

Taula
(UIB) núm. 13-14 1990

EL PUNT DE PARTIDA METAFÍSIC DE HEIDEGGER

Salvi Turró i Tomàs

Hi ha dues afirmacions que, no per tòpiques, son menys importants en el pensament de Heidegger. En el context de la reflexió ontològica trobem reiteradament la tesi que qualsevol forma de relació amb els ens (filosofia, teologia, ciència, activitat quotidiana, etc.) pressuposa sempre una certa comprensió de l'ésser, la qual justament possibilita el sentit dels ens i les corresponents maneres de relacionar-s'hi. En el context interpretatiu a què Heidegger sotmet els filòsofs anteriors se'ns diu que cada pensador té un sol pensament essencial, del qual són manifestacions més o menys parcials les diferents obres que marquen el seu itinerari intel·lectual. Des del moment que, també segons l'hermenèutica heideggeriana, el *pensament essencial* d'un filòsof consisteix a determinar conceptualment un possible sentit dels ens -tema

aquest desenvolupat explícitament en l'obra escrita de l'autor corresponent- a partir d'una certa encunyació de l'ésser -tema sovint *no dit*, però pensat implícitament pel mateix autor-, això és, consisteix a elaborar fonamentalment una ontologia, és palès que les dues tesis abans esmentades es fonen en una de sola: *cada filòsof té una filosofia, i aital filosofia comporta sempre una prèvia comprensió de l'ésser que organitza la totalitat del seus filosofemes*.

El que ja no resulta tan tòpic és aplicar aquest marc hermenèutic al mateix pensament de Heidegger -semblant com ell l'ha aplicat a Plató, Descartes, Kant, Hegel o Nietzsche- per mostrar els supòsits metafísics que hi ha implícits. La pretesa destrucció de l'ontologia tradicional duta a terme pel pensador alemany i la seva reiterada crida a superar la metafísica des d'una nova forma de llenguatge-pensament, sumades al caire oracular de les seves darreres publicacions des de la llunyania en el desert eremític de la Selva Negra, són factors que condicionen el tractament històrico-filosòfic que hom sol donar a Heidegger, que el desvincula sovint de la trajectòria de tota la filosofia anterior i el presenta adhuc com a estranya veu isolada que clama il·luminadament al bell mig de la penúria contemporània.¹ Enfront d'aquesta perspectiva *iniciàtica* a l'hora de tractar Heidegger, li aplicarem ací el mateix mètode hermenèutic que ell dissenyà per als altres autors, a fi de palesar el punt de partida metafísic que rau a la base del seu pensament i decideix essencialment -fins i tot de manera no dita- sobre les seves construccions de maduresa. Comencem, doncs, per afirmar: *Heidegger té una filosofia, i la filosofia heideggeriana també comporta una prèvia comprensió de la realitat que organitza la totalitat dels seus filosofemes*. En altres paraules: malgrat la pretensió d'originarietat que Heidegger reclama per al seu pensament,² *existeix una metafísica heideggeriana* que, alçant-se sobre una determinada opció epistemontològica inicial, determina el camí recorregut pel seu pensament posterior.

Doncs bè, ¿podem indicar quan es formula per primera vegada -encara que de manera necessàriament implícita- el punt de partida metafísic de Heidegger?, ¿és possible establir en què consisteix aquesta presa de posició metafísica i en quina mesura marca tan pregonament el pensament heideggerià que potser explica l'aparent dicotomia entre una primera i una segona època del pensador? Si revisem els seus escrits previs a l'activitat docent,³ deixant de banda les ressenyes bibliogràfiques, ens trobem amb el següent:

1. En 1912, poc abans de la seva llicenciatura universitària, publica dos articles situats en el marc de problemes epistemològics del neokantisme i la fenomenologia: en el primer («*Das Realitätsproblem in der modernen Philosophie*») analitza la situació de la teoria del

coneixement després de Hume i la crítica kantiana; en el segon («*Neuere Forschungen über Logik*») revisa les qüestions de fonamentació de la lògica en la cruïlla de psicologisme (Mill, Sigwart, Erdmann, Lipp), neokantisme (Cohen, Windelband, Rickert, Natorp), nova lògica simbòlica (Frege, Russell) i les aportacions de Meinong i Husserl.

2. En 1913 presenta la seva dissertació doctoral (*Die Lehre vom Urteil im Psychologismus*), publicada sense modificacions l'any següent: trobem aquí una continuació de la temàtica epistemològica dels articles anteriors, i dedica ara específicament l'atenció al problema dels actes de la subjectivitat que constitueixen els judicis i les objectivitats lògiques en discussió amb Wundt, Maier, Brentano, Marty i Lipps.

3. En 1915 presenta la tesi d'habilitació (*Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*), on, sota l'aparença d'un assaig de tipus historiogràfic, prossegueix en realitat la discussió dels temes epistemològics, interpretant les aportacions de la tradició escolàstica-escotista en la línia d'una doctrina categorial de l'objecte i en relació amb la idea husserliana d'una gramàtica pura de les significacions.

4. També en 1915 imparteix la lliçó magistral (*Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*) per obtenir la *venia legendi* a Friburg, publicada com a article l'any següent: prenent com a punt de partida la contraposició diltheyana entre ciències de la natura i de la cultura, caracteritza el temps quantitatiu-mesurable-uniforme de la física enfront del qualitatiu-vivencial que funda una època històrica, i conclou que «*allò qualitatiu del concepte històric de temps no significa altra cosa que la condensació - cristallització - d'una objectivació vital (Lebensobjektivierung) donada en la història*».⁴

5. En 1916 publica la tesi d'habilitació, però afegint-hi un últim capítol conclusiu (*Das Kategorienproblem*), on, recollint la noció de temps històric abans esmentada, planteja la necessitat d'ampliar el marc de tractament dels problemes epistemològics, i d'inserir-los en una tematització general de la cosmovisió espiritual-vivencial de l'existència humana en cada època.

D'aquesta ullada als primers textos heideggerians hom en pot extreure una conclusió clara: fins a 1915 les recerques s'inscriuen en la problemàtica gnoseològica dominant en la universitat alemanya des del canvi de segle (neokantisme, psicologisme, fenomenologia); les qüestions

lògiques i objectivo-categorials marquen l'interès de l'alumne de Friburg sense cap discontinuïtat important amb l'atmosfera intel·lectual de l'època.⁵ Temàtica aquesta que concorda perfectament amb els dos impulsos inicials de la vocació filosòfica de Heidegger⁶ –tal com ell mateix ho expressà en una comunicació autobiogràfica en l'ingrés a l'Acadèmia de Ciències de Heildelberg–: la lectura en 1907 de *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* de Brentano i el submergiment de 1909 en les *Logische Untersuchungen* de Husserl.

És en la lliçó magistral de 1915 i en la conclusió afegida a la tesi d'habilitació en 1916 on apareix una certa ruptura amb l'estricta perspectiva epistemològica: el tema del temps històric i la importància de les cosmovisions espirituals obliguen, segons Heidegger, a replantejar la teoria del coneixement i de l'objecte en relació amb les vivències i formacions vitals de l'home històric, és a dir, la perspectiva sincrònica de l'epistemologia ha d'arrelar-se en la diacrònica de la història de l'esperit. Constatem aquí, doncs, un capgirament del plantejaments anteriors a favor de la historicitat de les conceptualitzacions filosòfiques.

Aquesta correcció de l'itinerari escolar queda refermada pel mateix Heidegger en la comunicació autobiogràfica esmentada abans. «El que portaren els anys estimulants entre 1910 i 1914 no es pot dir fàcilment, sinó sols suggerir en una enumeració escollida: la segona edició i doblement millorada de "*Willen zur Macht*" de Nietzsche, la traducció de les obres de Kierkegaard i Dostojevskij, l'interès creixent per Hegel i Schelling, el poemes de Rilke i les poesies de Trakl, els "*Gesammelte Schriften*" de Dilthey».⁷ ¿On observem la influència d'aquesta relació d'autors, allunyats tots ells per igual dels purs interessos epistemològics? És clar que no en els escrits de 1912-15, dates en què Heidegger tot just efectuava alitals lectures, però sí en els dos textos *rupturistes* de 1915-16: la presa de contacte amb les doctrines vital-existencials de Nietzsche, Kierkegaard i Dostojevski enllaça amb l'atenció a l'àmbit de les formacions vitals que explicita en 1916 la nova conclusió a la tesi d'habilitació; l'«interès creixent» per la filosofia idealista de l'esperit i per l'historicisme de Dilthey està perfectament reflectit en l'especificitat del temps històric enfront del científico-natural de què parla la lliçó magistral de 1915.

Aquest capgirament en favor de la historicitat vital queda confirmat per l'informe que G. Misch –el principal deixeble de Dilthey– redactà en 1922 quan Heidegger feia oposicions a una plaça de professor a Göttingen: «El seu treball filosòfic, que connecta l'element històric i l'element sistemàtic, té el seu lloc en les discussions més actuals plantejades per la filosofia de la vida; en efecte, completa la reflexió lògica i hermenèutica de Husserl amb l'anàlisi de la història de l'esperit tal com la concep el pensament de Dilthey. Heidegger testimonia així com és de

conscient de la historicitat de la vida, i aquesta consciència deriva de la seva pròpia evolució». ⁸

El desplaçament dels temes filosòfics en 1915-16 permet, doncs, de formular la hipòtesi si no és també en aquests textos on es decideix implícitament la posició metafísica que recorre tot el Heidegger posterior, tant el de *Sein und Zeit* com el de l'hermenèutica historial-metafísica de l'ésser. Doncs bé, si podem realitzar una lectura de les innovacions de 1915-16 en què aquestes projectin els temes fonamentals del Heidegger de maduresa, haurem trobat el punt de partida implícit (*no dit*) de la posició metafísica de l'autor alemany. Per efectuar aquest intent prendrem com a text base les últimes planes de l'afegitó de 1916 a la tesi d'habilitació, que traduïm a continuació:

«El subjecte de la teoria del coneixement no assenyala el sentit metafísic més significatiu de l'esperit, i encara menys el seu contingut complet. I sols situant-se en aquest últim, el problema de les categories assoleix la seva dimensió profunda i riquesa pròpies.

- 5 *L'esperit vivent com a tal és essencialment esperit històric en el sentit més ample de la paraula.* La cosmovisió vertadera està força allunyada de l'existència merament puntual d'una teoria deslligada de la vida. L'esperit sols és concebible quan la plenitud total de les seves efectuacions [*Leistungen*], çò és, la seva història, hi és
- 10 reintegrada [*aufgehoben*]; amb aital plenitud sempre en augment en la seva conceptualització filosòfica es dona un mitja contínua-ment creixent per a la concepció vivent de l'esperit absolut de Déu. La història i la seva significació cultural-filosòfico-teològica *ha*
- 15 *d'esdevenir un element de significat determinant per al problema de les categories*, si hom vol pensar a treballar el *Kósmos* de les categories de manera que hom pugui sortir d'una estèril i esquemàtica taula de les categories. Aquesta és la tercera exigència fonamental, juntament amb la delimitació de l'àmbit de l'objecte i la inclusió del problema del judici, per a una solució prometedora del problema de
- 20 les categories. A l'inrevès, partint en primer lloc d'una doctrina de les categories orientada d'aquesta manera àmplia, s'aconsegueixen els mitjans conceptuals i les dades finals per concebre vitalment les èpoques particulars de la història de l'esperit. En el problema subratllat en la introducció sobre la "cosmovisió medieval", que ha
- 25 *d'interessar especialment en connexió amb la investigació present*, en tant que és treballat més profundament, hom troba a faltar fins avui la fundació [*Fundierung*] *cultural-filosòfica i conceptual autèntica* que pot donar claredat, seguretat i unitat al tot. La voluntat vital característica d'aquell temps i el seu delicat contingut anímic

30 exigeixen l'obertura que s'hi conforma d'un entendre que es compene-
tra [*einfühlendes Verstehen*] i; encara més, d'un valorar orientat filosò-
ficament. Així, per exemple, el concepte d'*analogia*, discutit en aques-
ta investigació amb el problema de la realitat metafísica, sembla que
35 és d'antuvi un concepte escolar justament esmorteït i sense
significació més àmplia. I en canvi, com a principi dominant en
l'esfera categorial de la realitat sensible i suprasensible, conté
l'expressió conceptual del món vivencial de l'home medieval, món
qualitativament complet, ple de valor i referit a la transcendència; és
l'expressió conceptual de la forma determinada —ancorada en
40 l'originària relació transcendent de l'ànima amb Déu— de l'existència
[*Dasein*] interior tal com era viva a l'edat mitjana en rara unanimitat.
En virtut de l'allunyament o apropament respectiu (en sentit
qualitativament intensiu) varia la pluralitat de vincles vitals entre
Déu i l'ànima, el més enllà i l'aquí. La fixació metafísica mitjançant
45 la transcendència és igualment font de confrontacions plurals i, amb
això, de la vida màximament enriquida del viure individual i
immanentment personal.

La transcendència no significa cap allunyament radical en què es
perd el subjecte, consisteix més aviat en un vincle vital construït
50 sobre una correlativitat que, com a tal, no té un *únic* sentit rector
rígid, sinó que és comparable al corrent de vivències, que flueix d'aquí
cap allà, en individualitats espirituals afins, de manera que mai no
s'observa una absoluta sobrevaloració d'un membre de la correlació.
La posició de valor, per tant, no gravita exclusivament en allò
55 transcendent, sinó que és igualment reflectida per aquesta plenitud i
absolutesa i descansa en l'individu.

Per això en la cosmovisió medieval completa, justament perquè
està orientada *teleològicament* d'aquesta manera tan radical i
conscient, rau també un món complet de diferències plurals de valor.
60 La possibilitat i plenitud de vivències que en resulten per a la
subjectivitat està així condicionada per la dimensió de la vida anímica
que s'estén a *allò transcendent*, i no com avui per una *amplària*
fugissera de contingut. En aquesta última actitud vital
[*Lebenshaltung*] que transcorre superficialment, les possibilitats
65 d'una creixent inseguretat i desorientació completa són molt més
grans i vertaderament il·limitades; enfront d'això, la configuració
fonamental [*Grundgestaltung*] de la forma de vida de l'home
medieval, des de bon principi, no es perd pas en l'amplària de
contingut de la realitat sensible restant-hi ancorada, sinó que aquesta
70 mateixa realitat, com a necessitada d'*ancoratge*, se subordina a una
necessitat final transcendent.

En el concepte de l'esperit vivent i de la seva relació amb un
"origen" metafísic s'obre una mirada sobre la seva estructura

75 metafísica fonamental, en la qual la particularitat i la individualitat de l'acte està inclosa a la vegada en la validesa universal, en l'existir-per-a-si [*Ansichbestehen*] del *sentit* respecte a la unitat vivent. Passant a l'aspecte objectiu, es presenta el problema de la relació entre temps i eternitat, canvi i validesa absoluta, món i Déu, problema que es reflecteix científico-teòricament en la *història*
80 (configuracions de valor) i en la *filosofia* (validesa del valor).

Si hom pensa en l'essència profunda i cosmovisiva de la filosofia, aleshores concebre la filosofia cristiana de l'edat mitjana com contraposada a la mística contemporània de l'escolàstica es mostra principalment fals. Els dos parells d'*oposats*, racionalisme-
85 irracionalisme i escolàstica-mística, *no es corresponen*. I allà on hom intenta una equiparació, aquesta descansa en una racionalització extrema de la filosofia. La filosofia com a forma [*Gebilde*] racional deslligada de la vida *és impotent*, la mística com a vivència irracional està *mancada de fi*.

90 La filosofia de l'esperit vivent, de l'amor actiu, de la deïtat venerada –el punt rector més general de la qual sols podia aquí ser assenyalat–, en especial una doctrina de les categories dirigida per les seves tendències fonamentals, s'alça davant la immensa tasca d'una discussió amb el sistema –màximament potent en plenitud com en
95 profunditat, en riquesa vivencial i en formació conceptual– d'una cosmovisió històrica, com a sistema que ha reintegrat [*aufgehoben*] en si tots els problemes filosòfico-fonamentals precedents, çò és, amb Hegel». ⁹

Aquest fragment s'insereix en una reflexió sobre el *problema de les categories* i enllaça, com a conclusió de la tesi d'habilitació sobre Duns Escot, amb els temes epistemològics dels primers assaigs. Com explicita el mateix text (línies 17-19), el problema de les categories es desdobla d'antuvi en el tractament de dues qüestions: la noció d'objecte i el tema del judici. Segons tota la tradició filosòfica l'objecte, com a assegurat i fixat per les condicions de possibilitat del coneixement (físico-matemàtica, en especial), és allò que se'ns presenta com a efectivament real, com allò que està vertaderament al marge de les aparences, és a dir, com a ens, *tà ónta*. La manifestació de l'objecte es produeix en el discurs racional-científic mitjançant l'articulació conceptual que el de-limita i de-termina com a tal; articular conceptes és formular una síntesi judicativa, un *lógos*. D'aquesta manera el vessant *objectiu* del problema de les categories (que sigui *tà ónta*) i el vessant de la seva *expressió* (l'estructura apofàntica del *lógos*) apareixen com dues qüestions confluents en un sol contingut fonamental: sota quines condicions i en quin sentit *tà ónta* es diu en un *lógos* que el mostra en la seva veritat. El problema de les categories és, doncs, l'encunyació epistemològica i neokantiana d'allò que la tradició i el

Heidegger posterior anomenen *onto-logia*, és a dir, la disciplina en què, trobant-se llenguatge i realitat, el concepte categoritza (*kategoréo*, diu de) la cosa perquè la cosa es manifesta (*pháinesthai*) susceptible d'articulació (*lógos*). En termes clàssics, per tant, el text se situa en relació amb la possibilitat d'elaborar una ontologia, una doctrina de l'ens, una *metaphysica generalis*. Que aquestes expressions no figurin formalment en el fragment sols indica que per al jove Heidegger, com per al neokantisme i altres corrents gnoseològics d'inicis de segle, sota la pretensió d'una epistemologia científica, «la qüestió esmentada ha caigut avui en l'oblit»,¹⁰ oblit òbviament d'expressió, no pas d'intencions ni d'objectius implícitament rectors.

Doncs bé, en relació amb la possibilitat d'una ontologia (metafísica general, doctrina categorial de l'objecte) el text fixa una primera tesi (13-20): no solament l'aclariment de la noció d'objecte i de judici és el pressupòsit d'una ontologia, sinó també –i de manera determinant– «la història i la seva significació cultural-filosòfica-teològica». ¿No efectua aquí Heidegger un canvi de gènere i confon una qüestió sistemàtica amb una d'històrica o, en termes metodològics, passa sense justificació del context demostratiu al marc del descobriment?; ¿el tractament de l'àmbit històric que envolta una doctrina ontològica no és simplement una qüestió introductòria, útil potser a efectes d'una millor interpretació, però insignificant per a la validesa teòrica de la doctrina? Des d'una perspectiva aliena al text és clar que aquests interrogants haurien de contestar-se afirmativament. Amb aital resposta, però, passariem de llarg sobre un dels nuclis vertebradors del fragment i sobre allò en què Heidegger insisteix especialment com a base perquè «el problema de les categories assoleixi una dimensió profunda i riquesa pròpies» (3-4). Per tant, en lloc de remarcar críticament l'aparent confusió de nivells lògics, hem de demanar-nos més aviat si aquesta dificultat no amaga potser la posició metafísica de Heidegger, que justament ens sobta a causa de la seva originalitat respecte a una epistemologia sincrònica. Cal preguntar-se, doncs, per què segons Heidegger, és insuficient una doctrina del judici i de l'objecte per establir el marc categorial de l'ens –i més quan la tradició resol unànimement l'ontologia en ontologia–? ¿què significa que la «la història i la seva significació cultural-filosòfica-teològica» determinen essencialment l'ontologia?; ¿quins supòsits metafísics articulen la lògica d'aquestes afirmacions?; ¿en quina mesura aquests supòsits avancen temes i línies de desenvolupament del Heidegger posterior?

Les dues primeres línies del text ofereixen el fil resolutiu de l'esmentada dificultat. En l'òptica moderna en general –neokantiana i fenomenològica en particular– l'ontologia reposa exclusivament sobre «el subjecte de la teoria del coneixement». En efecte:

1. Com a *onto-logia*, l'ens-objecte ho és perquè és resultat d'un procés constitutiu on la diversitat empírica de dades és unificada i sintetitzada (intencionalment) des de les exigències categorials del concepte. Aquesta unificació-intesi del nivell sensible i categorial sols és possible per la mediació activo-ponent d'un jo que, com a unitat autoconscient, trasllada i exigeix en la cosa unitat-permanència-identitat que reconeix aperceptivament en sí mateix, convertint així allò-donat (*jectum*) en unitat articulada i articulable que se'ns presenta al davant (*objectum*).

2. Quant a *onto-logia*, el discurs científic sobre l'ens-objecte consisteix en l'articulació de conceptes on el judici es vertebrava en la síntesi subjecte-predicat. Ara bé, la possibilitat de la síntesi judicativa depèn del fet que les representacions significatives de subjecte i predicat siguin pensades alhora en llur referència mútua, ço és, requereix una tercera representació unitària, expressada justament per la còpula. Si el judici és un procés representatiu o sintètic, aleshores està en funció de l'element capaç d'efectuar representacions i síntesis: el subjecte pensant com a rerafons de la funció copulativa.

L'ontologia moderna es construeix, doncs, sobre la subjectivitat epistemològicament constituent. Des del moment que aquest subjecte és l'arrel de totes les síntesis empírico-judicatives concretes, es distingeix a *fortiori* del jo empírico-psicològic -resultat ja d'un procés sintètic que pressuposa una unitat constituent prèvia-: es tracta, per tant, d'un jo transcendent, d'un ego pur, de la unitat lògica de la consciència, en suma, d'un element abstracte que, situat més enllà de la sèrie espàcio-temporal, és capaç d'articular-la. En resum, per a la tradició moderna la possibilitat de l'objecte, del judici, i, amb això, el fonament de l'ontologia, rau en una subjectivitat genèrico-transcendental diferenciada de l'ésser humà concret i vivent (jo empírico-psicològic).

En aquest punt precisament s'interessa la correcció heideggeriana: aital subjecte modern «no assenyala el sentit metafísic més significatiu de l'esperit» (1-2). En lloc de fonamentar l'ontologia en el caràcter abstracte, genèric i vàcuament ideal del jo transcendent, si hom vol superar «una estèril i esquemàtica taula de les categories» (16-17), caldrà tenir en compte que «l'esperit vivent com a tal és essencialment esperit històric en el sentit més ample de la paraula» (5-6), que la comprensió del món «està força allunyada de l'existència puntual d'una teoria deslligada de la vida» (6-8), que qualsevol categoria ontològica - així, la medieval d'analogia- s'ha de situar «en l'existència (*Dasein*)

interior tal com estava viva» (40-41). És a dir, tota categorització lògico-ontològica (metafísica) –per tant, també la de la modernitat i el seu subjecte constituent– està en funció d'un substrat previ a la reflexió teòrico-conceptual: *la vitalitat immediata i pre-teòrica de l'existència humana històrica i concreta* que viu en un món de manera que el mateix viure-hi és ja un donar-li sentit, un entendre'l i, en conseqüència, un establir implícitament les condicions de possibilitat d'una intel·lecció conceptual de la realitat. D'aquesta manera Heidegger exigeix ja en 1916 –abans del seu curs sobre el sentit de l'existència en el cristianisme primitiu–¹¹ la substitució del jo transcendental per l'home vitalment existent com a fonament de la comprensió de l'objecte, del judici i de la mateixa ontologia: així com *tà ónta* i el *logos* sorgeixen de l'activitat concreta de l'ésser humà quotidià (la vida), l'ontologia palesa un últim nivell de tematització i constitució: el que es vertebra en les vivències de l'home que viu en el món comprenent-lo implícitament. En suma, *la possibilitat d'una ontologia (metafísica general) requereix una recerca prèvia de les estructures vitals (ontologia fonamental)*: l'anàlisi de l'existència humana concreta i de les seves categories constituents com a base de tota construcció comprensiva. D'aquí les propostes que Heidegger, a partir del cas paradigmàtic de la categorització medieval, insinua per al tractament de la temàtica ontològica:

1. Pel que fa al mètode exigeix «l'obertura que s'hi conforma [a l'època] d'un entendre que es compenetra [*einfühlendes Verstehen*]» (30-31), és a dir, un apropament filosòfic a l'existència humana que sim-patitzi (*ein-fühlen, em-pathein*) amb les seves estructures, els seus pressupòsits i la seva cosmovisió. Heidegger avança així l'hermenèutica com a forma d'accés a l'ontologia.
2. Pel que fa als temes d'anàlisi, les expressions terminològiques *more vitale* que esquitxen el text són prou significatives: cal estudiar i reconstruir «la voluntat vital d'aquell temps i el seu delicat contingut anímic» (28-29), «món vivencial de l'home medieval» (37), «vincles vitals» (43, 49), «viure individual i immanentment personal» (46-47), «corrent de vivències» (51), «dimensió de la vida anímica» (61-62), «actitud vital» (63), «configuració fonamental de la forma de vida» (66-67). L'anàlisi de l'existència, de les estructures que fan possible viure-en-un-món (*ser-hi, Da-sein*), és així l'objecte de l'hermenèutica.

És palès que sota el vocabulari vitalista de tall diltheyà Heidegger avança projectivament el tópos filosòfic que desenvoluparà *Sein und Zeit*. ¿Quina és, doncs, la decisió que des de 1916 marca la posició metafísica del

pensador alemany en relació amb la seva comprensió de la temàtica ontològica? Clarament la següent: l'existència humana i les seves estructures vertebradores fixen l'horitzó de sentit de la realitat en qualsevol accepció que hom doni al terme *realitat*: fins i tot en el cas límit d'una època com la medieval on tot està referit (mitjançant l'analogia) a la transcendència de Déu, l'home continua sent mesura de sentit d'allò transcendent, puix «la transcendència no significa cap allunyament radical en què es perd el subjecte, consisteix més aviat en un vincle vital construït» (48-50). En suma, la posició metafísica que determina bona part del pensament heideggerià des de 1916 diu: *la vida humana en la seva radical immanència marca els límits del món (realitat, objectes, ens) i de la comprensió del món (filosofia, ontologia)*.

Ara bé, amb l'anterior tesi només tenim aclarits parcialment els supòsits metafísics del text. Hi ha una segona afirmació de fons que l'articula i que completa el sentit de la primera. En efecte, si les condicions de possibilitat del món –i de la seva comprensió– depenen de la vida humana, en desenvolupar-se aquesta temporal-històricament en una successió plural d'obertures i valoracions (cosmovisions), resulta que la realitat ja no pot pensar-se des d'un sistema ontològic establert *more aeternitate*, sinó que haurà de concebre's dinàmicament al llarg de les diferents concrecions vitals que li donen sentit i la constitueixen. Per això el terme *esperit* adquireix una doble accepció en el text: d'una banda fa referència a l'aspecte *subjectiu* del procés constituent, çò és, les estructures vitals –el Dasein de 1927– que determinen (la comprensió de) l'objecte; d'altra banda fa referència al vessant *objectiu* del procés, és a dir, les plasmacions de sentit que les estructures existenciàries configuren al llarg del temps. De fet, ambdues accepcions són la cara i la creu d'una mateixa moneda: entesa la realitat des de la immanència radical de la vida humana –primera tesi–, hom ha d'afirmar consegüentment que la suma de les efectuacions [*Leistungen*, 9] de l'esperit constitueix la totalitat de possibilitats de la realitat. Com que cada donació de sentit per part de la consciència humana (cosmovisió particular) s'insereix temporalment en la dinàmica general de la seva successió (suma de cosmovisions = realitat total) i com que això exhaureix tota (comprensió de la) realitat possible, cal afirmar que «la particularitat i la individualitat de l'acte està inclosa a la vegada en la validesa universal, en l'existència-per-a-si del sentit respecte a la unitat vivent» (74-77). Aquesta perspectiva comporta diverses conseqüències que es trasllueixen en el text:

1. La relació entre les estructures de la vida humana i la successió temporal de cosmovisions no ha d'entendre's a la manera de l'apriori i l'aposteriori ni de la forma i la matèria,

puix això implicaria ignorar el caràcter específicament temporal-històric de l'existència. Perquè la vida és distensió temporal, es desplega en diverses configuracions cosmovisives que li són igualment essencials. Per això l'esperit és la sèrie de les seves efectuacions (8-9).

2. Anomenant, com farà el Heidegger de maduresa, «ésser» la realitat total i «ens» les seves manifestacions parcials, el text diu que l'ens (cosmovisions particulars) és un moment del desenvolupament de l'ésser (suma de cosmovisions). És més, en la mesura que el desplegament de l'ésser és necessàriament en el temps –per la mediació de la vida–, la realitat total s'identifica amb el conjunt de les produccions de sentit (la mateixa història de la filosofia). Trobem aquí, doncs, *in nuce* la coneguda tesi de l'últim Heidegger segons la qual la història de la metafísica és a la vegada la història de l'ésser i del joc desvelament-ocultament en què ens (des)apareix la realitat: la plenitud d'efectuacions de l'esperit (= realitat) comporta el desenvolupament de la conceptualització filosòfica (10-11).

3. Això aboca a una reconsideració de la tasca filosòfica respecte a la *ingenuïtat* del neokantisme o de la tradició clàssica en general: ja no es tracta tant de construir una nova ontologia com de copsar que sols la adequada interpretació del procés històrico-metafísic permet d'entendre la totalitat real (ésser). En conseqüència, la filosofia esdevé una mena de meta-física on convergeixen hermenèuticament els pensadors com a encunyacions parcial-necessàries de l'ésser-realitat: «l'esperit sols és concebible quan la plenitud total de les seves efectuacions, çò és, la seva història, és reintegrada [*aufgehoben*] en ell» (8-10). Aquesta *reintegració* de les parcialitats de les ontologies (cosmovisions) comporta que: 1) cadascuna és negada en la seva pretesa veritat absoluta, i 2) és així elevada a la perspectiva general com una manifestació parcial del procés: d'aquí la no gens causal aparició del terme hegelian *aufheben* i la consegüent crida final (90-98) a reiniciar un diàleg amb Hegel.

4. «Amb aital plenitud sempre en augment en la seva conceptualització filosòfica es dona un medi contínuament creixent per a la concepció vivent de l'esperit absolut de Déu» (10-12). Si tot el que hi ha depèn de les donacions de sentit per part de la vida humana, si les ontologies configuren un procés temporal en el qual es desenvolupen les possibilitats de l'ésser total, si la filosofia (hermenèutica meta-metafísica) és on té lloc la comprensió del desplegament, aleshores cal

concloure que en la conceptualització filosòfica es realitza l'omnisciència divina. Ara bé, aquesta afirmació aparentment de la més pura ortodòxia hegeliana queda matisada pel context: en Hegel l'ambigüitat del joc entre l'en-si i el per-a-si manté sempre una certa alteritat entre Déu i el conjunt de les manifestacions espirituals –entre l'esperit absolut i l'esperit finit–, de manera que fa possible una interpretació teològica del seu pensament –de F. Baur a K. Barth o H. Küng–; en canvi el text de Heidegger – recordem la reconeguda influència de la lectura de Dilthey, Nietzsche i Rilke– tendeix simplement a identificar l'esperit absolut de Déu amb l'autoconsciència exegetica del filòsof, requerits ambdós elements per la manifestació temporal mateixa de la realitat: es dibuixa així un triangle d'identitats (divinitats, veu del filòsof-hermeneuta, cosmovisions) que anticipa el to oracular dels darrers escrits heideggerians.

Si la tesi que hem assenyalat en primer lloc apuntava a la finitud radical de l'existència com a horitzó de tematització de la realitat, aquest segon grup de consideracions pot enunciar-se tèticament així: *la successió de cosmovisions (ontologies) constitueix el tot de la realitat (ésser) que troba en l'hermenèutica filosòfica la seva comprensió*. Així, si en aquest text de 1916 trobàvem abans el germen de *Sein und Zeit*, aquesta segona tesi ens projecta els temes del segon Heidegger, a la vegada que palesa la interrelació de les dues temàtiques (anàlisi de l'existència com a pas per assolir l'hermenèutica del desplegament històrico-metafísic de les èpoques de l'esperit-ésser).

Aquesta comprensió de la metafísica com a lloc on es produeix el desvelament de l'ésser-realitat i la paral·lela interpretació del procés des de la intratemporalitat (successió de manifestacions epicals) que ell mateix genera i que de-terminen a la vegada les possibilitats conceptuals de l'home històric constitueix una visió del món com a desplegament necessari i ininterromput d'un *element fontal inexhaurible* –l'esperit absolut de Déu en 1916, l'ésser-temps en el Heidegger posterior–, cosa que mereix perfectament el qualificatiu d'«emanacionisme de tall neoplatònic-hegel·lià que F. Chiodi atribueix al segon Heidegger.»¹²

Segons les anàlisis precedents, el capgirament de 1915-16 en favor de la temporalitat de la problemàtica epistemològica, exemplificat en les darreres planes de la conclusió a la tesi d'habilitació, mostra com els temes cabdals del Heidegger de maduresa (de *Sein und Zeit* a la *Kehre*) s'arrelen en el paper assignat en aquelles pàgines a la vida humana i a la història. En la mesura que Heidegger sosté que existència i història (esperit i esperit absolut de Déu) configuren el marc de qualsevol

tematització òntico-categorial, la reflexió de 1916 entorn d'ambdós conceptes constitueix una vertadera comprensió –encara que desenvolupada sumàriament i implícita– de la realitat.

Seguint el mateix Heidegger, allò que caracteritza la metafísica és que parteix sempre d'una certa pre-comprensió de la realitat (ésser) que li permet la construcció del seu discurs òntico-ontològic, però sense problematitzar la posició comprensiva de partida (oblit de l'ésser). Doncs bé, segons tot l'anterior, això últim és també aplicable a Heidegger: *el capgirament de 1915-16 constitueix la seva pre-comprensió de la realitat que decideix d'antuvi la línia direccional de temes i respostes de les obres posteriors*. És justificat afirmar, per tant –i enfront de la prole heideggeriana⁴³ que, fidel a la xarxa conceptual del mestre, creu que l'autor suau ha saltat efectivament fora de la tradició metafísica–, que hi ha una posició metafísica de Heidegger que fonamenta (o infonamenta?) els seus plantejaments. Aquesta posició, en els termes de 1916, quedaria formulada al voltant de les dues tesis esmentades:

I. La vida humana en la seva radical immanència marca els límits del món i de la comprensió del món.

II. La successió de les cosmovisions constitueix el tot de la realitat que troba en l'hermenèutica filosòfica la seva comprensió.

La concepció de la realitat determinada d'aquesta forma és clara: eliminació de tot tipus de transcendència, *subjectivització* de tot sentit objectiu –encara que no en la línia del subjecte transcendental, sinó de l'home fàcticament i històrica existent–, *relativització* de qualsevol marc categorial, conversió de la història –entesa com a història de la metafísica– en desvelament progressiu i ininterromput de les possibilitats de sentit de la realitat (història de l'ésser).

Ara bé, la posició metafísica que així es perfila manté en una indubtable tensió interna: si hom posa l'èmfasi en les donacions de sentit per part de la vida humana, la realitat adquireix un caràcter *construït* des de l'activitat humana que recull *vol ens no ens* els aspectes constituents de la tradició idealista moderna; si hom accentua el caràcter successiu de les cosmovisions (temps) en la mesura que brollen d'un fons originari inexhaurible (ésser) que de-termina les possibilitats conceptuais de l'home, aleshores la realitat apareix com a desenvolupament in-humà (l'ek-sistencialisme no és un humanisme) que s'imposa necessàriament a un home mer portaveu del procés (llenguatge com a paraula de l'ésser). Entre ambdues possibilitats extremes oscil·la efectivament el pensament heideggerià des de 1916: la fundació del món des del projectar-se del ser-hi en 1927, i la interpretació de la història com a destí (nació) de l'ésser a partir de la *Brief über den Humanismus*.

Al marge de la fàcil o difícil conciliació de les perspectives del primer i del segon Heidegger tal com són expressades conceptualment en la maduresa, la dependència que ambdós moments evolutius mostren respecte de les tesis que aquí hem analitzat palesa una posició unitària de fons: *la reducció de tot possible sentit a la immanència intramundana de l'home*, sigui aquest vist com a productor del sentit (primera tesi, *Sein und Zeit*) o com a simple portaveu del procés (segona tesi, *kehre*). Doncs bé, que aital reducció –o, cosa que és igual, eliminació de qualsevol sentit absolut o objectiu– és una decisió metafísica presa per Heidegger des de 1916 i en cap manera una conseqüència de pretese anàlisis fenomenològicament neutrals, ho prova àmpliament el diferent tractament que la qüestió d'un sentit rector (absolutesa, objectivitat, infinitud, transcendència) assoleix en altres autors (Plató, sant Agustí, Descartes, Kant, Husserl...). Des de bon començament la pregunta per l'origen del sentit és decidida per Heidegger en relació exclusiva amb la finitud temporal-històrica de la vida humana: no pot, doncs, sorprendre que aital posició metafísica planegi sobre les anàlisis posteriors determinant temes i respostes (la transcendència entesa com a abocar-se al no-res, l'angoixa com a sentiment fonamental de l'existir, el ser-per-a-la-mort com a possibilitat més pròpia de l'home, la valoració de Nietzsche com a descobridor del nihilisme de la metafísica moderna, etc.).

Com en altres casos rellevants de la història de la filosofia, també en Heidegger la crida a un nou començament del pensament oculta supòsits metafísics de fons que l'articulen: el projecte de destrucció de l'ontologia clàssica amb vista a una nova ontologia de la temporalitat està tan carregat de pre-judicis metafísics com aquella ontologia que vol substituir. Com indica l'estranger del vell Plató, en la gigantomàquia de l'ésser uns «des del cel i l'invisible ho fan baixar tot a la terra», altres «des de dalt... mantenen que les formes intel·ligibles són el vertader ésser»;¹⁴ que els primers acusin de metafísics els segons sols vol dir que aquells tenen una metafísica diferent. La crida heideggeriana a la temporalitat finita com a horitzó de tota realitat és, al cap i a la fi, una nova forma d'ontologia terrerna que lluita contra l'ontologia celest del subjecte transcendental neokantià i husserlià: «entre uns i altres, amic Teetet, en referència a aitals problemes es dona una batalla inacabable».¹⁵

Salvi Turró i Tomàs
Aín-Barcelona, gener de 1989

Notes

1. Veg. un hipercrític intent d'enfrontar-se al to críptico-oracular de Heidegger en: K. Löwith, *Heidegger, Denker in dürftigen Zeit*, Fischer Verlag, Frankfurt, 1953 (trad. cast. de F. Montero: *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, Rialp, Madrid, 1956).
2. Pretensió que, si bé ja apareix en *Sein und Zeit* sota la forma d'una destrucció de l'ontologia (§5-6) associada a l'originarietat de l'anàlisi fenomenològic-hermenèutica (§3-5, §7-11), no esdevé tema directriu explícit del pensament fins a la segona època: es formula programàticament en la *Brief über den Humanismus* (1947), *Identität und Differenz* (1957) i *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* (1966)
3. Tots els textos primerencs de Heidegger (1912-17) es troben recollits en el volum I de la *Gesamtausgabe* (GA), Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt, 1978.
Pel que fa a estudis sobre el període de gestació del pensament heideggerià, no en coneixem cap de monogràfic. Són prou àmplies, però, les informacions que donen: O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Neske Verlag, Pfullingen, 1963 (trad. cast. de F. Duque: *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Alianza Universidad, Madrid, 1986); V. Farias, *Heidegger et le nazisme*, Verdier, 1987
4. M. Heidegger, *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft* (GA, I, p. 431)
5. Això mateix afirma O. Pöggeler (*Op. cit.*, cast., p. 29-23)
6. M. Heidegger, *Vorwort zur ersten Aufgabe der «Frühen Schriften»* (GA, I, p. 56)
7. *Ibid.*
8. Citat per V. Farias (*Op. cit.*, p. 68)
9. Heidegger, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (GA, I, p. 407-411)
10. *Id.*, *Sein und Zeit*, §1 (GA, II, p. 3)
11. Punt aquest d'on O. Pöggeler far sorgir el tema de l'anàlisi existencial (*Op. cit.*, trad. cast., p. 38 i ss.)
12. «En realitat Heidegger no ha dissolt el hegelianisme ni n'ha sortit per cap banda. Simplement l'ha decapitat del seu terme final vessant-lo en clau d'objectivisme, ço és, de neoplatonisme. Mitjançant la fenomenologia, l'exigència existencial ha estat completament reabsorbida en una fundació de sentit ontològic-necessari. *El pensament de Heidegger és avui un neoplatonisme purgat de tota onticitat i pensat fenomenològicament*» (P. Chiodi, *L'ultimo Heidegger*, Taylor Editore, Torino, 1952, p. 69)
13. Deixant de banda la coneguda influència de Heidegger en el sorgiment del moviment estructuralista francès (de Derrida a Foucault), em refereixo aquí especialment a la darrera proliferació d'autors que, acceptant la *superació de la metafísica i de la modernitat* duta a terme per l'autor alemany —encara que puguin dissentir de certs aspectes de la seva doctrina—, consideren clausurat el discurs filosòfic i volen, com el mestre, substituir-lo per la tasca del pensar, obrint així el confús i problemàtic àmbit de la *postmodernitat*. Citem en especial: G. Vattimo, *L'avventura della differenza*, Torino, 1980; *Ibidem*, *La fine della modernità*, Torino, 1985; M. Froment-Meurice, *Les intermittences de la raison*, Klincksieck et Cie., Paris, 1982; Ph. Lacoue-Labarthe, *La fiction du politique*, Publications de l'Université de Strasbourg, 1987
14. Plató, *Sofista*, 246 ac.
15. *Ibid.*