

El problema del sentit

Wenceslao Galán Sánchez

PID_00155354



Universitat Oberta
de Catalunya

www.uoc.edu



Els textos i imatges publicats en aquesta obra estan subjectes –llevat que s'indiqui el contrari– a una llicència de Reconeixement-NoComercial-SenseObraDerivada (BY-NC-ND) v.3.0 Espanya de Creative Commons. Podeu copiar-los, distribuir-los i transmetre'ls públicament sempre que en citeu l'autor i la font (FUOC. Fundació per a la Universitat Oberta de Catalunya), no en feu un ús comercial i no en feu obra derivada. La llicència completa es pot consultar a <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/es/legalcode.ca>

Índex

Introducció	7
1. Husserl i la fenomenologia	9
1.1. El motiu cardinal: començar de nou, tornar a les coses mateixes	9
1.1.1. Els discursos reduccionistes o la confusió permanent de les coses	9
1.1.2. Tot és química; tot és cultura; tot és genètica... ..	10
1.2. Una ciència sense història? El conflicte de Husserl amb la tradició filosòfica: perspectiva pedagògica	10
1.3. Per què les coses mateixes són el seu sentit? I per què el sentit és ideal? L'herència platònica	12
1.3.1. Percebre les coses és comprendre'n el sentit. La fragilitat última del món	12
1.3.2. Utilitzar alguna cosa implica conèixer-ne l'essència. Sobre <i>eidètic</i> , <i>formal</i> i termes afins	12
1.3.3. Què és pròpiament <i>arbre</i> ? El caràcter universal i intel·ligible del sentit	13
1.3.4. La realitat ideal de les significacions	14
1.4. Com sé el que és una cosa? Fenòmens i evidències. L'herència cartesiana	15
1.4.1. El coneixement no és un fet: és un dret	15
1.4.2. Ho sé perquè és evident. La intuïció eidètica i el fenomen	16
1.4.3. Autoconsciència i validesa	17
1.5. On apareixen els fenòmens? La consciència com a espai transcendental. L'herència kantiana	19
1.5.1. La constitució absoluta del jo	19
1.5.2. El jo és universal. L'escull de la intersubjectivitat	20
1.5.3. El jo és transcendental	21
1.6. Per què s'ha de tornar a la consciència? La fenomenologia com a decisió moral	22
1.7. Com es constitueixen els fenòmens? Sentit, vivència i intenció	23
1.7.1. El sentit és una vivència	23
1.7.2. L'acte intencional com a objecte de la fenomenologia	24
1.8. La fenomenologia com a ciència estricta. El mètode fenomenològic i la seva relació amb les ciències positives	25
1.8.1. El projecte científic de la fenomenologia	25
1.8.2. El mètode fenomenològic	25

1.8.3.	La fenomenologia i les ciències positives	27
1.9.	Els científics i el sentit. L'exemple d'Oliver Sacks	27
1.10.	Món de vida: el cercle de la constitució entre la consciència i el món	28
1.11.	Pot fer-se present un sentit absolut? Amb quin llenguatge? Derrida i la fenomenologia	30
2.	Sartre	32
2.1.	La filosofia i el lloc de l'imaginari. Nota a peu de pàgina de Plató	32
2.2.	La fenomenologia i el desplaçament de l'imaginari	33
2.3.	La consciència, l'ésser, el no-res	34
2.3.1.	La diàspora de la consciència: ser per a si mateix	34
2.3.2.	El buit de la consciència i l'obertura del món	34
2.3.3.	Només la mirada de l'altre em fa ser alguna cosa	35
2.4.	Sartre contra Hegel. La dialèctica de la consciència i la passió de l'absolut	36
2.4.1.	Trobada amb Hegel. És possible redimir la consciència de la seva diàspora?	36
2.4.2.	L'experiència de la consciència com a drama de la realitat	37
2.4.3.	Ser en si mateix per a si mateix: l'absolut és una passió inútil	39
2.5.	Les veritats de l'existencialisme	40
2.5.1.	El rostre filosòfic de l'existencialisme	40
2.5.2.	L'essència de l'ésser humà és la seva existència	41
2.5.3.	L'existència no té concepte	42
2.5.4.	La decisió, sense excuses	42
2.5.5.	Sobre la llibertat: Sartre enfront de Kant. Del sentit del deure al sentiment d'angoixa	43
2.5.6.	Com el caçador furtiu al bosc del senyor	44
2.6.	L'existència i els altres. El lloc ambigu del polític	45
2.6.1.	L'existència és impolítica	45
2.6.2.	L'expressió de l'impolític: la nàusea	46
2.6.3.	El compromís com a decisió. Ambigüitat de la categoria política en Sartre	47
3.	Merleau-Ponty	49
3.1.	Sense cos i sense lloc. La raó descarnada de la filosofia	49
3.1.1.	La metafísica com a pensament incorpori	49
3.1.2.	La sobirania de la consciència i el cos com a representació	50
3.2.	Cos, món, sentit	51
3.2.1.	El principi va ser la carn	51
3.2.2.	El finit i l'infinit. Recuperar l'horitzó, aprendre de nou a veure el món	52

3.2.3.	L'ull i l'esperit. La fenomenologia i l'exemple de Cézanne	53
3.3.	El que passa entre nosaltres. Un desplaçament singular del que és polític	54
3.3.1.	Ser en el cos és trobar-se entre els altres	54
3.3.2.	El que és polític: construir un món entre nosaltres	55
4.	Heidegger	57
4.1.	El text de Heidegger	57
4.1.1.	Una escriptura "orogràfica"	57
4.1.2.	Traduccions i glossaris	58
4.2.	Només una pregunta: què és l'ésser?	58
4.2.1.	L'experiència implícita de la filosofia	58
4.2.2.	Del ser de les coses al sentit de l'ésser	59
4.3.	L'existència com a lloc d'una ontologia fonamental	59
4.3.1.	Com, on, per a qui té sentit la pregunta del sentit de l'ésser	59
4.3.2.	Destruir l'ontologia, restituir-ne el problema	60
4.4.	L'anàlisi de l'existència	61
4.4.1.	Ser al món, tenir cura del que som	61
4.4.2.	Ésser i llenguatge: parlar, manifestar què són les coses	62
4.4.3.	Veritat és desocultació	62
4.4.4.	Ser a la mort	63
4.5.	Del sentit a la veritat de l'ésser. L'esdeveniment propici	64
4.5.1.	Per què pensem l'ésser des d'un fonament òntic?	64
4.5.2.	Descobrir la veritat de l'ésser, obrir la diferència ontològica	65
4.6.	Ésser i domini. L'època de la filosofia	65
4.6.1.	La filosofia com a domini	65
4.6.2.	Encreuament amb Nietzsche: filosofia i nihilisme	66
4.7.	La tècnica i l'esgotament del sentit	66
4.7.1.	Tot a disposició	66
4.7.2.	El final de la metafísica i la tasca de pensar	67
4.8.	Aclarir un espai, guardar el no-res, estar a les escoltes	68
4.8.1.	Un camí sense meta	68
4.8.2.	Repetir la història de la filosofia	68
4.8.3.	L'altre inici de l'art	69
5.	Apèndix. Què es pot llegir dels autors i sobre els autors	70
5.1.	Obres de Husserl	70
5.2.	Obres sobre Husserl	70
5.3.	Obres de Sartre	71
5.4.	Obres sobre Sartre	71
5.5.	Obres de Merleau-Ponty i sobre ell	72
5.6.	Obres de Heidegger	72
5.7.	Obres sobre Heidegger	73

Bibliografia..... 75

Introducció

Presentem en aquest capítol un dels grans corrents filosòfics del segle XX: la fenomenologia. Un moviment que renova els problemes, elabora nous conceptes i obre, en fi, perspectives de gran ressò en tota la cultura contemporània. En efecte, debats com la crisi del subjecte, l'experiència del sentit o els límits de la racionalitat troben la seva arrel en el projecte definit per Husserl, desplaçat decisivament per l'existencialisme –Sartre, Merleau-Ponty, i d'altres– i tornat a pensar, de forma radical i singular, al llarg del camí heideggerià. Aquest respecte, és just afirmar que el pensament de la nostra època ha trobat en la fenomenologia una referència ineludible, més o menys afí o polèmica.

L'exposició pren com a fil una pregunta cardinal, plantejada per Husserl amb tota contundència: Com té lloc el sentit? Què el produeix? On s'origina? Per a donar curs a aquest problema cal mostrar-ne les tesis i categories elaborades per Plató, Descartes o Kant, i que forneixen –de manera implícita però essencial– el projecte husserlià. A partir d'aquí ens obrim, amb un desig de rigor i claredat, sobre els grans temes del seu discurs: sentit i vivència, món de vida, dimensió científica i moral de la fenomenologia, etc.

En un segon moment resseguim la forma en què l'existencialisme –Sartre i Merleau-Ponty, principalment– replanteja el problema del sentit, i que obre un registre tot nou de motius filosòfics: la finitud de l'existència, el valor del cos, l'experiència de l'altre, etc. En definitiva, una nova percepció –moral, política, ontològica– de què vol dir ser en el món.

Finalment s'esbossa, confiem que de manera prou estimulante i entenedora, les grans fites del pensament de Heidegger: la pregunta sobre el sentit de l'ésser, el projecte de *Ser y tiempo*, la meditació sobre la veritat, l'esdeveniment de la tècnica, i d'altres.

Més enllà de les complexitats argumentals o terminològiques –que tampoc no les defugim– l'exposició s'atén a un criteri fonamental: comprendre els problemes, valorar-ne la seva força, assumir-ne la seva necessitat. Només això ens dóna seguretat i empena per al treball filosòfic.

1. Husserl i la fenomenologia

1.1. El motiu cardinal: començar de nou, tornar a les coses mateixes

Si haguéssim d'expressar el cor de la fenomenologia, en una tesi, l'enunciariem així:

El sentit dels fenòmens no es pot reduir a res diferent o aliè del que aquests mateixos fenòmens ens mostren; les coses manifesten per si mateixes el que són, ens descobreixen en què consisteixen, quin és el seu sentit.

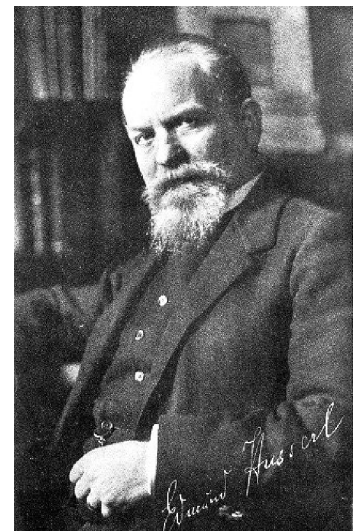
1.1.1. Els discursos reduccionistes o la confusió permanent de les coses

Husserl irromp en la filosofia amb una crítica contundent contra el discurs –molt present en aquell temps..., i ara– que redueix el saber lògic o el matemàtic al conjunt de processos psíquics que, de fet, el fan possible: sentit de l'espai, capacitat de comptar, intel·ligència abstracta, etc.

I és clar que, si no tinguéssim ment o patíssim una certa lesió neurològica, no podríem fer matemàtiques. Però el sentit del teorema de Pitàgores no es troba en el nostre sistema nerviós ni en el nostre psiquisme, sinó en si mateix, en el que significa, en la relació geomètrica que objectivament posa de manifest: en un triangle rectangle, la hipotenusa al quadrat és igual a la suma dels quadrats dels catets. És en aquest àmbit específic d'entitats i relacions objectives –angles, equacions–, en aquest camp que anomenem *raó*, que tenen lloc les operacions i els coneixements propis del saber matemàtic: càlculs, demostracions, evidències, etc.

Edmund Gustav Albrecht Husserl

Edmund Gustav Albrecht Husserl (1859-1938) va ser un filòsof alemany fundador de la fenomenologia. Va néixer en el si d'una família jueva a Prostějov (Prossnitz), a Moràvia (actualment, República Txeca). Va estudiar matemàtiques i, posteriorment, sota el guiatge de Franz Brentano, psicologia i filosofia, matèria a la qual va decidir dedicar la seva vida. Entre d'altres, va influir en Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Paul Ricoeur, José Ortega y Gasset i Max Scheler; posteriorment, gràcies a Merleau-Ponty, l'influx husserlià va arribar fins a Lacan.



E. G. Albrecht Husserl

Minar l'autonomia amb què la raó produeix matemàtiques, traslladar-ne la producció al terreny de la psicologia, significa confondre les coses, no veure què és i en què consisteix per si mateixa la geometria, reduir-ne l'entitat específica, a una cosa que hi és essencialment aliena. I aquesta és la reducció en

què incorre el psicologisme quan tracta el triangle rectangle o el teorema de Pitàgores com si fossin productes de la capacitat psíquica de dibuixar línies, comptar unitats, etc.; una confusió per a Husserl comparable –encara que més subtil– a la del mecanicisme, que pretendria explicar què són la suma, la resta o la divisió a partir dels mecanismes o connexions electròniques que fan funcionar una calculadora.

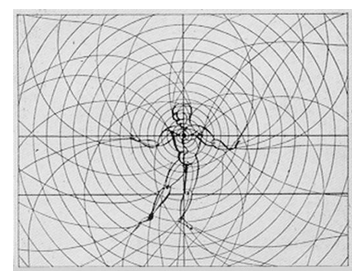
1.1.2. Tot és química; tot és cultura; tot és genètica...

El reduccionisme és, doncs, la pràctica constant de la confusió, l'origen de les tensions i equívocs amb què percebem el sentit de les coses. Posem-ne algun exemple més. És possible resoldre el "misteri de la vida" mitjançant els processos químics que de fet la generen. La qüestió és si el fenomen de la vida (del que vol dir *viure*, del que vol dir *ésser viu*) mostra per si mateix una significació pròpia, envolta una experiència de sentit específica, que es perdria si la reduïssim al sentit i a les significacions que determinen la química.

La confusió pot arribar a extrems macabres però exemplars, com els que s'impliquen en la conservació i segrest del cervell d'Einstein. Sens dubte, un anatomista pot trobar en aquesta qüestió un interès legítim, però a condició de no pretendre explicar la teoria de la relativitat a partir de les circumval·lacions d'aquest òrgan. La significació d'una teoria física no depèn de la persona que la proposa, del seu cos o de la seva biografia, sinó, hi insistim, de les relacions fisicomatemàtiques que objectivament exposa.

El reduccionisme prolifera per tots els espais: desigualtats socials concebudes com a diferències de cultura; experiències afectives tractades com a disfuncions neuronals; discursos artístics reduïts a física d'ones acústiques, etc.

Davant de tot això apareix, en un primer moment, recordem-ho, la tesi primordial de Husserl: el sentit està en els mateixos fenòmens, en la significació que per si mateixos posen de manifest, i no en els múltiples processos que en condicionen la possibilitat. Si volem comprendre què són, ens hem de desfer de totes les explicacions, desembrollar el cúmul d'interpretacions i reduccionismes que els confonen, i dirigir-nos des del principi "a les coses mateixes!". Aquesta és, en efecte, la divisa de la fenomenologia i inclou el *páthos* que la domina del principi al final: un nou començament.



Mensch und kunsfigur, Oskar Schlemmer

1.2. Una ciència sense història? El conflicte de Husserl amb la tradició filosòfica: perspectiva pedagògica

Comencem parlant-ne clar: el contacte amb Husserl no és fàcil. Ens trobem davant d'un llenguatge aspre, molt codificat, carregat de terminologia. Fins i tot, els textos més divulgatius, com l'article "Fenomenologia", escrit per a

L'Enciclopèdia Britànica, o les conferències de la seva última època sobre la crisi d'Europa s'expressen en un estil ardu, ple de tecnicismes que desconcerten el lector no iniciat.

I és que, per a dur a terme el seu projecte, Husserl se serveix, a la seva manera, de tot el dipòsit de termes i referències acumulat per la gran tradició filosòfica, des de Plató o Aristòtil fins a Descartes o Kant. Però, així com en altres autors contemporanis aquest recurs es disposa en un diàleg explícit amb la història de la filosofia, situant els problemes, el context dels discursos, etc., en Husserl això no succeeix sinó al final de la seva obra, en aquest tancament extraordinari que és *La crisi de les ciències europees i la fenomenologia transcendental*. Només aquí assumeix amb claredat –però també amb limitacions– en quina mesura el seu projecte s'inscriu en l'horitzó d'aquesta tradició, dels seus temes i del seu llenguatge. Fins a aquest moment, en disposa discretament, amb les conseqüències que hem constatat més amunt.

La fenomenologia, això és, el coneixement dels fenòmens, de "les coses mateixes", es concep com una ciència estricta, un discurs universalment vàlid, a la manera del que, en un altre sentit i en un altre nivell, representen les matemàtiques o la lògica. I això l'eximeix en principi de qualsevol dependència essencial amb la història, el llenguatge, els fets culturals o filosòfics, etc.

En efecte, per a explicar les lleis de la dinàmica no m'he de referir a la crisi de l'edat mitjana o la figura de Galileu. Si ho faig, millor, però això no incumbeix la comprensió de la fórmula: $v = e/t$. Igualment, que Plató o Kant hagin elaborat molts dels problemes replantejats per la fenomenologia no implica que els hàgim de conèixer. Si els coneixem, bé. Però Husserl insisteix en la idea que la fenomenologia es justifica en si mateixa; no hi ha deutes per reconèixer, històrics, semàntics o filosòfics. En tot cas, els estudis històrics aporten un complement, però no defineixen ni la validesa ni la forma del discurs fenomenològic.

Si és cert que en tot això hi ha una coherència innegable –com esperem demostrar-ho– també ho és que, pel que fa a l'exposició –tant didàctica com pedagògica–, convé donar la volta a l'argument. Creiem que la millor forma d'introduir-se en el projecte fenomenològic és tornar a pensar, amb la mirada posada en Husserl, alguns d'aquests problemes i conceptes elementals sobre els quals es basa el seu discurs, de la manera en què han estat elaborats per Plató, Descartes o Kant. Confiem que aquesta petita "traïció" a l'esperit científic de la fenomenologia n'ampliï tanmateix l'horitzó, n'obri les referències, en vivifiqui el llenguatge, de manera que ens hi puguem relacionar millor. Al cap i a la fi, aquesta n'és la finalitat.

Una trucada a la nit

En relació amb aquesta qüestió, un text amable i molt amè és l'opuscle d'Edith Stein *Què és la filosofia?*, redactat per la deixeble de Husserl com un regal d'aniversari. En una

original escena, molt ben dramatitzada, el nostre autor rep la visita nocturna de Tomàs d'Aquino, que li indica l'afinitat de temes i problemes que hi ha entre tots dos i lamenta l'aparent desconeixement que mostra Husserl sobre això. Aquest es disculpa per la seva falta de temps per als "estudis històrics", que, d'altra banda, no jutja imprescindibles per a l'assumpte que tots dos es proposen: conèixer l'essència de les coses. I així es posa en marxa el diàleg entre tots dos pensadors.

1.3. Per què les coses mateixes són el seu sentit? I per què el sentit és ideal? L'herència platònica

1.3.1. Percebre les coses és comprendre'n el sentit. La fragilitat última del món

La col·lisió entre mons radicalment diferents –un motiu freqüent de l'antropologia o de la història, com també del cinema o de la literatura– il·lustra alguns problemes filosòfics. Pensem, per exemple, en la conquesta d'Amèrica i en l'impacte sobre els indígenes d'un univers d'objectes i relacions (vaixells, cavalls, metall, pólvora, frares, notaris) completament desconegut. El xoc els trenca els esquemes de significació habituals, els hàbits que els sostenen al món, i els sotmet a un espai de sentit estrany i, gairebé en la mateixa mesura, monstruós. N'hi ha prou amb una anècdota: en notar la curiositat d'un indígena pel llibre que té a les mans, Aguirre l'hi estén i li diu que és la Bíblia, la paraula de Déu. L'indi posa l'orella damunt la tapa i respon, ingènuament, que ell no sent res. A l'acte, el capità el mata per blasfem.

On és l'equívoc? Sense la noció del que és un llibre, sense el sentit de la grafia, l'alfabet, la pàgina impresa, etc., és impossible reconèixer cap llibre, per més que s'hi sigui al davant. Hi haurà impressions, sensacions, es veurà alguna cosa; però no se sabrà què.

L'hàbit fon la percepció de les coses i la comprensió del sentit, però es tracta, com veurem, de dos moments diferents. I l'experiència d'aquesta separació no depèn només ni en primera instància de la pràctica filosòfica. També les catàstrofes vitals, l'anihilament d'un món, ens mostren aquesta veritat. Fins i tot pot ser que aquesta possibilitat catastròfica –referida ara al món occidental, a la civilització europea– sigui l'horitzó últim de la filosofia i, per tant, del projecte fenomenològic. Així ho arriba a pensar Husserl, i hi reacciona agònicament en contra; i així ho assumirà també, però acceptant-ho a la seva manera, Heidegger.

1.3.2. Utilitzar alguna cosa implica conèixer-ne l'essència. Sobre *eidètic, formal* i termes afins

Així, si no sabem què és un cavall, el que veurem no seran cavalls ni genets. Percebrem alguna cosa indefinida, un ens paorós, una relació extraordinària, però no sabrem què tenim al davant: un home cavalcant. I aquesta ignorància ens condemna a no saber tractar amb cavalls.

Sense la noció del que és la justícia, no podem distingir quin acte i per què resulta just i quin no. Això ens impedeix actuar conforme a un principi de justícia i, per tant, la possibilitat mateixa de justificar el que fem, la qual cosa devalua les nostres accions a la condició de mers gestos, o inscriu les decisions en una instància senzillament injustificable: el destí, la crida, la terra, etc. Aquest és un motiu pel qual Husserl es mostra, de nou en relació amb Heidegger, particularment sensible.

Sense el sentit de la música, en definitiva, no podem escoltar una cançó. Sentirem sons, però no el que són: melodia. I així amb tot. En resum, únicament les significacions corresponents ens permeten identificar les coses, definir les impressions que ens produeixen, saber davant de què estem. I aquesta és la tesi –celebèrrima– de Plató: no conec alguna cosa perquè la toco, la veig o la sento, sinó perquè tinc o en sé el significat, la noció essencial a què correspon.

En què consisteix una cosa, que és a què em refereixo quan dic que el que veig és un llibre, un cavall o un acte just, s'anomena en grec amb la paraula comuna *eidos*. L'*eidos* és el què, el que hi ha de definit en una cosa, i que, per tant, repetim-ho, ni ho palpo ni ho oloro, sinó que pròpiament ho conec. Normalment es tradueix per *aspecte* o, més tècnicament, *essència*. Però Husserl sol emprar-lo directament en grec, del qual deriva l'adjectiu *eidètic* –relatiu a l'essència–, un dels vocables més recurrents del discurs fenomenològic.

Un sinònim d'*eidos* pot ser *forma*, no en el sentit plàstic de figura o contorn, sinó, insistim-hi, d'essència: el que defineix alguna cosa, el que la determina o configura. I d'aquí deriva el terme *formal*, una altra constant en el lèxic de Husserl: constitució formal, trets formals, etc. És a dir, la constitució o els trets d'això en què consisteix ser llibre, ser color, ser imatge, ser temps, ser consciència, etc.

1.3.3. Què és pròpiament *arbre*? El caràcter universal i intel·ligible del sentit

La tesi de Plató obre el corrent principal de la filosofia europea, en la qual, amb més o menys conformitat, s'inclou també Husserl. En efecte, no tractem les coses com immediatament ens apareixen o afecten els nostres sentits. La nostra relació amb el món depèn de la mediació de les significacions essencials, sense les quals, senzillament, res no tindria sentit.

Això que anomenem *el món*, *les coses*, *l'experiència*, és doncs l'espai en què convergeixen o es relacionen dos àmbits diferents de la realitat, dos tipus d'entitat diferents: el de les coses concretes (aquest arbre, aquesta cançó, aquest acte valent) i el de les significacions que les defineixen i hi donen sentit (l'arboreïtat, la música, la valentia).



Arbre seria una entitat ideal.

Es tracta, repetim-ho, de dues classes d'ens, cadascuna amb la pròpia manera de ser, la pròpia consistència, el seu estatut ontològic adequat. En una anàlisi igualment coneguda, Plató –i Husserl– delimita i contrasta tots dos espais.

Aquest arbre és sensible, material; el puc veure i tocar. L'arboreïtat, en canvi, només pot ser pensada, això és, captada o intuïda per la raó, per l'intel·lecte. La seva realitat no és per tant sensible, sinó intel·ligible. Així mateix, aquest arbre és solament aquest, no hi ha res més de què pugui dir que és aquest arbre (no hi ha cap altra cosa de què pugui dir que és aquest arbre). No obstant això, la noció d'arboreïtat, la significació d'*arbre*, puc reconèixer-la o predicar-la d'aquest arbre i d'aquell altre i de l'altre, i dels infinits arbres, en definitiva, que puguin existir. Referent a això, la realitat de les significacions se'ns mostra com una cosa universal; un altre tret decisiu, com veurem, per a avaluar el projecte fenomenològic.

1.3.4. La realitat ideal de les significacions

La diferència fonamental, però, rau aquí: què puc anomenar amb més propietat *arbre*? Quina de les dues entitats s'ajusta millor al que ella és, a allò en què consisteix ser arbre? El sentit comú –sempre aristotèlic– respon sense dubtar: aquest arbre concret i sensible. Però Plató, com Husserl, ens demana l'esforç de pensar contra el sentit comú. En efecte, aquest arbre sensible no acaba mai i del tot de ser arbre: en l'arbre sempre hi ha altres coses, éssers d'espècies diferents –líquens, ferments, formigues–, marques heterogènies, en conclusió, que el coneixement del que és arbre ha de discriminar amb compte (com veurem, és el tema de la reducció eidètica, de la descripció d'essències, un dels cavalls de batalla del mètode fenomenològic). I a més, pot ser molt gran o molt petit, molt jove o molt vell, però sempre diferent respecte a la noció que el determina. I, sobretot, en algun moment deixa de ser el que és, com en algun moment va començar a ser-ho: mor, es crema, el talen, es converteix en cendra o jou de campana... La seva realitat, en fi, està configurada per l'esdevenir.

Tanmateix, l'arboreïtat no està subjecta a cap procés, a cap diferència. La significació del que és arbre és fora del temps, i és sempre la mateixa, sempre idèntica a si mateixa. El seu propi caràcter intel·ligible i universal implica la seva eternitat: un altre valor essencial en el discurs fenomenològic. Encara que desapareguessin per sempre tots els arbres del món, allò en què consisteix ser arbre continuaria igual de la mateixa manera que la noció del que és un dinosaure, i que tres i dos fan i faran sempre cinc, encara que no existeixi ningú capaç de comptar.

La conclusió s'imposa: el que significa ser arbre es mostra pròpiament no en els arbres concrets, sinó en la noció en si de l'arboreïtat, en l'arbre intel·ligible. L'entitat de les significacions, el fet de ser el que són, esdevé –per a escàndol del sentit comú– més real i consistent que l'entitat de les coses sensibles.

Aquestes significacions intel·ligibles, universals i eternes amb què reconeixem i fem servir el sentit de les coses, i que es mostren amb una entitat pròpia i inqüestionablement real, Plató les anomena, com se sap, **idees**. Referent a això, Husserl, que assumeix fins aquí l'anàlisi platònica, empra profusament el terme *ideal* en el sentit específic de referit a entitats intel·ligibles, a idees. I és per això que fa referència a la fenomenologia com un coneixement "ideal". En el mateix registre, sol usar també tecnicismes com *idealitat* o *idealitats*. Que el sentit de les coses és una idealitat, que les coses mateixes són idealitats, significa doncs que el seu estatut –la seva entitat, la seva consistència real, la seva manera ser– és propi d'una idea.

1.4. Com sé el que és una cosa? Fenòmens i evidències. L'herència cartesiana

1.4.1. El coneixement no és un fet: és un dret

Tornem al teorema de Pitàgores. Com "conec" que, en un triangle rectangle, la hipotenusa al quadrat és igual a la suma dels quadrats dels catets? Per què puc afirmar que això és així, que és veritat, i que jo ho sé?

Recordem les respostes reduccionistes. Per exemple, la del psicologisme: ho sé perquè tinc una constitució psíquica que em permet fer les activitats suposades en aquest enunciat: traçar línies, enllaçar-les, comptar unitats, etc. En aquest sentit, el coneixement de la geometria és un fet, com ho és la visió del color vermell o les ganes de fumar; fet explicable –com tots– per certs mecanismes empírics que la psicologia coneix objectivament. La prova és que, si s'alterés certa zona cerebral o mental, els meus coneixements geomètrics desapareixerien.

Escoltem també la resposta de l'historicisme: ho sé perquè es tracta d'un teorema descobert fa segles a Grècia per Pitàgores i que, d'aleshores ençà, es transmet a les escoles. Com que he nascut després de Pitàgores, he anat a l'escola, etc., he tingut accés al seu coneixement. En resum, es tracta d'un fet historico-cultural explicable per les regles que regeixen la història de la cultura. La prova és que, si els grecs no haguessin existit, o no hagués anat a l'escola, o, en definitiva, ningú no me l'hagués ensenyat, no sabria el teorema de Pitàgores.

Tant per a la psicologia com per a la història, el coneixement del teorema constitueix un fet, una dada que puc enregistrar, una cosa que passa de manera fefaent, positiva i que, per tant, puc explicar positivament, com una cosa més del món, subjecta a les lleis que regeixen qualsevol altre procés natural o històric.

Ara bé, aquí hi ha una confusió enorme. En el teorema de Pitàgores, no apareixen neurones ni es manifesta la batalla de Marató. No es fa palès, en conclusió, cap fet de cap mena. El que es mostra és una relació "ideal" entre la hipotenusa i els catets, una propietat universal i intel·ligible que descobrim en els triangles rectangles.

I això ens porta al nucli del problema: el coneixement no és una cosa, una cosa més del món; no consisteix en res fàctic o empíric; la seva essència –la seva forma, el seu *eidós*– no és la d'un fet.

El coneixement és un dret: el que tinc per a afirmar que les coses són el que jo dic que són.

Si sé diagnosticar una hèrnia discal no és perquè, de fet, existeixi la medicina o m'hagi llicenciat en la facultat, sinó perquè tinc dret –davant els ignorants– a afirmar que les hèrnies discals són objectivament, en si mateixes, el que jo sé que són.

Fer ciència, conèixer alguna cosa, és una qüestió de legalitat, de qui, com i per què pot saber el que de debò són les coses.

1.4.2. Ho sé perquè és evident. La intuïció eidètica i el fenomen

Aleshores, com sé que el teorema de Pitàgores és veritat? La resposta és immediata: perquè puc demostrar-lo. I això significa: perquè la raó pot dur a terme operacions metòdicament determinades (construir un triangle rectangle, dividir-lo mitjançant una línia perpendicular de l'angle recte a la hipotenusa, etc.) que mostren amb evidència que, de manera universal i necessària –sempre i en tots els casos–, la hipotenusa al quadrat és igual a la suma dels quadrats dels catets.

Així, la demostració remet en última instància a una evidència, i aquí rau el *quid* de tota la qüestió: sé que el que diu el teorema és veritat perquè ho "veig", perquè intueixo amb total evidència que les coses són tal com les afirma. Òbviament, no es tracta d'una intuïció sensible, de la percepció empírica d'un fet

(els traços que dibuixo en un paper, les lletres amb què simbolitzo els angles), sinó de la captació intel·lectual de la seva objectivitat, de les relacions que expressa, de la veritat que afirma: del que és.

L'evidència –lògica, matemàtica o d'un altre tipus– se'ns revela com una experiència purament racional, una vivència de la meva consciència, segons el terme capital de Husserl que després aclarirem; i indica el moment en què alguna cosa se m'apareix en si mateixa tal com "és", me'n descobreix l'essència, mostra a la meva consciència, de manera originària, irreductible i absoluta, en què consisteix, quin n'és el sentit, la forma, l'*eidós*.

D'aquesta vivència depèn, doncs, tot coneixement formal, tot saber referit al que les coses "són", i, per tant, tota la fenomenologia. Si conec alguna cosa, si tinc dret a afirmar que les coses són de veritat com jo sé, és perquè hi ha un moment primer i fonamental en què això que són surt a la llum, es dóna a conèixer, apareix. I jo puc intuir-ho adequadament.

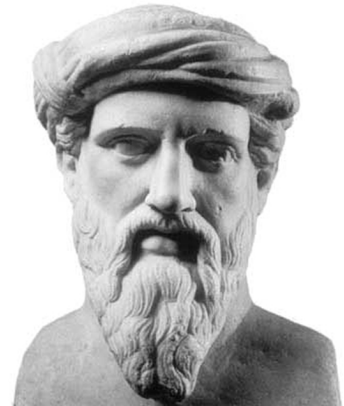
Aquesta idea de mostrar-se, aparèixer, posar-se de manifest (un camp semàntic decisiu i de gran riquesa, àmpliament explorat per Husserl, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, etc.), és el que recollim amb el terme *fenomen*, en el sentit etimològic grec: 'el que surt a la llum, el que s'il·lumina o es descobreix'.

Si podem conèixer el que són les coses –el teorema de Pitàgores, el color, l'arborescència o la vida– és perquè les coses, "les coses mateixes", és a dir, l'essència, la significació, l'ésser, es constitueixen com a fenòmens, es mostren per si mateixes.

D'aquesta manera, la intuïció eidètica, això és, la manifestació evident del que és alguna cosa, tal com té lloc en una evidència adequada i originària de la consciència, val com a garantia de legitimitat –com a font de dret– de tot coneixement d'essències, de tot saber de fenòmens o significacions. És per això que Husserl la qualifica com el "principi de tots els principis" sobre el qual es fonamenta la fenomenologia.

1.4.3. Autoconsciència i validesa

Però encara tenim un problema. Per què l'evidència, el que "jo veig que és així", garanteix la validesa del coneixement? No podria ser –com una possibilitat legítima, al marge del fet que passi o no– que la consciència s'enganyés a si mateixa en determinar la significació? Que les seves intuïcions fossin, per exemple, producte d'una al·lucinació? Amb quin fonament la consciència sosté el seu dret a tenir evidències, a ser el que diu que és? Una objecció justa i que ens porta a recordar el discurs de Descartes sobre això, ara sí, assumit expressament per Husserl en les seves *Meditacions cartesianes*.



Pitàgores de Samos (582 aC - 507 aC, aproximadament) va ser un filòsof i matemàtic grec, famós sobretot pel teorema de Pitàgores.

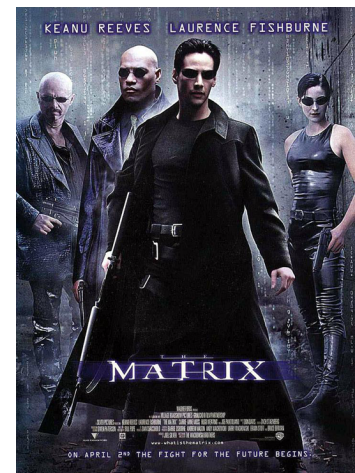
Breument, el que planteja Descartes és que l'únic criteri vàlid de veritat, l'única manera legítima de distingir si som davant d'una proposició vertadera, és la certesa: la impossibilitat absoluta de posar en dubte el que diu el judici en qüestió. Si és absolutament indubtable que el que afirma és així, llavors és cert i, per tant, és veritat. Si el que diu pogués ser d'una altra manera, si existís alguna possibilitat (de qualsevol tipus: lògica, imaginària) que les coses no fossin així, llavors en aquest judici no hi ha certesa i, per tant, no es pot admetre com a vertader.

Un cop establert aquest criteri, es tracta d'examinar –criticar– les fonts i formes de coneixement, per a distingir quines són científiques i quines no, és a dir, quines afirmen coses rigorosament certes o indubtables, i quines no. En el desenvolupament d'aquest "dubte metòdic", un després de l'altre, tots els discursos resulten dubtosos, incerts o falsos. Així, van perdent legitimitat les institucions que els sostenen: l'escola, la família, la tradició, l'Església, els sentits, l'experiència del món (i hi podríem afegir l'opinió pública, la televisió, etc.). I just aquest efecte demolidor de la crítica, aquest no acceptar per sobre del meu judici cap veritat que no pugui criticar, és el tret específic de la modernitat, l'atribut del pensament modern, iniciat per Descartes i assumit amb totes les conseqüències per Husserl, potser el seu últim representant, el seu epíleg.

Però portar les coses fins al final implica estendre el dubte sobre la realitat mateixa, com plantejàvem més amunt. Puc afirmar amb absoluta certesa que la realitat és la realitat? Que la meua consciència és la meua consciència? No podria pensar, potser, que tot –fins i tot jo mateix– és un simulacre, un somni, una al·lucinació? Com sé què és el real? Es tracta de la hipòtesi reeditada i actualitzada a *Matrix*: el món és l'efecte d'una simulació virtual. Descartes parla en aquest sentit d'un geni maligne que envolta la nostra consciència fent-nos prendre per real el que no ho és (per exemple, que tres i dos fan cinc, que conec indubtablement el significat de l'arboreïtat, etc.).

Ara bé, si no hi ha res de cert, si fins i tot la realitat mateixa és dubtosa, aleshores la meua pròpia capacitat de dubtar, de criticar, de pensar, de posar-ho absolutament tot en qüestió, resulta en si mateixa indubtable. Aquí rau la primera certesa, el primer judici vàlid, el primer coneixement legítim: penso, doncs existeixo (*cogito ergo sum*). Puc qüestionar-ho tot, dubtar de tot, menys que sóc jo qui ho posa tot en qüestió.

Així, la consciència té una intuïció evident de si mateixa. Que "jo penso", això és una idea clara i diferent, sense confusió ni foscor possibles. "Jo penso" se m'apareix doncs com el fenomen originari i absolut, com la primera certesa, com el model d'evidència que ha de regir qualsevol judici estrictament científic sobre el que són les coses, i, arribat el cas –ho veurem a continuació–, com la font o l'origen inqüestionable de tota nova evidència, de tot nou coneixement fenomenològic.



Cartell de la pel·lícula *Matrix*

1.5. On apareixen els fenòmens? La consciència com a espai transcendental. L'herència kantiana

Hem vist que les significacions es mostren en si mateixes a la consciència que les intueix o coneix, i que això els confereix el seu caràcter fenomènic, la seva condició de fenòmens. Ara bé, què és la consciència per tal com és a ella a qui es fa palès el que són les coses? Com està constituïda, quin espai de presència és el seu, perquè sigui justament allà on es manifestin i s'il·luminin les coses mateixes? Per a resoldre aquest problema, Husserl utilitza (una vegada més, però no d'una manera sempre explícita) anàlisis i conceptes elaborats per la tradició idealista alemanya i, en particular, per Kant.

1.5.1. La constitució absoluta del jo

Tornem al *cogito ergo sum*. L'única prova que realment existeixo és, justament, que puc posar en dubte la meva existència. En aquest cas, la meva existència, l'existència del meu jo, consisteix només en consciència, en pensament, a pensar que estic pensant, en l'acte de reflexió produït pel meu propi pensament (per exemple, a plantejar-me la possibilitat que jo mateix sigui una al·lucinació induïda pel geni maligne). En aquest sentit, jo sóc la meva consciència i res més que la meva consciència. En aquest acte d'autoconsciència, de pensament de si mateix, el jo dóna absolutament existència a ell mateix. Per això, en relació amb la consciència, ser és pensar i pensar és ser, segons la precisa formulació de Hegel.

En altres paraules, perquè jo sigui jo, perquè el fenomen *jo sóc* tingui lloc, no s'ha de recórrer a res (el meu cos, els meus pares, el país on vaig néixer), tret de l'acte de consciència en el qual em faig present a mi mateix, en el qual m'intueixo absolutament. Jo em constitueixo a mi mateix –sóc, tinc lloc com a jo– en aquesta reflexió. Sense la consciència jo no seria jo, seria al món com una cosa més. Referent a això, *jo sóc* no expressa res més –i res menys– que el fenomen absolut de l'autoconsciència.

És important insistir en aquest argument, causa d'equívocs i de polèmiques que sempre es renoven. A Husserl, se li acostuma a objectar, sobretot per part de certa neuropsicologia de tendència reduccionista, que la consciència és un fet biològic com qualsevol altre, i que pot explicar-se o deduir-se des de certs processos neurològics. Fora d'això, tothom sap que els estats de consciència poden ser alterats per traumes, drogues, etc., la qual cosa en demostra la dependència respecte al sistema nerviós. Davant aquestes objeccions, el que Husserl afirma és que la meva existència com a jo o subjecte (no l'existència del meu cos, del meu cervell, etc.) es constitueix formalment només en l'acte de consciència pel qual m'adono –penso, intueixo– que estic pensant i que, per tant, aquest moment és en si mateix un acte absolut, consisteix objectivament en una cosa diferent i autònoma, independent de qualsevol procés psíquic o biològic en què de fet es basi, tal com, segons hem vist, el teorema de Pitàgo-

res, és, o consisteix, en si mateix una cosa independent del fet que Pitàgores el descobrís, de les circumstàncies en les quals jo l'apregui, dels mecanismes psíquics o neuronals que em permeten dibuixar un triangle rectangle, etc.

1.5.2. El jo és universal. L'escull de la intersubjectivitat

Aquest jo al qual ens referim no és, doncs, el conjunt de trets físics o psíquics que em distingeixen de la resta, això que fa de mi algú únic i diferent dels altres. Al contrari, es tracta del que hi ha de comú en qualsevol subjecte conscient, d'allò pel qual tot ésser racional pot reconèixer-se a si mateix com un "jo", en el mateix sentit que qualsevol altre.

Tota consciència que reflexioni sobre si mateixa descobreix per si mateixa la mateixa veritat, el mateix principi: *cogito ergo sum*. Per això afirmem que es tracta d'un jo universal, que pot atribuir-se a infinits jos particulars (el de Descartes, el de Husserl, el meu, el teu, etc.).

Tanmateix, aquesta universalitat encobreix un problema més gran, sobre el qual ha girat bona part de la fenomenologia i altres corrents de reflexió contemporanis que més o menys hi estan vinculats, com el que aporta Levinas. És la qüestió de la intersubjectivitat.

En efecte, si el jo es constitueix en un acte absolut d'autoconsciència, què passa amb els altres, amb l'altre? Com percebo aquesta alteritat, el fenomen del que consisteix no a ser un altre "jo" –un jo com jo ho sóc– sinó a ser un "altre" jo, diferent de mi? Perquè aquest és el sentit de la intersubjectivitat: el d'un jo l'essència del qual és justament no ser qui jo sóc. Una significació específica que justament la universalitat del jo deixa sense explicar.

El mateix Husserl adverteix la naturalesa extraordinària d'aquest escull, al qual s'enfronta en la cinquena de les seves *Meditacions cartesianes*. I ho fa de l'única manera possible: descrivint l'alteritat com un fenomen de la meva consciència, una vivència el sentit de la qual –què són els altres, en què consisteix la intersubjectivitat– el jo descobreix i coneix en una intuïció originària.

A Husserl se li ha retret –com a Sartre: és un dels seus grans temes– el fet d'incórrer aquí en una contradicció de principi. En efecte, el que són els altres, l'altre, no és una cosa que es manifesti "en" la meva consciència. Més aviat apareix en la mesura que la interromp, en el fet que no es deixa reduir fenomenològicament, en què treu la consciència fora de si. El fenomen de la intersubjectivitat, si hem de ser fidels a aquest sentit, posa en entredit el fonament ontològic de la fenomenologia, la vivència del jo com a espai en què es constitueix o es manifesta la significació de tot el que és.

L'alteritat

Husserl descriu l'alteritat com un fenomen de la consciència, que el jo descobreix i coneix intuïtivament. Però el sentit d'aquesta vivència presenta una contradicció de principi, motiu pel qual se li ha retret.

No ens endinsarem més en les dimensions d'aquest problema. Ho hem fet extensament en el capítol anterior en considerar les crítiques de Marx, Nietzsche i Freud a la noció moderna de subjecte. I ho tornarem a reprendre en exposar, per exemple, la reflexió de Habermas sobre això. Deixem consignada la coherència de Husserl i vegem què significa doncs que la consciència és l'espai de manifestació de tot sentit.

1.5.3. El jo és transcendental

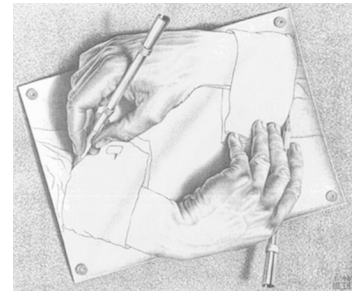
Queda clar que la consciència de la qual parla Husserl no és cap dada empírica, tal com l'estudia la psicologia. Les vivències en les quals es fa present el sentit de les coses no són "fets psíquics". Som en un altre nivell, en un pla diferent, en un espai que Husserl anomena *transcendental*. La connotació kantiana salta a la vista, i no sense motiu.

En efecte, tal com va mostrar Kant, nocions com objectivitat, substància, causa, efecte, etc. no es corresponen amb res empíric. No hi ha al món cap experiència possible del que és la causalitat, que alguna cosa constitueixi la causa o l'efecte d'una altra cosa. Es tracta d'una noció introduïda *a priori* per la mateixa raó. Això no hi resta valor, en absolut. Puc afirmar, amb tota legitimitat, que el fred és la causa de la congelació. L'enllaç entre el descens de la temperatura i la formació del gel és perfectament vàlid i objectiu, però el seu origen és en la raó humana, no en l'experiència.

Així, hi ha un espai de nocions (*categories*, les anomena Kant) objectives però *a priori*, d'enllaços o síntesis que, malgrat que estan reconegudes objectivament en l'experiència, tenen el seu origen abans. Aquest espai és la raó. No es tracta d'un espai físic. La raó no és cap "cosa", cap objecte que pugui percebre, com la temperatura o el gel (o la taula, l'ordinador, etc.). Insistim-hi, no som en un nivell empíric o material, sinó *a priori* de tota experiència. D'entrada, podríem pensar en un pla merament lògic o formal, però amb una observació: la seva existència és la condició de tota experiència objectiva, de tot coneixement vàlid. Sense raó no podem conèixer objectivament res (una altra cosa és establir associacions subjectives entre certes percepcions).

Aquesta característica de ser alhora *a priori* i objectiu és el que Kant designa amb el terme *transcendental*. Per això parla de categories transcendents, judicis transcendents, etc. En aquest sentit, afirmem que la raó és l'espai transcendental de l'experiència o el coneixement humans.

Doncs bé, Husserl trasllada aquest plantejament a la consciència. No parla de categories (no en aquest context nostre), sinó de "vivències transcendents", és a dir, que constitueixen *a priori* però de manera objectiva el sentit dels fenòmens. Igualment, la consciència tampoc no és ara cap "fet", cap "cosa" entre les coses del món (no és, doncs, ni la ment ni el cervell: la confusió és majúscula).



Mans dibuixant, d'M. C. Escher

Defineix l'espai transcendental en què es mostra o es coneix, de manera essencial i objectiva, tot fenomen, tota significació (per exemple, què és la psique, què és un cos orgànic, etc.).

"Les paraules dèlfiques «coneix-te a tu mateix» han cobrat un nou significat. La ciència positiva és ciència que s'ha perdut al món. Cal perdre primer el món per a recuperar-lo després en la meditació universal sobre si mateix... Diu sant Agustí: «In te redi, in interiore homine habitat veritas»."

Husserl. *La crisi de les ciències europees i la fenomenologia transcendental*.

1.6. Per què s'ha de tornar a la consciència? La fenomenologia com a decisió moral

Abans que res, i després del gir filosòfic i cultural impulsat per Marx, Nietzsche i Freud, sorprèn aquesta lluita de Husserl per a tornar a la consciència el lloc preeminent en l'elaboració del sentit.

N'hi ha prou d'indicar que, per a Husserl, es tracta d'una decisió moral: acceptar o no un pla de racionalitat –de sentit, de significació– universal, això és, comú a tot ésser humà amb independència de qualsevol circumstància social, històrica, biogràfica, constitutiva, etc. L'existència d'aquest pla, d'aquesta instància que anomenem *humanitat*, és una exigència de la mateixa raó, del sentit mateix. No respectar-la constitueix, doncs, una immoralitat, que pot obrir el discurs a les possibilitats més sinistres.

I, si no, hi ha Heidegger (les al·lusions finals al seu deixeble són molt poc velades): comença situant el sentit en la facticitat de cada existència, i acaba defensant el nazisme com una nova "època" per al sentit de l'ésser.

Husserl reconeix que Europa comença a assumir el fracàs de la Il·lustració, també en la versió socialista teoritzada per Marx; que accepta el procés de modernització (científica, tecnològica, etc.), però sense esperar ja cap "alliberació" en les relacions humanes. El nihilisme, la falta de sentit pel que fa al món i a la vida, és una veritat acceptada i indiferent.

És en aquesta situació que intervé per reafirmar les tesis últimes i cardinals del seu projecte filosòfic:

a) En tots els homes hi ha una consciència, una raó capaç de conèixer amb absoluta certesa el sentit de les coses, justament perquè és la font transcendental d'aquest sentit.

b) D'aquesta raó podem deduir criteris normatius universals, tant en relació amb la conducta personal com amb les relacions polítiques de la societat.

c) Per a accedir a aquesta raó necessitem, tanmateix, el mètode adequat, confús o ignorat fins ara. Aquest mètode és la fenomenologia.

d) La Il·lustració constitueix, en conclusió, un projecte vàlid i vigent: "Déu no ha mort".

És difícil jutjar –més enllà de l'adhesió o del rebuig– el valor d'aquest discurs, d'aquest retorn de Husserl, repetim-ho, a la tradició racionalista. En general, i veient el curs posterior de la filosofia europea, se l'ha considerat com un intent desesperat, i potser ja anacrònic, de salvar un projecte efectivament mort. En aquest sentit, algú va dir que la fenomenologia de Husserl expressa en la seva solitud el símptoma de la crisi que volia vèncer.

1.7. Com es constitueixen els fenòmens? Sentit, vivència i intenció

1.7.1. El sentit és una vivència

Hem volgut mostrar de quina manera els problemes i conceptes que utilitza la fenomenologia, sense detriment d'aquesta nova delimitació, ressonen sobre un ampli rerefons que va de Plató a Kant, i que permet, esperem-ho, estendre'n el registre, ampliar-ne les dimensions, facilitar-ne, en suma, el contacte amb el discurs.

Ara bé, en Husserl també hi ha un desplaçament decisiu, una tesi radicalment nova, d'una enorme influència en el pensament i la cultura contemporanis. Dit amb tota senzillesa: el sentit és una vivència. Què volen dir les coses, quina significació tenen, això és alguna cosa que "visc", que compromet una experiència essencial meua com a subjecte, un acte vital de la meua consciència. Sens dubte, el sentit és allà, davant meu, no me'l trec de cap lloc, i per això puc afirmar que el conec objectivament. Però aquesta presència no és, com en Plató, la d'una realitat extàtica que reposa en si mateixa i a la qual en tot cas puc tenir accés. Ni tampoc, com en Kant, la d'un sistema –una taula– de conceptes i judicis lògics (logicotranscendentals) produïts en certa manera per la raó, en la desconeguda arrel comuna de les seves facultats.

Al contrari, els fenòmens hi són en la mesura i de la manera en la qual la meua consciència els fa comparèixer. La seva presència és la d'una significació que el subjecte es dona, just en la forma de dirigir-s'hi i fer-los palesos. En aquest moviment, en aquest acte intencional, la consciència origina i configura alhora –"constitueix"– la manifestació del que són les coses. En suma, el sentit dels fenòmens expressa, en cada cas, la manera en la qual la consciència viu la seva relació intencional amb aquests, el tipus d'acte constituent amb què el subjecte els forma.

1.7.2. L'acte intencional com a objecte de la fenomenologia

Insistim-hi, no es tracta d'una vivència psíquica (encara que, sens dubte, també la psicologia es pugui valer d'aquest esquema), ni contingent, ni relativa a les condicions culturals o existencials en què els subjectes empírics (jo, tu, Edmund Husserl) es relacionen de fet i en cada cas amb el món. No som en aquest nivell. El subjecte d'aquestes vivències, d'aquests actes originaris de sentit, és el jo transcendental; i, per això, les significacions tenen en si mateixes, per si mateixes, un valor universal i necessari, sempre les mateixes i per a tots.

Per exemple, hi ha moltes maneres de concebre una imatge, maneres molt diferents de donar-hi curs, de viure la relació amb l'imaginari. Referent a això, el seu sentit se'ns fa present en múltiples discursos: psíquics, artístics, religiosos, etc. Discursos que, per tant, poden ser analitzats empíricament i objectivament per la psicoanàlisi, l'estètica, l'antropologia o l'oftalmologia.

Ara bé, allò en què consisteix ser imatge, la significació del que és formalment una imatge, és una cosa que apareix, recordem-ho, en l'espai de la consciència transcendental. I el que hi trobem és la vivència per la qual el subjecte fa present una cosa justament com a cosa "imaginada". Aquest mode de presència expressa una intencionalitat específica en el subjecte, diferent, per exemple, de la de l'acte pel qual la cosa apareix en canvi com a cosa "percebuda", o com a cosa "pensada", etc.

Així, en la presència dels actes intencionals (com què compareix una imatge, quina vivència de sentit la fa "ser"), hi ha una estructura de relació objectiva i universal que ens permet, d'acord amb la intencionalitat que legítimament la constitueix, conèixer i discriminar de manera estricta què és imatge i què no, què és pensament i què no, etc. I és aquesta estructura la que fonamenta –sosté i unifica– tota la riquesa de dimensions i significats que trobem en el món empíric de l'imaginari.

Descriure rigorosament aquestes estructures, sotmetre a crítica les vivències originàries de sentit, defineix doncs el programa científic de la fenomenologia, en el nostre exemple, el d'una fenomenologia de la imatge, tal com la desenvolupen extensament el mateix Husserl, Sartre, Merleau-Ponty, etc.

1.8. La fenomenologia com a ciència estricta. El mètode fenomenològic i la seva relació amb les ciències positives

1.8.1. El projecte científic de la fenomenologia

La fenomenologia assumeix de nou (com abans i de manera ben diferent Aristòtil o Hegel) el desig intrínsec de la filosofia, segons Husserl: convertir-se en ciència. I, en efecte, en això consisteix: una ciència de les significacions, un coneixement legítim de la constitució del sentit.

Referent a això, es tracta, en primer lloc, de sotmetre a crítica la consciència i les seves vivències originàries, de descriure l'estructura vàlida dels actes intencionals en els quals es posa de manifest què és cada cosa. I, en segon lloc, de justificar-ne la relació interna i sistemàtica tant amb les ciències positives com, en general, amb l'experiència ordinària o "natural" del món.

Ni els filòsofs, ni els científics, ni la gent comuna, no han d'estar condemnats a preguntar-se in comptables vegades què és la vida, el cos, la imatge o el temps; a qüestionar-ne i desplaçar-ne, indefinidament, la significació. És possible una ciència radical que conegui, de manera metòdica i definitiva, el sentit primer de les coses mateixes.

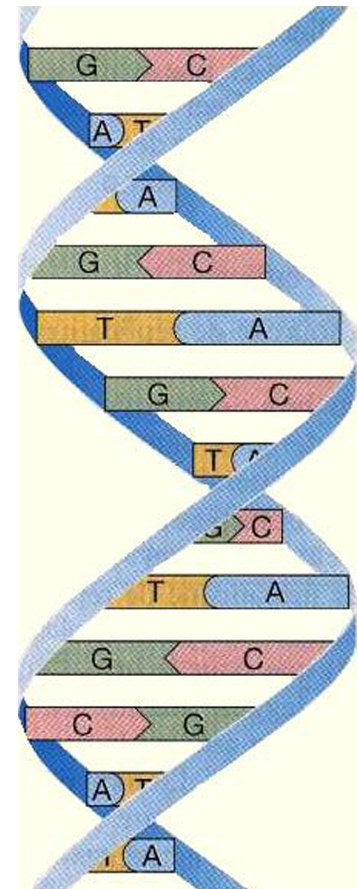
1.8.2. El mètode fenomenològic

La fenomenologia opera amb una "reducció" triple i progressiva, no en el sentit dels discursos reduccionistes dels quals hem parlat al principi, sinó en el d'apartar, deixar en suspens, posar entre parèntesis tot el que ens impedeix accedir a la determinació d'una cosa (l'expressió es correspon en aquest context amb la paraula grega *epoché*, que, una vegada més, Husserl sol emprar sense traduir).

D'acord amb el criteri pedagògic que adoptem, el mètode ja ha estat explicat realment, encara que de manera indirecta, al llarg de l'exposició. És el moment, doncs, de recapitular i fixar alguns termes.

Reducció fenomenològica

Insistim-hi per última vegada: el fenomen de "la història" es refereix a la manera en què se m'apareix el que és històric. El fenomen de "la vida" fa referència a la forma amb què se'm fa present el que és el viu. Quan parlo del "cos", designo



ADN

Reflexió

Deixarem de qüestionar-nos una vegada hàgim desxifrat l'ADN?

la significació del que és corpori, d'allò en què consisteix la corporeïtat. Fenòmens com la por o el record es refereixen al sentit del que és la por, a l'essència del record, etc., i així amb tot.

La reducció fenomenològica consisteix a posar entre parèntesis l'"actitud natural" davant del món, a deixar en suspens tot el que es refereix als fets, a l'experiència positiva (ordinària o científica, aquí és el mateix) que puguem tenir de la història, del cos, dels records, etc., per a accedir així als fenòmens, a les pures significacions. Recordem la divisa de Husserl: tornar a les coses mateixes!

Reducció eidètica

Ara, es tracta d'intuir l'essència del fenomen, el seu *eidós*; de captar en què consisteix formalment el que és històric, viu, corpori, etc. Per a fer-ho cal que anem veient –en un exercici pacient i minuciós, en el qual realment excel·leix la capacitat analítica de Husserl– quins trets de la cosa podem descartar sense perdre'n però la significació, i quins, al contrari, resulten essencials perquè el fenomen mantingui el sentit. Sense aquests, la història no seria la història, la vida no seria la vida, el cos no seria el cos, etc. Per exemple, la intuïció eidètica del que és el color implica que es trobi estès sobre una superfície (un color inextens no és color, no podem "captar-lo" com a color). Per això l'extensió, la superficialitat, etc. constitueixen atributs essencials del color mateix, trets que en defineixen l'*eidós*.

Reducció transcendental

Consisteix a analitzar com la manera en què compareix l'essència del fenomen es correspon amb un acte intencional de la consciència, amb la forma en la qual la consciència viu, originàriament, la seva relació específica amb la cosa en qüestió. La manera en què se m'apareix el que és la vida es correspon amb la vivència transcendental amb què la meua consciència descobreix el sentit del que és viu, diferent alhora de la manera en què es fa palès el sentit del que és històric, etc. El jo "es dóna" les coses, se les posa allà tal com elles mateixes són, però d'acord amb estructures de relació, amb moviments intencionals, objectius i universals. Les estructures esmentades defineixen *a priori* la relació de sentit que tenim amb cada fenomen (com ens relacionem amb el que és viu, corpori, etc.).

En resum, la vivència o acte intencional de la consciència, és a dir, la manera en què faig conscient i significatiu el que és la por o el record, inclou així el "moment constituent" del qual el fenomen en qüestió és un correlat.

1.8.3. La fenomenologia i les ciències positives

La relació de la fenomenologia amb les ciències consisteix a descriure, de manera vàlida i rigorosa, la constitució de les significacions que aquestes donen per fet justament perquè es constitueixen en ciències positives. És a dir, si existeix una ciència històrica és perquè hi ha un sentit de l'històric, del que és història i del que no. Si desenvolupem una biologia és perquè hi suposem una relació originària de sentit amb el que és la vida. La psicologia explica, amb determinats principis i mètodes, les experiències de l'imaginari (l'absència, el dol, la fantasia, etc.), però donant per fet la significació sobre la qual treballa: què és la imatge.

Així, doncs, la fenomenologia de Husserl no pretén ser el que ja són les ciències. Més aviat vol fonamentar de manera objectiva i universal –vàlida, legítima, científica en sentit estricte– una cosa que les ciències pressuposen per constituir-se; és a saber, que hi ha una cosa en si que és la ment, diferent d'una altra que és el cervell, diferent d'una altra que és la vida, etc., cada una amb el seu propi sentit, això és, objecte de vivències o d'intencionalitats subjectives (subjectivotranscendentals) específiques.

I és que, al capdavall, només aquesta diferència de sentit justifica la divisió formal de la ciència en camps objectius especials com la psicologia, la història, la biologia o la literatura comparada (que aquesta divisió es degui de fet a criteris funcionals, a poders polítics, a pressions del mercat o a contingències tecnològiques no constitueix cap "justificació": recordem que som davant de qüestions de dret, de legitimitat, no de fet.).

La fenomenologia seria, doncs, la "ciència fonamental", la ciència dels fenòmens o del sentit, situada en l'arrel de qualsevol discurs –científic o no– sobre les coses del món. Així mateix, ofereix la possibilitat d'unificar sistemàticament tot l'edifici del coneixement, i atendre així la crida de la Il·lustració.

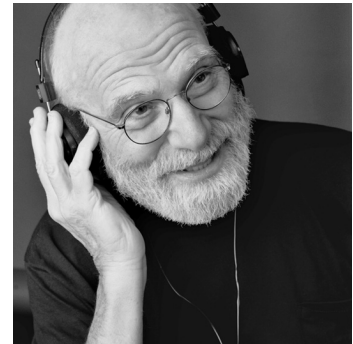
1.9. Els científics i el sentit. L'exemple d'Oliver Sacks

És cert que, amb freqüència i en la pràctica quotidiana, ni la ciència ni els científics no es qüestionen què són els fenòmens amb què treballen; desenvolupen un programa, inscrit alhora en un complex social i tecnològic no sempre fàcil de discernir, i punt. Ara bé, fer d'això una tesi, afirmar que la ciència no té cap altra relació amb el sentit que la d'ocultar, amb conceptes i pràctiques que "funcionen", la manca de sentit del seu discurs, indica un nihilisme que molts científics no subscriurien (atenció, parlem de científics, no de teòrics de la ciència, d'epistemòlegs.).

Per poc que el científic reflexioni sobre el que fa, la qüestió d'aquestes significacions primordials salta a primer pla. En un cert nivell, doncs, també en la ciència hi ha filosofia, es qüestiona expressament i radicalment què és la vida, la ment, etc.

Per exemple, i en contra del que difonen certs prejudicis, no hi ha neuropsicòlegs que confonguin el cervell amb el subjecte, entès com la instància on es viu l'experiència del sentit; que pretenguin reduir, en definitiva, la qüestió del sentit a la seva dimensió neurològica. Al cap i a la fi, ells mateixos són, a més de científics, subjectes enfrontats a aquesta experiència, a aquest problema, i hi adverteixen, doncs, la diferència formal de plans, el límit que separa tots dos espais. És justament en aquest límit en què es col·loquen i investiguen, però mai amb la pretensió d'esborrar-lo.

Una referència a tot això és sens dubte Oliver Sacks, neuropsicòleg clínic i escriptor de gran reconeixement. No direm que Oliver Sacks conegui la fenomenologia –potser no, no ho sabem–, però els seus historials mèdics contenen, a més d'una escriptura extraordinària, una font inesgotable de reflexions i judicis sobre la subjectivitat, el jo, la realitat, etc. Ara bé, ho fan sense confusions, salvant sempre la diferència entre els fets (el vastíssim registre de trastorns del sentit que ha tractat professionalment: una autèntica galeria de la humanitat) i la vivència mateixa del sentit com una experiència legítimament irreductible i comuna a tot ésser humà, fins i tot al més incapacitat per a elaborar-la.



Oliver Sacks

1.10. Món de vida: el cercle de la constitució entre la consciència i el món

La reducció transcendental inclou un greu problema de principi, que Husserl acara, una vegada més, amb la coherència i radicalitat pròpies del seu projecte, i que tindrà una repercussió decisiva tant per al futur de la fenomenologia com, en general, del pensament contemporani.

En efecte, el món no es troba com un espai en blanc, esperant que la meua consciència hi doni sentit. Parlar d'una "font absoluta", d'una "constitució originària", d'un "sentit primer" de les coses, indueix a pensar en el jo com si fos Déu en el moment de la creació. Però si ens atenim als mateixos fenòmens, hem d'admetre que les significacions del món (què és la vida, la història, la imatge) ja estan constituïdes abans que la consciència s'hi dirigeixi de manera fenomenològica.

El món ja té un sentit, la meua vida es troba ja inscrita en un univers de significacions –de relació amb les coses, de projectes– en el moment en què l'adverteixo i em dispo a buscar-ne la font. La consciència, que vol atorgar-se –amb tota legitimitat– un caràcter constituent, es troba així amb el fet que ella mateixa ja ha estat sempre constituïda.

Sembla, doncs, que la reducció transcendental es mou en un cercle. D'una banda, capto en la consciència, al marge de qualsevol dada empírica, la vivència originària, la relació intencional en la qual compareix el sentit del que és viu, el que històric o corpori. Però ho faig justament en la mesura que aquestes significacions formen ja part de la meua consciència, han estat adquirides per mi en el meu tracte amb el món, per mitjà d'hàbits de sentit, d'esquemes familiars de significació que han donat forma en mi –de manera "fenomenològica", diguem-ne– a la noció del que és la vida, la història, el cos, etc. Podríem demanar al capità Aguirre una fenomenologia del metall, la cavalcadura o la revelació. Però com ho podem demanar a algú altre, si en el món en què va viure no va poder tenir cap tracte amb aquestes coses?

Aquest cercle no constitueix una "objecció" ni deslegítima, en absolut, l'empresa fenomenològica. Això sí, obliga a redefinir-ne els límits i a pensar millor el problema de la constitució transcendental dels fenòmens. Husserl ho assumeix, segons hem dit, amb tota lucidesa, i al final de la seva obra introdueix un concepte d'enorme repercussió: món de vida (s'acostuma a traduir, creiem que incorrectament, com a món de la vida, una expressió amb connotacions diferents; en alemany, és *Lebenswelt*, no pas *Welt des Lebens*).

Així, d'una banda, ens trobem davant d'un món de vida, un horitzó d'hàbits i esquemes familiars que creen sentit, que obren les significacions dins de les quals s'inscriu ja sempre la consciència. I, d'una altra, davant d'un jo que alhora critica i fonamenta, des de si mateix, la validesa de les significacions esmentades. Però entre totes dues instàncies no es dona, observa Husserl, un vincle casual o contingent, sinó una reciprocitat legítima, una correlació *a priori* que ha de ser, una vegada més, estrictament coneguda. El problema de la constitució del sentit es decideix i es resol, doncs, en l'estructura d'aquesta correlació.

D'aquesta reciprocitat, en surt –per un camí que Husserl, no obstant això, rebutja– l'anàlisi de Heidegger sobre la finitud del sentit, la facticitat de la comprensió o ser al món, en definitiva, com a horitzó insuperable en la nostra relació amb els fenòmens. En resum, els temes d'*Ésser i temps* dels quals beuran Sartre i l'existencialisme. També d'aquí naixerà la temàtica del cercle hermenèutic: sempre hi ha un horitzó determinat, una tradició de sentit en la qual ens inscrivim i sobre la qual no podem saltar. I, fins i tot, el concepte de món de vida que utilitza Habermas, respecte al conflicte entre intersubjectivitat i sistema, té en Husserl algunes de les referències.

Husserl al Japó

Durant els anys 1910-1920, l'estudi de la fenomenologia a la Universitat de Freiburg d'Edmund Husserl (1859-1938) va atreure molts joves intel·lectuals japonesos. L'aleshores jove Martin Heidegger (1889-1976) va tenir, de companys interlocutors i deixebles, importants intel·lectuals japonesos com Kuki Shuzo (1888-1941), Nishitani Keiji o Watsuji Tetsurô (1889-1960), en les obres dels quals trobem tant la influència de l'autor alemany com també la perspectiva crítica que aquests autors van afrontar a la seva filosofia.

1.11. Pot fer-se present un sentit absolut? Amb quin llenguatge? Derrida i la fenomenologia

Com hem vist, la fenomenologia suposa que el sentit d'alguna cosa pot mostrar-se amb una transparència absoluta, que la consciència pot palesar i manifestar el que són les coses. És el tema de la "intuïció evident". Però en quina classe de llenguatge parla doncs la consciència? En quin tipus de discurs mostra la fenomenologia –en si mateixa una ciència, recordem-ho– el seu coneixement del que són les coses? Com es deu expressar, mitjançant quines paraules o signes, en fi, un sentit que compareix per si mateix?

No hi ha més remei que anul·lar la mediació legítima dels signes –el dret dels signes a fer de mediadors– a la constitució del sentit, i, de manera molt particular, els de l'escriptura. És clar que les descripcions fenomenològiques s'expressen de fet en una determinada llengua, amb tal paraula o tal altra, però això no n'afecta "de dret" la veritat, el contingut objectiu, el que s'hi intueix que són els fenòmens. Com tampoc no afecta la veritat del teorema de Pitàgores el fet que, per a representar-nos-lo, hàgim de recórrer a la manera convencional de designar els angles, la hipotenusa, etc.

En resum, la fenomenologia implica una consciència deslligada essencialment de qualsevol signe, de qualsevol marca o indicatiu, de qualsevol tipus de discurs semiòtic, ja que l'essència d'un signe és justament remetre alguna cosa a una altra cosa diferent, i a una altra i a una altra. I és aquest moviment, aquest fet de desplaçar alguna cosa, aquest anar discorrent i diferenciant-se de si mateix, el que provoca com a efecte que el sentit tingui lloc, que es produeixi el discurs.

Però llavors, hi insistim, en quina mena d'impossible "llenguatge no semiòtic" parla la consciència? Com fa comparèixer el sentit? Com posa alguna cosa de manifest si no hi ha cap desplaçament, si no té lloc cap signe ni discurs de cap tipus? Per a salvar aquest escull, Husserl s'ha d'agafar al recurs de tota la metafísica: la veu, la veu de la consciència. Una veu muda, inoïble, inefable, immediatament present a si mateixa, i en la qual pot tenir lloc, per tant, la presència originària i transparent del sentit: la veu de Déu...

Seguir la lluita de Husserl contra la mediació del llenguatge, el seu esforç per a reduir del sentit una instància d'entrada irreductible –els signes, la paraula, el discurs– però que en trastoca tot el projecte pot ser, ens sembla, una manera crítica però actual d'apropar-se al cor filosòfic de la fenomenologia. Així ho

fa Derrida en una obra senzillament excel·lent: *La veu i el fenomen*. Com a referència complementària, podem llegir la magnífica introducció del mateix Derrida a *L'origen de la geometria*, opuscle de Husserl que ell mateix va traduir.

2. Sartre

2.1. La filosofia i el lloc de l'imaginari. Nota a peu de pàgina de Plató

En bona mesura, el pensament de Sartre està dominat per una qüestió que, de Plató a Freud, recorre discretament la història de la filosofia, com un d'aquests actors secundaris que, sense cridar mai l'atenció, sosté en el fons tota la pel·lícula. Aquesta qüestió és el problema de l'imaginari.

I és que l'experiència de l'imaginari ens enfronta a un fenomen ontològic desconcertant: la presència de les coses absents, la realitat de l'irreal, l'entitat del que, en certa manera, no té ésser.

Jean-Paul Sartre

Jean-Paul Charles Aymard Sartre (1905-1980), conegut com a Jean-Paul Sartre, va ser un filòsof, escriptor i dramaturg francès, exponent de l'existencialisme i de l'anomenat *marxisme humanista*. Va servir com a conscript en l'exèrcit francès del 1929 al 1931, i es va implicar en alguns dels esdeveniments més importants de la seva època, com el Maig Francès, la Revolució Cultural xinesa o la Revolució Cubana. El 1964, va rebutjar el premi Nobel de literatura.



Jean-Paul Sartre

Una vegada més, és Plató qui marca aquí el to i l'altura del debat. En efecte, el retrat de l'Antoni –"mira, és ell"– o el vestit que portava la Maria –"te'n recordes?"– susciten la presència de qui realment no "és" aquests objectes, de qui essent allà d'aquesta manera –en el retrat, en l'empremta: en la imatge– fa notar específicament la seva falta real.

De la mateixa manera, diu Plató, la presència d'un rostre bonic, o d'un acte valent, o d'un simple cavall evoca la realitat d'una bellesa, etc. que en si mateixa no "és" –no hi és– en les coses on la reconeixem. La seva presència en elles els dóna realitat, les defineix, les fa ser el que són –un rostre bonic, un acte valent–, però d'una manera deficitària, mancada. Hi és en la mateixa mesura que manca. Reconèixer-ne la presència és advertir-ne l'absència, i per això diu Plató que les coses són "imatges" de la realitat que les defineix.

Així, si d'una banda concebem la consistència de les idees, la seva manera de ser realment el que són, d'una altra banda, en canvi, l'esdevenir del món, la seva inconsistència essencial, el fet de no ser per si mateix i definitivament el que és, l'assimila a la condició i al règim de l'imaginari.

Aquesta ambigüitat ontològica de les imatges, aquest ser i no ser el que són, fa de l'imaginari un espai de transició entre la no-realitat, la indefinició (el no-res, si ens disculpeu que usem amb referència a Plató aquest anacronisme)

i l'àmbit propi de l'ésser. Per tant, és en aquest espai en què s'inscriuen els fenòmens més enlluernadors i intensos de l'imaginari, sobre els quals tant i a tanta altura reflexiona Plató: el record, el desig, la mort..., autèntics mediadors del saber de camí cap a la realitat. I aquí mateix és també, repetim-ho, on es pronuncia el pensament de Sartre.

2.2. La fenomenologia i el desplaçament de l'imaginari

Abans que res, Sartre troba en la fenomenologia de Husserl una possibilitat radicalment nova –li va provocar un veritable entusiasme– de desplaçar tota aquesta qüestió; un mètode per a concebre l'imaginari com una vivència específica de la consciència, com una experiència de sentit genuïna i irreductible. Parafraçant el mestre, una via inèdita per a tornar a les imatges mateixes!

Reduir de manera eidètica l'imaginari, descobrir-ne tota la riquesa fenomenològica, analitzar-ne les modalitats de significació (com què es fa present en una imatge, quin vincle guarda amb la percepció, què passa en les al·lucinacions, etc.) ocupa així l'esforç filosòfic d'aquest primer Sartre, certament original.

Adaptant amb sobrietat la terminologia husserliana, el seu treball fenomenològic s'estén des dels temes de *L'imaginari* o del breu però agut *Esbós sobre les emocions* fins a les cèlebres anàlisis de *L'ésser i el no-res*: sobre la mirada de l'altre, la dialèctica de la cosificació, etc.

Però, també en moltes de les seves obres –teòriques o crítiques– sobre literatura, que inclouen el magnífic assaig final sobre Flaubert (*L'idiota de la família*), hi ha present la dimensió de sentit elaborada en aquesta primera etapa.

Tanmateix, més que obrir tot aquest camp de treball, la fenomenologia de l'imaginari permetrà a Sartre ni més ni menys que tornar a categoritzar, de manera inèdita i radical, què és la consciència, què és el món, què és l'ésser.

L'experiència de la imatge, que fins ara es mantenia, com hem vist, en un lloc relativament secundari –híbrid, intermedi– del discurs filosòfic, es converteix en l'espai mateix sobre el qual es construeix la comprensió de la realitat. Amb els límits que vulguem, aquest desplaçament categorial dóna a Sartre la talla de pensador autènticament metafísic.

2.3. La consciència, l'ésser, el no-res

2.3.1. La diàspora de la consciència: ser per a si mateix

La clau d'aquesta operació és molt precisa: concebre la consciència amb les categories de l'imaginari. En efecte, la consciència no és en si mateixa res, no té la consistència que reconeixem en les coses, la manera de ser per si mateixes el que són –bancs, arbres, trens– i que les defineix justament com a "coses". Al contrari, i com aclareix Husserl en la noció d'intencionalitat, la consciència és un estar sempre fora de si mateixa, projectada sobre el món, oberta als fenòmens que es representa.

Com a consciència que és no consisteix, segons hem vist, en res més que en la presència d'això o d'allò, a advertir tal cosa o tal altra, a "ser conscient" del que en cada cas posa de manifest. Només així, des dels fenòmens que es representa, aconseguim adonar-se de si mateixa, copsar la seva pròpia presència.

No pot ser de cap altra manera. La consciència no es pot contenir en si mateixa. Únicament és consciència en la mesura en què, com un reflex –una altra vegada la referència a l'imaginari–, es reté a si mateixa en projectar-se sobre els seus objectes. Referent a això, la seva entitat és essencialment reflexa, reflectida, especular. I a això al·ludeix Sartre amb la seva famosa distinció categorial: l'ésser de la consciència no és ésser-en-si-mateix, sinó ésser-per-a-si-mateix.

Hi ha, doncs, en la constitució ontològica de la consciència –com en la de la imatge–, la marca d'una falta originària, d'una manca de ser, d'un no poder estar en si mateixa. De la mateixa manera que donem forma a un anell buidant-ne el centre, la consciència es constitueix sobre el buit de la seva pròpia interioritat. És consciència perquè viu expulsada de si mateixa, condemnada, diu Sartre, a una diàspora essencial, original, irreversible.

2.3.2. El buit de la consciència i l'obertura del món

Però, justament a través d'aquest buit, d'aquest dèficit de realitat que defineix la consciència, el no-res entra en l'ésser, s'estén com un espai buit –el de la consciència– que permet a les coses justament posar-se de manifest, aparèixer, sortir de l'hermetisme en el qual s'enfonsarien si no hi hagués una consciència a la qual mostrar el que són.

El no-res introduït per la consciència "irrealitza" l'ésser, mina ("socava") la realitat compacta i massissa del que és en si mateix, i el torna precisament "fenomen", presència, una cosa que té lloc, que passa a ser significativament el que és: banc, arbre, tren.

Provocar aquesta significació, fer possible aquest mode de presència, és ni més ni menys que obrir el món. L'espai anihilat, buidat en l'ésser pel no-res de la consciència, és, en efecte, el món mateix: allà on les coses surten a la llum.

Lao-Tse pensa en el no-res

"Trenta llamps convergeixen en el botó de la roda;
i d'aquesta part, en la qual no hi ha res, depèn la utilitat de la roda.
L'argila es modela en forma de vasos
i justament per l'espai on no hi ha argila
és per on podem usar-los com a vasos.
Obrim portes i finestres a les parets d'una casa,
i per aquests espais buits podem utilitzar-la.
Així, doncs, d'una banda trobem benefici en l'ésser;
de l'altra, en el no-ésser."

Lao-Tse. *Tao-Tê-Ching* (Llibre del camí recte).

2.3.3. Només la mirada de l'altre em fa ser alguna cosa

Podria experimentar la consciència el que significa ser en si mateixa? Sentir en si mateixa la consistència i densitat que reconeix en la manera de ser de les coses? Ser, en definitiva, com ho és un banc, un arbre, un tren?

L'única possibilitat seria representar-se alguna cosa de manera que aquesta representació la recloqués en si mateixa; projectar-se sobre un objecte que, paradoxalment, l'introjectés, que provoqués que la seva "intenció" –la intencionalitat amb què s'obre a l'objecte– girés sobre si mateixa, es dirigís a si mateixa.

Però només hi ha un fenomen, pensa Sartre, que fa possible aquesta experiència: representar-me el desig de l'altre envers jo. En efecte, sentir-me desitjat és percebre la mirada amb què l'altre em mira i, en aquest sentit, mirar-me amb els seus ulls, representar-me des de la seva consciència, obrir-me des del seu desig.

Sota la mirada de l'altre, la consciència es "petrifica" –un lloc comú i bonic de la mitologia–, es posa a si mateixa com a objecte, es fa "ésser", com ho és una cosa. En la durada d'aquesta experiència, ser per a si mateix esdevé ser en si mateix, i per això Sartre parla en aquest sentit d'un joc de cosificació.

Tota aquesta dialèctica de projeccions obre, doncs, una relació que al capdavall no consisteix sinó a congelar la relació. En mirar-se amb el desig que la miren, la consciència es redueix a la pura exposició de si mateixa, i és en aquest sentit que resta reclosa, capturada en si mateixa, introjectada. Però el joc també

s'expressa en la dimensió del cos. I així l'experimentem, per exemple, en el cos exposat a la inspecció del metge, el que s'exhibeix per a l'admiració dels altres, el que s'estranya de si mateix en sentir-hi a sobre una mà aliena, etc. Fenòmens de cosificació que Sartre descriu amb molta finor, i en els quals mostra fins a quin punt, tanmateix, està allunyat d'una fenomenologia del cos com la que planteja, segons veurem, Merleau-Ponty.

Ara bé, si només la mirada de l'altre em fa ser "alguna cosa", llavors la consistència del que sóc no és res més, un altre cop, que la d'una imatge, la d'una cosa que es "mira". La consciència no passa de la no-realitat, del buit originari, a la realitat compacta i massissa de les coses. Més aviat supleix aquest buit amb el simulacre d'una identitat imaginària, representada –com en un escenari– davant de la mirada desitjadora de l'altre, sobre la carència ontològica, en conclusió, de l'altra consciència.

S'acostuma a subratllar la influència en tota aquesta anàlisi de certs aspectes de la sexualitat humana. Per exemple, la fantasia sadomasoquista: gaudir sotmetent-se interiorment –imaginàriament– al plaer de l'altre, exposant-se a ser tractat com un objecte (en aquest cos indefens, del qual només queden fora de perill i vedats justament els ulls), etc. Com també la dimensió política d'aquest tipus de relació, elaborada ja per Hegel en la dialèctica del domini i la servitud: de quina manera la consciència dominadora, que mira l'altre com una cosa, n'ignora la qualitat de ser conscient; l'alienació de la pròpia consciència en la imatge cosificada que de si mateixa projecta en l'altre, etc.

Per la nostra banda, podem dir que no veiem en això cap objecció a la tesi de Sartre, sinó, en tot cas, una mostra de la vertadera complexitat del seu discurs: la de la pròpia consciència.

Finalment, no deixarem d'observar el contrast –gairebé la col·lisió– entre aquesta reflexió sobre la mirada de l'altre i la que desenvolupa, també des d'un àmbit pròxim al de la fenomenologia, el pensador E. Levinas. En ell, la mirada del rostre obre entre l'altre i la meua consciència una distància infinita, inesborrable, que m'omple de respecte i en la qual es fonamenta la possibilitat d'una relació pròpiament ètica. Dues perspectives sobre el fenomen certament enfrontades.

2.4. Sartre contra Hegel. La dialèctica de la consciència i la passió de l'absolut

2.4.1. Trobada amb Hegel. És possible redimir la consciència de la seva diàspora?

Aquesta manera de ser de la consciència, aquesta reflexivitat del ser per a si mateixa, podria –tot i que ara sense alienar-se, sense deixar de ser subjecte, sense perdre la seva condició de consciència– esdevenir ser-en-si-mateixa? I,

per tant, recíprocament, podria el ser-en-si-mateix, la manera de ser que reconeixem en les coses –bancs arbres, trens– arribar a ser com ho "és" la consciència? És possible reconciliar aquesta diferència ontològica, suprimir-la i conservar-la alhora? Podria ser que el que és, el que té entitat, alhora i en la seva mateixa constitució, sigui en si mateix i per a si mateix? Que, en última instància, el ser de les coses i el de les consciències sigui el mateix, tracti del mateix?

Resoldre aquesta pregunta és enfrontar-se al problema de l'absolut, d'allò que, essent el que és en si mateix i per si mateix (essent "substància"), consisteix també i essencialment a ser-ho per a si mateix (és "subjecte"). I en tot això la referència ineludible és Hegel. La seva anàlisi sobre el dinamisme intern i essencial de la consciència –que també anomena *fenomenologia*, encara que en un altre sentit– es dirigeix justament a demostrar aquesta possibilitat, a exposar de quina manera, per quin camí tortuós i desesperant (el de la història del món) la consciència acaba reconeixent-se en el ser mateix de la realitat, és a dir, com a moment final i interior d'una realitat que consisteix justament a ser conscient de si mateixa.

En aquest sentit, Sartre té molt present –més aviat de manera implícita– el discurs de Hegel. No solament pel que fa a la dialèctica del domini i la servitud (una influència important, a la qual ja hem al·ludit), sinó perquè, en general, comprèn fins a quin punt el sistema hegelianà compromet la seva pròpia tesi ontològica.

En efecte, segons el parer de Sartre, Hegel assumeix una passió tan humana com inútil: redimir la consciència de la seva diàspora, reconciliar-la amb la forma i el curs absolut de la realitat. Per això, allà on la consciència es desespera una vegada i una altra davant la impossibilitat d'aquesta reintegració, Hegel adverteix el drama ocult d'una veritat que acaba finalment reconeixent-s'hi: l'ésser i la consciència són el mateix.

2.4.2. L'experiència de la consciència com a drama de la realitat

La consciència, diu Hegel, consisteix a saber el que és la realitat, a tenir davant de si mateixa –representar-se– què són les coses. En aquesta representació, la consciència suposa amb tot el dret que la realitat se li fa present tal com és, de manera incondicionada, que se li mostra com la veritat. Per això parlem de *saber* en sentit estricte: si ho és, la veritat se sosté per si sola.

Però just perquè consisteix a conèixer, la consciència s'ha de provar a si mateixa, exposar la veritat que sap. En una paraula: exposar-se a si mateixa. I aquí arriba la catàstrofe. Quan la consciència enjudicia la realitat, quan s'expressa com la consciència que és, descobreix que el seu saber no s'adequa a la veritat que dona per feta; que, en enunciar-se, el judici contradiu, en l'acte mateix de la seva producció, la veritat que afirma conèixer.

I així topa amb el fet que aquella presència incondicionada del que és el món descansava damunt el terra que ella mateixa com a consciència suportava. Terra que restava ocult mentre la mateixa consciència no s'exposés, i que per això induïa la convicció que es tractava de la veritat mateixa. En quedar al descobert, el terra s'enfonsa com a terra per a mostrar-se finalment com el que és: un escenari construït per la consciència. En aquest mateix moment la consciència es desploma com a tal, com a discurs que sap el que és la realitat en si mateixa (pot fingir que no veu el que passa, repetir una vegada i una altra el que sap, afirmar desesperadament "la veritat", però en aquesta repetició ja no hi ha saber, sinó litúrgia).

Així, cada vegada que es prova, en cada veritat en què s'exposa, la consciència sucumbeix –amb més o menys patetisme– a l'experiència del que ella mateixa és. No pot travessar, com a consciència, la prova de si mateixa, passar de sostenir la veritat a sostenir-se com a figura del drama que ella mateixa posa en escena. Aquest moviment l'aparta de la realitat i la suspèn en si mateixa, en el seu propi buit. La torna escèptica.

Però, per a nosaltres, diu Hegel, que comprenem el procés per què hem arribat al seu final, el buit que deixa cada caiguda, l'obertura que segueix cada enfonsament, apareix ja com un nou espai de presència, una nova configuració del que en si mateixa "és", ara sí, la realitat; una nova veritat, en suma, que suprimeix i conserva la memòria de l'anterior –el que en l'anterior hi havia de "vertader", de "real"– i en la qual una nova consciència escenifica una altra vegada el drama de la seva experiència.

I així veiem com se succeeix davant de nosaltres la dramaturgia impressionant de la realitat o del saber, "l'itinerari de l'ànima que peregrina per la sèrie de les seves figures i configuracions com tantes altres estacions predeterminades per la seva naturalesa". Un acte rere un altre, com en una expansió dirigida a l'interior de si mateixa, veiem que es produeix l'escena del domini i de la servitud, la de l'estoïcisme, la de la consciència infeliç; però també la de l'assemblea d'Atenes, la de Jesús, la del terror revolucionari...

Ara bé, representar-se tot això implica concebre de quina manera el que té lloc en el curs d'aquesta representació és l'ésser mateix de la realitat, o a l'inrevés, com el que és en si mateixa la realitat consisteix en aquest procés –desesperant i dramàtic– pel qual pren consciència de si mateixa en un acte infinitament cancel·lat i conservat. En tot cas, al final, la consciència comprèn el que sempre ha estat i és en si mateixa: consciència que la mateixa realitat té de si mateixa. I en aquest reconeixement, l'ésser i la consciència es reconcilien absolutament, s'assumeixen l'un en l'altra en l'absolut ser en si mateix per a si mateix.



Foucault i Sartre durant una manifestació a la Goutte d'Or

2.4.3. Ser en si mateix per a si mateix: l'absolut és una passió inútil

No hi ha, doncs, diria Hegel, una diferència ontològica radical i irremeiable entre el ser en si mateix i el ser per a si mateix, tal com pretén Sartre. La consciència no irromp des de fora com un buit, un no-res que irrealitza l'ésser compacte i massís del que és en si mateix, per, d'aquesta manera, obrir el món. És el moviment mateix de l'ésser, el seu dinamisme essencial, que la produeix com un moment interior de l'absolut.

En efecte, que les coses hi siguin, que la realitat tingui lloc, tot això remet a un àmbit de constitució que anomenem *l'ésser*. Però el que és propi d'aquest espai és justament esdevenir palès, posar-se de manifest, obrir, doncs, respecte a si mateix, una diferència que no consisteix en res, que no és cap diferència, sinó la de mostrar-se merament ("l'ésser és").

La diferència nega o anul·la, tanmateix, el moment immediat en què aquesta obertura consisteix a ser només el que és en si mateix. Com a resultat d'aquesta negació l'espai és ja "un altre", consisteix ja en un altre que aquell abstracte i inefable ésser en si mateix, però en aquest esdevenir es presenta simplement com el que és, no és cap altra cosa que el que és en si mateix, sols que ho és ja per a si mateix.

En aquesta inquietud interna de suprimir-se i conservar-se, en aquest ser en si mateix per a arribar a ser per a si mateix, la presència del món es descobreix en si mateixa com a reflexió, consciència, pensament, mediació amb si mateixa, en una paraula, com a subjecte; ja que el que és propi del subjecte està en aquest esdevenir incessant a la presència de si mateix.

Tota aquesta construcció categorial és, sens dubte, impressionant i irreprotxable. Tanmateix, pensa Sartre, resulta perfectament inútil, ja que el que en el fons Hegel elabora conceptualment és la necessitat amb què la consciència

humana es reconcilia ontològicament amb Déu, amb l'absolut. Però justament això, l'experiència d'aquest relligament –d'aquesta "religió"–, és una possibilitat que l'existència humana no té.

Aquí rau el nucli cordial de la seva divergència amb Hegel. Si, com veurem a continuació, l'home "existeix", si en ell l'existència precedeix l'essència, llavors la consciència està sola, està condemnada a restar sola i a part, fora del món que ella mateixa obre i, per tant, fora de si mateixa. En cas de no ser així, en cas que l'home fos, sense més ni més, un ens al qual s'ha atribuït consciència, alguna cosa l'essència de la qual consisteix just a ser conscient de les coses, potser Hegel tindria raó i l'home podria reconèixer-se com a consciència absoluta de la realitat.

Però, repetim-ho, això no és així. La consciència és l'esdeveniment de qui existeix, sense cap raó de ser, sense cap raó en l'ésser. Déu ha mort. I davant d'això, el mateix discurs de Hegel s'ensorra i dona pas a l'ontologia de Sartre.

2.5. Les veritats de l'existencialisme

2.5.1. El rostre filosòfic de l'existencialisme

El nostre sentit del món, les nostres vivències i relacions, la nostra formació sentimental, els valors, en definitiva, amb què posem en joc la vida estan en deute amb alguns esdeveniments decisius, moments que, d'alguna manera, s'han incorporat a nosaltres i a la nostra cultura fins al punt de quedar-hi oblidats. Sens dubte, un d'aquests esdeveniments ha estat l'existencialisme.

En l'onada que es remunta fins a Kierkegaard i, en general, la crisi del model de pensament clàssic, l'existencialisme elabora una nova experiència del sentit, vinculada a la finitud de l'existència humana, a la veritat del que aquí i per a nosaltres significa existir. Però no es tracta d'una elaboració només ni particularment filosòfica. Al contrari, el seu espai és l'existència mateixa de cadascú, la manera en la qual a partir d'ara cada home que existeix ha d'acarar, des de la finitud de la seva pròpia existència, l'experiència del sentit. Una manera en la qual, tanmateix, el valor de pensar adquireix una dimensió i una importància singulars.

Per dir-ho d'alguna manera, ser existencialista és pensar, i molt, com ho és llegir i pintar i escriure i anar al cinema i reunir-se als bars, també molt i d'una manera específica. Aquesta manera inclou que tota aquesta activitat es desenvolupi a fora –i fins i tot en contra– dels seus espais institucionals respectius (acadèmics, comercials, etc.).

Però si dins la filosofia algú li ha de posar rostre, un rostre que simbolitzi la referència a l'existencialisme, aquest és Sartre. El seu discurs dóna concreció i força expressiva als motius, situacions, arquetips, etc. que posa en joc aquesta onada; en una paraula, a les veritats de l'existencialisme, que difon en una vastíssima producció teatral, narrativa, assagística i també pròpiament filosòfica.

Del conjunt d'aquestes veritats, presentarem les que, potser, continuen tenint més ressò.

2.5.2. L'essència de l'ésser humà és la seva existència

L'aspecte d'un banc, la vida d'un arbre o el moviment d'un tren estan determinats per la seva essència, pel conjunt d'atributs que els defineixen i que en limiten, per tant, les possibilitats: quina forma poden adquirir, de quines relacions són capaços, etc. En aquest sentit, l'existència dels individus –aquest banc, aquest arbre, aquell tren– no afegeix res al que "són", no en modifica gens el concepte. Simplement els actualitza, els dóna una realitat efectiva, els posa aquí.

Tota formiga és i fa el mateix ara que fa mil anys. Les seves regles de joc ja estan fixades per l'espècie a què pertany. És cert que aquest joc ha d'adaptar-se a un entorn i que això obre variacions, possibilitats d'evolució, etc. Però mentre "és" una formiga, el que pot ser i no pot ser ja està definit per la seva essència, pels atributs que la determinen i que es limita a executar. Referent a això, podem afirmar, pensa Sartre, que en relació amb les coses l'essència precedeix l'existència.

Però què passa amb els éssers humans? Aquí la qüestió s'inverteix. Com s'acostuma a dir, cada infant que neix arriba al món amb una història per escriure. Les possibilitats de la nostra existència, les nostres relacions, allò que podem arribar a ser, no està determinat per cap essència. A diferència dels animals, no vivim en un entorn natural al qual ens hàgim d'adaptar. Al contrari, som al món. I això significa que les regles del joc no estan fixades: la seva forma depèn de les decisions que prenguem. Ningú no és ni fa el mateix ara que fa mil anys.

En aquest cas, existir no és per a l'individu actualitzar una forma genèrica, un espai de possibilitats predeterminat, una essència. Consisteix més aviat a anar donant-se ser, configurant-se a si mateix, d'acord amb les possibilitats que en cada cas triem. Per això Sartre afirma que, en relació amb l'home, l'existència precedeix l'essència.



Salvador Dalí (1943). *Nen geopolític observant el naixement de l'home nou.*

2.5.3. L'existència no té concepte

Però si l'existència precedeix l'essència, aleshores l'existència no té concepte. No hi ha res que la defineixi, cap límit des del qual es pugui jutjar el que és, en què consisteix, quina n'és la forma. L'ésser humà més valent pot triar, de sobte, en l'últim moment, un acte roí, i convertir-se així en un ésser covard; o al revés. Una dona pot decidir ser mare –biològica o no– en una situació imprevista, i reconfigurar així la seva existència de dalt a baix.

Tot depèn de la situació. I és que, efectivament, existir és estar en una situació, trobar-se una vegada i una altra davant de possibilitats que obren de nou el joc i que no poden, hi insistim, concebre's ni representar-se sota una forma prèvia ni universal.

Heus aquí la raó per la qual la significació de l'existència s'ha d'elaborar i expressar en formes de discurs alienes al concepte, en vivències de sentit que no es poden conceptualitzar: la narració, el testimoni, l'escena, etc. Una cosa a la qual tot l'existencialisme és particularment sensible, i que explica per què Sartre, alhora que filòsof, és també novel·lista, dramaturg, biògraf, etc., mitjans tots d'accedir a un mateix i únic espai.

2.5.4. La decisió, sense excuses

Com diria Szymborska, els bancs, els arbres o els trens –com també les formigues– no prenen decisions. La seva existència transcorre dirigida, diguem-ho així, per la naturalesa mateixa de les coses, com "impulsada" pel que en cada cas són, segons la imatge espinosista. Al contrari, prendre una decisió significa tallar aquesta inèrcia, interrompre el curs natural de les coses, agafar amb les pròpies mans el rumb –l'essència– que es dóna a l'existència. I aquest és, una vegada més, el cas dels éssers humans.

Per als animals, el cicle de la producció és un joc tancat i necessari. Entrar en zel, acoblar-se, quedar prenyada la femella, parir les criatures, és quelcom determinat ja per l'espècie. Amb la seva existència, l'individu es limita a activar el programa. Però en els éssers humans, i en particular en les dones, la maternitat és una decisió. Ser o no ser mare, de quina manera, a quina edat: res d'això no està definit; just perquè té un sentit, es tracta d'una possibilitat sobre la qual l'existència en cada cas s'ha de decidir. I d'aquesta decisió dependran els límits que es donin a ella mateixa, la manera en la qual es configuri, el joc, en definitiva, que posi en marxa.

No s'hi valen excuses.

No es pot adduir que un home o una dona no decideixen, que els seus actes són la conseqüència necessària del seu passat, del seu caràcter, de les seves circumstàncies. No és veritat. Sempre podem fer alguna cosa amb el que els altres han fet de nosaltres.

El contrari és la mala fe: actuar com si l'existència d'un mateix estigués determinada per la naturalesa de les coses.

Sempre es pot decidir

Fins i tot els presos poden decidir si intenten escapar-se, resistir o col·laborar amb el sistema penitenciari.

Però això és eludir la llibertat de la consciència, pretendre reduir-la a una cosa més del món, per a esborrar d'aquesta manera la responsabilitat del subjecte. És cert, tanmateix, que l'existència dels homes en precedeix l'essència. Per tant, també és cert que qui eludeix assumir la seva llibertat ja l'ha exercit, ja ha pres la decisió d'inhibir les decisions; en una paraula, ha decidit, encara que de mala fe. Per això Sartre afirma que ser humans ens condemna a..., ser lliures.

Condemnat a ser lliure

"Dostoievski escriu: «Si Déu no existís tot seria permès». Aquest és el punt de partida de l'existencialisme. En efecte, tot és permès si Déu no existeix i en conseqüència l'home està abandonat, perquè no troba ni per si mateix ni fora de si mateix una possibilitat d'aferrar-se. No troba abans de tot excuses. Si en efecte l'existència precedeix l'essència, mai no es podrà explicar per referència a una naturalesa humana donada i fixada: dit d'una altra manera, no hi ha determinisme, l'home és lliure, l'home és llibertat. Si, d'altra banda, Déu no existeix, no trobem davant nostre valors o ordres que legitimin la nostra conducta. Estem sols, sense excuses. És el que expresso dient que l'home està condemnat a ser lliure. Condemnat, perquè ell no s'ha creat a si mateix i, tanmateix, lliure, perquè una vegada llançat al món és responsable de tot el que fa."

Sartre. *L'existencialisme és un humanisme*.

2.5.5. Sobre la llibertat: Sartre enfront de Kant. Del sentit del deure al sentiment d'angoixa

Tot aquest discurs sobre la decisió com a prova de la llibertat humana té la seva referència –certament complexa, profunda– en el pensament crític de Kant, encara que hi ha una diferència radical. En Kant, si bé la llibertat pot actuar al món, ho fa sempre portada pel sentit del deure; i això significa que la consciència té un criteri per a jutjar la validesa formal de les seves decisions, la seva conformitat moral. Aquest criteri és el que s'expressa, recordem-ho,

en l'imperatiu categòric: estar disposat al fet que qualsevol ésser humà, en la meua pròpia situació, decideixi atenint-se al mateix principi a què ho faig jo. En altres paraules, mostrar-se disposat al fet que la regla de la meua decisió sigui una llei universal, vàlida en els infinits casos com aquest per a totes les consciències possibles.

Aquest punt de vista universal, aquest sentir en la consciència la veu de la humanitat, la presència en mi de tots els éssers humans, implica que la decisió es fonamenta justament en la raó, en la facultat humana d'actuar moralment. Així, pel que fa a la forma, al criteri amb què actuo, prenc les decisions d'acord amb el que "sóc" com a humà, segons l'essència que m'és pròpia com a ésser racional, i que consisteix justament a ser lliure, això és, a decidir d'acord amb l'imperatiu categòric. Per dir-ho d'alguna manera, si sóc lliure és perquè no em recloc en el meu egoisme, perquè en la meua consciència no estic sol: perquè sóc un amb tots els éssers humans.

Per a Sartre, una vegada més, aquest discurs pot resultar impressionant o, fins i tot, "vertader". Però, com en el cas de Hegel, resulta més aviat inútil.

No sóc lliure perquè sóc racional, perquè sento que, al marge –o fins i tot en contra– de les meves inclinacions, he d'actuar conforme al meu sentit del deure, a la veu de la humanitat en la meua consciència, a les finalitats universals de la raó. Sóc lliure perquè "existeixo", perquè he de decidir per mi mateix el que puc ser o no puc ser. I en aquesta situació, estic radicalment sol, com ho està la resta d'éssers humans. I, per això, la llibertat em produeix, més que un sentit de la meua dignitat com a ésser moral, un sentiment d'angoixa per la contingència del meu ésser.

2.5.6. Com el caçador furtiu al bosc del senyor

En efecte, Kant no concep l'angoixa de ser lliures. Al capdavant, la raó pràctica –la decisió moral, el sentit del deure– ens reinscriu *ad infinitum* en l'ordre de l'ésser, cridats a realitzar infinitament el concepte de la llibertat, és a dir, a configurar una realitat cada vegada més racional i en la qual, per tant, som cada vegada més lliures, menys sotmesos a les forces de la naturalesa (del desig, de l'egoisme, etc.).

Per a Sartre, en canvi, la llibertat ens llança cap a una existència finita, sense cap raó de ser, sense concepte ni finalitat cap als quals progressar, i en la qual tota decisió, tota elecció de possibilitats, es torna angoixosament contingent. Ser lliures no és, en definitiva, reinscriure's d'alguna manera en la realitat, sinó ser-hi, diu Sartre, com l'espina a la carn, com el caçador furtiu al bosc del senyor. Això és ser al món. I, tanmateix, alguna cosa en aquesta inoblidable imatge de *Les mosques* mitiga i enalteix l'angoixa que transmet.

2.6. L'existència i els altres. El lloc ambigu del polític

2.6.1. L'existència és impolítica

Tant en la tradició idealista com en la materialista, ningú no "decideix" tenir una relació política amb els altres. En el primer cas, la política és, sense més ni més, un atribut de l'essència humana. Tenim vides polítiques de la mateixa manera que parlem o anem vestits. En el segon –pensem en Marx–, el polític és una condició de la mateixa realitat, ja que la instància que la produeix –la societat– està en si mateixa polititzada, dividida, enfrontada en un conflicte de dominació més o menys declarat.

Però, d'acord amb això, la política, d'entrada, no té lloc en el discurs de Sartre, ni des d'una perspectiva ni des d'una altra. D'una banda, per a la meua consciència, els altres no són sinó "objectes" de la meua representació, fenòmens que en tot cas hi són, fora de mi, estranys al meu ésser, com tots els altres ("l'infern són els altres", sentència cèlebrenment).

Ja hem vist de quina manera Husserl, des de les *Meditacions cartesianes*, adverteix en tot això el difícil problema de la intersubjectivitat. En efecte, representar-me els altres, projectar sobre ells la meua consciència, és justament fer-los presents com a "altres": subjectes que són com jo, consciències que són com ho és la meua i l'entitat de les quals consisteix, per tant, –segons el registre de Sartre– a ser per a si mateixa.

Sartre recull aquesta experiència però, com també indiquem, l'elabora d'una manera molt singular: l'altre ho és perquè em mira, i en aquesta mirada és la meua pròpia consciència la que es cosifica. La relació intersubjectiva no té en el fons cap dimensió política, llevat del moment de domini i servitud essencial a la dialèctica del desig, l'exposició de si mateix, etc.

D'altra banda, i en relació amb l'anàlisi marxista, l'existència no està "inscrita" o subsumida en relacions socials la possibilitat de les quals resta, per dir-ho d'alguna manera, estructuralment fora d'ella. Cap esdeveniment de la realitat no determina la forma del que sóc. Per més condicionants que hi hagi, els límits socials –anar a la fàbrica, viure de renda– no em defineixen, com a obrer, capitalista, etc. Es tracta de possibilitats sobre les quals, en última instància, també puc i haig de decidir.

La conclusió és clara i el mateix Sartre l'afirma amb totes les conseqüències: ser al món és estar radicalment i essencialment sol.

En efecte, estic sol, com ho estem tots, cadascú sol en la seva existència i amb la seva consciència. I sota aquesta veritat, el polític apareix, d'entrada, més aviat com un dèficit, una manca brutal; com la d'aquest buit que travessa l'origen de la meva consciència i la facticitat de la meva existència.

2.6.2. L'expressió de l'impolític: la nàusea

Tanmateix, tot aquest discurs, més que un concepte teòric, és una vivència existencial, l'expressió genuïna de la qual s'ha de mostrar, per tant, fora del concepte. Elaborar el sentit d'aquesta solitud, donar-hi la consistència dramàtica, posar-lo en joc per mitjà de situacions, arquetips, escenes, etc., és un dels valors reconeguts del teatre de Sartre. Però, sense pretendre fer crítica literària, pensem que el seu lloc genuí continua en aquesta fita de la producció de Sartre –i de tota la cultura existencialista– que és *La nàusea*.

Com en totes les obres de geni, aquí la materialitat de l'escriptura es fon amb la mateixa narració. Tot en *La nàusea* és impolític. Ronquetin no se sosté en res, no és en l'interior de cap realitat. I aquesta inconsistència –en la qual ja descobrim la marca ontològica de l'imaginari– segella en efecte l'escriptura del seu relat: una narració en què no passa res, en què el que té lloc és justament l'esdeveniment del no-res.

I en canvi, per això mateix, en l'escriptura s'escolta de fons, constant, aquesta vibració d'angoixa que finalment emergeix en algunes conegudes escenes. En aquest sentit, tot en *La nàusea* és asfixiant. És el preu d'estar sol.

Jo sóc la nàusea

"Així, jo era fa una estona al jardí públic. L'arrel del castanyer s'enfonsava a la terra, just sota el meu banc. Ja no recordava el que era una arrel. Les paraules s'havien esvaït i amb elles la significació de les coses, el seu ús, les febles referències que els homes han tractat a la seva superfície. Estava assegut, una mica encorbat, amb el cap cot, sol davant aquesta massa negra i nuosa, completament en brut i que em feia por. Després vaig tenir aquesta il·luminació... Em va tallar l'alè. Mai en els últims dies no havia presentit el que volia dir «existir».

Érem un munt d'existències incòmodes, no teníem cap raó de ser allà, ni els uns ni els altres; cada existent, confús, vagament inquiet, se sentia de més amb relació als altres. *De més*: va ser l'únic llaç que vaig poder establir entre aquests arbres, aquestes reixes, aquests còdols... *De més*, el castanyer allà, davant meu, una mica a l'esquerra... *I jo, jo també hi era de més*... Jo hi era de més per a l'eternitat.

La paraula *Absurd* neix ara sota la meva ploma."

Sartre. *La nàusea*.

2.6.3. El compromís com a decisió. Ambigüitat de la categoria política en Sartre

Sartre habilita el pas a la política de l'única manera que li és possible: la decisió. En relació amb això, l'experiència de la resistència no és una anècdota biogràfica, sinó l'espai mateix de sentit on s'articula, ens sembla, la categoria de Sartre sobre el polític, no sense certes ambigüitats.

En efecte, no hi ha política perquè algú treballi a la fàbrica o visqui a la *banlieue*. L'existència podria continuar transcorrent entre bars i habitacions d'hotel. Però passa que l'"ocupació", és a dir, la presència del poder com un acte d'ocupació –més enllà de l'episodi nazi– ens posa en una situació de consciència que ens obliga a decidir: unir-nos a la resistència o no.

Entenguem-nos. No és que la realitat m'hagi polititzat, que m'hagi posat "entre" els altres amb qui comparteixo el món. Això representaria modificar el vincle entre l'essència i l'existència, concebre que ser al món té en si mateix una significació política. No hi ha res d'això. Continuo estant sol i, per tant, sóc jo qui en última instància decideix lliurement si entro en una relació política amb els altres o no.

En la mesura que el polític s'articula com una decisió –angoixant i contingent, com totes–, la seva categoria és el compromís.

Certament, no em trobo entre els altres: comprometo la meva existència amb la dels altres, en un acte de consciència i sota la meva responsabilitat. Però aquesta experiència no és, en absolut, la condició general del polític. Es tracta més aviat, ho repetim, d'una vivència política molt particular: la d'unir-se a la resistència contra una ocupació.

A partir d'aquí, Sartre desenvolupa i estén la categoria de compromís en unes proporcions sorprenents i que li confereixen la fama –dit amb tot el respecte– del personatge que va ser. Es tracta d'elaborar que tota situació és en el fons política; que qualsevol relació de poder equival a la d'una ocupació, de manera que la decisió de comprometre's amb els altres es torna ineludible: qui la defuig, decideix de mala fe, etc. En aquest sentit, l'existència ens confronta sempre a la possibilitat de la política, i més als qui en consciència tenen aquesta responsabilitat: els intel·lectuals. I tot això ens portaria, finalment, a explorar la relació interna entre l'existencialisme i l'anomenat *materialisme dialèctic*, tal com es planteja en la *Crítica de la raó dialèctica*.

Tot això és en el seu discurs. Però al nostre parer, el seu moment genuí, allà on, si se'ns permet dir-ho, Sartre és més Sartre, continua essent quan concep el polític en l'espai –políticament tan ambigu, tan equívoc– de l'elecció, de la decisió respecte a les possibilitats de la meva existència.

3. Merleau-Ponty

Merleau-Ponty és una figura no del tot afermada en les introduccions al pensament contemporani. Tanmateix, i més enllà del lloc que li correspon en l'obertura de la fenomenologia cap a camps i temes nous i originals –el cos, la història, el llenguatge–, el seu pensament adquireix un valor cada vegada més gran. Deixant les circumstàncies polítiques i biogràfiques que van restringir una mica la recepció de la seva obra –les tensions amb Sartre, els posicionaments respecte a la URSS, etc.–, la seva perspectiva sobre certs problemes filosòfics resulta d'una actualitat creixent.



Maurice Merleau-Ponty

Maurice Merleau-Ponty

Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) va ser un filòsof fenomenòleg francès, fortament influït per Edmund Husserl. Alhora, freqüentment, se l'ha classificat com a existencialista, a causa de la seva proximitat amb Jean-Paul Sartre i Simone de Beauvoir, així com arran de la seva concepció heideggeriana de l'ésser. Més tard, va tenir un litigi amb Sartre i es va desmarcar d'aquesta filosofia. Lamentablement, el panorama editorial en espanyol no fa justícia a aquesta vigència. La traducció, encara no renovada, de la seva obra de referència, *Fenomenologia de la percepció*, presenta dificultats i desajustos importants; i la resta dels títols entren en el mercat i en surten sense cap regularitat. També, pel que respecta a estudis, assajos, monografies, etc., la producció és escassa i d'accés difícil.

Dit això, presentarem alguns aspectes que almenys deixin oberta la relació amb el seu pensament.

3.1. Sense cos i sense lloc. La raó descarnada de la filosofia

3.1.1. La metafísica com a pensament incorpori

Tal com ja vam recollir en parlar de Nietzsche, des de Sòcrates el nou esforç del pensament és alliberar el discurs de la mediació de la veu; construir un espai de sentit que exclogui l'empremta del cos, la presència del gest, les marques, en definitiva, d'una paraula materialitzada.

L'experiència que les coses "són" –apareixen, es determinen– remet, doncs, a un àmbit de significació intel·ligible, conceptual, ontològicament estrany al de la corporalitat. Si, no obstant això, podem entrar-hi en relació és gràcies a una raó que el "veu" –el concep, l'intueix, el teoritza– en la mesura que, en certa manera, ella mateixa forma part essencial d'aquest espai i en resulta, per tant, formalment estranya al cos.

No cal assenyalar que la història de la filosofia, des de Plató fins a Hegel, assumeix aquesta veritat, l'experiència d'una diferència radical entre el camp del sentit i el del cos. Si per a Plató es tracta de realitats heterogènies, separades, diu l'atenès, per un abisme, Hegel procura reconciliar aquesta distància, exposant la matèria com l'altre de l'esperit –com a alienació del sentit, diguem-ne–

i reconciliant-los així en el moviment de l'absolut. Però si aquesta exposició assumeix la diferència entre tots dos és justament perquè la conserva, perquè una vegada i una altra la restitueix.

3.1.2. La sobirania de la consciència i el cos com a representació

Aquest motiu té una elaboració singular en el discurs de Descartes, prolongat per la modernitat fins al mateix Husserl, almenys en els aspectes essencials (és cert que Husserl avança algunes inflexions, molt presents per a Merleau-Ponty, relatives al vincle entre motricitat i espai en l'origen de la geometria; però, en conjunt, el paradigma cartesià hi és dominant).

En efecte, per a Descartes el subjecte és la seva consciència, la seva raó, la seva capacitat de pensar. El cos és, d'entrada, un objecte més dels que es representa, i que es defineix per la seva "extensió", això és, per la possibilitat de ser mesurat, calculat, compost "parts extra parts", cosa que, observa Descartes, resulta evidentment impossible en relació amb el pensament.

Captar el sentit de les coses, concebre'n la forma, definir el que són, tot això significa construir l'objecte que els correspon i que ens permet que ens les representem amb certesa, objectivar-les, formar-nos-en en la consciència una idea adequada de la composició.

Aquesta tesi queda definitivament sancionada –i formulada en termes encara vigents per al sentit comú– en l'esquema de Kant. El caràcter merament passiu o receptiu de la sensibilitat la impossibilita per a "veure" davant de què es troba: les sensacions sense conceptes són cegues, diu Kant. Correspon, doncs, a l'activitat de l'enteniment establir les regles que permetin enllaçar –sintetitzar, posar en relació– aquest contínuum indiscriminat de sensacions, donant així forma i sentit als objectes i obrint, per tant, la possibilitat de l'experiència, la del propi món.

Ara bé, la garantia última d'aquest procés és que l'activitat d'aquestes regles d'enllaç, el procediment de l'enteniment per mitjà dels seus conceptes, quedi justament unificat, reunit *a priori* en la unitat d'un subjecte. I aquest és, una vegada més, el paper de la consciència.

Si el coneixement de les coses no es dispersa és perquè el jo pot acompanyar sempre –esdevenint present, autoconscient– totes les seves representacions.

Desposseït de consciència, el cos no discrimina res, no té cap experiència possible. Davant d'aquesta situació no és estrany, ironitza Merleau-Ponty, que necessiti l'assistència urgent d'una raó transcendental.

3.2. Cos, món, sentit

3.2.1. El principi va ser la carn

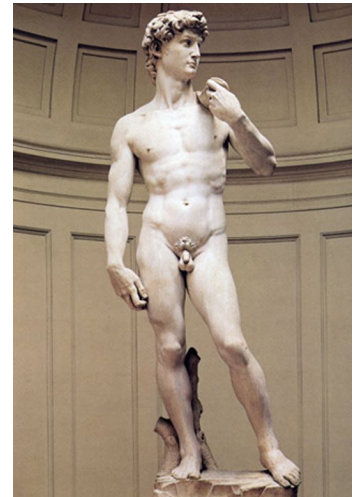
Tot aquest discurs, pensa Merleau-Ponty, no és més que un prejudici descomunal, una construcció teòrica fosa fins a tal punt amb la nostra cultura que ha acabat esdevenint òbvia. Qui la qüestioni esdevé efectivament un neci.

Però si ens atenim als fenòmens, el vincle entre cos i sentit comença a desplaçar-se, amb la paciència, això sí, que sempre exigeix la fenomenologia. En efecte, el cos no és en absolut un objecte, no és una cosa més de les que hi ha al món. Al contrari, el món només és món per a aquest cos meu situat en ell.

És al meu cos, abans que a la meva consciència, a qui es "donen" les coses, a qui s'apareixen com a possibilitats sobre les quals projecta la seva intencionalitat: coses a què s'apropa o de les quals s'allunya, que pot agafar o no pot, sobre les quals obre tal perspectiva o tal altra, amb les quals es relaciona, en definitiva, d'una manera o una altra. Ser, posar-se alguna cosa de manifest, determinar-se, significa doncs i abans que res entrar en el camp de relacions obert, intencionalment, des del cos i pel cos.

Però no ens referim només a relacions motrius. No és que les coses siguin perquè el cos, diguem-ho així, hi pot ensopegar. Una vegada més, això implica tornar a l'esquema kantianista de la passivitat, d'una sensibilitat merament cega i receptiva. Al contrari –i aquí Merleau-Ponty recull tota la contribució de la psicologia de la Gestalt–, el cos és un principi general d'activitat, de vinculació, de *presentificació*, per usar el tecnicisme de Husserl. Les coses ho són només perquè, en certa manera, entren en referència amb el que "pot" el cos. I aquesta referencialitat és l'origen del sentit, el terme o moviment que dóna significació a les coses, en la mesura que hi obre un horitzó, un respecte a què, per a què, com a què es determinen, apareixen, són el que són.

La conclusió no es fa esperar, és el meu cos qui obre el món. El meu cos és l'espai originari dels fenòmens, alhora –i per a escàndol de la metafísica– material i carnal. Sortir a la llum és corporificar-se, posar-se carnalment de manifest.



David, de Miquel Àngel

3.2.2. El finit i l'infinit. Recuperar l'horitzó, aprendre de nou a veure el món

Ser al món és ser al cos. La consciència es troba ja sempre encarnada, i assumeix, per dir-ho així, en un segon moment, les significacions projectades pel cos. Aquest desplaçament té conseqüències decisives en l'experiència del sentit.

Destaquem-ne algunes. En primer lloc, el cos està sempre i per principi situat, posat en una determinada situació, en una certa referencialitat. Això implica que la manifestació originària dels fenòmens mai no els presenta "complets", mai no els fa del tot palesos, no acaba mai de limitar-los. Així com en les representacions de la consciència el sentit de les coses queda definit, objectivat, tancat en els termes del seu concepte, en les "presentacions" del cos, en canvi, té lloc just en la mesura que queda obert: a una altra situació, a una altra perspectiva, a uns altres cossos.

Obrir món consisteix a traçar un horitzó de significació, respecte del qual l'objectivitat, la relació subjecte-objecte, no és més que una possibilitat límit, assumida com veurem per un tipus específic de discurs. Al contrari, si ens atenim a les coses mateixes, comprendrem que el seu sentit, el que aquestes són o no són en si mateixes, mai no apareix del tot ni per a tots.

Segons Merleau-Ponty, aquesta és, lluny de la tensió moral que li atribueix Sartre, la vertadera dimensió ontològica de l'existència. Ser al món significa que l'ésser se sostreu a la seva presència definitiva, que consisteix just en aquesta sostracció, en l'esdeveniment del límit o horitzó com a condició ontològica dels fenòmens. Una tesi que assimila les anàlisis de Heidegger, ja des d'*Ésser i temps*, però amb una diferència. Per a Heidegger, la finitud del sentit es correspon, en última instància, com veurem, amb la facticitat de l'existència humana, amb trobar-se de fet llançada sobre certes possibilitats. En canvi, Merleau-Ponty la vincula específicament a la corporeïtat, al fet d'estar-en-situació del cos com a font originària del sentit.

Ara bé, l'elaboració d'un discurs objectiu, d'una síntesi universal, d'una "perspectiva absoluta" sobre les coses, és una possibilitat. I així ho demostra la ciència. En el fons, es tracta d'abolir la mediació del cos, de construir una significació descarnada, una presència de la qual s'ha esborrat tot horitzó, tot el que està situat, tal com s'expressa exemplarment en les nocions de la física newtoniana: mòbil, espai i temps absoluts, etc. En definitiva, un món vist des de cap lloc, sota la mirada ubíqua i incorporada de Déu, i que per això no és cap món.

Per a Merleau-Ponty, tot aquest discurs descansa, recordem-ho, en una elaboració de segon grau, no en els fenòmens mateixos sinó en una construcció de la consciència. I per això també la seva fonamentació fenomenològica depèn, en última instància, del cos. En aquest sentit podem representar-nos un cub, és a dir, una figura sostreta a tota perspectiva o horitzó, i de la qual ningú, per

tant, no pot tenir una experiència sensible (no podem veure res alhora des de tots els costats). Però aquesta construcció és possible justament perquè el cos "pot" –com una possibilitat interna, projectada des de si mateixa– recórrer les sis cares, amb la vista, les mans, etc.

Si la ciència és una possibilitat límit de sentit, imposar-la en canvi com "la veritat" de les coses mostra la violència institucional exercida pel seu discurs –amb la força de l'estat– sobre el sentit comú.

Al contrari, el treball de la fenomenologia és descobrir i descriure amb paciència com darrere d'un horitzó se n'obre un altre, de quina manera entre el subjecte i l'objecte, en l'interstici mateix de la realitat, s'obre un camp de possibilitats infinit. En la bella sentència de l'autor: aprendre de nou a veure el món.

3.2.3. L'ull i l'esperit. La fenomenologia i l'exemple de Cézanne

Conclourem amb una referència petita i famosa, que ens permet mostrar l'amplitud del discurs que proposa el nostre autor en tota aquesta qüestió. En efecte, si hi ha una "prova" del que hem dit sobre el vincle entre cos i sentit, es troba en la pintura. Aquí trobem la mirada que capta en el mateix moment que neix la presència del fenomen, la manifestació originària del món. Un sortir a la llum que, lluny de representar-se les coses de manera universal o "objectiva" –sempre la mateixa i per a tothom– s'até a la manera en la qual aquestes mateixes es fan paleses.

És l'ull mateix que capta de manera fenomenològica les formes, que les elabora una vegada i una altra, sempre en un nou horitzó de sentit, sota una situació inèdita (com apareix avui la muntanya), en una aproximació infinita, en suma, l'expressió de la qual és justament la productivitat interminable de la pintura, la seva infinita riquesa. Referent a això, Merleau-Ponty troba en l'obra de Cézanne, en la seva concepció del treball artístic, una correspondència exemplar, paradigmàtica, de l'esforç fenomenològic, de la mateixa tasca de la fenomenologia. I així ho exposa en aquest preciós opuscle que és *L'ull i l'esperit*.

Com un quadre de Cézanne

"La fenomenologia és laboriosa com l'obra de Balzac, la de Proust, la de Valéry o la de Cézanne: amb el mateix gènere d'atenció i de sorpresa, amb la mateixa exigència de consciència, amb la mateixa voluntat de captar el sentit del món o de la història en estat naixent."

Merleau-Ponty (1985). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Planeta-Agostini.



Le Mont Sainte-Victoire au-dessus de la route du Tholonet, de Cézanne

3.3. El que passa entre nosaltres. Un desplaçament singular del que és polític

3.3.1. Ser en el cos és trobar-se entre els altres

Ja hem vist com en Sartre la relació amb els altres queda elaborada en una categoria –el compromís– el valor polític de la qual resulta equívoc. La mateixa insatisfacció que, referent a això, produeix a *Ésser i temps* l'anàlisi de l'estar-amb com a estructura originària de l'existència humana. En certa manera, es tracta d'un moment neutral, més irrellevant que originari respecte al sentit fenomenològic d'una relació pròpiament política. Així mateix, hem indicat com Husserl, per la seva banda, assumeix el discurs de la fenomenologia en els termes de la Il·lustració com a tasca infinita de la humanitat, etc.

En aquest sentit, si la fenomenologia obre també una perspectiva nova sobre el que és polític, correspon a Merleau-Ponty el mèrit d'haver-la, si més no, esbossat.

En efecte, el cos intencional –no el cos cec de la metafísica– és per principi un cos que és entre els altres cossos. Toco si i només perquè en aquest mateix acte em toquen; m'apropo perquè se m'apropen, m'allunyo perquè els altres s'allunyen; parlo perquè descobreixo que em parlen, escolto perquè m'escolten, etc. La relació no és una dialèctica entre subjectes que, en certa manera, superen ser objectes per a l'altre. Una vegada més, això solament és una possibilitat límit, derivada del prejudici consciencialista.

Abans que això i de manera originària és la "trobada" –l'esdeveniment de la trobada– allò que obre la possibilitat de la relació, del moment a partir del qual deriva la diferència entre subjectes, objectes, etc.

No sé de mi per un acte de consciència. És la trobada entre els nostres cossos –de manera immediata: la carícia, el frec, l'abraçada, en què no pot distingir-se qui fa què a qui– el que desperta en mi el sentit del que sóc, just si i perquè l'altre és allà amb mi, perquè entre nosaltres passa una cosa que obre l'espai on ens trobem. Una vegada més, doncs, ens trobem en l'experiència del límit, de l'horitzó, el que en relació amb el cos significa: de la pell.

La "trobada"

Encara que quan ens referim a Merleau-Ponty ja és habitual parlar d'una fenomenologia de la carn, d'una consciència encarnada, etc., respecte al moment de la "trobada" seria més precís referir-se a la pell.

Ser al món, situar-se entre els altres, vol dir doncs ser entre els altres. Per això, l'elaboració originària de sentit sempre és una cosa compartida, per més que la consciència, en un segon moment, se l'apropriï "privatitzant-la", sotmetent-la a la individualitat del subjecte.

3.3.2. El que és polític: construir un món entre nosaltres

Sobre aquesta base fenomenològica, el que és polític apareix com un desplaçament subtil però decisiu: no ja ser entre els altres, sinó ser "entre nosaltres". La política és, doncs, la possibilitat d'obrir un món entre nosaltres.

Tot depèn d'aquesta primera persona plural, d'aquesta conjugació del ser. Mentre les significacions es conformin en la universalitat del que val per a tots (per a mi, per a l'altre i l'altre), restem en l'àmbit de la representació, de la consciència, de l'estat, en definitiva. Però aquí, ben mirat, no hi ha existència política, no hi ha possibilitats de sentit que s'elaboren i es posen en comú. Potser hi ha dret, justícia, però no l'experiència pròpiament política del món, no la vivència de la realitat com a allò que fem entre nosaltres.

I per això l'existència oscil·la entre, d'una banda, l'espai del que és privat, d'una significació potser restringida, compartida específicament amb alguns altres, però que no compromet el sentit de la realitat, és a dir, el sentit comú, assumit per tots; i, de l'altra, l'àmbit del que és judicatiu, vertader substitut o simulacre de la política, que regula que la gestió d'aquesta realitat de tots s'atingui efectivament als principis de validesa, universalitat, etc.

Davant aquesta disjuntiva, l'esdeveniment de l'"entre", en què un nosaltres aprèn de nou no ja a veure el món, sinó també a construir-lo, marca, insistim-hi, la possibilitat originària del que és polític.

Aquest nosaltres polític no té necessitat d'identificar-se (essent entre si, ningú no la té), de posar-se un límit geogràfic, lingüístic, religiós, de classe, etc. Al contrari, aquest tipus de límit (què sou vosaltres, què som nosaltres) esborraria

ja l'horitzó, que és l'únic i vertader referent de la seva constitució. Per dir-ho d'alguna manera, ens presentaria sencers, complets i representables, davant de nosaltres mateixos i dels altres. Sota aquestes condicions, el sentit queda tancat i entrem en el joc pseudopolític de la representació.

Parlem, doncs, d'una política dels cossos, d'un discurs sense subjecte, almenys en la seva dimensió originària? No torna a ser això, justament en termes polítics, una mica equívoc i ambigu?

Diguem que, en tot cas, podem trobar en Merleau-Ponty alguns suggeriments decisius per a tot aquest problema. Portar-lo ara més enllà seria forçar els límits propis de la nostra introducció. N'hi ha prou de traçar el primer horitzó d'aquesta trobada.

4. Heidegger

4.1. El text de Heidegger

4.1.1. Una escriptura "orogràfica"

Més que fàcil o difícil, el contacte amb Heidegger pot resultar "estrany". I en certa manera es percep que aquesta estranyesa és efecte de la traducció. No del fet que estigui ben traduït o mal traduït, sinó que "està" traduït. Com si alguna cosa en el text original es ressentís en ser passat a una altra llengua.

En efecte, Heidegger produeix un discurs per moments molt "idiomàtic", vinculat a certs recursos expressius genuïns de l'alemany. Preservant les distàncies, una cosa equivalent al que trobem en Lacan respecte al francès o en Ortega y Gasset amb l'espanyol. Referent a això, posa en joc una certa plasticitat de la llengua alemanya, per exemple, per intercanviar sentits verbals i nominals ("l'essenciar de la veritat", "l'obra que fa ser món"), per crear neologismes per composició o descomposició ("ex-sistència", "intratemporeïtat"), per vincular diferents camps semàntics (compondre, disposar, emplaçar, desafiar), etc.

Martin Heidegger

Martin Heidegger és un dels pensadors més influents i controvertits de la filosofia contemporània. Nascut el 1889 a Messkirch (Alemanya), va estudiar teologia i filosofia a Friburg, ciutat a la qual va lligar la seva carrera professional. Assistent, col·laborador i successor de Husserl, van mantenir una relació no exempta de tensions. Als anys trenta s'adhereix al nazisme i és nomenat pel règim rector de la Universitat de Friburg. Apartat de la docència en acabar la guerra, hi tornarà, de manera intermitent, durant els anys cinquanta. Mor al seu poble el 1976.

Heidegger concep la seva pròpia producció com un camí que s'acosta a una sola pregunta: què és l'esser. En el seu curs duu a terme un vastíssim treball de lectura i reflexió sobre el sentit i la història de la filosofia, així com sobre l'essència del llenguatge, l'art, la tècnica i, en general, les grans categories de l'època occidental.

Altres vegades, carrega amb un valor terminològic enorme paraules comunes, aprofitant-ne les possibilitats etimològiques (*Ereignis*, *Bestellen*), o explora en el mateix sentit certs girs dialectals. També, i progressivament, aprofita alguns aspectes morfològics de vocables grecs (*aletheia*, *fisis*), etc.

Respecte al registre del discurs, no és estrany que se succeeixin passatges expositius molt tècnics, en els quals es deixa sentir l'estil de formalització encunyat per Husserl, i moments d'una dimensió poètica explícita. Com observa Ricoeur amb un punt d'ironia, si bé Heidegger rebutja el valor de la metàfora en la filosofia, ha creat algunes de les imatges més afortunades i brillants del discurs filosòfic contemporani.



Martin Heidegger

L'efecte de conjunt, ho repetim, és un text "estrany", de relleus molt contrastats, d'una certa qualitat "oroigràfica": àrid de vegades, d'altres frondós, amb pendents i planures, escarpat i suau, entre motius emocionants i zones molt denses.

Com podem suposar, traduir tot això a una altra llengua implica un esforç majúscul, carregat de decisions molt compromeses i que, inevitablement (no és cap defecte), queda palès en el resultat.

4.1.2. Traduccions i glossaris

Com veiem, doncs, les traduccions de Heidegger tenen un valor específic i condicionen, decisivament, el contacte amb la seva obra. Cal tenir-ho present. Sobre això són una referència, per exemple, les d'H. Cortés i A. Leyte per a Alianza Editorial, com també les d'E. Barjau o F. Duque a Edicions del Serbal. Així mateix s'han de considerar els treballs –més ocasionals– de traductors reputats com Jiménez Redondo o, fa anys, E. Estiú.

També són de gran ajuda les notes a peu de pàgina, glossaris, etc., en què es recullen i s'expliquen els criteris de traducció. Una referència extraordinària i molt singular és la versió d'F. Duque d'*El camí del pensar de Martin Heidegger*, d'O. Pöggeler. En consideracions llargues i fecundes, el traductor obre un debat lingüístic i filosòfic que il·lumina amb força el discurs de Heidegger (a més de la llengua espanyola). D'alguna manera, el lector en surt "parlant Heidegger" en castellà.

Altres glossaris importants i extensos són el de Jorge Eduardo Rivera, en la seva versió de *Ésser i temps*, el de J. L. Vermaal en el seu *Nietzsche*, i el més elemental però molt pedagògic d'R. Rodríguez a *Heidegger y la crisis de la modernidad*.

4.2. Només una pregunta: què és l'èsser?

4.2.1. L'experiència implícita de la filosofia

Hem vist com el pensament contemporani, de Marx o Nietzsche a Husserl i la fenomenologia, planteja de nou i radicalment què és la realitat, com es determina el món, què fa que les coses siguin el que són. Hem mostrat també com aquesta pregunta condueix de vegades a la de l'origen de la societat, entesa com l'esdeveniment de les forces i mitjans amb què els homes produeixen la seva vida; o a la de la voluntat de poder que s'aferma en la presència de les coses; o a la de la instància inconscient, en definitiva, de la qual són expressió. Per a altres discursos, en canvi, el que defineix el sentit dels fenòmens és l'acte intencional amb què, bé la consciència bé el cos, els posa de manifest, de manera que és en aquest acte cap al qual s'ha de dirigir la investigació.

Lectura recomanada

O. Pöggeler (1986). *El camí del pensar de Martin Heidegger*. Madrid: Alianza.

Sigui com sigui, el que es dóna per fet és que si hi ha món, si podem moure'ns críticament amb el sentit de la realitat, és perquè les coses es fan presents, es determinen, apareixen com a això o allò, es mostren amb tal aspecte o tal altre. La qüestió és descobrir en tot cas on se sosté aquest procés, què és el que el posa en marxa.

4.2.2. Del ser de les coses al sentit de l'ésser

En tot això, hi ha un moment implícit, una significació tan òbvia que ni tan sols no hi caiem: les coses "són" perquè hi són, perquè es fan presents, perquè es determinen. El fet que "ser" significa presència és alguna cosa de tant sentit comú que no sembla que hi hagi res a dir ni a pensar sobre això, cap experiència que s'hagi d'elaborar. I tanmateix, per a Heidegger, just en aquesta obvietat, rau el problema, el problema únic i vertader a què s'enfronta la filosofia. En efecte, d'on prové aquest sentit de l'ésser? Per què considerem evident aquesta significació?

Percebre d'aquesta manera el que és l'ésser, captar-ne el vincle amb la noció de presència, assimilar-lo al concepte de determinació, implica posar en joc tota una experiència de sentit: amb relació al temps, al límit, a l'ocult i a la desocultació, etc. Que la filosofia passi tot això per alt no significa que no existeixi.

Donar per fet el que vol dir *ser*, sentenciar que no hi passa res, que no hi ha lloc per a cap qüestió, representa bloquejar, ho repetim, una experiència de sentit legítima i originària, potser la més originària de totes. I això sí que és un vertader problema.

Plantejar la pregunta pel sentit de l'ésser, o millor, suscitar el problema implicat en aquesta pregunta, constitueix el pensament que posarà en marxa el camí filosòfic de Heidegger.

4.3. L'existència com a lloc d'una ontologia fonamental

4.3.1. Com, on, per a qui té sentit la pregunta del sentit de l'ésser

Per a donar curs a aquest camí, d'entrada, Heidegger fa alguns desplaçaments extraordinaris, però també una mica equívocs respecte al seu propòsit i en els quals percebem, sens dubte, l'empremta procedimental de la fenomenologia.

En primer lloc, comprenem que tota aquesta qüestió justament té un sentit, fa pensar, significa alguna cosa per a algú. Però per a qui? Qui es pot qüestionar el sentit de l'ésser, viure com a pròpia aquesta pregunta? Justament algú el ser del qual consisteixi a entrar en relació amb el sentit de l'ésser mateix, a estar

obert a la seva manifestació, a la seva presència, a allò que vol dir o no vol dir. Per tant, no algú que merament es trobi entre les coses, enfonsat com un ens més en la realitat –algú, que "és" com és una sabata, una muntanya o un gos–, sinó algú el tracte del qual amb les coses –i per tant amb si mateix– implica l'experiència que les coses, en efecte, "són", manifesten un sentit, posen en joc la presència de l'ésser.

Ara bé, aquest ens no és cap altre que l'existència humana. De fet, i en relació amb aquest context, podríem mostrar (en alemany és una cosa palesa) fins a quin punt el terme *existència* (*ex-sistir*, *ex-sistència*) no indica sinó això: presència de l'ésser, que hi ha l'ésser mateix.

La pregunta inicial es desplaça, doncs, de la manera següent: com entra l'existència humana en relació amb el sentit de l'ésser? De quina manera, en quines formes, sota quines estructures "existenciàries" posa en joc aquesta experiència? Explorar aquestes estructures permetria descobrir com, per quines vies, en relació amb quins moments constitutius i formals de l'existència ha arribat a establir-se la interpretació "inqüestionable" que ser significa tenir presència, trobar-se determinat.

4.3.2. Destruir l'ontologia, restituir-ne el problema

Si anomenem *ontologia* el discurs que estableix –tematitzant-lo o no– què és l'ésser, llavors la descripció fenomenològica de l'existència humana (què és, quin ésser té, en què consisteix existir) es converteix en una ontologia fonamental, és a dir, en un discurs ontològic sobre allò que fa possible el discurs de l'ontologia.

No ens estem movent en un cercle? Sí, però és que justament es tracta d'indagar en la lògica d'aquesta circularitat. Ben mirat, la filosofia, observa Heidegger, sempre ha de lluitar amb aquest límit, amb aquesta dificultat: valer-se del pensament per a pensar què és pensar, recórrer a les paraules per a dir què són les paraules, etc. La circularitat hermenèutica no representa una objecció, sinó l'element mateix en el qual ens movem, i que hem d'assumir si volem preguntar-nos pel sentit de l'ésser.

Però més interessant és que aquesta descripció descobreixi que el discurs suposadament inqüestionable sobre el sentit de l'ésser no descansa simplement en l'estructura de l'existència, sinó en certs aspectes seus que, per dir-ho així, han estat privilegiats pel mateix discurs. Els ha atorgat un estatut que, atenent els fenòmens mateixos, no els correspon.

Un descobriment així desvirtuaria, per tant, el valor amb què aquest sentit de l'ésser ha dominat, com un vertader prejudici, la història del pensament filosòfic. La conseqüència seria aleshores la destrucció del que fins ara s'ha

tingut –s'ha sostingut a si mateix– com a ontologia, per a obrir, des d'aquests altres aspectes de l'existència essencials però relegats, la possibilitat si no d'un altre sentit de l'ésser, almenys, de qüestionar-lo.

Com veiem, una manera realment atractiva i desafiadora de provocar el problema, de donar un primer curs a la pregunta única i radical de Heidegger.

4.4. L'anàlisi de l'existència

Tot això és el que s'exposa a *Ésser i temps*. No ens és possible exposar aquí, ni de manera aproximada, en què consisteix aquesta anàlisi, d'una riquesa i una profunditat pròpies només de les grans obres filosòfiques. De fet, el seu desenvolupament implica tornar a pensar, des de la perspectiva descrita, tota la història de la filosofia, pel fet que tota s'estableix en l'espai que *Ésser i temps* descobreix i commociona: la relació de l'existència amb el sentit de l'ésser.

N'hi ha prou, doncs, d'oferir dues o tres indicacions que animin el contacte bé amb el text bé amb algunes exposicions significatives, abundants en la bibliografia que oferim al final. En aquest sentit, recollim alguns dels motius més cèlebres o de més influència en les etapes i girs posteriors de l'autor.

4.4.1. Ser al món, tenir cura del que som

Les coses –unes sabates, un martell, una muntanya– són, diguem-ne, en la mesura que apareixen determinades, que s'inscriuen en el món, que formen part de la realitat. Però aparèixer no significa, d'entrada, "ser representades", constituir-se en objectes dels quals em formo un concepte. Les sabates són sabates perquè hi camino, la muntanya és muntanya perquè la travesso, o hi pujo, o m'hi perdo. Així, doncs, és per referència a aquestes possibilitats que es mostren originàriament les coses que són. L'existència marca, com hem dit, l'horitzó dins del qual es constitueixen i cobren sentit.

Ara bé, caminar calçat o travessar una muntanya és una possibilitat en la qual em trobo, per dir-ho així, llançat. D'entrada, ningú no tria el món on és, l'horitzó en el qual se serveix de les coses, el sentit amb què se li fan paleses.

De manera general, existir significa, doncs, trobar-se ja fàcticament en certes possibilitats, sobre una certa comprensió del que és el món i, per tant, del que pot ser i no pot ser la mateixa existència. És en relació amb aquest horitzó, amb aquestes expectatives de sentit ja sempre esdevingudes i projectades, que l'existència es revela com un projecte del qual hem de tenir cura. I aquesta és, per tant, l'essència de l'existència: la cura.

4.4.2. Ésser i llenguatge: parlar, manifestar què són les coses

Però si hi ha un aspecte de l'existència que la posa en relació amb el sentit de l'ésser, que no consisteix, ben mirat, sinó en la presència d'aquest sentit, és justament la paraula.

Parlar no és respecte a això un atribut de l'ens humà, sinó l'espai mateix on té lloc el món, on les coses es mostren justament com a coses que "són".

Desplaçar a aquest nivell ontològic fonamental la comprensió de la paraula, del llenguatge com a fenomen, ha estat senzillament una revolució cultural, de la qual Heidegger ha estat al capdavant.

Situada en aquest espai originari, la paraula –el verb, el *logos*– no "és" un sistema peculiar de comunicació, de producció de missatges, sinó, repetim-ho, el lloc on l'existència humana entra en correspondència amb el sentit mateix de l'ésser i, per tant, amb la seva pròpia possibilitat com a existència. En efecte, només perquè parlem podem ser pròpiament al món i establir una relació amb les coses.

Heidegger desenvolupa aquesta correspondència en moltes direccions. D'una banda, es tracta de mostrar com la lògica, la raó, etc. són aspectes privilegiats del discurs filosòfic però que deriven d'aquesta estructura originària, cosa que implica que la constitució del sentit no té d'entrada una forma universal, sinó que també està subjecta a un horitzó, a una facticitat, etc. Tot això obre el problema sobre la dimensió política d'aquesta finitud, sobre les conseqüències que posa en joc respecte a la noció d'humanitat, participació de sentit, comunitat de llengua, etc., i sobre les quals es pronuncien diversos discursos, des de l'humanista fins al de la postmodernitat. En efecte, si el llenguatge és la casa de l'ésser, qui i com comparteix aquesta casa? Que quedi constància de la magnitud d'aquest desplaçament.

4.4.3. Veritat és desocultació

La tradició filosòfica defineix la veritat com l'adequació entre l'intel·lecte i la cosa, i situa en l'enunciat el lloc d'aquesta concordança. En termes moderns, això significa definir la veritat com la representació objectiva de les coses, com el judici vàlid sobre el seu concepte.

Aquesta definició implica que la cosa que jutgem es troba, en tot cas, ja sempre present. El procés de la veritat descansa, per dir-ho així, en el subjecte que es forma el seu judici, i que pot fer-ho de manera adequada o no. Però la presència de la cosa queda sense tematitzar.

Ara bé, l'ontologia fonamental mostra que les coses són just en la mesura que es manifesten, es fan paleses, apareixen en l'horitzó de sentit obert en cada cas per l'existència humana. És aquest advenir al món, aquesta expectativa involucrada ja per les possibilitats en les quals ens trobem; és això, diem, i no la presència constant o suposada, el que marca la relació originària amb el temps pròpia de les coses, just com a coses que "són". De manera més senzilla: les coses hi són perquè succeeixen.

Aquest moment de desocultació és el que és propi de la veritat. En aquest sentit, veure la veritat significa veure com surten a la llum les coses mateixes, com es fa palès el que són, de quina manera es posen en descobert (davant l'encobriment, l'ocultació, etc.).

Referent a això, l'enunciat que manifesta la veritat no és originàriament el judici que representa de manera adequada o objectiva les coses, sinó el que les desoculta, el que produeix o en treu fora el sentit. Tot això, en definitiva, que els grecs anomenen *poiesis* i que Heidegger reprèn i reelabora en la seva última etapa amb la noció de poesia. I per això la veritat es concep com l'assumpte propi dels "poetes" originaris, etc.

4.4.4. Ser a la mort

Si existir significa tenir cura d'un projecte és perquè les possibilitats –incloent-hi per tant la de la mateixa existència– poden, per principi, deixar de ser-ho. Justament aquesta possibilitat originària, aquest poder deixar de ser, és la mort.

Heidegger torna a proposar aquí un desplaçament ontològic decisiu. Morir no és un atribut que compartim amb la resta dels éssers vius; és la possibilitat essencial, aquella per la qual tot el que hi ha al món es constitueix justament com una possibilitat.

Referent a això, només la mort confereix a l'existència humana el seu sentit, li dóna la seva significació pròpia, la fa aparèixer davant de si mateixa com el que és: tenir cura de si mateixa.

Assumir la mort, no defugir-la, permet doncs a l'existència assumir com a pròpies les possibilitats en les quals es troba, és a dir, apropiar-se de si mateixa, del projecte que ella és. No som lliures perquè puguem triar una existència "a la carta" (una cosa que, sense ànim de frivoltzar, indueixen certs aspectes de l'anàlisi de Sartre), sinó perquè podem assumir com a pròpia, o no, la facticitat de la nostra existència. Fer-ho és el que dóna autenticitat a les seves possibilitats. Al contrari, defugir la mort, no assumir que les possibilitats són possibili-

tats, ometre, en conclusió, la negativitat que implica la finitud de l'existència, la condemna a la inautenticitat, a la impropietat: viure com es viu, fer el que es fa, etc.

Una vegada més, el descobriment d'aquesta estructura essencial de l'existència que és ser a la mort es correspon amb l'experiència del sentit de l'ésser com a finitud, una cosa que l'ontologia tradicional relega i substitueix amb les nocions –inautèntiques– d'infinitud, eternitat, etc. Heidegger torna a l'existència la seva veritat, el seu esdeveniment radical, el sentit de si mateixa expressat ja pels grecs però silenciats per segles de pensament metafísic: som els mortals.

4.5. Del sentit a la veritat de l'ésser. L'esdeveniment propici

4.5.1. Per què pensem l'ésser des d'un fonament ontic?

Hem procurat indicar com l'anàlisi de l'existència provoca desplaçaments extraordinaris en relació amb el nostre problema. Però, segons hem advertit, també resulta una mica equívoc respecte al seu propòsit.

En definir l'existència com l'àmbit en què es manifesta el sentit de l'ésser, pensem en l'ésser en relació amb un ens privilegiat: la mateixa existència. Però aquest és el mateix procediment a què ha recorregut sempre la metafísica, quan pensa en l'ésser en relació amb les idees, la raó, la consciència, etc. El problema és que llavors ens continuem mantenint en el sentit de l'ésser que justament volíem problematitzar.

En efecte, en tota aquesta descripció estem analitzant el sentit de l'ésser a partir d'un ens la presència del qual donem per feta, quan és justament aquesta suposició, aquest vincle obvi entre ésser i presència, el que hem de desvetllar. En altres paraules, en construir una ontologia fonamental, un discurs sobre el sentit de l'ésser que posa en l'existència el fonament de possibilitat d'aquest discurs, ja estem donant per fet que ésser significa aparèixer, manifestar-se en l'espai de sentit obert per alguna cosa –l'existència– que en si mateixa no apareix, no es posa de manifest, sinó que "és" perquè hi és present, determinada, de manera que puguem descriure-la. Potser l'existència humana no és la d'un subjecte, però la seva posició en el discurs de l'ontologia fonamental sí que és la pròpia d'un subjecte. Per a descobrir una cosa, en vam haver d'encobrir una altra.

El problema és, doncs, com es pot qüestionar aquest procediment, des de quin altre lloc podem pensar aquesta relació –una vegada més "òbvia"– entre ésser, pensar i fonament.

4.5.2. **Descobrir la veritat de l'ésser, obrir la diferència ontològica**

Seguint el conegut motiu de Nietzsche, Heidegger anomena ara *Déu* aquest ens (tant si es tracta de les idees com la consciència o l'existència humana) la manera de ser del qual, de ser-hi sempre present, fonamenta la possibilitat mateixa del sentit de l'ésser. Amb aquest desplaçament, ara l'ontologia passa a concebre's com a onto-teo-logia, com un discurs sobre el sentit de l'ésser dirigit a fonamentar aquest sentit en l'ens que sempre hi és fent-ho possible.

Si, amb un altre matís, anomenem aquest ens fonamental no *Déu* sinó *subjecte* (allò que és subjacent, allò que suporta el sentit de l'ésser), advertim anàlogament que tota la filosofia, incloent-hi *Ésser i temps*, ha estat el discurs del subjecte, de la subjectivitat.

Encara que expressat amb un cert tecnicisme, es tracta d'un vertader pas endavant, del primer avenç en tot aquest problema produït en descobert, al marge del sentit de l'ésser que justament intentem qüestionar. I és que l'ontoteologia apareix ara –es manifesta, surt a la llum– com el vertader esdeveniment que ha propiciat la possibilitat de la filosofia; en una paraula: com la veritat de l'ésser.

En efecte, treure a la llum tota aquesta trama implícita en el discurs filosòfic fa palesa la veritat de l'ésser, significa descobrir-lo just com un fenomen, un esdeveniment, una possibilitat, alguna cosa, en definitiva, que ha succeït i ha propiciat així el sentit de l'ésser com a presència.

Descobrir la veritat de l'ésser obre una diferència ontològica decisiva entre, d'una banda, l'ésser com a espai de sentit fonamentat –subjectat– en la presència de l'ens (del déu: les **idees**, la consciència, l'existència humana), i, d'una altra, l'ésser com a esdeveniment d'aquesta possibilitat mateixa de sentit. Parodiant Hegel, la qüestió és que l'infinit es torni finit, que la presència del fonament quedi en descobert tal com ella mateixa succeeix.

Mantenir oberta aquesta diferència ontològica, tematitzar-la, és doncs el desplaçament que reobre, després de l'anàlisi de l'existència, la pregunta per l'ésser. El camí entra al bosc.

4.6. **Ésser i domini. L'època de la filosofia**

4.6.1. **La filosofia com a domini**

La filosofia com a metafísica –com a discurs del subjecte, com a ontoteologia– no descobreix la pròpia veritat, en què consisteix. Al contrari, bloquejar aquesta desocultació és el que li permet imposar-se com a únic discurs amb sentit sobre què és i en què consisteix ser. En la mesura que torna impensable la diferència ontològica, el sentit de l'ésser com a presència absorbeix tot pen-

sament, tota experiència de l'ésser. Això és el que garanteix, al cap i a la fi, la universalitat de la raó, el seu poder per a imposar com a axiomes o obvietats els pressupòsits amb què es mou: tot té una raó de ser, res no és sense fonament, la determinació "ser" no significa res, etc.

L'oblit de l'ésser (o de l'Ésser, com ara comença a dir Heidegger) obre, doncs, paradoxalment, el sentit d'una època: la nostra, l'època d'Occident. La seva història expressa així la manera en la qual s'ha anat modulant aquella estructura de dominació, les metamorfosis de l'ens fonamental respecte a la presència del qual ha donat curs en cada cas al sentit de l'ésser: el món de les idees, el déu creador, el jo, la raó absoluta, etc.

Així mateix, el pensament s'ha anat concebant a si mateix, respectivament, com a intuïció de les formes, imatge del verb diví, forma *a priori* dels objectes, o, en definitiva, autoconsciència absoluta de la realitat.

4.6.2. Encreuament amb Nietzsche: filosofia i nihilisme

En tot aquest procés, el pensament no fa més que fonamentar-se a si mateix en el fonament del sentit, és a dir, posar-se a si mateix com a fonament. Primer, d'una manera derivada, no assumida, com la trobem en Plató, Aristòtil o la filosofia medieval; i d'una manera ja resolta, de Descartes endavant. Això indica quin és el vertader *pathos* amb què es manifesta la veritat de l'ésser: voluntat de poder.

Anul·lar la diferència ontològica, presentar la metafísica –el seu discurs sobre l'ésser– no com una possibilitat que ha tingut lloc, sinó, senzillament, com el que hi ha, la descobreix en l'origen del nihilisme contemporani: que no passi realment res, que res pugui alterar el que és la realitat.

No cal dir que Nietzsche representa, en tot això, un encreuament decisiu en el camí de Heidegger, elaborat durant anys de meditació i docència.

4.7. La tècnica i l'esgotament del sentit

4.7.1. Tot a disposició

El que va començar en Plató ha arribat a la seva fi. I és que el domini de la tècnica –vertader destí del món– representa la culminació de l'època occidental, la seva possibilitat última i més originària.

En efecte, sota el domini planetari de la tècnica, les categories –de la ciència, el dret, la política, etc.– perden la dimensió ontològica, ja no constitueixen mitjans per a comprendre les coses, sinó instàncies des d'on operar i manipular el que hi ha. La raó tecnocientífica queda així positivament desvinculada de tota referència a la veritat, de tota comprensió categorial sobre l'essència del fenomen: què, com, per què les coses són el que són. En comptes d'això es redueix a gestionar la realitat, a controlar, a l'efecte del seu manteniment productiu, el procés ja assegurat del món.

De la mateixa manera, el llenguatge perd la seva dimensió de *logos* –dir, manifestar què són les coses– per a convertir-se en intercanvi de dades, flux en la xarxa, esfera comunicativa, etc. Fins al punt que el mateix pensament es passa a concebre cibernèticament, com un sistema d'elaboració d'informació (potser intel·ligent, emocional, psicològic, però ja no ontològic).

Eradicada la presència de l'ésser, les coses –el riu, per exemple– queden definides com a "existències en plaça", disposades per a ser literalment emplaçades –desafiades, tretes fora de si– en la seva gestió, és a dir, en la reproducció tècnica del món. El riu es converteix així en font d'energia elèctrica, recorregut –"emplaçament"– d'interès paisatgístic, espai de valor ecològic, pista de ràfting o aventura sota control, etc. I, justament, aquesta estructura general d'emplaçament indica a Heidegger qui és al final de la metafísica el vertader subjecte del món: l'empresa.

4.7.2. El final de la metafísica i la tasca de pensar

Però si la tècnica constitueix la finalitat de la metafísica, el seu acabament legítim, és justament perquè, en aquest final, queda dissolt l'horitzó de sentit dins del qual es desenvolupa. En acabar-se, la qüestió de l'ésser queda definitivament oblidada: no importa, no vol dir res per a ningú.

En buidar d'aquesta manera la dimensió ontològica del pensament, la tècnica torna indiferent el discurs que vol, amb intencions més o menys crítiques, descobrir la seva veritat, posar de manifest el que és, en què consisteix el seu domini. En el millor dels casos, la crítica resulta insignificant. I, així mateix, el domini es fa incontrovertible. El nihilisme no té límit.

En efecte, si el sentit de l'ésser es dissol en l'estructura que situa i gestiona tot el que és, aleshores no té sentit pensar el sentit d'aquesta estructura: no hi ha des d'on. La tècnica defineix un espai saturat i il·limitat, sense cap frontera, sense una clariana des d'on se'n pugui percebre el sentit. Excepte per a un pensament que, assumint amb serenitat quedar-se al marge del joc, saltés intem-

pestitivament fora, per concebre així, des de cap altre lloc que no fos l'origen mateix del seu esdeveniment, la veritat de la tècnica. Per a Heidegger, aquest pensament és la tasca actual de la filosofia.

En certa manera, anunciar el final de la metafísica és com declarar la mort de Déu: una bogeria. Com el boig, també Heidegger encén la seva llanterna al migdia, provocant entre els "emplaçats" la mateixa rialla o la mateixa indiferència.

4.8. Aclarir un espai, guardar el no-res, estar a les escoltes

4.8.1. Un camí sense meta

Almenys des de la seva experiència amb el nazisme, Heidegger assumeix que descobrir l'esdeveniment d'Occident no implica entrar en relació amb la possibilitat d'un altre esdeveniment; que ningú disposa d'aquesta possibilitat. Hi ha lliçons dures d'aprendre.

Només hi ha un sentit de l'ésser. La diferència ontològica mostra en què consisteix la seva veritat, ni més ni menys. El camí de Heidegger no porta, doncs, a cap altre lloc: en tot cas eixerma, com els camins de bosc, una clariana des d'on es pot pensar tot això. I en certa manera per a això el recorrem, per quedar-nos en res, perquè "res" no ocupi el lloc de l'Ésser. Guardar aquest no-res, eixerma aquesta clariana, és efectivament l'única manera de mantenir desoculta l'experiència –el sentit, el problema– de l'ésser. Així, doncs, fenomenologia fins al final.

Dues són, almenys, les maneres per a dur a terme aquesta decisió: repetir la història de la filosofia i estar a les escoltes d'aquesta forma essencial d'inicialitat que és l'art.

4.8.2. Repetir la història de la filosofia

Com ja hem vist, pensar la història de la filosofia implica desconstruir el discurs de la metafísica, treure a la llum la manera en què cada corrent, cada autor, cada text, deixa específicament impensat el que és: una manera de desocultar el sentit de l'ésser. En efecte, tots són l'esdeveniment d'una sola veritat, així que això és el que comparteixen: un mateix destí.

La repetició d'aquesta història, en la qual Heidegger compromet un esforç ingent, ofereix un horitzó hermenèutic tan fecund i rigorós com el que, gairebé des de la perspectiva inversa, proposa Hegel. En la bibliografia final, n'oferim alguna indicació.

Fora d'això, Heidegger recorda aquí una cosa elemental: que perquè hi hagi una història ha de passar alguna cosa, que explicar una història –la de la filosofia, en aquest cas– és narrar una cosa que succeeix. Sense aquesta tensió, la història de la filosofia es dissol en un universal –"els homes sempre han fet filosofia"– que no significa res. El resultat és qualsevol de les doxografies a la moda, recopilatoris de tesis o "opinions" molt més pretensiosos, però també més avorrits, que el de Diògenes Laerci. No fan pensar en res.

4.8.3. L'altre inici de l'art

Com hem assenyalat en parlar de llenguatge i de la *poiesis*, l'art implica per principi l'experiència de la desocultació. Consisteix en això, aquesta n'és l'essència, i per això el pensament final de Heidegger entra en una relació cada vegada més estreta amb certes experiències artístiques, en particular la de Hölderlin.

L'obra d'art, en posar justament "en obra" –en imatge, paraula, so, volum– la veritat d'una època, en donar curs a la relació amb el sentit de l'ésser, ens permet assistir sorpresos a l'esdeveniment mateix d'un món, a l'experiència de la seva desocultació. Això es dona, pensa Heidegger, en un quadre de Van Gogh, un poema de Rilke o un temple grec. L'obra d'art, autèntic esdeveniment ontològic, obre d'aquesta manera una clariana, una distància respecte a la presència cega, indiscriminada i incontrovertible del que hi ha, per a mostrar en canvi com té lloc la presència del sentit, la seva desocultació. L'obra ens posa a les escoltes: caminem per un bosc...



Parell de botes, de Vincent van Gogh

5. Apèndix. Què es pot llegir dels autors i sobre els autors

5.1. Obres de Husserl

Ja hem avisat sobre les dificultats que presenta el primer contacte amb el nostre autor. Dit això, una entrada directa al nucli dels problemes, la terminologia i la pràctica del mètode fenomenològic l'ofereix *Idees relatives a una fenomenologia pura...*, esmentada també com a *Idees I*. En general, els índexs de Husserl són molt exhaustius, i amb certes nocions prèvies es poden consultar –amb prudència– els paràgrafs que ens interessin.

Una altra possibilitat és seguir el paral·lelisme amb Descartes mitjançant, justament, les *Meditacions cartesianes*.

També, amb caràcter introductori, podem llegir els opuscles de la seva última època sobre el sentit històric i polític de la fenomenologia, la seva relació amb la història de la filosofia, etc. Dos títols clàssics són *La filosofia en la crisi de la humanitat europea* i *La filosofia com a autoreflexió de la humanitat*.

Respecte a això últim, la gran referència és *La crisi de les ciències europees i la fenomenologia transcendental*. Es tracta sens dubte d'una obra major, encara que exigent. De tota manera, el lector no iniciat pot seguir bé les primeres seccions: el debat sobre l'objectivisme de la física, la insuficiència del plantejament crític kantian, etc. És veritat que Husserl també va preparar escrits de presentació –per a l'*Enciclopèdia Britànica*, entre d'altres–, però, al nostre parer, no tenen un caràcter realment divulgatiu.

5.2. Obres sobre Husserl

Entorn de la fenomenologia, és molt important tenir una visió panoràmica sobre el projecte, els conceptes involucrats en el mètode, etc. En el nostre context, algunes obres clares, introductòries i accessibles són, per exemple, la de J. San Martín, *La fenomenologia de Husserl como utopía de la razón*, o la d'Isidro Gómez, *Husserl y la crisis de la razón*.

En un nivell més avançat, una exposició concisa i rigorosa –però també una mica seca– dels seus elements bàsics la trobem a *Introducció a la fenomenologia de Husserl*, de W. Szialsi.

També poden resultar un gran estímul els comentaris i les interpretacions a càrrec d'altres filòsofs, que en certa manera desplacen i enriqueixen la mirada sobre l'assumpte. És el cas, per exemple, de *La fenomenologia*, de Lyotard, una

Vegeu també

En l'apartat bibliografia d'aquest mòdul trobareu les referències completes de les obres d'aquesta unitat.

introducció atenta a "la història" genètica del nostre moviment; o de l'assaig de Levinas *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, on inscriu els temes més propers al seu pensament: l'empremta de l'altre, el signe, etc. En aquest mateix àmbit, hi ha els treballs de Derrida, que ja comentarem.

5.3. Obres de Sartre

Ja ens hem referit àmpliament al treball fenomenològic que conté *L'imaginari*. Però el mateix Sartre té articles d'introducció a diferents temes de fenomenologia que resulten senzills i amens de llegir: *Husserl, la llibertat cartesiana, La idea d'intencionalitat*, etc. En cas d'acudir –cosa inevitable– a *L'èsser i el no-res*, s'ha de considerar que es tracta d'un text molt dens, sobretot al principi. Potser la secció més amena és el capítol sobre la llibertat, a l'inici de la quarta part.

Respecte als temes de l'existencialisme, la referència clàssica és l'opuscle *L'existencialisme és un humanisme*, en què Sartre desenvolupa amb claredat i de manera molt comunicativa les "veritats" a què no ens hem referit en l'exposició.

Finalment, i en el camp de la literatura, hi ha textos clàssics i molt coneguts, el ressò filosòfic dels quals és important. També ja ens hi hem referit: *La nàusea, Les mosques*, etc.

5.4. Obres sobre Sartre

Sartre és un autor de fluxos i refluxos molt forts en el camp filosòfic. Com a introducció, va ser molt difós durant alguns anys un assaig divulgatiu i de "col·lecció": *Conocer Sartre y su obra*, d'M. Wacquez. Igualment introductor i amb la intenció –més o menys aconseguida– de mostrar pedagògicament tot el discurs de Sartre, és el llibre d'Arias Muñoz *Jean Paul Sartre y la dialéctica de la cosificación*. Més actual i compromesa, però també amb un cert caràcter de "presentació", que es llegeix amb gran interès, és l'obra de J. L. Rodríguez García *Sartre. La pasión por la libertad*.

Encara en aquest nivell introductor, però inscrivint el discurs de Sartre en el context dels temes i problemes propis del camp filosòfic francès dels anys quaranta i cinquanta (fins a l'estructuralisme), podem llegir els tres primers capítols de *Lo mismo y lo otro*, de V. Descombes, una magnífica introducció a la filosofia francesa contemporània.

En l'àmbit espanyol, una autora que treballa regularment sobre el discurs de Sartre és Celia Amorós. A més d'edicions, traduccions, estudis introductoris, etc., ha publicat diverses monografies, com *Diáspora y apocalipsis*. Així mateix, també esmentem l'obra d'E. Bello *De Sartre a Merleau-Ponty* i la de Gorri Goñi

Sartre, un compromiso històric. Amb caràcter més especialitzat, però pròxim a l'exposició que hem desenvolupat, trobem *Sartre, el círculo imaginario*, de J. Maristany.

Dues últimes referències. D'una banda, és inevitable referir-nos a Simone de Beauvoir, companya del filòsof i figura singular del pensament i la cultura contemporània. Són molts els llocs en què elabora, sempre de manera personal, la seva relació amb Sartre i, en particular, les tensions –molt agudes– del triangle que van formar tots dos amb Merleau-Ponty. Resulta particularment emocionant, referent a això, el relat de caràcter biogràfic *La ceremonia del adiós*.

Finalment, en el seu moment va tenir gran ressò la polèmica que es va entaular entre Sartre i Lévi-Strauss, arran de la crítica –encara vigent en els seus problemes i termes– elaborada per l'antropòleg. El lector pot trobar-la, exposada amb tota la vivor pel mateix Lévi-Strauss, en el capítol "Historia i dialèctica", d'*El pensament salvatge*.

5.5. Obres de Merleau-Ponty i sobre ell

Ja ens hem referit a les circumstàncies que travessa l'edició del nostre autor a Espanya. A més dels títols esmentats, com *Fenomenologia de la percepció* o *L'ull i l'esperit*, Merleau-Ponty és autor d'obres que han tingut moments de gran influència, però que ara com ara són virtualment desaparegudes, com *Humanisme i terror*, *Les aventures de la dialèctica*, etc. En canvi, podem trobar títols menors però significatius, com *l'Elogi de la filosofia*.

I podem dir el mateix respecte a la bibliografia entorn de la seva producció. Hi ha textos clàssics sobre això, del mateix Sartre, de Derrida, etc. Es tracta de buscar i estar atents al que es publica, tant a editorials com a Internet.

5.6. Obres de Heidegger

A diferència dels autors anteriors, la presència de Heidegger en el camp filosòfic –acadèmic, editorial, etc.– és senzillament aclaparadora. Actualment, funciona com una franquícia sempre rendible, des de la pura anècdota o la tafaneria fins al treball més especialitzat.

Davant d'aquesta situació, l'estudiant reclama, com davant la resta dels grans autors, algun tipus d'orientació. Donarem sobre això algunes indicacions senzilles:

Durant generacions, l'única traducció disponible d'*Ésser i temps* va ser la de José Gaos, molt controvertida. Per la nostra banda, podem comentar només que feia pensar tot el que deia (tant de bo de totes les traduccions poguéssim

afirmar el mateix). Avui disposem de la versió totalment renovada de Jorge Eduardo Rivera, editada per Tecnos, un text excel·lent que permet accedir sense problemes a l'obra de Heidegger.

A partir d'aquí, i respecte a l'enorme quantitat d'assajos que cobreixen la resta de les etapes, podem seleccionar-ne, significativament, tres volums: *Fites, camins de bosc* i *Conferències i articles*. Aquí es troben alguns títols de referència que ens permeten entrar amb seguretat, i d'una manera no especialment difícil –per moments, al contrari–, en els temes i problemes que ocupen la reflexió de Heidegger: la seva fonamental *Carta sobre l' "Humanisme"*, la polèmica però excel·lent anàlisi sobre *L'origen de l'obra d'art*, el text fonamental *La pregunta per la tècnica*, etc.

En relació amb els cursos i tractats, i en aquest mateix nivell introductori, podem llegir molt profitosament la seva *Introducció a la metafísica*, en l'excel·lent traducció d'E. Estiú.

Finalment, i respecte al final del trajecte, assenyalarem un text brevíssim i singular, compost per un grapat d'aforismes i poemes, però que descobreix amb autèntica emoció l'horitzó final de Heidegger: *Des de l'experiència del pensament* (remarquem la versió catalana de Joan B. Llinares).

5.7. Obres sobre Heidegger

D'entrada, una presentació alhora biogràfica i filosòfica de Heidegger, amb molts punts d'interès, sobretot referent a les polèmiques suscitées pel nostre autor en el món intel·lectual alemany, és l'obra d'R. Safranski *Un mestre d'Alemanya*.

Igualment, una ressonància singular de la manera en la qual Heidegger concep la història de la filosofia, podem trobar-la just en la reconeguda *Historia de la filosofía* d'F. Martínez Marzoa. Sense tractar-se en absolut d'una introducció al nostre autor, a qui amb prou feines esmenta, el cert és que adopta amb decisió el criteri hermenèutic de Heidegger a què al·ludíem en l'exposició, cosa que permet al lector accedir indirectament, però d'una manera rigorosa i senzilla, a la seva filosofia.

Ja com a introducció en sentit propi, una obra particularment clara, ordenada i concisa és *Heidegger y la crisis de la modernidad*, de R. Rodríguez García, al nostre parer la primera lectura recomanable. També es planteja com a introducció, d'Arturo Leyte –traductor a qui ja ens hem referit i ell mateix autor d'assajos sobre això–, el text *Heidegger*, de valors diferents, tanmateix, del de Ramón Rodríguez.

D'altres presentacions més o menys elementals i conegudes, com les de Steiner o Vattimo, hem de dir que l'edició espanyola és de qualitat molt baixa.

En un nivell avançat, una introducció ambiciosa i de referència és la d'O. Pöggeler, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, un llarg recorregut per la producció del nostre autor i sobre la traducció de la qual, a càrrec de Félix Duque, també ens hem pronunciat a l'inici del capítol.

A partir d'aquí la perspectiva ja es pot obrir, com hem dit, sobre un espai saturat de referències, i en que el lector ha de destriar el gra de la palla.

Bibliografia

1) Obras de Husserl

- Husserl, E.** (2001). *Investigaciones Lógicas, 1*. Madrid: Alianza Editorial.
- Husserl, E.** (2001). *Investigaciones Lógicas, 2*. Madrid: Alianza Editorial.
- Husserl, E.** (1997). *La idea de la fenomenología*. Madrid: FCE.
- Husserl, E.** (1994). *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid: Alianza Editorial.
- Husserl, E.** (1992). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Mèxic: FCE.
- Husserl, E.** (1992). *Meditaciones cartesianas*. Mèxic: FCE.
- Husserl, E.** (1991). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona: Crítica.
- Husserl, E.** (1992). *Invitación a la fenomenología* (conté els articles següents: "El artículo «Fenomenología» de la Enciclopedia Británica", "La filosofía en la crisis de la humanidad europea" i "La filosofía como autorreflexión de la humanidad"). Barcelona: Paidós.

2) Obres de Sartre

- Sartre, J. P.** (1980). *La imaginación*. Buenos Aires: Edhasa.
- Sartre, J. P.** (1964). *Lo imaginario*. Buenos Aires: Losada.
- Sartre, J. P.** (1996). *L'imaginari*. Lleida: Pagès.
- Sartre, J. P.** (1973). *Bosquejo de una teoría de las emociones*. Madrid: Alianza Editorial.
- Sartre, J. P.** (1984). *El ser y la nada*. Madrid: Alianza Editorial.
- Sartre, J. P.** (2006). *El existencialismo es un humanismo*. Barcelona: Edhasa.
- Sartre, J. P.** (2004). *Crítica de la razón dialéctica*. Buenos Aires: Losada.
- Sartre, J. P.** (2008). *La náusea*. Buenos Aires: Losada.
- Sartre, J. P.** (1987). *Las moscas*. Madrid: Alianza Editorial.
- Sartre, J. P.** (2007). *Las palabras*. Buenos Aires: Losada.
- Sartre, J. P.** (1982). *Fenomenología i existencialisme* (conté, entre d'altres, els articles següents: "L'existencialisme és un humanisme", "Husserl", "La llibertat cartesiana", "La intencionalitat"). Barcelona: Laia.

3) Obres de Merleau-Ponty

- Merleau-Ponty, M.** (1975). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Península.
- Merleau-Ponty, M.** (2006). *Elogio de la filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Merleau-Ponty, M.** (1986). *El ojo y el espíritu*. Barcelona: Paidós.
- Merleau-Ponty, M.** (2006). *Sentido y sinsentido*. Barcelona: Península.
- Merleau-Ponty, M.** (2002). *El mundo de la percepción: siete conferencias*. Buenos Aires: FCE.

4) Obres de Heidegger

- Heidegger, M.** (2009). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.

- Heidegger, M.** (1995). *Caminos del bosque*. Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, M.** (2000). *Hitos*. Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, M.** (1989). *Fites*. Barcelona: Laie.
- Heidegger, M.** (1955). *Introducción a la metafísica*. Buenos Aires: Nova.
- Heidegger, M.** (1986). *Des de l'experiència del pensament*. Barcelona: Ed. 62.
- Heidegger, M.** (2000). *Nietzsche*. Barcelona: Destino.
- Heidegger, M.** (2001). *Introducción a la filosofía*. Madrid: Cátedra.
- Heidegger, M.** (1999). *Tiempo y ser*. Madrid: Tecnos.
- Heidegger, M.** (2001). *Conferencias y artículos*. Barcelona: Del Serbal.

5) Obres sobre Husserl

- Derrida, J.** (1995). *La voz y el fenómeno*. València: Pretextos.
- Derrida, J.** (2000). *Introducción a "El origen de la geometría" de Husserl*. Buenos Aires: Manantial.
- Esquirol, J. M.** (1992). *Responsabilitat i món de la vida*. Barcelona: Anthropos.
- Gómez, I.** (1991). *Husserl y la crisis de la razón*. Madrid: Cincel.
- Levinas, E.** (2005). *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Madrid: Síntesis.
- Liotard, F.** (1989). *La fenomenología*. Barcelona: Paidós.
- Moreno, C.** (2000). *Fenomenología y filosofía existencial*. Madrid: Síntesis.
- San Martín, J.** (2008). *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Schérer, R.** (1969). *La fenomenología de las "Investigaciones lógicas" de Husserl*. Madrid: Gredos.
- Stein, J.** (2001). *¿Qué es filosofía?* Madrid: Encuentro.
- Szilasi, W.** (2003). *Introducción a la fenomenología de Husserl*. Buenos Aires: Amorrortu.

6) Obres sobre Sartre

- Amorós, C.** (2000). *Díspora y apocalipsis*. València: Ins. Alfons el Magnànim.
- Arias, J. A.** (1987). *Sartre y la dialéctica de la cosificación*. Madrid: Cincel.
- Ballestini, C.** (2007). *Estudios sobre Sartre*. Saragossa: Nira Ed.
- Bello, E.** (1979). *De Sartre a Merleau-Ponty*. Murcia: Universidad de Murcia.
- Beauvoir, S.** (2000). *La ceremonia del adiós*. Barcelona: Edhasa.
- Bravo, J.** (2004). *Jean-Paul Sartre*. Madrid: Síntesis.
- Cohen-Solal** (2005). *Jean-Paul Sartre*. Barcelona: Anagrama.
- Gorri, A.** (1986). *Sartre, un compromiso histórico*. Barcelona: Anthropos.
- Maristany, J.** (1987). *Sartre, el círculo imaginario*. Barcelona: Anthropos.
- Murdoch, I.** (2004). *Sartre: un racionalismo romántico*. Barcelona: De Bolsillo.
- Rius, M.** (2005). *De vuelta a Sartre*. Madrid: Crítica.

Rodríguez García, J. L. (2004). *Sartre. La pasión por la libertad*. Barcelona: Bellaterra.

7) Obras sobre Merleau-Ponty

Bech, J. M. (2005). *Merleau-Ponty: una aproximación a su pensamiento*. Madrid: Anthropos.

Escribano, X. (2004). *Sujeto encarnado y expresión creadora*. Cabriels: Prohom.

Martínez, F. (1995). *Merleau-Ponty (1908-1961)*. Madrid: Del Orto.

8) Obras sobre Heidegger

Lafont, C. (1997). *Lenguaje y apertura de mundo*. Madrid: Alianza Editorial.

Leyte, A. (2005). *Heidegger*. Madrid: Alianza Editorial.

Martínez Marzoa, F. (1999). *Heidegger y su tiempo*. Madrid: Akal.

Martínez Marzoa, F. (1994). *Historia de la filosofía*. Madrid: Istmo.

Peñalver, P. (1989). *Del espíritu al tiempo*. Barcelona: Anthropos.

Pöggeler, O. (1986). *El camino del pensar de Martin Heidegger*. Madrid: Alianza Editorial.

Safranski, R. (2003). *Un maestro de Alemania*. Barcelona: Tusquets.

Vattimo, G. (1998). *Introducción a Heidegger*. Barcelona: Gedisa.

Vattimo, G. (2002). *Las aventuras de la diferencia*. Barcelona: Península.

Steiner, G. (1983). *Heidegger*. Mèxic: FCE.

