Husserl, *Erfahrung und Urteil*: 83.

[77] Fink, *ibid.*: 82.

[78] A la pàg. 84 de l'obra citada.

[79] Arthur Schopenhauer, *Werke in zwei Bänden*, ed. per W. Brede, Vol. II, Munic 1977: 618 i 619.

[80] Klaus Held, "Edmund Husserl", a: *Klassiker der Philosophie*, vol. II, ed. per O. Höffe, Munic 1981: 278.

[81] Klaus Held, "Husserls Rückgang auf das *phainómenon*", a: *Dialektik und Genesis in der Phänomenologie*, (obra col·lectiva, sense editor), Freiburg i.B. 1980: 101.

[82] *Loc. cit.*

[83] És palès que aquest eixam d'apories—aquesta "aporètica"—posseeix una antecedència platònica de signe més aviat múltiple. Primer de tot evoca la impossibilitat de determinar la natura del ser si ens situem en l'eleatisme extrem que conrea el Fedó, atès que fou aquesta identificació de les idees amb el "veritable ser" l'atzucac que finalment dugué a Plató a les matitzacions post-eleàtiques del Sofista. Només negant a les idees tots els seus drets sobre la possessió exclusiva del ser fou possible, en efecte, que hom arribés a pensar el ser de les idees mateixes: com sol fer-se palès en els més recòndits paisatges de la filosofia, la paradoxa d'allò únic és que només se'l pot articular des de la diferència. D'altra banda, les dificultats que hem trobat en voler determinar la identitat d'allò fenomènic reflecteixen les apories de la identitat que són exposades a la segona part del Parménides. La puresa de les idees hi esdevé tan antinòmica com la que modernament hom ha vulgut assignar al fenomen; al mateix temps, la vinculació del fenomen amb el moment efectuator del subjecte recull la perplexitat que aflora en el text platònic en constatar que la idea d'unitat participa de la idea del ser. No cal pas dir que en enfrontar-se amb aquesta problemàtica un nombre considerable de filòsofs post-platònics—dels quals Hegel és, potser, el més important—van intentar suscitar novament l'ordre ideal de les identitats i de les diferències, tot i que aquesta temptativa de cap manera arriba a anular la pertinència que, sens dubte, li escau a la recerca cartesiana i husserliana d'allò que més radicalment ens és donat, així com a llur proïja per distingir-lo de tota "construcció" posterior que sigui edificada sobre aquesta dada eminentment primària. Ara bé: per si sola aquesta lloable actitud post-cartesiana de cap manera fa fonedissa la possibilitat que "allò que primerament ens vé donat" no sigui, així mateix, un escandolós *constructum*, i d'aquesta manera la problemàtica que hem vingut estudiant desemboca en la vella qüestió de si el principi és simple o és sintètic.

[84] Gottfried Martin, *Allgemeine Metaphysik*, Berlin 1965: 81.

[85] És interessant assenyalar, de passada, que aquest postulat d'un sentit constitutiu que, aparentment, els escauria a les relacions, fou mantingut pel mateix Heidegger. Afirmar aquest filòsof, efectivament, que "[...] la interconnexió de les trameses (die Verweisungszusammenhang) que constitueix la mundanitat en tant que significativitat només pot ser copsada formalment a condició que hom la concebeixi com un sistema de relacions". Cf. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1979 (15a ed.): 88.

[86] No haurà escapat a la perspicàcia del lector l'al·lusió al vers de Yeats.

[87] Martin Heidegger, "Vorwort des Herausgebers", a: Edmund Husserl, *Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, ed. per M. Heidegger, 2a ed., Tübingen 1980: 1. El subratllat és de Heidegger.

[88] De fet el sorgiment de la reflexivitat com a tema fenomenològic específic en el moment medial de la trajectòria filosòfica de Husserl només és la manifestació d'un motiu de pensament que hi romanía latent des de molt abans que fos expressada l'exigència fonamental—ja esmentada—del "caràcter indistingible" de "Vollzug" i "Vorliegen". Aquest "motiu" no és altre que la sorprenent "relevància última" de la representació en la mesura que en ella hi ha representat el "representar" mateix. En aquesta temàtica esdevé celebrada la unitat de purificació, profundització i reflexivitat, factor d'equilibri i de sistema alhora. (EvvMor)

[89] *Ibid.*: 63.

[90] *Ibid.*: 70. O sigui que encara que tot allò que és temporal sigui fluent, no ho és el mateix "fluir" d'allò que és fluent. Aquesta quasi-paradoxa, farcida de ressòns heraclitians, ens assenyala el fet que el flux mereix el qualificatiu d'*absolut* en ser la forma pura del canvi i alhora de tota suposada permanència.

[91] Edmund Husserl, *Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, ed. per M. Heidegger, 2a ed., Tübingen 1980: 107.

[92] *Ibid.*: 64.

[93] *Ibid.*: 78.

[94] Orth, *Dialektik und Genesis*: 12.

[95] En tota aquesta anàlisi ens hem estat referint a dues nocions d'importància cabdal—el "proto-present" o "present originari", d'una banda, i de l'altra el "present viu"—que, per desgràcia, són conceptualment tan pròximes que la seva delimitació podria quedar desdibuixada. Duna banda el "proto-present" o "present originari" poseeix una estructura *reflexiva* a causa que—i aquest és un fet que el caràcter primordial del "proto-present fa obvi—només es pot captar a si mateix mitjançant una reflexió; val a dir, al mateix temps, que es tracta d'una reflexió a la qual el mateix solipsisme d'aquest estrat originari converteix per auto-identificació en una auto-referència. D'altra banda el "present viu" conté palesament elements d'auto-referencialitat, o sigui unes entitats que—atès que ocupen un estat tan primigeni que fa impossible qualsevol distinció que evoqui l'escisió entre subjecte i objecte—mai no poden tenir cap altra referència que no sigui la que elles mateixes s'auto-subministren. O sigui que l'estructura del "proto-jó" és insuperablement auto-referencial: l'auto-referència indefinidament reiterada es converteix en reflexió, de la mateixa manera que la intervenció ininterrompuda de l'auto-identificació donava lloc al procés invers.

[96] Sobre les conseqüències que Husserl extragué—i que els estudiosos de la fenomenologia poden així mateix extreure—de la seva auto-interpretació vegi's el primer capítol d'aquesta obra.

[97] Husserl, *Ideen*: 43-44. Veurem a continuació, tanmateix, de quina manera aquest "super-principi" ha d'abandonar per força el seu punt de partida "formal" en haver de referir-se als continguts "subjecte" i "fenomen". Succeeix dissortadament, en efecte, que en fenomenologia les formalitzacions gairebé sempre acaben depenent d'un contingut i que per tant el seu caràcter "formal" no els sol durar gaire.

[98] Husserl, *Logische Untersuchungen II/2*: 56.

[99] *Ibid.*: 58. No obstant és Adorno el filòsof que, en la seva crítica a Husserl, ha formulat amb la més convincent claredat l'aporia que va lligada a la dependència de l'"auto-donació" o "Selbstgegebenheit". "Hom pot parlar d'"auto-donació" (Selbstgegebenheit) només en el cas que l'acte i el seu objecte coincideixin. Si aquesta coincidència no es dona, l'objecte donat en l'acte esdevé 'mediatitzat'. Es tracta, llavors, d'un objecte 'pensat' que, per més que hom el pensi objectivament, conté en si mateix uns moments categorials que no poden ser obliterats per cap mena d'operació que sigui duta a terme des de l'especificitat de l'esmentat objecte. De fet, l'expressió 'auto-donació' (Selbstgegebenheit) és una *contradictio in adjecto*." Cf. Theodor W. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, Frankfurt a.M. 1981 (2a ed.): 176.

[100] Husserl, *Logische Untersuchungen II/2*: 117. Hem subratllat nosaltres.

[101] Gino Severini, "La peinture d'avant-garde", a: *Mercure de France I* [VI] (1917): 451, citat a: Luc Ferry, *Homo Aestheticus*, Paris 1990: 298.

[102] Eugen Fink, "Das Problem der Phänomenologie" a: *Studien zur Phänomenologie*, Den Haag 1966: 208.

[103] Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen*, (ed. de E. Ströker), Hamburg 1977: 70.

[104] Cf. Luc Ferry i Alain Renaut, *La pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain*, Paris 1985: 185.

[105] Jacques Derrida, *La Voix et le phénomène*, Paris 1967: 5.

[106] *Ibid.*: 92.

[107] Husserl, *Cartesianische Meditationen*: 24.

[108] *Loc. cit.*

[109] No cal dir que, sobretot en les consideracions que segueixen, cal anar amb la màxima cura a l'hora de distingir aquest subjecte *natural* del subjecte *mundà* al qual Husserl, com el lector ja sap, dedicà una atenció especial.

[110] Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, (ed. de E. Ströker), Hamburg 1977: 68 i 70. Aquesta capacitat d'instituir el "ser del món" que, com acabem de veure, Husserl assigna a la subjectivitat, en el context fenomenològic es convertí en el nucli organitzador d'una peculiar ontologia. Ara bé: es tracta, de fet, d'una "ontologia sense diferència", a causa que tot possible matís diferencial s'hi esvaeix en perdre importància la "postulació ingènua del ser del món" per efecte del pseudo-anatèma trivialitzador de Husserl que acabem de citar. "El plantejament de Husserl que *el jo transcendental és el ser* és inacceptable en la mesura que, si el seguim al peu de la lletra, tot possible ens desapareix (wird ausgelöst): encara que hi hagi ser, no pot haver diferència ontològica. La diferència ontològica és el procés de constitució." Cf. Walter Biemel, "Husserls Encyclopaedia-Britannica-Artikel und Heideggers Anmerkungen dazu", a: *Tijdschrift voor Philosophie* 12 (1950): 310.

[111] Dos interessants reculls dels textos centrals de Dilthey sobre el tema de la comprensió històrica els trobarà el lector a *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, (ed. per M. Riedel): Frankfurt a.M. 1981, i a *Texte zur Kritik der historischen Vernunft*, (ed. per H.U. Lessing), Göttingen 1983. Per seguir d'aprop la recerca sobre l'obra de Dilthey són molt recomanables els dos reculls d'articles editats per Ernst

Wolfgang Orth: *Dilthey und der Wandel des Philosophiebegriffs seit dem 19. Jahrhundert* (Freiburg i.B. 1984) i *Dilthey und die Philosophie der Gegenwart* (Freiburg i.B. 1985).

[112] Husserl, *Cartesianische Meditationen*: 68.

[113] Als quals se'ls podria retreure haver reprimit el punt de vista, potser excessivament sarcàstic, que a l'hora de contestar la pregunta sobre la identitat de la fenomenologia respon assenyalant en aquesta doctrina la presència, gairebé exclusiva, d'una col·lecció d'esquemes programàtics mai no convertits en acció efectiva, així com d'un seguit de *declaracions d'intenció* que només en una part molt minsa foren dutes a terme, atès el fet, sobretot, que el "treball pacient i pormenoritzat" que Husserl s'assignà a si mateix i que llegà als seus epígons en la pràctica fou habitualment bescanviat per digressions cofoiament metodològiques.

[114] Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, Paris 1967: 3. Val a dir, no obstant, que la referència a aquesta "pressuposició metafísica" ha esdevingut irrenunciable per a la fenomenologia ortodoxa. "El jo és absolut perquè no es referix a cap altra cosa que no sigui ell mateix, de manera que aquesta auto-referència o estructura reflexiva és essencial". Cf. Cornelis A. van Peursen, "Die Phänomenologie Husserls und die Erneuerung der Ontologie", a: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 16 (1962): 494. És interessant assenyalat que aquesta referència de van Peursen a l'esmentada "pressuposició metafísica" és premonitòria de la posició crítica de Derrida: "La dificultat que rau en la fenomenologia és que s'hi parla del jo transcendental quan en realitat tan sols té sentit parlar-ne si se'l posa en relació amb el món real". (Loc. cit.) De fet van Peursen s'anticipa palesament a Derrida: el treball que hem citat—del any 1962—és anterior a les crítiques anti-husserlianes del filòsof "desconstruccionista" francès. No obstant això, cal mencionar que el filòsof que més punyentment emergeix com el precursor del desconstruccionisme derridià és sens dubte T.W. Adorno amb la seva teoria de la *no-identitat* del subjecte. "Al capdavant no hi ha pas cap concepte de subjecte que pugui ser mantingut amb tanta puresa que, de la manera que sigui, deixi de remetre a l'anomenat *constitutum*, i sense que tampoc, d'altra banda, pressuposi el *constituens*". Cf. Theodor W. Adorno, *Philosophische Terminologie II*, Frankfurt a.M. 1973: 142.

[115] Wolfgang W. Fuchs, *Phenomenology and the Metaphysics of Presence*, Den Haag 1976: 9.

[116] *Ibid.*: 5.

[117] *Ibid.*: 3-4.

[118] Loc. cit. Som nosaltres qui subratllem.

[119] Derrida, *op. cit.*: 3.

[120] Un nivell que no tan sols és, tal com ja hem vist, d'un ordre derivat i, per tant, "menor", sinó que, a més, *des d'un punt de vista fenomenològic* posseeix un caire *inautèntic* o *il·legítim*, atès que és el resultat d'haver caracteritzat una estructura reflexiva fonamental des del punt de vista del dogma—o bé, si es vol, del prejudici o de la pressuposició—que ens lliura el caràcter primordial de la presència.

[121] Tant per Derrida com per les impugnacions que provenen de la tradició de la filosofia analítica, aquest plantejament ve afectat per l'error fonamental de pendre les dades elementals de la consciència com si fossin objectes, en comptes de concebir-los com "estats de coses" (els "*Sachverhalte*" de la tradició alemanya), o sigui com entitats articulables proposicionalment. Encara que "Husserl hagués pressentit (gespurt) el predomini de les proposicions per damunt dels noms propis", en fenomenologia mai ningú no reconeix que "la proposició és la unitat primària de significació a causa que és la unitat mínima de l'entesa inter-subjectiva. Un nom pot ser comprès, però mai no serveix per fer comprendre". Cf. Ernst Tugendhat, "Phänomenologie und Sprachanalyse", a: *Hermeneutik und Dialektik. Festschrift für H.G. Gadamer*, (ed. per R. Bubner

et alii), vol. III, Tübingen 1970: 22 i 23. En l'àmbit analític hom també subratlla l'error fenomenològic de no reconèixer que els actes intencionals només en el llenguatge poden arribar a tenir significació. Hom suposa que aquestes deficiències vindrien a ser una conseqüència de l'entossudiment de la fenomenologia a adoptar l'esquema subjecte/objecte proposat per la tradició transcendental "a la qual l'anàlisi del llenguatge oposa, en el mateix nivell de fonamentalitat (i desqualificant així la primordialitat del subjecte i l'objectivisme alhora) l'entesa inter-subjectiva que sobrevé en el llenguatge en la mesura que aquest esdevé un *nou sistema universal de relació*. De fet es tracta del mateix programa que el que ens és proposat per l'hermenèutica, amb l'única diferència que aquí esdevé afirmat en un nivell més primordial". Cf. loc. cit.

[122] Malgrat tot la qüestió queda oberta—un problema que els estructuralistes han suscitat repetidament—de si en realitat el *jo pur* pot arribar a constituir la consciència de si mateix a causa precisament de la presència vestigial—com hem vist, alhora deconnectada i inactiva—d'allò mundà, presència a la qual l'esmentat caràcter *residual* no arriba a arrabassar la possibilitat que funcioni com un sistema significant capaç d'articular una auto-referencialitat que, en aquest cas, és evident que mai no podria ser in-mediata.

[123] El traductor a la llengua anglesa de la *Crítica de la raó pura*, Norman Kemp Smith, concebé l'*opus magnum* kantian com un cas de "patchwork theory". Cf. W. K. Werkmeister, "What did Kant say", a: *Kant-Studien* 73 (1982): 119.

[124] El filòsof—també kantian—Gottfried Martin assenyala com a exemple de "*Bauklötzschentheorie*" tota metafísica que insisteix a cosificar els accidents. Cf. Gottfried Martin, *Allgemeine Metaphysik*: 71.

[125] Cf. Martin Jay, *Adorno*, Londres 1984: 15. El text original diu: "[...] a juxtaposed rather than integrated cluster of changing elements that resist reduction to a common denominator, essential core, or generative first principle".

[126] Cf. Malte Hossenfelder, "Kants Idee der Transzendentalphilosophie" a: *Beiträge zur Kritik der reinen Vernunft*, ed. per I. Heidemann i W. Ritzel, Berlin 1981: 322-323.

[127] Alphonse de Waelhens, "L'Idée phénoménologique d'intentionnalité", a: *Husserl et la Pensée Moderne*, Den Haag 1959: 120-121.

[128] Ja hem vist, tanmateix, com el postulat d'una suposada *exclusivitat formal* conduïa inevitablement a uns *continguts* dels quals era impossible desfer-se: el subjecte i el fenomen.

[129] Heidegger, *Ser i Temps*: 27.

NOTES DEL ANNEX

- [1] Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Der Begriff der Phänomenologie bei Husserl und Heidegger*, Frankfurt a.M. 1981: 15.
- [2] Atès que a continuació referirem les actituds operatives de la fenomenologia tal com la tradició d'aquesta doctrina les ha implantades, tot i conferint-les-hi un *status* de categoricitat clàssica, posarem sistemàticament entre parèntesi l'expressió original alemanya després de referir el seu equivalent en català.
- [3] Klaus Rosen, *Evidenz in Husserls deskriptiver Transzendentalphilosophie*, Meisenheim a.G. 1977: 126. Hom veu clarament que en aquest context la dificultat rau en el fet que, perquè les formes puguin ser alhora intuïdes i constituïdes, caldria que la possibilitat d'una intuïció de la constitució no fos un concepte tan problemàtic com sembla a primera vista.
- [4] Martin Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitsbegriffs* (vol. 20 de la Gesamtausgabe), Frankfurt a.M. 1979: 102.
- [5] Ludwig Landgrebe, *Der Weg der Phänomenologie*, Gütersloh 1963: 173.
- [6] Paul Ricoeur, "Phénoménologie et Herméneutique", a: *Phänomenologie heute*, (obra colectiva, sense editor), Freiburg i.B. 1975: 35. Ricoeur afegeix que "el lloc de la intuitivitat plena (plenièra) és la subjectivitat. [Aquesta] i no pas altra [és] la tesi de l'idealisme husserlià".
- [7] Cf. Walter Biemel, "Heideggers Stellung zur Phänomenologie in der Marburger Zeit", a: *Husserl, Scheler, Heidegger in der Sicht neuer Quellen*, (obra col·lectiva, sense editor), Freiburg i.B. 1978: 220-221.
- [8] Fink, *Studien*: 207.
- [9] *Loc. cit.*
- [10] von Herrmann, *ibid.*: 12. El text original d'aquesta cita és: "geistig-reflexiv Schauen auf das, was dem reflexiv-schauenden Blick anschaulich gegeben ist, was als anschaulich Gegebenes geistig gesehen und erfaßt werden kann".
- [11] Ricoeur, *ibid.*: 38. Prevenint les objeccions de l'hermenèutica d'estil gadamerià cal afegir que no es tracta pas, en aquest context, que el caràcter espontani de l'objecte hagi de fer postular en el subjecte cap mena de passivitat.
- [12] Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1960: 98.
- [13] Ludwig Landgrebe, "Was ist ästhetische Erfahrung" a: *Distanz und Nähe*, ed. per P. Jaeger i R. Lütke, Würzburg 1983: 141.
- [14] *Loc. cit.*
- [15] v. Herrmann, *ibid.*: 46. Ja hem vist en el capítol vuité, tanmateix, com aquestes prioritats que la fenomenologia voldria imposar acaben per disoldre's en un conjunt d'apories insuperable.
- [16] Aquesta cita procedeix d'un manuscrit no publicat de Husserl (concretament el C 7 I) que Klaus Held fa servir com a *motto* a *Lebendige Gegenwart*, Den Haag 1966: 34.
- [17] v. Herrmann, *ibid.*: 16.
- [18] Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 4a ed., Tübingen 1980.
- [19] Dieter Henrich, "Husserls Kritik der philosophischen Tradition" a: *Philosophische Rundschau* 6 (1958): 26.
- [20] Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, Den Haag 1965: 18.
- [21] Crida l'atenció que precisament el "darrer" Wittgenstein, que d'altra banda fou un filòsof afincat en l'àmbit anti-fenomenològic, expressi en les "Investigacions Filosòfiques", amb una admirable concisió, aquesta actitud anti-explicativa que la fenomenologia va fer exacerbadament seva. "Tota explicació ha de desaparèixer, i el seu lloc només l'ha d'ocupar la descripció

(alle Erklärung muß fort, und nur Beschreibung an ihre Stelle treten)". Cf. Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt a.M. 1977: 47. També en els "Llibres blau i marró" afirma Wittgenstein: "La nostra tasca (our job) mai no ha de ser reduir quelcom a quelcom, o explicar el que sigui. La realitat de la filosofia és ser 'purement descriptiva'". Cf. Id., *The Blue and Brown Books*, Oxford 1958: 18.

[22] "Connectiu" és un terme que prové de "conexus, us", que vol dir "encadenament" o "unió íntima", i de "conexio, onis", que vol dir "conclusió lògica". No podem deixar de constatar que en aquest enaltiment fenomenològic d'allò descriptiu hom adverteix el plaer que tot aquell que pensa troba en focalitzar en el detall la seva atenció, així com també hi traspua un despreci sense límits envers tots aquells que, com diu Plessner, "han sacrificat el treball pacient i pormenoritzat (die geduldige Kleinarbeit) a la proïja d'erigir un sistema (ein Systemauftrieb)". Cf. Helmuth Plessner, *Husserl in Göttingen*, Göttingen 1959: 12.

[23] Cf. Ferdinand Fellmann, *Das Vico-Axiom: Der Mensch macht die Geschichte*, Freiburg i.B. 1976: 176.

[24] Excloent-ne, és clar, les corrents neo-descriptivistes contemporànies.

[25] Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*: 47. Val a dir que l'ortodòxia fenomenològica qualificaria aquesta afirmació, precisant que, si bé és cert que no cal pas experiència "nova", si que cal, en canvi, experiència *inèdita*, o sigui, al capdevall, experiència apropiadament *reduïda*. "En fenomenologia no es dedueix pas, si entenem 'deduir' en un sentit matemàtic o lògic. La funció dels fets que presenta la reducció fenomenològica no és ni suggerir hipòtesis ni confirmar-les. No es tracta ni de deduir ni d'induir. Els fets de la consciència no duen a cap principi que els pugui explicar." Cf. Levinas, *En découvrant...*: 112. Succeeix, en el fons, que en fenomenologia "tota mena de qüestió principal es decideix en la visió". Cf. Ricoeur, *Phénoménologie et Herméneutique*: 34.

[26] Rosen, *Evidenz*: 155.

[27] Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, ed. de W. Biemel, (Husserliana VI), Den Haag 1962: 118. Es tracta, per tant, d'un mètode mínim, d'un "grau zero" en mètode, però que en no deixar mai de ser una prescripció ningú mai no el pot deixar de conceptualitzar com a un *methodos*.

[28] Kant, *Critica de la Raó Pura*: A 371.

[29] Edmund Husserl, *Formale und Transzendente Logik*, 2a ed., Tübingen 1981: 46.

[30] Fellmann, *op. cit.*: 180.

[31] *Ibid.*: 174.

[32] Eduard W. Orth, introducció a: *Dialektik und Genesis in der Phänomenologie* (obra col·lectiva, sense editor), Freiburg i.B. 1980: 15.

[33] Pöggeler es remet a Heidegger per formular la manera com la tradició fenomenològica entén la noció de "prova": "La manera de ser d'allò lògic, ens diu Heidegger, pot ser mostrada (aufgewiesen) encara que no pugui ser demostrada (bewiesen)". Cf. Otto Pöggeler, "Metaphysik und Seinstopik bei Heidegger", a: *Philosophisches Jahrbuch* 70 (1962-1963): 119.

[34] Martin Heidegger, *Vorlesungen zur Geschichte des Zeitsbegriffs* (vol. 20 de la *Gesamtausgabe*), Frankfurt a.M. 1979: 102.

[35] Held, *Gegenwart*: IX. El text complet diu: "Husserl betrachtet die ichliche 'Gegenwart' nicht als etwas spekulativ Erschlossenes, sondern als ein Erfahrungsfeld, das freigelegt werden kann".

[36] Rosen, *Evidenz*: 153.

[37] Orth, *op. cit.*: 14. El text original d'Orth és de traducció certament difícil: "[...] die entscheidenden Letzheiten originär und anschaulich zu intuieren und intuierbar zu machen".

- [38] Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, 4a ed. ampliada, Frankfurt a.M. 1973: 218.
- [39] Walter Schulz, *Philosophie in der veränderten Welt*, Pfullingen 1972: 293.