

CAPÍTOL VI:  
EL MÓN NATURAL I LA HISTÒRIA

## TAULA DE CONTINGUTS

Capítol VI: .....	276
El món natural i la història .....	276
Taula de continguts.....	277
1. Introducció.....	278
<b>2. La meditació husserliana sobre la Història.....</b>	<b>280</b>
<b>3. La Filosofia de la Història de Heidegger .....</b>	<b>284</b>
3.1. La Història a EiT .....	284
3.1.1. Món natural i historicitat .....	285
3.1.2. Temporalitat i historicitat .....	287
3.1.3. L'origen del concepte vulgar del temps .....	288
3.1.4. El concepte vulgar de la Història i l'objecte de la historiografia 291	
3.1.5. El gestar-se original del <i>ser-hi</i> com a destí i el possible començament de la Història .....	293
3.2. L'accés dels pobles a la Història. Heidegger i Patočka.....	295
3.3. La Història i l'obra d'art.....	298
<b>4. La filosofia de la Història de H. Arendt .....</b>	<b>300</b>
4.1. Què és la Història? La història de la Història.....	301
4.1.1. El sentit de la Història .....	303
4.2. Entre el món natural i la Història: Què és el totalitarisme?...	304
4.3. La llibertat i la possibilitat de la Història .....	307
4.3.1. La llibertat i la guerra .....	310
<b>5. La filiació de la filosofia de la Història de J. Patočka .....</b>	<b>312</b>
<b>6. J. Patočka i la filosofia de la Història .....</b>	<b>316</b>
6.1. L'heretgia: sobre la obra i el seu títol.....	317
6.2. El món natural i la prehistòria .....	320
6.3. Quan comença la Història?.....	324
6.4. La tradició i la cura de l'ànima.....	328
<b>7. Reflexions al voltant del final de la Història .....</b>	<b>329</b>

## 1. INTRODUCCIÓ

Per què hem de dedicar un capítol a la Història en una investigació que s'ocupa del món natural? Per poder donar resposta a aquesta pregunta, hi ha un pas previ, que consisteix en l'explicitació del significat del mot "Història", significat que ha de ser distingit d'altres com "historiografia", "historicitat" o fins i tot "història". La legitimitat d'aquestes distincions necessàries prové del fet que "hi són", de manera explícita o implícita, en els textos a què ens referirem en el present capítol, la qual cosa no vol dir que les distincions que fem siguin respectades escrupulosament i sistemàticament per la totalitat dels autors aquí estudiats.

Començarem, per tant, parlant de què **no** tracta aquest capítol. El nostre tema central no és la disciplina que té com a objectiu la comprensió i narració del passat (historiografia), ni el tret peculiar de l'ésser humà de poder esdevenir històric (historicitat), ni tan sols qualsevol fragment d'allò esdevingut a una humanitat concreta (ni que sigui l'occidental) en el passat (això seria una "història", o, com diu Husserl, una mera "història de fets"<sup>523</sup>). En principi obrirem camí a través de la interpretació husserliana del que sigui la Història, ja que creiem que fóra simplement impossible trobar una definició que satisfés a tothom. En quin sentit i amb quines limitacions pugui ser vàlida aquesta primera concepció per a Arendt, Patočka i Heidegger és quelcom que no podem escatir ara sense quedar-nos en la mera superficialitat de les paraules. Més endavant tindrem oportunitat de discutir en profunditat la interpretació husserliana. Que la de Husserl no sigui la versió definitiva en la fenomenologia no vol pas dir, però, que sigui innecessària: forma part de la contribució comunitària a una concepció de la Història que necessita del temps per a la seva maduració. La contribució elemental de Husserl consisteix en tot allò que queda descartat, o, dit d'una altra manera, en l'establiment de què no pot ser la Història.

Així, de manera provisional, entendrem per Història allò que ha esdevingut com a formació espiritual de sentit i s'ha constituït com a tradició en l'**únic món** que compartim tota la humanitat, i en el sentit que el fa ser "*el* món humà". Això és el que s'hauria d'entendre per l'expressió "història de la cultura del conjunt de la humanitat", si la cultura s'entén en un sentit prou ampli com per encabir-hi tota formació espiritual a la qual només podem accedir a través de les empremtes en les creacions materials de què podem disposar. Entenem per tant la Història, en l'únic sentit en què es pot parlar d'un *a priori* històric, és a dir, d'una manera totalment husserliana:

"Tota història de fets roman en la intel·ligibilitat perquè, treient conclusions ingènuament només de fets, mai ha tematitzat la base de sentit universal sobre la qual descansen aitals conclusions, ni mai ha investigat el poderós *a priori* estructural que li és

---

523 L'Origen de la Geometria, p. 207. Vg. bibliografia.

propi. Només el desvetllament de l'estructura essencial universal (...) pot possibilitar una Història realment intel·ligible, penetrant i en sentit propi, científica. Aquest és el concret *a priori* que acull a tot ens en el seu haver-estat i en el seu ésser històric o en el seu ésser essencial com a tradició i com a transmissible”<sup>524</sup>.

Entesa així la Història, és evident que es produeixen una sèrie de lligams amb el món natural tal com ha estat exposat fins ara. El que ja no és tan clar (i aquí sorgiran les discrepàncies entre Husserl, Patočka, Heidegger i Arendt) és quines són les direccions d'aquests múltiples lligams.

Així, si ens guiem per de la lectura de l'obra del fenomenòleg txec estem obligats a entendre la Història a partir de la seva identificació entre món natural i prehistòria feta als Assaigs. Des d'aquest punt de vista, la Història seria el punt d'arribada del qüestionament sobre el món natural. Si primer aclarim el món natural com el món prehistòric, només ens quedarà després aclarir quin significat exacte té l'adveniment de la Història<sup>525</sup>. Tanmateix, si fem una lectura atenta dels escrits de Husserl pròxims a la *Crisi* veiem que, *pel que fa a l'ordre de la fonamentació*, la Història no és el punt final i d'arribada de la Fenomenologia, sinó l'**única forma d'accés** al món natural des de la reducció fenomenològica<sup>526</sup>. Dit d'una altra manera: l'*a priori* històric és previ a l'*a priori* que constitueix el món natural, ja que un món natural possible només és pensable sobre la variabilitat a partir del món fàcticament existent i aquesta variabilitat admet un més i un menys de complexitat, lligada a la mobilitat de la Història. Això és el que mostra el mateix Husserl a *L'origen de la Geometria*. Seria aparentment molt fàcil derivar d'aquest ordre de fonamentació establert per Husserl la identificació del món natural amb el món anterior a la Història. El problema és que aquesta perspectiva se sustenta sobre la possibilitat de considerar el món natural com una estructura essencial invariant, cosa molt problemàtica per a J. Patočka. Per a ell, només es pot parlar d'invariant en sentit formal.

En tot cas, aquest dos plantejaments de la relació entre món natural i Història són molt més nítids que el plantejament heideggerià. Si bé el de Messkirch afirma abans dels anys 30 la impossibilitat d'una existència no històrica<sup>527</sup> del *Dasein*, en obres posteriors i al fil de la interpretació de l'origen del pensament filosòfic

---

<sup>524</sup> Ibidem.

<sup>525</sup> En favor d'aquesta hipòtesi, que sembla de sentit comú, parlaria la producció patočkiana, que només al final de la seva vida va tractar el tema d'una *Filosofia de la Història* i la concepció usual sobre la relació entre la complexitat de les ciències i el seu ordre de fonamentació. En aquest sentit sembla evident que una concepció de la Història suposa un grau de complexitat més gran que una mera descripció del món bàsic humà (el món prehistòric).

<sup>526</sup> Això explica també l'enfocament històric de l'ontologia fonamental d'*EiT*, com a “hermenèutica de la facticitat”. Com diu J.M. Bech, Heidegger entén en aquesta fase per “ontologia” la “comprensió de la realitat històrica” (J.M. Bech, *De Husserl a Heidegger*, p. 67). Vg. bibliografia completa al final.

<sup>527</sup> Aquesta afirmació que es deriva clarament de l'estructura del *Dasein* a *EiT*, és explícitament afirmada a *IF*. Al respecte, vg. pp. 362-3 i 374-5. Vg. també l'apartat 3 d'aquest mateix capítol.

parla explícitament de l'inici de la Història<sup>528</sup>. La seva visió de l'inici coincideix a grans trets amb la del filòsof txec: la Història comença quan es fa explícita l'aspiració de l'home al des-cobriments de l'ésser. La diferència, potser per la incomoditat causada per la seva negació radical de la possibilitat d'un "món natural", és que a Heidegger sembla no interessar-li el món anterior a aquest aconteixement.

Per tot això, podem considerar que la versió patočkiana expressada als *Assaigs* que identifica el món natural amb el món prehistòric és la versió definitiva del món natural<sup>529</sup>. Per això en aquest capítol ens proposem la tasca d'oferir la descripció definitiva d'aquest món natural entès com a món prehistòric assenyalant, això sí, les petjades de la filosofia de la Història husserliana, heideggeriana i arendtiana en l'obra de J. Patočka.

## 2. LA MEDITACIÓ HUSSERLIANA SOBRE LA HISTÒRIA

Creiem que els textos més adequats per esbrinar el tractament de la qüestió de la Història per part de Husserl són aquells que produeix cap al final de la seva vida i que se centren al voltant de la *Crisi de les ciències europees*. No perquè la introducció històrica a la fenomenologia no aparegui abans<sup>530</sup>. De fet, ja apareix a l'escrit de 1911 *La Filosofia com a Ciència Estricta*. El que passa, però, és que en els termes plantejats en aquest escrit, la introducció històrica a la fenomenologia no deixa de ser una contradicció si és que aquesta introducció ha de tenir alguna funció epistemològica i no és un mer guarniment literari, ja que no podem pretendre trobar el fonament per a una ciència estricta en un saber històric no fonamentat (en aquest estadi de la reflexió). Així, per exemple, l'afirmació "la filosofia sempre ha volgut esdevenir una ciència estricta" és una afirmació no científica en tant que no es mostri el fonament epistemològic del saber històric que donem per vàlid en una aital afirmació.

Per aquest motiu ens centrarem en els últims escrits de la seva producció. En concret, és interessant al respecte la *Beilage* coneguda com *L'Origen de la Geometria*. En aquest text es pot comprovar com el constant intent de fonamentació apodíctica de les ciències i en aquest cas de la Geometria ens porta a la necessitat d'una fonamentació històrica. El mateix mètode que s'ha dut a terme a la *Crisi* respecte a la fonamentació de les ciències en general es

---

<sup>528</sup> Sobretot a *Grundbegriffe* i a *Einleitung in die Metaphysik*. Vg. més endavant, l'apartat 3.

<sup>529</sup> També per raons cronològiques i també pel grau d'aprofundiment en la temàtica. Segurament no cal afegir "en l'àmbit de la fenomenologia", ja que fora d'aquest àmbit no s'ha tractat (que en tinguem constància) el tema del món natural després dels anys 70.

<sup>530</sup> Com recorda el Dr. Pereña en la seva excel·lent introducció a Husserl (Vg. E. Husserl, *Fenomenologia*, Introducció, p. 27)

descobreix aquí en la seva aplicació concreta al saber geomètric, obrint-nos a allò que en el nostre treball ens interessa de manera particular, a saber: quina és la relació entre el món natural i la Història.

En aquest text, Husserl afirma que l'única fonamentació possible d'aquest saber (és a dir, de la Geometria) és “un des-cobriments de la tradició històrica”<sup>531</sup>, en el sentit concret de reactivar “les activitats originàries amagades en els conceptes base, és a dir, una reactivació del què i el com dels seus materials precientífics”<sup>532</sup>. Qualsevol altre intent de fonamentació present que no tingués en compte això, seria purament arbitrari. Perquè hem de recordar que partim d'una situació present i aquesta situació és la crisi de les ciències europees, és a dir, els intents fallits, ja sigui per formalistes o psicologistes, de fonamentació, que es mostren buits de sentit i, per això, denunciats en la seva manca de rigor: “El problema de la autèntica explicació històrica coincideix en la ciència amb el de la fonamentació o l'elucidació «epistemològica»”<sup>533</sup>. Tal i com ja havíem advertit, l'explicació històrica no és el punt d'arribada en l'últim Husserl, sinó el punt de partida de qualsevol intent de fonamentació de la ciència.

Ara bé, aquesta comprensió històrica és possible només perquè hi ha un *a priori* que és la invariant del “món humà” en general. Aquesta estructura essencial invariant que és justament el “món natural” o “món de vida” és una estructura *a priori* de tot món històric i té, en relació amb l'objecte de la Geometria les següents característiques:

“Aquell món circumdant era un món de “coses” (...), totes les coses devien tenir necessàriament una corporalitat (...), aquests cossos purs tenien formes espai-temporals a les quals es referien qualitats “materials” (color, calor, pes, duresa, etc.). Encara més, el que en la vida de necessitats pràctiques certes especificacions es van destacar entre les figures, i el que una praxis tècnica “ha tendit” sempre a la restauració de formes privilegiades i a la millora de les mateixes segons certes línies de gradació”<sup>534</sup>.

D'altra banda, també

“El mesurar pertany a tota cultura, només que en passos d'una primitiva o una més elevada perfecció”<sup>535</sup>.

---

<sup>531</sup> *L'origen de la geometria*, p. 205. Vg. bibliografia. Hi ha qui pensa que la fenomenologia husserliana és essencialment antihistòrica i només per accident va a parar a la meditació històrica. Landgrebe, en canvi, a *dWdPh* defensa tot el contrari. Al respecte, vg. l'obra ja citat de Bech, J.M.: *De Husserl a Heidegger*, en especial 1.6. (pp. 90-1).

<sup>532</sup> Idem, p. 195.

<sup>533</sup> Idem, p. 209.

<sup>534</sup> Idem, p. 215.

<sup>535</sup> Idem, p. 217. No cal remarcar l'abismal distància que separa aquesta descripció de l'estructura de la mundanitat de l'existència, segons Heidegger. Al parer d'aquest últim, el que fa Husserl és descriure un món des de la perspectiva de la presència (és a dir, des de l'actitud teòrica), i per tant un món derivat d'una estructura molt més originària que és la de la *conformitat* dels éssers-a-mà.

De la mateixa manera, també hi ha un *a priori* històric. El món cultural que es constitueix en cada temps històric com a tradició ha de tenir també una estructura essencial que deriva del fet que tot present cultural presenta implícit tot el passat cultural, per això una història de fets no és intel·ligible, segons Husserl, ja que no ha desvetllat la seva estructura essencial universal, i per això també és un error que en el passat no s'hagi considerat la teoria del coneixement com una tasca històrica<sup>536</sup>.

Així, el procediment de Husserl no és el de donar la descripció de cap món natural fàctic, sinó donar les característiques *a priori* –sorgides de la respectiva reducció fenomenològica- de tot món històric (això seria un “món natural”) i de la historicitat mateixa: allò que fa *a priori* possible la Història. En aquest sentit, està d'acord amb Heidegger, quan diu que el coneixement dels pobles primitius no ens podria aportar res<sup>537</sup> al coneixement de la Història si no s'utilitza en el sentit de la captació d'essències. Per això, aquest coneixement només ens pot servir per a fer servir com a exemple en la lliure variació imaginària. Així, per a Husserl, deduïm que el món natural no és un món que s'hagi donat fàcticament en cap moment, sinó que està constituït per les condicions de possibilitat de tot món humà en general; és a dir, és un constructe teòric<sup>538</sup>. Només a partir d'aquest *a priori* podem postular l'existència d'una comunitat racional en tot món en general, sense la qual no podríem entendre res d'altres cultures o èpoques. En aquest sentit, Husserl critica l'historicisme en el sentit que s'ha de desmentir ell mateix quan insinua que la veritat és relativa a una època o una societat<sup>539</sup>. Aquesta relativitat només es pot entendre des d'un absolut que és el nostre present, i és que, efectivament, tota meditació històrica ha de partir del nostre present que és constituït històricament a través d'una sedimentació del sentit de formacions originàries, ja que la Història és justament això:

“El moviment viu de solidaritat i implicació mútua entre la formació originària i la sedimentació”<sup>540</sup>

---

<sup>536</sup> Idem, p. 205. S'aplica aquesta crítica a ell mateix i la seva obra anterior?

<sup>537</sup> *EiT*, &11, p. 63.

<sup>538</sup> Observem que la relació d'implicació és mútua: d'una banda el *món natural* és en Husserl el constructe teòric que ens permet l'accés històric en la tasca de fonamentar de les ciències. D'altra banda, només una *meditació històrica* que parteix, no del món natural, sinó del present d'una determinada tradició, ens pot aproximar a veure que hi devia haver en l'hipotètic començament d'aquesta tradició i per tant ens permet delimitar més concretament aquest “món previ”. Això implica la realització de la *epokhé* en dos sentits diferents: un, sobre la mateixa noció de món, ens porta a la descripció del “món natural”, un altre, sobre el present en tant que tradició, ens permet l'accés a les adquisicions originàries d'aquesta tradició.

<sup>539</sup> I en aquesta crítica, ell inclou a Heidegger (vg. cap. II, ap. 18). Ell considera l'historicisme com una manera de relativisme i, en aquest sentit, li són aplicables els mateixos arguments que ja havia aplicat a les *II.LL.* al psicologisme: tot relativisme és, en el fons, un escepticisme.

<sup>540</sup> *L'Origen de la Geometria*, p. 205.

Com ja hem vist al capítol III, justament el món d'aquestes donacions originàries que constitueixen el context de la pre-teoria, aquest és el món natural o món de vida. Tenim, per tant, que el món natural no és res més (ni res menys) que l'a priori necessari per a la meditació històrica, l'horitzó final que pot lliurar una continuïtat entre el nostre present i qualsevol formació originària de sentit, en tant que formació del nostre idèntic món. Des d'aquesta perspectiva, i salvant les distàncies<sup>541</sup>, no és gaire agosarada la identificació patočkiana del món natural amb el món prehistòric.

La crítica compartida per Heidegger i J. Patočka serà doble. D'una banda no acceptaran la possibilitat d'una invariant en la Història, tal com ja hem mostrat. D'altra banda, tampoc no poden assumir que el món històric es constitueixi, en l'obra de Husserl, només teorèticament. El que és important observar és que no es tracta de *dues* crítiques diferents: si Husserl pot parlar d'invariant és precisament perquè no pren en consideració elements de la vida pràctica, com ara el *treball*, que poden actuar en el sentit d'impedir l'aparició o la sedimentació d'unes determinades adquisicions (precisament la *theoria* considerada com a tal) i poden així prolongar una vida dels pobles encarcerada en el mer *manteniment de la vida*. Si això fos possible ja no podríem parlar d'una mera "invariant", sinó d'un veritable "món prehistòric".

Però, què és la Història segons Husserl? Amb la concepció de la *Crisi*, de la subjectivitat com a mónada i del món com a rendiment de la subjectivitat, que en la comunitat esdevé intersubjectivitat, Husserl entén la Història de la següent manera: la Història és el rendiment subjectiu de les persones que la viuen. Aquest rendiment està conformat per síntesis passives pròpies de les facultats inferiors (que ens fan, fins i tot, percebre de manera diferent a com perceben p.e. els grecs) i síntesis actives, pròpies de les facultats superiors. Així es constitueix la tradició com una **sedimentació** de sentit que sempre pot ser *reactivat*.

Una conseqüència immediata d'aquest plantejament és que la Història no és camí vers enlloc perquè no hi ha cap direcció predeterminada. És a dir, el final no està posat. Per tant, la Història és l'àmbit de la llibertat. Per això, malgrat la teleologia que sembla evident en la concepció de la història de la filosofia com a progressiva aproximació a la fenomenologia, el camí no està mai traçat i sempre pot sobrevenir una crisi com l'actual.

Però, més enllà de la concepció de la Història pròpiament husserliana, hem de destacar en quin sentit el mètode fenomenològic pot lliurar uns fonaments vàlids a aquesta reflexió. Segons Landgrebe<sup>542</sup>, per mitjà de l'anàlisi intencional es dona un mètode per comprendre desde dins, és a dir, com a esdevenir efectuat a partir

<sup>541</sup> Distàncies que s'han de referir sobretot a la consideració purament teorètica del de Prossnitz. Això no li permet detectar elements de la vida pràctica que poden actuar en un sentit *antihistòric*. Vg. més endavant, ap. 5.

<sup>542</sup> A *D WdPh*, IV, 2.



d'activitats subjectives, l'esdevenir històric dels mons humans circumdants. Amb això se segueix l'exigència de Dilthey de concebre el món històric humà com a una connexió d'efectes. Que l'esdevenir històric estigui sempre en les mans de l'home vol dir que hom pot tornar a reactivar una formació de sentit.

Per això, i malgrat les ja assenyalades diferències, no ens sembla gaire agosarat afirmar que la *metodologia* que Husserl proposa per al desvetllament de la Història, i que aplica en el cas citat a la Geometria, no és una altra cosa que el que Heidegger fa en la seva lectura dels textos dels filòsofs, tot i que les conclusions d'un i altre al respecte siguin clarament divergents:

“Així, en principi, una història de la filosofia, una història de les ciències particulars a l'estil de les habituals històries de fets, no pot fer el seu tema verdaderament intel·ligible. Car una autèntica història de la filosofia, una autèntica història de les ciències particulars no és una altra cosa que la reconducció de les figures de sentit donades històricament en el present, això és, de les seves evidències(...). Ja que el propi problema no pot ser portat a un pla d'intel·ligibilitat, si no mitjançant el recurs a l'*a priori* històric, en tant que font universal de comprensió de tot problema imaginable. El problema de l'autèntica explicació històrica coincideix en la ciència amb el de la fonamentació o esclariment «epistemològics»<sup>543</sup>.

Algú podria negar que és justament això el que trobem en la lectura heideggeriana de la història de la filosofia si tenim en compte la salvetat que no es tractarà d'un aclariment epistemològic, sinó més aviat ontològic? Obviament, aquesta salvetat implicarà diferències d'interpretació, entre les quals hi ha una fonamental: l'*a priori* històric és per a Heidegger la mera definició del *Dasein*, que porta la historicitat inclosa en la seva estructura existencial.

### 3. LA FILOSOFIA DE LA HISTÒRIA DE HEIDEGGER

#### 3.1. LA HISTÒRIA A EIT

Un cop vist com la meditació husserliana sobre la Història fa plausible una identificació del món natural –entès aquí com a estructura invariant *a priori*– amb la prehistòria, hem d'aturar-nos obligatòriament en les aportacions d'*Ésser i Temps* per a la construcció d'una filosofia de la Història.

Si bé en *L'Origen de la Geometria* hem trobat directament el que podríem anomenar una “meditació sobre la Història” que ens ha ajudat a centrar la qüestió

---

<sup>543</sup> *L'Origen de la Geometria*, p. 209.

nuclear del nostre treball, el caràcter més sistemàtic d'*Ésser i Temps* ha d'obrir la possibilitat del discurs històric. Això ho aconseguirà Heidegger:

1. deduïnt la possibilitat de la historiografia de la historicitat humana i
2. comprenent aquesta historicitat a partir de la temporalitat, tal como ja s'ha mostrat en la unitat essencial de la cura<sup>544</sup>.

Aquest re-plantejament que busca el lloc de la "Història" en l'estructura essencial del *ser-hi*, ens ha de donar solució a dos qüestions:

1. En primer lloc, en tant que Heidegger capgira les relacions entre "món" i "cosmovisió"<sup>545</sup> s'ha de trobar l'estructura mateixa de la historicitat de les concepcions del món, ja que no es pot concebre el món natural com una invariant més enllà del qual només hi ha cosmovisions sense cap relació entre elles.
2. En relació amb això, es tracta de respondre a una qüestió insuficientment resposta per insuficientment plantejada en l'obra de Husserl, a saber, quin és el caràcter de l'adquisició originària? Aquesta pregunta és de total transcendència si no la restringim a la Geometria i volem conèixer, pel contrari, el caràcter originari de l'accés a la *theoria*, i de l'adquisició originària de la filosofia, si volem delimitar exactament en quin sentit es pot parlar d'un abans i un després del naixement d'allò que coneixem com a "pensament teòric" o com a filosofia. No oblidem que la pregunta pel sentit del ser és el punt de partida de tot el pensament heideggerià. Si el preguntar pel ser és aquell aconteixement que funda la filosofia, l'aclariment de les condicions de possibilitat d'una història de la filosofia és central per a l'autor de Messkirch.

### 3.1.1. MÓN NATURAL I HISTORICITAT

Si al Capítol II ja hem comentat el paper de la transcendència i del seu fonament, la temporalitat, en *EiT*, ara es tracta d'esbrinar les possibles vies de relació entre la temporalitat i la historicitat. En aquell capítol, ja havíem vist com el ser-al-món del *ser-hi* és temporitzat de manera diferent, en el seu estat de *resolució que s'avança a la mort* o en l'estat fonamental de la *caiguda*. Però també és cert que cap de les dues possibilitats de ser-al-món es pot caracteritzar com un ser-al-món-natural, ja que, en el fons, ambdós estats són absolutament naturals, és a dir, no pressuposen cap actitud teòrica (si bé és cert que la *resolució* pot

---

<sup>544</sup> Vg. al respecte el cap. II d'aquest treball, ap. 13.

<sup>545</sup> Vg. cap. II, ap. 14.

desencadenar l'actitud teòrica) i es donen en tot *ser-hi* i en qualsevol civilització per poc “desenvolupada” que sigui aquesta.

Suposa això eliminar tota possibilitat de distingir “mons” quant a l'experiència de la veritat? Són tots els mons “quotidians” (què és l'única manera de la publicitat, de “l'hom”) de la mateixa manera? No hi ha en l'obriment del *ser-hi* res que pugui ser considerat *històricament*? Més aviat s'esdevé tot el contrari.

Ja hem vist com al curs de 1928-29 publicat amb el nom d'*IF*, Heidegger fonamentava la *cosmovisió* en el sentiment de la manca de recer, en el *trobar-se* llençat del *Dasein*. Allà destacava dues possibilitats essencials de l'existència: la visió del món en el *mite* i la visió del món com a *ethos*. La pregunta evident és: fonamenten aquestes possibilitats una determinada historicitat, si més no de les cosmovisions, ja que no del món mateix, en tant que és un fenomen derivat de la cosmovisió i no al revés? La resposta la tenim al mateix curs ja citat. Per a Heidegger, el caràcter històric de les cosmovisions consisteix en el fet que

“quelcom així com una visió del món rau en el propi esdevenir (*geschehen*) del *ser-hi*,  
ahora que determina aquell *ser-hi*”<sup>546</sup>

### **I, per tant, és d'aquí, de l'anàlisi de l'existència, d'on:**

“s'han d'obtenir etapes històriques (en el desenvolupament de les cosmovisions) que hauran de poder determinar-se a partir de l'essencial historicitat de l'existència”<sup>547</sup>.

Això implica la impossibilitat, a diferència del que pretendrà Patočka<sup>548</sup>, d'una “visió natural del món”:

“Tota visió del món, al igual que tot *ser-al-món*, és en ell mateix històric, ho sàpiga o no. No hi ha quelcom així com una visió natural del món i després una altra que comenci formant-se i que quedi inserida en la primera, de la mateixa manera que no hi ha un *Dasein* que no sigui ja *ser-hi* d'un “si mateix” i per tant no vingui escampat en una relació *jo-tu*. La negació d'una visió natural del món no significa que no existeixi quelcom així com una visió comú del món com ara la dels grups, tribus, clans, nacions, pobles... Però aquesta mateixa comunitat, tant pel que fa a la seva forma com pel que fa al seu contingut és sempre una comunitat històrica”<sup>549</sup>

Aquesta cita, taxativa com és, al més pur estil de Heidegger, sembla implicar la impossibilitat d'un “començament de la Història” i d'un “món prehistòric”. Veurem, com, després de la *Kehre* aquesta posició no serà mantinguda.

---

<sup>546</sup> *IF.*, p. 374.

<sup>547</sup> *Idem.*, p. 375.

<sup>548</sup> Vg. els apartats finals d'aquest capítol.

<sup>549</sup> *IF*, op. cit., pp. 362-363. El subratllat és meu.

## 3.1.2. TEMPORALITAT I HISTORICITAT

Heidegger comença el capítol V de *SuZ*, dedicat a la relació entre la historicitat i la temporalitat, afirmant que no es pot concebre l'actualitat del *ser-hi* com un "entre" el naixement i la mort, com una successió de vivències que deixen de ser reals a mida que passen. Si fos així, el naixement i la mort no existirien, i, en canvi, existeixen de l'única manera que poden existir. En la unitat de l'estat de gígit i del ser-relativament-a-la-mort fugitiu o anticipant-se, són continus en forma peculiar al *ser-hi*, el naixement i la mort. En tant que cura és el ser-hi l'entre. És a dir, el *ser-hi* no és "quelcom" entre..., sinó que és el mateix "entre"<sup>550</sup>. La mobilitat de l'existència no és el moviment de quelcom davant dels ulls. Es defineix pel prolongament<sup>551</sup> del *ser-hi*. A l'específica mobilitat d'aquest prolongament li diem "gestar-se històric" del *ser-hi*.

És a dir, mentre que la temporalitat és només l'estructura ontològica (condició de possibilitat) de la cura; la Història és la mobilitat, prolongació i persistència del *ser-hi*: és a dir, el continu de la vida. L'aclariment ontològic d'aquest *continuum* ha de buscar-se dintre de l'horitzó temporal d'aquest ens.

Heidegger busca el lloc del problema de la Història, que no pot ser en la historiografia com a ciència de la Història, ja que el fenomen bàsic de la Història és la *temporalitat* i per tant és més enllà d'una possible tematització per una ciència inqüestionada i que pressuposa aquesta temporalitat. Dit en les seves paraules:

"El procurar-se, depurar i assegurar el material (historiogràfic) no és allò que posa en marxa el retrocés al passat, sinó que pressuposa ja el ser *històricament en relació al ser-hi set-hi*, és a dir, la historicitat de l'existència de l'historiògraf"<sup>552</sup>,

Paraules que assumirà del tot J. Patočka quan escatirà la relació de l'escriptura amb el naixement de la Història:

"és l'acció històrica el que permet entendre el sentit de la narració i no a l'inrevés"<sup>553</sup>

Això voldrà dir que l'anàlisi del gestar-se històric ens obligarà a una investigació temàtica de la temporació<sup>554</sup> com a tal. Per què? Perquè s'ha d'investigar la qüestió de la constància del "mateix" (el qui del *ser-hi*), és a dir, del *continuum* que fa possible la seva mobilitat. "L'estat-de-ser-en-si-mateix" és un mode del *ser-hi* que, com a tal, es funda en una específica temporació de la temporalitat.

<sup>550</sup> *EiT*, op. cit., p. 404.

<sup>551</sup> "Prolongament" o "extensió" *Erstreckung* (*SuZ*, p. 374) és una expressió potser no gaire clara que s'ha d'entendre a partir de la constància del *Dasein* a través de la seva ex-staticitat.

<sup>552</sup> *Idem*, p. 425.

<sup>553</sup> *Assaigs*, p. 48.

<sup>554</sup> *zeitigung* (*SuZ*, p. 375).

## EL PROBLEMA DEL MÓN NATURAL A LA FENOMENOLOGIA

Per tant, la historicitat mateixa ha de ser explicada per la temporalitat. És a dir la historicitat es funda en la temporalitat<sup>555</sup> i originalment en la temporalitat pròpia. Per això, segons Heidegger, aquesta tasca només es pot enllestir pel camí d'una deconstrucció fenomenològica, perquè s'ha de descobrir en contra de l'encobridora interpretació vulgar. Com que la historicitat arrela en la cura, el *ser-hi* existeix en cada cas com a pròpiament o impròpiament històric. La quotidianitat resultarà ser la historicitat impròpia del *ser-hi*.

També, però, hem de considerar “temporal” el *ser-hi* en el sentit de ser “en el temps” (intratemporal). El *ser-hi* fàctic té calendaris i rellotges i tot el que es gesta “amb ell” ho experimenta com “en el temps”. Així fan front els processos de la naturalesa. La historicitat i la intratemporalitat<sup>556</sup> són igualment originals.

Heidegger no pretén resoldre el problema de la Història, sinó només situar-lo adequadament en el seu lloc ontològic. L'únic que li interessa, segons que diu, és promoure l'assimilació de les investigacions de Dilthey<sup>557</sup>. El que sorprèn és el seu silenci sobre Husserl.

### 3.1.3. L'ORIGEN DEL CONCEPTE VULGAR DEL TEMPS

Com ja hem vist de manera introductòria, la concepció vulgar de la Història està en estricta consonància amb la concepció vulgar del temps. Aquesta entén el temps com una totalitat infinita omniabastant del món, de manera que el món “transcorreria” en el temps. Només des d'aquest punt de vista té sentit una determinada ciència històrica que homogeneïtza tots els temps a través dels esdeveniments que hi han tingut lloc i dels quals tenim notícia. Aquest temps de la Història és el temps públic i numerat, l'origen del qual cal trobar-lo en la impropietat de l'existència.

En l'anàlisi que tot seguit fa Heidegger de la temporalitat de la cura destaca el caràcter primordial del present. La presentació constant de l'“ara” en tot “després de...” i tot “abans de...” fa possible la *databilitat* del temps.

“Per què el *ser-hi* sempre que diu quelcom de què s'ocupa dona expressió simultània, encara que usualment sense fonació, a un “ara que”? (...) Perquè el dir, interpretant, quelcom de...s'expressa simultàniament a si mateix, és a dir, el ser,(...) i perquè aquest “dir quelcom a” i “dir quelcom de” que s'interpreta simultàniament a si mateix es funda en un presentar”<sup>558</sup>.

En resum:

---

<sup>555</sup> *EiT*, p. 407.

<sup>556</sup> *Innerzeitigkeit*, (*SuZ*, p. 377).

<sup>557</sup> *Idem*, p. 408.

<sup>558</sup> *Idem*, p. 439. El subratllat és meu.

“El presentar retenint i estant a l’expectativa s’interpreta ell mateix.(...) El presentar que s’interpreta a si mateix, és a dir, allò interpretat que s’expressa en “l’ara” és el que anomenem “temps”<sup>559</sup>.

En conclusió, podem dir que “l’ara” interpreta un presentar *entia*. En l’“ara que...” hi ha implícit el caràcter extàtic (fora de sí) del present, d’aquí el seu caràcter primordial en l’estructura de la cura. Per això, l’expressar els “ara”, “després de...” i “abans de...” és la més original indicació del temps.

Tot just en “l’anar fent” de l’ocupació quotidiana mai no es comprèn el *ser-hi* com corrents al llarg d’una seqüència d’“ares” purs. Contràriament, els modes possibles de “donar-se” el *ser-hi* “temps”, estan determinats per la forma en què “té” temps d’acord amb l’existència del cas. És a dir, l’existència impròpia mai no té temps perquè és un presentar oblidant i no estant a l’expectativa. En canvi l’existència pròpia que té, pel que fa al seu present, el caràcter de la mirada, sempre té temps i mai no el perd.

“Si el *ser-hi* pot “prendre’s” el temps i “perdre’l” és només perquè en tant que temporalitat extàticament prolongada li és concedit amb “l’estat d’obert” de “l’hi” un temps”<sup>560</sup>.

El *ser-hi*, fundat en la temporalitat, es preocupa (té cura) del temps. Aquest temps es fa públic en “l’ocupar-se de” interpretant per al “ser-al-món”. És l’estat de gitat el fonament que es doni un temps públic, ja que el “temps públic” es manifesta com aquell temps en el qual fa front “allò a-mà” i “allò davant dels ulls” dins del món.

Amb el fàctic obriment del seu món, la naturalesa és descoberta per al *ser-hi*. En el seu “estat de llençat” el *ser-hi* és lliurat a l’alternança del dia i la nit. El *ser-hi*, en “l’ocupar-se de...” circumveient està a l’espera de la possibilitat de veure i per això es dona el seu temps datat pel “dia”. Així, és el sol allò que data el temps interpretat en “l’ocupar-se de”.

La possibilitat de datació pública (el moviment del sol) implica la possibilitat de disposar d’una mesura pública del temps. El temps interpretat en l’ocupació és comprès com “temps de...”. Així, el presentar que reté i està a l’expectativa en “l’ocupar-se de...” comprèn el temps en una referència a un “per a” que és fixat en virtut del “poder ser” (és a dir, de les possibilitats, del *projecte*) del *ser-hi*. El temps públic fa palesa amb la referència del “per a” l’estructura que hem anomenat significativitat<sup>561</sup>, que constitueix la mundanitat del món. El temps públic, en tant que “temps de...” té un caràcter mundà. Això vol dir que té el caràcter d’èsser-a-mà. Aquest temps “a-mà” és finit i acotat.

<sup>559</sup> Idem, p. 439-40. El subratllat és meu.

<sup>560</sup> Idem, p. 442.

<sup>561</sup> Vg. cap. II, ap. 6.

El concepte vulgar del temps deriva, segons Heidegger, del concepte tradicional de ser i el podem trobar ja en Aristòtil: “El temps és allò numerat en el moviment que fa front dintre de l’horitzó de l’anteriorment i el posteriorment”<sup>562</sup>. Aquest és el temps “vist” en l’ús del rellotge (la maneta que pelegrina). És el temps dels “ares”. S’entén així perquè el temps és comprès sota la metafísica de la presència i aquesta és l’única presència del temps: l’ara del moviment numerat. Aquesta és la interpretació del temps com a flux d’ares”, com a “decurs del temps”.

Una de les característiques més notables de la interpretació vulgar del temps és que hi falta la significativitat com a estructura inherent a “l’ara”, és a dir, hi falta el seu caràcter de *zuhanden*. Així, la constitució com horitzó i “fora de si” de la temporalitat, resulta, per obra d’aquest encobriment, anivellada.

Si el temps de la temporalitat extàtica és el nostre temps, aquest temps originari és bàsicament finit, emmarcat pel nostre naixement i la nostra mort. En canvi, quan el temps resulta anivellat per obra de la seva publicitat, resulta la tesi bàsica de la concepció vulgar: el temps és infinit; i aquí la concepció vulgar és la interpretació de la *caiguda* ja que aquest temps infinit és el temps públic, no és el temps de cadascú de nosaltres, molt més originari. Podem dir que aquesta interpretació del temps no és més que el resultat de la fugida davant de la mort del *ser-hi* no resolt. L’“hom” no mor mai perquè la mort és sempre la de cadascú.

De tota manera, aquesta fugida davant de la mort deixa la seva empremta: en l’afirmació (i l’èmfasi) que el temps *passa* (per coherència s’hauria de dir amb el mateix èmfasi que el temps *sorgeix*) i la *irreversibilitat* del temps, cosa que des de la juxtaposició d’ares” no té sentit. Així, la caracterització vulgar del temps com a seqüència d’ares” irreversibles i que “passen” sens fi *sorgeix* de la temporalitat del *ser-hi* que cau (o, el que és el mateix, del *Dasein decadent*). En canvi, si la comprensió vulgar del temps veu el fenomen fonamental en l’ara, la temporalitat originària (és a dir, aquella que té estructura d’horitzó i és “fora de si”) té lloc primàriament des de l’advenir.

Si hem vist que el concepte vulgar del temps deriva de la metafísica de la presència, i en aquest sentit Heidegger cita a Aristòtil, és lògic pensar que també el que s’esdevingui amb aquesta concepció del temps estarà lligat a la història de la metafísica. Per això observem que a l’últim apartat de la part publicada d’*EiT*, a on es fa un repàs històric de les concepcions històricament esdevingudes del temps per tal d’esclarir la seva noció vulgar, l’autor acaba amb Hegel. Per què aquesta conclusió i consumació? Això ho podem entendre millor si tenim en compte el curs (1930-31) que va fer sobre aquest altre alemany<sup>563</sup>. Des d’aquesta obra s’entén millor el títol “*Ésser i Temps*” en relació amb la seva finalització (de

---

<sup>562</sup> Aristòtil, *Física*, Δ 11, 219b, citat pel mateix Heidegger.

<sup>563</sup> *Hegels Phänomenologie des Geistes*, GA, volum 32. Vg. bibliografia.

la part publicada): La consumació de la metafísica per part de Hegel consisteix en l'anul·lació del temps en tant que l'ens és concepte pur.

### 3.1.4. EL CONCEPTE VULGAR DE LA HISTÒRIA I L'OBJECTE DE LA HISTORIOGRAFIA

Heidegger resumeix a *EiT* el concepte vulgar de la Història de la següent manera: la Història és el gestar-se del *ser-hi* en el temps, en sentit preferent el gestar-se passat i "tradicional" i actuant encara en el ser-l'un-amb-l'altre.

Per què una certa gerra o l'acròpolis diem que formen part de la Història si són encara davant dels ulls? Què és el passat? El passat és el **món** dins del qual, pertanyents a una xarxa d'estris, feien front (la gerra, l'acròpolis) com quelcom "a mà" i resultaven usades per un *ser-hi* que era "al-món" "ocupant-se de...". El món és allò que ja no és. Es a dir, aquell món passat ja no és. Però ens queden reminiscències d'aquell món: allò intramundà d'aquell món és encara "davant dels ulls".<sup>564</sup>

Però què vol dir el "ja no ser" d'un món? Un món és només en el mode del *ser-hi existent* que és fàcticament com a "ser-al-món". Pot el *ser-hi* ser passat? Evidentment no, ja que la seva essència no pot ser mai davant dels ulls, sinó que existeix.

Un *ser-hi* ja no existent és, en sentit rigorós, un "set-hi"<sup>565</sup>. Així, les antiguitats tenen el caràcter de passades i històriques sobre la base de la seva pertinença a un món "set" d'un *ser-hi* "set-hi". Però aquest "set-hi" és històric simplement perquè no *hi* és. L'estri encara davant dels ulls només és històric per la seva pertinença a un món. Però el món, per a Heidegger, té la forma de ser d'allò històric perquè constitueix una determinació ontològica del *ser-hi*; és a dir, el món només és històric perquè el *l'existència* ho és (i no al revés).

La pregunta que resulta de tot això és: "fins a quin punt i per quines raons ontològiques és inherent a la subjectivitat del subjecte històric la historicitat com a constitució essencial?"<sup>566</sup>.

El *ser-hi* pot tenir fàcticament la seva història només perquè el ser d'aquest ens està constituït per la historicitat. Si la cura es funda en la temporalitat, hem de trobar dintre d'aquest cercle un esdevenir (gestar-se) que faci de l'existència una

<sup>564</sup> És a dir, entendre les coses com a "pragmata" permet obrir el passat històric.

<sup>565</sup> Traduïm amb aquest localisme d'algunes zones del parlar occidental l'expressió *da-gewesen*, (*SuZ*, p. 380), de manera anàloga a com hem traduït *set* per *gewesen*.

<sup>566</sup> *EiT*, p. 412.



existència històrica. Així, l'exègesi de la historicitat no és més que una anàlisi més concreta de la temporalitat. Si l'existir propi era la resolució que s'anticipa, hem de buscar aquí un *gestar-se* propi del *ser-hi*.

Aquí sembla que comencem a tenir resposta a la pregunta feta amunt. La *historicitat* caracteritza al *ser-hi*, i per això només és possible, literalment, un *set-hi* no existent. Però això vol dir que un món, com a part constituent i inseparable del ser-al-món, només pot ser existent, i no, mai, davant dels ulls. Un món històric (o pre-històric) passat no existeix, de la mateixa manera que no existeix un món futur. Però, preguntem a Heidegger, es pot afirmar això realment? No hi ha encara (o n'hi havia, fins fa poc) pobles que *existeixen* de la mateixa manera a com sabem que la nostra civilització *era* en el passat (segons el temps del calendari)?. Per tant, la pregunta què fem és un tant incòmoda per a Heidegger: hi ha la possibilitat de *co-existència* de mons diferents? (com a parts constituents d'*éssers-al-món* que *ho són* de manera diferent).

Heidegger parla molt de "historicitat" en la mateixa mida que parla molt poc d'"Història". Per a ell, el concepte vulgar de la Història del món deriva de buscar l'orientació en la naturalesa, també històrica, però només secundàriament, en tant que sòl de la Història formant part del món circumdant. Però, hi ha la possibilitat d'una *concepció no vulgar de la Història*?

Heidegger, lògicament, deriva el concepte vulgar de la Història de la perspectiva històricomundana de l'ésser-a-mà: el sentit que té cada ser-a-mà només s'entén des d'aquesta perspectiva. Així *és* monument el monument, o el camp de batalla o el vaixell de guerra o els canons abandonats de Colera. Per dir-ho així, els objectes històricomundans formen part del ser-davant-dels-ulls del món fàctic. El món històric només és fàcticament com a món dels *entia* intramundans (entre els quals incloem els llibres, documents...) Com que el *ser-hi* s'absorbeix en allò de què s'ocupa, comprèn la seva història immediatament de forma històricomundana i interpreta la Història com allò davant dels ulls que sobrevé, està present i desapareix, correlatiu amb la comprensió del ser de terme mig. Òbviament aquesta era la interpretació de la historiografia, com la "història de fets" també rebutjada per Husserl<sup>567</sup>.

En aquest sentit, per al de Messkirch, la possibilitat d'obrir historiogràficament la Història està arrelada en la historicitat del *ser-hi*. Tota ciència es constitueix primàriament per la tematització. En el cas de la historiografia s'assenyala la tasca d'obrir el "passat". Però per a què sigui possible aquesta tematització s'ha de donar la condició que el passat ja sigui en cada cas obert, és a dir, que el camí conduent envers ell sigui transitible per al retrocedir historiogràficament cap a ell. Això no depèn de l'existència de més o menys material historiogràfic: aquest material només arriba a ser-ho perquè és comprès anticipadament com quelcom intramundà. El procurar-se, depurar i assegurar el material pressuposa ja el ser

---

<sup>567</sup> Vg. *L'Origen de la Geometria*, p. 209.

històricament en relació al “*ser-hi*” “que hi ha set”, és a dir, la historicitat de l’existència de l’historiògraf<sup>568</sup>. En terminologia heideggeriana direm que l’objecte propi de la historiografia és el *ser-hi* set-hi en la seva possibilitat pròpia que ha set. Així el tema de la historiografia és la possibilitat a què s’aferra l’existència.

“Per ser l’existència només en tant que fàcticament llençada en cada cas, obrirà la historiografia la silenciosa força d’allò possible més a fons com més simple i concretament compregui i “es limiti” a exposar el “ser set al món” partint de la seva possibilitat”<sup>569</sup>.

L’objecte de la ciència històrica no pot ser, llavors, ni allò esdevingut una única vegada, ni un universal flotant per sobre, sinó la **possibilitat** que ha estat fàcticament existent. D’altra banda, la “selecció” del que hagi de resultar objecte possible per a la historiografia és ja feta en l’elecció existencial fàctica de la historicitat del “*ser-hi*” en què radicalment sorgeix i únicament *és* en la historiografia. Per a Heidegger l’obrir historiogràfic es temporeja pròpiament des de l’advenir.

En resum, la possibilitat de la ciència històrica queda dissenyada de la següent forma a *EiT*: és partint de “l’*Erschlossenheit*” pròpia de l’existència històrica com s’ha d’exposar la possibilitat i l’estructura de la veritat historiogràfica. Però com que els conceptes fonamentals de les ciències historiogràfiques són conceptes relatius a l’existència, té la teoria de les ciències de l’esperit la tasca d’elaborar una exègesi temàtica existenciària de la historicitat del “*ser-hi*”.

### 3.1.5. EL GESTAR-SE ORIGINAL DEL *SER-HI* COM A DESTÍ I EL POSSIBLE COMENÇAMENT DE LA HISTÒRIA

El *ser-hi* que s’anticipa resolt a la mort es comprèn a ell mateix, tot comprènent el seu “poder ser” de manera que posant-se a la vista de la mort pren sobre ell en l’estat de gitat l’ens que ell mateix és. El prendre resolt sobre si l’“hi” fàctic propi significa alhora la resolució de posar-se en la situació.

D’on surten les possibilitats sobre les quals es projecta fàcticament el *ser-hi*? No de la mort, sinó més aviat de l’herència rebuda. L’estat de resolt que retrocedeix cap a ell mateix obre les possibilitats fàctiques de l’existir propi del cas partint de l’herència que pren sobre ell en tant que llençat. El retrocedir resolt a l’estat de llençat implica una “tradició” de possibilitats transmesses encara que no explícitament.

<sup>568</sup> La possibilitat d’historicitat pròpia o impròpia és una altra correcció a la concepció husserliana de la Història.

<sup>569</sup> *EiT*, p. 425.

L'anticipar-se a la mort és l'únic que expulsa tota possibilitat accidental i que només té "curs provisional". Només el ser en llibertat per a la mort dóna al *ser-hi* la seva meta i empeny l'existència vers la seva finitud. Així la finitud de l'existència ben aferrada arrenca les primeres possibilitats que s'ofereixen i porta al *ser-hi* a ser destí individual.

Per "destí individual" entén Heidegger el gestar-se original del *ser-hi*, implícit en l'estat de resolt propi i en el qual es fa tradició d'ell mateix, lliure per a la mort en una possibilitat heredada i triada alhora. Si el *ser-hi* pot ser bandejat i tocat pel destí és perquè en el fons és destí individual. Existint d'aquesta forma és obert per als cops de sort i per a la crueltat del destí.

El destí col·lectiu no és un conjunt de destins individuals, sinó que s'ha de mirar en relació al ser-l'un-amb-l'altre. El destí col·lectiu, en forma de destí individual del *ser-hi* en i amb la seva generació és el que constitueix el ple i propi gestar-se històric del ser-hi:

"Només un ens que en el seu ésser és essencialment advenidor, de tal manera que, lliure per a la seva mort, i estimbant-se contra ella, pot llençar-se retroactivament sobre el seu "hi" fàctic, és a dir, només un ens que en tant que advenidor és amb igual originalitat sent set, pot, fent-se "tradició" de la possibilitat heredada, prendre sobre si el seu peculiar "git" i ser, en el mode de la mirada, per al "seu temps". Només la temporalitat pròpia, que és alhora finita fa possible el que es diu un "destí individual", és a dir, una historicitat pròpia"<sup>570</sup>.

La resolució no té perquè conèixer expressament la procedència de les possibilitats sobre les quals es projecta, però si el *ser-hi* retrocedeix cap a ell mateix i es fa tradició d'ell mateix aleshores és la reiteració d'una possibilitat transmesa. La reiteració és la tradició expressa.

La reiteració pròpia d'una "possibilitat d'existència" que ha set –el triar-se el *ser-hi* el seu heroi– es funda existenciàriament en la resolució que s'anticipa. La reiteració no és un afany de tornar al present el passat. Més aviat replica<sup>571</sup> la possibilitat de l'existència que ha set. Però aquesta rèplica és, en tant que és en el mode de la mirada, la revocació<sup>572</sup> d'allò que avui segueix actuant com a passat. La reiteració ni s'abandona al passat ni apunta a un progrés.

Es defineix a *EiT* la reiteració com aquell mode de la resolució que es fa tradició de si mateix i per obra del qual el *ser-hi* existeix com a "destí individual". Però si el destí individual constitueix la historicitat original, aquesta no remet al present ni al passat sinó que el gestar-se històric propi brolla de l'advenir del *ser-hi*.

---

<sup>570</sup> *EiT*, p. 416.

<sup>571</sup> *Erwidert, SuZ*, p. 386, que també es podria traduir com: contesta, respon...

<sup>572</sup> *Widerruf*, idem. Literalment fóra: contra-crida. Es podria traduir com: retractació, desmentit, contraordre, anul·lació...Heidegger juga amb el lexema "wider" (contra) i subratlla explícitament el joc de paraules a l'original.

D'aquí la important referència a la mort en la resolució. El ser relativament a la mort propi, és a dir, la finitud de la temporalitat, és l'ocult fonament de la historicitat del ser-hi. La fonamentació de la historicitat sobre la finitud de la temporalitat serà un dels punts en els quals tant J. Patočka com H. Arendt són fidels seguidors del punt de partida heideggerià, deslligant-la ambdós autors, però, de la noció de destí individual i posant l'accent més aviat en el destí col·lectiu.

### 3.2. L'ACCÉS DELS POBLES A LA HISTÒRIA. HEIDEGGER I PATOČKA

En les pàgines que Heidegger dedica a la qüestió de la Història a *EiT*, només es parla de la historicitat pròpia o impròpia del *ser-hi*, en relació amb la temporalitat. Però no es diu ni una paraula sobre l'accés d'un poble a la Història. Si només tinguéssim en compte aquesta obra pel que fa a la seva concepció de la Història ens hauríem de quedar amb la cita de l'apartat 3.1. en què es diu explícitament que no hi ha quelcom així com un "món natural" exempt d'Història, sinó que tot món és necessàriament històric.

En principi tot està clar. No hi ha res a objectar; però en escrits posteriors a la *Kehre* trobem un important matís que va en la direcció que després prendrà també la filosofia de la història de J. Patočka. Així, el primer que ens sorprèn de la seva *Introducció a la Metafísica*, és que parli de protohistòria i d'un saber possible sobre ella:

“El saber sobre la protohistòria no consisteix en el pedant rastreig que cerca allò primitiu o en el col·leccionar ossos. No és ni en part ni del tot ciència natural, sinó que, de ser realment alguna cosa, és mitologia”<sup>573</sup>

Per què mitologia? J. Patočka, que segueix fidelment aquesta concepció de la tasca historiogràfica sobre la “protohistòria”, ens dóna una pista: el mite és la peça clau dels pobles “primitius” perquè en el mite es manifesta la veritat de l'home que viu a la protohistòria i l'home primitiu, si ha de ser considerat plenament com a “*Dasein*”, és a dir com a *existència*, ha de ser caracteritzat per la seva relació a la *Unverborgenheit*, per ser *il·luminat*, és a dir, per la seva relació amb la veritat<sup>574</sup>:

“Tal i com jo ho entenc, el mite és quelcom sense el qual l'home difícilment podria viure (...). L'home no pot viure sense el mite perquè el *mite és vertader* (...). I l'home és un ésser que viu en la veritat, que no pot viure d'una altra manera, ja que l'home és un

<sup>573</sup> *Introducción a la Metafísica*, p. 140.

<sup>574</sup> Aquesta pista ens confirmada pel curs de 1928 *IF* ja citat. En ell precisament s'estableix la diferència entre el *Dasein* i qualsevol altre tipus d'ens per la seva relació amb la veritat.

## EL PROBLEMA DEL MÓN NATURAL A LA FENOMENOLOGIA

ésser determinat en la seva estructura per la manifestació com a tal i per la manifestat, i la *manifestat* primera, radical i encara *irreflexiva* s'expressa *sota la forma del mite*".<sup>575</sup>

I, efectivament, trobem que, de la mateixa manera que el filòsof txec interpretarà l'accés de l'home a la Història a partir d'allò que apareix al mite d'Èdip o al mite bíblic del pecat original, Heidegger introduirà la qüestió de l'accés de l'home a la Història a la seva *IM* a partir de la interpretació de l'*Antígona* de Sòfocles<sup>576</sup>. És allà a on introdueix la historicitat en relació amb la caracterització essencial de l'home com a *tò deinótaton* (el més terrible, el més violent), paraula que ell tradueix per *unheimlich*:

“L'actitud violenta del dir poètic, del projecte noètic, de les configuracions constructives, de l'obrar polític, no és una actitud pròpia de les facultats que posseeixi l'home, sinó una subjecció i doblegament de les forces en virtut de les quals l'ens s'obre com a tal en inserir-se l'home en ell. Aquest estat d'obert de l'ens constitueix aquell poder que l'home ha de vèncer per a convertir-se amb la seva actitud violenta en ell mateix enmig de l'ens, és a dir, per a fer-se històric”<sup>577</sup>

La primera sorpresa és que si, com diu aquí, hi ha un *poder* que ha de ser *vençut* per a què l'home *es faci històric*, això significa que hi ha també la possibilitat que *no ho sigui*. Si Heidegger ja havia parlat amb anterioritat de la *protohistòria*, aquest terme no tenia encara la decidida significació d'ara. Trobem que ara hi ha “protohistòria” i, de manera subseqüent hi ha un “començament de la Història”.

Per a veure, però, de quina manera queda caracteritzat aquest començament de la Història, farem un pas enrera i mirarem, encara, de dur les categories que apareixen a l'última cita al seu lloc fenomenològic. No tot és innovació.

Així, no seria difícil derivar “l'actitud violenta” de la distinció husserliana entre *món familiar i món estrany*, ja que la violència que indica *tò deinótaton* no és una altra que la d'intentar penetrar en el món de la *claror*, un món que, inicialment, no és el nostre món familiar, sinó l'àmbit estrany per a l'home, propi només de la divinitat. La violència només es pot entendre (i així ho fa Heidegger al text citat) com la insolència (*hybris*) de traspasar el territori concedit pels déus als homes: la frontera natural de l'home “conformat” de la prehistòria. Si hem escollit expressament aquest text de Heidegger és, però, perquè alhora que entronca amb la descripció husserliana de la *Lebenswelt* en alguns aspectes fonamentals, creiem que és especialment clara la familiaritat amb la filosofia patočkiana de la Història, amb la qual clourem aquest capítol i aquest treball. De fet, la caracterització de la recerca humana de la veritat com una incursió estranya i terrible dels mortals en l'àmbit de la claror, propi dels déus és un punt de partida

---

<sup>575</sup> *PiE*, p. 45. La *manifestat* de què parla Patočka (segons la versió del traductor) pot ser entesa com una al·lusió a la *Unverborgenheit* heideggeriana.

<sup>576</sup> 1r cant del cor d'*Antígona*, *Introducción a la Metafísica*, p. 136 i ss.

<sup>577</sup> *Introducción a la Metafísica*, p. 145.

comú per explicar el naixement de la Història<sup>578</sup>. L'autor txec, de la mateixa manera que està fent Heidegger amb l'*Antígona* de Sòfocles, parteix de la noció de *hybris* tal i com es presenta als mites clàssics: la insolència sempre consisteix en intentar traspasar el món humà (propri i familiar) i viure en l'àmbit de la "claror", propi dels déus. La claror és un món estrany per als homes. Per això Edip, el més intel·ligent dels mortals, és alhora un monstre. I per això el pecat original consisteix en menjar el fruit de l'arbre del coneixement del Bé i el Mal.

També coincideixen els dos autors a situar aquest *esdeveniment* (la *insolència* que suposa la incursió humana en la claror divina) a la *polis* grega, paraula per a la qual es queda petita la traducció de "ciutat-estat". La *polis* és el lloc en el qual és l'existència entesa com a històrica. La *polis* és el **lloc** de la Història en el sentit que, segons es deia a *EiT*, el *gestar-se* de la Història és el *gestar-se* del ser-en-el-món i la historicitat del *ser-hi* és la historicitat del món.

Però per què la *polis* té el significat de constituir aquest esdeveniment? Perquè només allà té lloc la llibertat com l'experiència originària que pot donar pas al començament de la Història. Ja hem vist com la llibertat (segons es deia a *EiT*) és llibertat davant la mort, o sigui, la resolució que s'anticipa a la mort. Aquesta concepció de la llibertat implica que hi ha quelcom més elevat que la mera subsistència. Per a J. Patočka, de manera molt més explícita, aquesta aspiració a quelcom més elevat és també alhora el risc de perdre-ho tot, és a dir, la vida mateixa. Com a exemple de la coincidència essencial d'ambdós autors serveixi el text següent:

"El començament, en tant que començament de la Història (Geschichte), només hi és allà on hi ha llibertat; això és: allà on una humanitat es relaciona i comporta decisivament amb l'ens i la seva veritat. Pobles i races poden viure sense Història quan només importa la mera "vida"; només el curs de la "vida" no és encara Història, ni tampoc quan "passen" moltes coses, és a dir, quan davant nostre van desfilant moltes coses...L'inici de la nostra Història és el grec."<sup>579</sup>

A banda de la subtil crítica a la societat contemporània, aquí es pot veure com Heidegger identifica el món de la mera subsistència amb una mena de protohistòria. L'acord de l'autor txec amb ell és quasi total. La pregunta que estem obligats a fer-nos llavors és: és això l'*experiència de la llibertat* de què

<sup>578</sup> La *Introducció a la Metafísica* de Heidegger és la publicació d'un curs impartit el 1935. Les reflexions de l'autor txec sobre el començament de la història són posteriors (cap a finals dels anys 60). Per tant, es pot aventurar que és aquest últim qui pren algunes idees del pensament del primer. En tot cas recordem, pel que fa a les diferències entre els dos autors, que J. Patočka li retreu a M. Heidegger més que allò que diu, allò que no diu, els seus silencis com ara pel que fa al paper de la comunitat en aquest aconteixement o al món del treball com a determinació del món pre-històric.

<sup>579</sup> *Grundbegriffe*, op. cit., p. 44. (Vg. bibliografia). Manuel E. Vázquez tradueix "Geschichte" com "historia acontecida" i "Historie" com "historia". Si bé amb mots alemanys, observem que també Heidegger té en compte la diferència terminològica de què hem parlat a la introducció d'aquest capítol. Notem que en aquesta cita sembla insinuar Heidegger que ara no vivim en la Història.

hem parlat al capítol anterior? La resposta és clarament negativa. En tota aquesta anàlisi heideggeriana falta una acurada anàlisi de la vida comunitària, a la qual en *EiT* sempre es refereix de passada com el “ser-amb” del ser-en-el-món<sup>580</sup>. Una anàlisi exhaustiva de la vida comunitària és justament el punt de partida de l'autor txec i per això afirma que:

"El naixement de la política és el naixement del concepte de donació de sentit a una vida sorgida de la llibertat i per a la llibertat, quelcom que no es pot produir, com Hegel pretén, de manera que només un (el sobirà, el faraó) tingui «consciència de la llibertat». En el fons, l'home no pot tenir aquesta consciència més que en una comunitat d'iguals. Aquesta és la raó per la qual la *polis* constitueix l'inici de la Història en el seu sentit propi.<sup>581</sup>"

En tant que la concepció de la llibertat com a “quelcom que es produeix en l'espai *entre* els homes” i no com a “llibertat interior” o “fenomen de la voluntat” podem assegurar que és una idea que Patočka pren d'Arendt, és interessant observar que, en aquest cas, tenim una correcció de la deixeble al seu mestre, segons tindrem oportunitat de veure més endavant (ap. 4.3.): la llibertat com a fenomen de la voluntat no és res “grec”, ni tan sols clàssic.

Per això, tot i que la *polis* significa tant per a Heidegger com per a J. Patočka el veritable començament de la Història, no donen la mateixa importància al fet que la *polis* és el *lloc* a on es dona aquesta comunitat d'iguals i a on únicament hi pot haver “experiència de la llibertat”. Segurament també s'ha de buscar en l'accent que posa l'autor txec en la vida comunitària la raó de les exhaustives anàlisis que fa del món de la mera subsistència com a món del treball i del treball com a element antihistòric, mentre que l'alemany no diu ni una sola paraula sobre el treball.

### 3.3. LA HISTÒRIA I L'OBRA D'ART

Ja vam tenir oportunitat de veure al Capítol II, sobretot al fil de la lectura de *L'origen de l'obra d'art* com hi ha un canvi important en la noció heideggeriana de món respecte a *EiT*. De fet, el canvi que es produeix és justament la irrupció de la Història en tant que *Ereignis* al bell mig del món, o de l'ésser. Per què això apareix en parlar de l'obra d'art ho resumeix Heidegger amb l'expressió: l'obra *instal·la un món*. Amb aquesta manera d'expressar-se, sembla que Heidegger acceptés la possibilitat de parlar d'una pluralitat de mons. Aquests mons foren els mons històricament esdevinguts -en el sentit que l'ésser actua en la Història-

---

<sup>580</sup> Creiem que Heidegger no atorga especial atenció a l'*ésser-amb* de l'ésser resolt, només diu que la resolució del *Dasein* ha de tenir conseqüències pel que fa a l'*ésser-amb* constitutiu de l'*ésser-en-el-món* que és el *Dasein*.

<sup>581</sup> *Assaigs*, glossa II, p. 156. De fet l'equiparació entre llibertat i igualtat a l'antiga *polis* és una idea manllevada de les anàlisis que fa H. Arendt del món antic, segons creiem.

amb la qual cosa Heidegger no suposaria més una forma refinada de relativisme. L'*Ereignis* fora així l'aconteixement pel qual s'esdevé una època<sup>582</sup> determinada de la Història, esdeveniment sempre relacionat amb una inflexió en el pensament, és a dir, en la Metafísica. Però, és realment així de simple?

Aquesta hipòtesi interpretativa és difícilment acceptable si ni tan sols és defensable a la seva primera obra *EiT*. Més encara, aquesta crítica es fa des de l'extrem contrari que és el del bon sentit comú: hi ha un únic món, *en el qual* han tingut lloc èpoques històriques. És pot predicar del món, realment, que és històric? O més aviat és la Història que és mundana? O cap de les dues? El primer que s'hauria d'aclarir és què és la Història:

“Història no significa aquí la seqüència de successos de qualsevol tipus en el temps, per importants que siguin. Història és el cedir d'un poble a la seva tasca en tant que inserció a allò que li ha estat confiat”<sup>583</sup>

Per a Heidegger és clar que l'afirmació “el món es històric” falseja la realitat. Ja en *EiT*, el món és subsidiari d'un existenciari del *ser-hi*: la mundanitat, de la mateixa manera que la historicitat és també un existenciari. Dit d'una altra manera: si el món és històric és només de manera secundària, perquè, abans d'això, el *ser-hi* ho és. Fins aquí no hem dit res que no hagi estat ja dit. Però és evident que aquí no hi ha cap mena de relativisme perquè no s'afirma que *existeixin* o *hi siguin* diversos mons. De mons només n'hi ha un, perquè l'existència no és pot donar en passat i en futur. Però si es pot dir: “un món va ser”. Ara bé, per poder afirmar un aital cosa, cal que poguem “reconèixer” aquest mon “que fou” a dins del nostre ésser-al-món. Però aquest reconeixement que no es pot precipitar de manera proposicional només el pot propiciar l'obra d'art. És en aquest sentit que l'obra *instal·la un món*. Per això Heidegger pot dir que l'art és historificador:

“L'art és essencialment historificador. Això no significa solament: l'art té una història en el sentit extrínsec que, en la mutació de les èpoques, al costat de moltes altres coses, també sobrevé i, per això, es modifica i passa, i, així, ofereix a la ciència històrica aspectes canviants. L'art és Història en el sentit essencial que fonamenta la Història”<sup>584</sup>.

Curiosament, però, amb la posterior i més decidida concepció heideggeriana de l'*Ereignis* com el “tenir lloc” del temps i de l'ésser (que no es pot dir que *siguin*), tornem, en el punt que ens interessa, a la concepció anterior a la *Kehre*: tots els mons (el plural, ho reconeixem, és una manera inacceptable de parlar) són igualment històrics. Es torna a tancar la possibilitat de parlar de la “pre-història” o “proto-història”. Amb això es tanca alhora, evidentment tota opció de parlar, en algun sentit, d'un “món natural”. Per això, és en aquest punt que hem de deixar

<sup>582</sup> Sobre l'equivocitat de l'ús heideggerià del terme *epokhé* vg. l'obra ja citada de Bech, J.M.: *De Husserl a Heidegger*, en particular 1.5.3., p. 80.

<sup>583</sup> *L'origen...*, p. 268.

<sup>584</sup> *Idem.*, p. 269.



Heidegger i continuar amb la més coneguda de les seves deixebles, H. Arendt, que treurà un rendiment excepcional de les idees del seu mestre sobre la funció de l'art (ella parlarà de la *producció*) en la Història del Món i en la mundanitat de la Història<sup>585</sup>.

### 4. LA FILOSOFIA DE LA HISTÒRIA DE H. ARENDT

Aquest apartat només es pot començar a mode de pregunta: hi ha una filosofia de la Història a l'obra de H. Arendt? Podríem respondre que no una de nova. Segons el nostre parer, H. Arendt no fa res més que executar el treball historiogràfic amb les pautes donades per M. Heidegger a *EiT*<sup>586</sup>. És a dir, Arendt porta a terme allò que el de Messkirch diu que s'hauria de fer i ell no fa. En tot cas, les seves anàlisis, molt més concretes i despullades de tota declaració metodològica o metafísica, ens són més útils per comprendre allò que busquem en aquest moment: la relació entre el món i la Història.

S'ha d'advertir d'entrada que, el fet que no hi hagi declaracions explícites de l'autora sobre la metodologia emprada i els seus supòsits, no ens ha de deixar indiferents, precisament perquè ens interessin els resultats obtinguts. La nostra sospita és que l'autora jueva emmascara, sota una aparent "història de fets", un procedir autènticament fenomenològic en el seu treball sobre textos. Què entenem aquí per procediment "fenomenològic"? Quelcom del molt simple: fer l'exercici, quan estem davant d'un text, de *posar entre parèntesis* tot allò que aparentment sembla que ja sabem sobre el passat, sobre l'autor i sobre el text; llegir el text *des de i en relació a* el diàleg comunitari realment *existent* amb altres textos. Això implica un nou re-aprenentatge del significat dels mots, de les intencionalitats d'escriptura, i – heideggerianament parlant – de les possibilitats que realment s'obren en "aquell món". Tot això sense que aquell món deixi de ser el "nostre món", tal com indica Heidegger. És des de l'obertura de les nostres possibilitats com a historiògrafs que "obrim" aquells textos. En el cas de H. Arendt, és molt clar que només des de l'*advenir* i, més concretament, a partir de l'adveniment del nazisme (o més en general, els totalitarismes) com a fenomen totalment nou a la Història, resta obert el passat.

L'esmentada sospita sembla confirmar-se en l'únic text de caire "metodològic" (a la seva manera) que trobem a la producció d'Arendt, es tracta de la segona de les vuit reflexions que inclou l'obra *Entre el passat i el futur*<sup>587</sup>.

---

<sup>585</sup> Això ja ha estat vist, en part, al cap. IV, ap. 4.

<sup>586</sup> La qual cosa no vol dir que no arribi a portar la contrària al seu mestre en alguns punts clau, precisament com a conseqüència de la seva tasca hermenèutica, com ara la concepció de la llibertat, segons veurem.

<sup>587</sup> Op. cit. Vg. bibliografia. El títol és prou suggerent des de la perspectiva heideggeriana, segons la qual (ja ho hem vist) la historicitat de l'home (o *Dasein*) és la *prolongació* del

#### 4.1. QUÈ ÉS LA HISTÒRIA? LA HISTÒRIA DE LA HISTÒRIA

En aquesta reflexió sobre el concepte antic i modern de la Història podem trobar els elements bàsics que defineixen la concepció de la seva pròpia tasca. La discussió està, com sempre, emmascarada amb l'erudició d'un estudi hermenèutic dels textos antics i moderns que parlen de la Història.

Al text citat ens recorda que, entre els grecs, el concepte clau per entendre la Història és el d'"immortalitat". Si l'home es caracteritza per alguna cosa és precisament per ser "mortal", ja que és l'únic ésser de tot l'univers que ho és. Tant les coses naturals com la resta d'animals, en no ser considerats com a individus sinó com a espècie no són mortals en el sentit que no han de carregar, a diferència de l'home, amb la seva mortalitat: per això no fan ritus d'enterrament. Ells estan sotmesos –sense ser-ne conscients– al ritme del cercle de la retribució de mútua injustícia de què parlen Heràclit o Anaximandre. Per això, la naturalesa no cal conservar-la o recordar-la: ja *hi és* sempre present. En canvi, sí les accions humanes. L'invent de la Història, tal i com ens diu Heròdot, o també Homer, és per recordar "les grans accions i les grans paraules", que si no, caurien en l'oblit i la mort consubstancial als mortals. La mortalitat és moure's en una línia recta a on tot es mou, si és que es mou, en un ordre cíclic. Aquest és l'esperit de "glòria" o agònic grec, salvar de la mortalitat una acció individual. Posteriorment, amb els romans o en l'Edat Mitjana, la Història fóra *magister vitae* i la seva intenció fóra la d'ensenyar "casos exemplars moralment" per imitar-los. Però aquest valor paradigmàtic és aliè als grecs. En el cas dels grecs no es tracta d'imitar res, sinó, simplement d'admirar. Així, entre els grecs, el tema de la Història és "l'extraordinari", vinculat sempre a la idea de la mortalitat humana.

Què suposa el cristianisme llavors si la immortalitat individual és per a ell possible? En principi, el cristianisme no suposa cap canvi de mentalitat, ja que la mortalitat de què es parla no és terrena, sinó d'un altre món: en aquest món continuem sent tan mortals i efímers com abans. El problema és l'efecte (no volgut) que ha tingut la cristianització de la Història del món, un cop secularitzada i trencades les expectatives escatològiques, ha estat la creació d'una infinitud doble de futur i passat, la qual cosa posa a la humanitat en una potencial immortalitat terrena.

---

*continuum* entre l'herència rebuda i l'advenir. No podem arriscar-nos a afirmar que Arendt jugués intencionadament amb aquesta concepció, però el que hi ha justament "entre el passat i el futur" –paraules, per cert, impròpies en la terminologia de *EiT*, és el "present", que en el títol de l'obra esmentada no és anomenat, de la mateixa manera que en Heidegger, el "present" no "ex-sisteix" sinó que només és "davant dels ulls".

## EL PROBLEMA DEL MÓN NATURAL A LA FENOMENOLOGIA

“No res podria ser més aliè al pensament cristià que aquest concepte d’una immortalitat terrena de la humanitat”<sup>588</sup>.

Per a Arendt és fonamental la funció política de la religió (lligada a la tradició: *religio* ve de *relligare*). En Plató, segons ella, s’ha de distingir entre el discurs adreçat al filòsof (aquest és el mite de la caverna: les *Idees*, inclosa la de *Bé o Bellesa*, les ha de veure cadascú) i el discurs (mític) adreçat a la majoria, consistent en totes aquelles elaboracions platòniques sobre els càstigs que s’inflingiran a l’*Hades* als injustos. Per això:

“La conseqüència més important de l’aparició del camp secular a l’època moderna fou que la creença en la immortalitat individual va perdre en la política la seva força vinculant”<sup>589</sup>.

S’ha de dir que aquesta força estava no només en l’esperança de la immortalitat, sinó també en la por a l’infern (que va ser l’adaptació cristiana d’aquests mites platònics). La desaparició de la por a l’infern és un dels fets de més transcendència política a la nostra època, segons Arendt.

A partir del Renaixement, a canvi, es va obrir una gran possibilitat, que va ser la de recuperar la importància greu i decisiva que la mera posteritat terrenal (la fama o la glòria de què parlen Pico o Maquiavel) va tenir per a l’existència dels homes i havia perdut des de l’antiguitat.

Més endavant, la polèmica del s. XIX entre les ciències de l’esperit –prenent com a paradigma la Història– i les ciències naturals, va passar per alt la crisi que ja afectava a la física i que suposava que no es feia ús del concepte de veritat que els historiadors del s.XIX tenien com a paradigmàtic i desitjable. Les ciències naturals han continuat evolucionant per aquest camí, de manera que ara ja no només no es pot “veure” o “imaginar” el món físic (el món tal com se suposa que és en “realitat”) sinó que ni tan sols es pot pensar. I això és el realment dramàtic<sup>590</sup> segons Arendt.

En tota aquesta discussió, va passar desapercbut que la veritat sempre havia estat més aprop del camp de la Història, ja que l’home coneix “allò que produeix o fa”<sup>591</sup>. Per això, els dos regnes: Naturalesa i Història, s’han trobat en el s.XX en el camp de la tecnologia. Els últims avenços de les ciències naturals ens han

---

<sup>588</sup> *Entre el Passat i el Futur*, op. cit., p. 77. Recordem que, per a Heidegger, aquesta immortalitat terrena derivava de la concepció vulgar del temps i, en definitiva, de l’adveniment de la metafísica (en aquest context remetia a Aristòtil).

<sup>589</sup> Idem, p. 80.

<sup>590</sup> Op. cit., p. 64.

<sup>591</sup> No oblidem que aquesta cita és literal de M. Heidegger a l’*Origen de l’obra d’art*. Segons Heidegger d’aquí ve el gran rendiment de les nocions llunyanament aristotèliques de *matèria i forma* per explicar la totalitat de l’ens.

tornat al concepte de “procés”<sup>592</sup> com a concepte fonamental, comú denominador de Naturalesa i Història, com a la antiguitat ho va ser el d’immortalitat.

Tot això significa que, si en l’època antiga i fins el Renaixement es va interpretar la humanitat de l’home com *animal rationale*, en l’albada de l’època moderna es va pensar que l’home era sobretot *homo faber* (és l’època de la revolució industrial, de les fàbriques i la producció en sèrie), fins que, en el s. XIX es va interpretar com a *homo laborans*, “el metabolisme del qual amb la naturalesa podia lliurar la productivitat més elevada de què és capaç la vida humana”<sup>593</sup>.

La conclusió per a Arendt és que “amb els antecedents d’aquestes definicions esquemàtiques, resultaria adequat que el món en què estem vivint definís l’home com un ésser capaç d’acció, perquè aquesta capacitat va esdevenir, segons que sembla, el centre de totes les altres capacitats humanes”<sup>594</sup>. Això és per a Arendt, però, preocupant, ja que “està fora de dubtes que la capacitat d’actuar és la més perillosa de totes les habilitats i possibilitats humanes, i també és fora de dubte que els riscos creats per l’home a què la humanitat s’enfronta avui mai no es van enfrontar abans”<sup>595</sup>.

Aquesta és justament la qüestió de la tecnologia. La tecnologia, com a acció humana, està sotmesa a la incertesa sobre les seves conseqüències que estan lligades a la resta d’accions humanes. La tecnologia és històrica i forma part de l’acció humana. Només que la tecnologia té el poder de dominar la naturalesa: crea i produeix la mateixa naturalesa. Per això el perill és molt més gran que a qualsevol altra època.

#### 4.1.1. EL SENTIT DE LA HISTÒRIA

Per a Arendt, “es pot dir que la transformació hegeliana de la metafísica en una filosofia de la història va venir precedida per un intent de desfer-se de la metafísica a favor d’una filosofia de la política”<sup>596</sup>. Per a Arendt, Hegel és una inflexió, ja que, a partir d’ell, i començant pel mateix Marx, es construeixen infinitat de filosofies de la Història (i d’històries i d’històries de la filosofia) que pretenen haver trobat l’últim significat dels esdeveniments perquè simplement confonen significat amb esquema. Així,

---

<sup>592</sup> No oblidem l’obsessió del s. XIX per aquest concepte en totes les ciències, tant en les tradicionals (física, química) com en les noves (geologia: història de la terra, de l’univers, biologia: teoria de l’evolució), que coincideix justament amb el debat metodològic entre les ciències naturals i ciències de l’esperit o “històriques”.

<sup>593</sup> Op. cit., p. 72.

<sup>594</sup> Ibidem.

<sup>595</sup> Ibidem.

<sup>596</sup> Idem, p. 86.

## EL PROBLEMA DEL MÓN NATURAL A LA FENOMENOLOGIA

“Marx no fou sinó el primer, i, per cert, el més gran d’entre els historiadors, que va confondre un esquema amb un significat<sup>597</sup>, i, sens dubte, poc es podria esperar que ell comprengués que quasi no hi havia cap esquema en el qual els esdeveniments del passat no poguessin encaixar amb tanta precisió i consistència com ho van fer en el seu. Si més no, l’esquema marxista es basava en una important visió general històrica; des de llavors hem vist que els historiadors, amb total llibertat, imposen qualsevol esquema que se’ls acudeixi, amb el resultat que la ruïna del fàctic i el particular, a través de l’aparentment més gran validesa dels “significats generals” ha ensorrat àdhuc l’estructura factual bàsica de tot el procés històric, és a dir, la cronologia”<sup>598</sup>.

Davant d’aquesta cita, el primer que hem de constatar és com s’ha arribat a l’extrem contrari del que definia la intenció o significat de la Història a l’antiguitat. Si allà la significació fonamental era del concret, el destacar una acció individual, en l’època moderna tot el concret arriba precisament a mancar de transcendència si no és com a mer exemple provatori d’un esquema general.

Com a conclusió d’aquesta petita introducció a l’estudi de la Història, hem d’advertir que no es tracta de trobar l’adhesió d’Arendt a una o altra concepció de la Història. L’article de la nostra autora citat al present apartat, mostra el seu procedir metodològic no per les adhesions o simpaties explícites que poguem trobar, sinó precisament pel contrari, pel seu desapassionament (és a dir per la seva *epokhé*) en accedir als textos que parlen de la Història. Dit d’una altra manera: el que es tractava d’assenyalar és que el mateix concepte d’Història és històric, i que la Història tal com la coneixem i la volem entendre actualment, no és independent d’una certa concepció de l’ens. De fet, la discussió metodològica sobre la Història del s. XIX, que busca un estatus científic per aquesta disciplina, es produeix en el mateix moment que es comença a preguntar (a través de l’empiriocriticisme, lligat a la crisi de les ciències naturals) per la realitat del “món natural” que deixa de ser una evidència.

### 4.2. ENTRE EL MÓN NATURAL I LA HISTÒRIA: QUÈ ÉS EL TOTALITARISME?

Tot seguit ens proposem expressar quina relació pot tenir l’aclariment del fenomen del totalitarisme per part d’Arendt amb la nostra pregunta pel “món natural”. Semblaria, a primer cop d’ull, que ens estem sortint del tema delimitat prèviament en aquesta investigació. Quina relació té el pensament d’algun autor sobre el totalitarisme com a fenomen específic del nostre temps amb una caracterització del món natural? Molt conscients que la resposta no pot ser entesa fins al final del present capítol, volem deixar justificada d’entrada la necessitat d’aquestes anàlisis per seguir el fil del nostre treball. Expressat ras i curt: el

---

<sup>597</sup> El seu esquema va ser, per descomptat, la lluita de classes en el marc del materialisme històric.

<sup>598</sup> *Entre el Passat i el Futur*, op. cit., p. 90-1

totalitarisme representa el retorn a la barbàrie, però una barbàrie nova, tecnocràtica. Si la Història pot quedar definida, com vol J. Patočka (que en aquest aspecte l'identifica amb la noció arendtiana de política), com l'àmbit de la llibertat, el totalitarisme representa, *en cert sentit*, el retorn a la prehistòria política. La pregunta que Arendt ens convidarà a fer després de la filosofia patočkiana de la Història serà la següent: és possible el retorn a la pre-història d'un món històric? O, el que és el mateix, el món del totalitarisme, com a món pre-històric (o post-històric si es vol) és un *món natural*? Hi ha la possibilitat de tornar a l'existència natural? Obviament, només al final del present capítol es podrà donar resposta a aquestes preguntes.

D'antuvi, i sense voler entrar en massa detall, hem d'expressar breument què ens permet identificar el totalitarisme amb el retorn a una existència prepolítica de l'home. H. Arendt entén el totalitarisme com el resultat final de tot un procés històric en el qual, es produeix la pèrdua del sentit originari de la política, per la creixent confusió entre l'àmbit públic (que és sinònim del polític) i la societat, arribant-se a la final identificació entre ambdós. El tret determinant del totalitarisme és quelcom que, de manera més o menys encoberta afecta a totes les estructures d'allò que anomenem modernament "política": l'Estat com una gran família, a on la privacitat es torna una "qüestió social" i, per tant, objecte de debat públic i d'acció política.

Per a la nostra autora, la vida política no és sinònim de vida social. I això ho podem comprovar en els començaments grecs de l'acció política. Per a qualsevol grec de l'època clàssica, "societat" és quelcom que tenen tots els animals<sup>599</sup>, però això no els fa *eo ipso* "polítics", ja que no tenen *logos*, i per tant, paraules per expressar el que està bé i el que no. Per a Arendt, l'esfera pública es distingeix de la privada en la *polis* pel domini del discurs. Allò "apolític" (*idiotés*) és el domini per la força, sense paraules, allò que justament s'esdevé a l'*oikos*, a la família. Aquests dos conceptes només s'arribaran a confondre després de Tomàs d'Aquino.

El discurs és determinant per a l'existència de l'esfera pública, ja que l'agent es mostra en el discurs i l'acció que, a més, a la Grècia clàssica van lligats (com ens mostra Homer, que ens descriu grans accions i grans paraules) essent precisament el sentit originari de la Història, com hem pogut comprovar. La paraula és només una manera d'acció. Per això la fundació de la *polis* com a espai polític va lligada a la paraula. L'*agora* és l'espai de la lliure discussió entre iguals. El que és específicament humà és l'acció i el discurs, però no la producció o el treball. El discurs explica i explica l'acció. Pel discurs i l'acció cada home mostra qui és. Per això, la pluralitat de discursos és essencial a la vida pública. El totalitarisme és essencialment l'eliminació d'aquesta possible pluralitat de discursos i l'extensió d'un únic discurs: normalment de la salvació del "poble" concebut en

---

<sup>599</sup> I així ho diu Aristòtil p.e., en el seu famós text sobre l'home com a animal *politikós*. (Aristòtil, *Política*, I, 2)

termes d'una gran família, i per tant, en termes “no polítics”. El totalitarisme acaba tant amb l'esfera pública com amb la privada.

Per al pensament antic, la família és el nucli de l'esfera privada, que està lligada a la subsistència, mentre que la política pertany a l'esfera pública i està relacionada amb el món comú compartit per tots i amb l'*areté* que en ell pot aparèixer o no. Això és perquè l'esfera privada és l'esfera de la necessitat, on té lloc el treball de l'home i la continuïtat de l'espècie a través de la dona. Pel contrari, l'esfera pública és l'àmbit de la llibertat. La “societat” és un invent modern i és concebuda com una gran família que compona l'Estat o la Nació. Així, l'Estat administra econòmicament la societat, la qual cosa, en termes del pensament clàssic, no és gens “política”<sup>600</sup>.

I per lliurar les proves del seu diagnòstic, H. Arendt dona un argument esfereïdor en el context de l'època que vivim. Segons ella, el fet que en les societats actuals la força estigui localitzada als governs és un símptoma que la llibertat està localitzada en la societat (és a dir, en la gran família), ja que la violència, com a fenomen prepolític i anterior a l'àmbit de la llibertat, només pot ser justificada per la necessitat i està lligada per tant, entre els grecs, a l'esfera privada o als límits de la política. La política és l'àmbit dels “iguals”, mentre que la família ho és de la jerarquia. De manera correlativa, el nostre concepte d'igualtat és sinònim de la idea d'una justícia universal, mentre que, per als antics, la igualtat només estava relacionada amb la llibertat, i la justícia consistia precisament en no alterar la jerarquia “natural” entre homes i déus, entre lliures i esclaus...

Observem que la societat de masses contemporània, és a dir, la hipertròfia de la societat en detriment “d'allò públic”, no només destrueix l'esfera pública, sinó també la privada, en fer-la objecte de l'acció política. En concret, la salvaguarda dels interessos econòmics i de la immensa riquesa “social” amenaça amb la destrucció de la propietat privada, fenomen que ja va començar a l'albada de la modernitat amb la venda de la terra i la seva conversió en “riquesa”. Així, avui dia, ni els béns de primera necessitat són privats: el menjar, l'aigua,...tot està gestionat socialment. Abans l'aigua l'extreïem del pou de casa, avui de la companyia de sanejament. Abans matàvem el conill a casa, avui tot el menjar ha de passar uns controls de qualitat, sanitaris, etc.

Així ha aparegut una nova societat: una societat de consumidors caracteritzada per la reducció de tota la producció a treball: és a dir, no es fa res per a perdurar, sinó que tot el que es fa (fins i tot l'art) entra dintre del cercle de l'autoconsum conformat per la necessitat (ja sigui una “vera” necessitat o inventada, tant se val). Una de les conseqüències d'això, com veurem tot seguit, és el que Arendt

---

<sup>600</sup> Curiosament, avui dia hi ha una tendència a arribar a l'extrem d'identificar l'economia amb la pròpia política. Si més no, això és el que sembla si fem cas dels programes polítics dels diferents partits de qualsevol país occidental. Sembla que les diferències “polítiques” més substancials entre “dretes” i “esquerres”, per utilitzar una terminologia clàssica, arrenquen de, o acaben en, com administrar (econòmicament) la societat.

anomèna “alienació del món”, ja que el món és constituït per allò que perdura. Aquesta transformació, segons H. Arendt ha comportat una disminució de la violència<sup>601</sup>, però no ha servit per a augmentar la llibertat: tot el temps de vida és treball o lleure, però el temps lliure no ha servit per engrandir l’esfera pública. El ciutadà-consumidor és, cada cop més, *idiotes*. De fet, el que s’anomena “política” és la gestió d’aquesta “idiotesa” social.

La conclusió d’aquest apartat, i, en cert sentit, de l’obra de la filòsofa jueva és que el totalitarisme no és un fenomen accidental o accessori del s. XX, sinó que hi ha una sèrie de preocupants fenòmens que porten a pensar que el totalitarisme és l’essència del s. XX, ja que les característiques més declarades del que ella entèn per totalitarisme (eliminació de la pluralitat discursiva, eliminació tant de l’esfera pública com la privada) s’estenen pertot arreu, també en allò que anomenem “democràcies occidentals”. Descontextualitzant els seus mots per qualificar a *Eichmann*<sup>602</sup> podríem dir que les democràcies occidentals foren “el totalitarisme banal”.

#### 4.3. LA LLIBERTAT I LA POSSIBILITAT DE LA HISTÒRIA

Tot el que hem vist fins ara ens porta a considerar la llibertat el *fet* fonamental que permet l’existència històrica. Subratllem “fet” intencionadament, perquè l’enfocament arendtià de la Història ens portarà a reconsiderar la *quiditas* de la llibertat com quelcom aliè a la voluntat humana. La pèrdua de l’horitzó polític ha anat històricament lligada a la “subjectivització” de la llibertat i a la seva pèrdua com a espai entre els homes per passar a ser un “fenomen de la voluntat”. Observem que no estem davant d’una observació històrica anecdòtica, sinó, ni més ni menys que d’una correcció (com ja hem vist) d’Arendt al seu mestre Heidegger que en *EiT* entén la llibertat com quelcom *interior* al *Dasein*<sup>603</sup> i no com dirà Arendt com a “quelcom que pertany a l’*espai* que es dóna *entre els homes*”. Aquí tenim una altra raó de pes per donar la importància que dóna Arendt al fenomen del *totalitarisme*, si és que aquest se situa a l’extrem contrari de la concepció antiga de la llibertat i és el resultat més pervers i significatiu de

---

<sup>601</sup> Suposem que H. Arendt està pensant en la disminució de la magnitud dels conflictes laborals als països occidentals. No podem estar d’acord si es refereix a una disminució *global* de la violència, ja que compartim la tesi patočkiana que el s. XX (perfectament exportable al que portem viscut del s. XXI) és un segle que només es pot entendre des de la guerra total, amb períodes de desmobilització.

<sup>602</sup> Vg. cap. IV, ap. 4.

<sup>603</sup> Heidegger contestaria que no hi ha res “interior al *ser-hi*” perquè el *ser-hi* mateix està ja abocat a l’exterior. El que volem dir, però amb aquesta expressió és que, en termes arendtians (però en terminologia heideggeriana) la llibertat és un fenomen de “l’*ésser-amb*”, cosa que no s’escau en *EiT*.



l'esmentada *subjectivització* de la llibertat (ja que es tracta de la “llibertat d’un poble”, que no deixa espai entre els homes per a la llibertat).

Des de Kant estem acostumats a no saber què és la llibertat, a partir de les famoses antinòmies que deriven, en el fons, de la contraposició entre raó teòrica i raó pràctica. Però tot això es refereix a la llibertat interior, moral, i no pas a la llibertat política.

La llibertat és l’últim dels grans problemes metafísics clàssics. No apareix com a tal (com a problema) en l’antiguitat, i només apareix amb la conversió dels primers cristians. Això és significatiu, ja que en aquest cas està en relació amb l’apartament del món: es tracta de llibertat interior i no de la llibertat d’acció. Tanmateix, per als grecs, la llibertat política era un *fet* relacionat amb la igualtat.

Arendt s’encarrega de deixar clar que la llibertat, com a element relacionat amb la política, no és cap fenomen de la voluntat, ja que la llibertat ha de donar existència a coses que encara no existeixen, i, per tant, en termes absoluts, no poden ser conegudes ni volgudes.

Per a Arendt, la llibertat interior és sempre una experiència derivativa. La llibertat és primer sempre llibertat d’acció, la llibertat de no ser esclau. Per a això s’han de donar dues condicions:

- Un alliberament previ de les necessitats de la vida.
- Un *món* organitzat políticament<sup>604</sup>.

Per a Arendt

“És obvi que la llibertat no caracteritza a tota forma de relació humana ni a tot tipus de comunitat. On els homes viuen junts però sense formar una entitat política –com ara les societats tribals o dintre de la pròpia llar–, el factors que regeixen les seves accions i la seva conducta són les necessitats vitals i la preservació de la vida, i no la llibertat”<sup>605</sup>.

Obviament, aquesta caracterització és idèntica a la patočkiana “experiència de la llibertat”<sup>606</sup>, ja que només s’experimenta quelcom que ve de l’exterior. Encara més; Arendt també identifica aquesta experiència com l’origen de la vida política: “La llibertat com a fet demostrable i la política coincideixen i es relacionen entre sí com les dues cares d’una mateixa moneda”<sup>607</sup>.

---

<sup>604</sup> Ja hem vist al capítol IV, ap. 4, com, per a Arendt, el món és precisament això: un espai durador, relacionat amb la producció (no pas amb el treball, lligat al consum i a les necessitats biològiques) organitzat públicament.

<sup>605</sup> *Entre el Passat i el Futur*, op. cit., p. 160.

<sup>606</sup> Vg. cap. V, ap. 3.4.

<sup>607</sup> *Idem*, p. 161.

Tanmateix, si bé aquesta llibertat i l'experiència de la vida política semblen ser el mateix, l'experiència moderna<sup>608</sup> del totalitarisme ve a mostrar-nos el contrari: en aquest cas, la llibertat comença on acaba la política. Però, d'on vé aquesta darrera concepció?

La definició de la llibertat com a possibilitat d'alliberament de la política juga un paper rellevant en la teoria política moderna des del moment que s'assumeix que la funció del govern és la de oferir *seguretat*, car només la seguretat fa possible la llibertat. Tot i així, l'origen d'una concepció de la llibertat absolutament contraposada a la vida pública ha de ser buscada a l'antiga contraposició entre la *vita contemplativa* (aliena a la vida pública i a l'acció) i la *vita activa*<sup>609</sup>; contraposició que va ser molt ben rebuda pel cristianisme.

L'acció, per a ser lliure, ha d'estar lliure de motivacions i de finalitat entesa com a efecte predible, ja que és lliure en tant que pot transcendir-los. Així, per a Arendt, la llibertat no està sota el dictat de l'intel·lecte ni de la voluntat, sinó que emergeix de quelcom per complet diferent que ella anomenarà (seguint a Montesquieu) principis. Interessa ser destacada la delimitació estricta que la nostra autora fa dels principis:

“A diferència del seu fi, el principi d'una acció es pot repetir un i altre cop, és inesgotable, i a diferència del seu motiu, la validesa d'un principi és universal, no està lligada ni a cap persona i a cap grup en particular. Tanmateix, la manifestació dels principis només es produeix a través de l'acció...Aquests principis són honor o glòria, estima de la igualtat, distinció o supremacia, el que els grecs expressaven amb el seu *aei aristeyein* (“esforçar-se sempre per fer el millor i ser el millor”) i també la desconfiança u odi”<sup>610</sup>.

Els grecs també prenen exemples de l'activitat política relatius a coses en les quals l'essencial és el virtuosisme (tocar la flauta, navegar, curar,...). Per això, moltes vegades s'ha definit la política com un art. Però, atès que Arendt té una concepció de l'art que el relaciona amb la producció (en el sentit de creació d'un món), la política no és per a ella un art en el sentit de produir quelcom cosificat i durador, ja que la llibertat és l'acció i dura mentre que l'acció dura. Per a ella la llibertat és un atribut només de l'acció i no de la voluntat o del pensament.

Pel contrari, “la nostra tradició filosòfica és quasibé unànim a afirmar que la llibertat comença quan els homes deixen el camp de la vida política ocupat per la

<sup>608</sup> Aquest no és l'únic cas en què es parla d'“experiència moderna” referint-se a fets del s.XX. És evident, i el seu discurs ho mostra, que no es pot parlar de “posmodernitat” al s. XX, sinó que tot l'esdevingut en ell és conseqüència directa i coherent del pensament modern iniciat amb la nova ciència i la filosofia mecanicista.

<sup>609</sup> A aquesta contraposició i, sobretot, a distingir les formes de la *Vita Activa* (treball, producció i acció) Arendt dedica la seva obra *La Condició Humana*, de la qual ja hem donat notícia al capítol IV, 4.

<sup>610</sup> *Entre el Passat i el Futur*, op. cit., p. 162. Aquesta discussió es pot trobar també a *Was ist Politik?*, op. cit. (vg. bibliografia).

majoria”<sup>611</sup>. Justament, la llibertat només passa a ser un problema filosòfic amb el cristianisme, quan s’experimenta en total soledat i ja no té res a veure amb el *bios politikós*. De fet, la filosofia antiga i el seu ideal del *biós theoretikós* es constitueix com antagonista del mode de vida polític, ja sigui en Parmènides o Plató.

Aquest gir cap a la llibertat interior de l’home va tenir com a conseqüència la seva integració en la temàtica de la voluntat. Aquesta integració va tenir conseqüències nefastes: entre d’altres, la justificació teòrica del totalitarisme. Això fa que sigui una de les causes per les qual encara avui quasi automàticament identifiquem el poder amb l’opressió o, si més no, amb el domini exercit sobre els demés, ja que a partir de la identificació de la llibertat (cristiana) amb el lliure albir, l’ideal de la llibertat deixa de ser el virtuosisme i comença a ser el de *sobirania*. És lliure qui és sobirà. Aquesta equació, desconeguda en l’antiguitat (només eren lliures entre iguals) i portada a la teoria política pels filòsofs del s. XVIII és la conseqüència més nociva de l’anterior identificació, car comporta una negació de la llibertat humana, ja que només es pot ser sobirà a costa dels demés.

### 4.3.1. LA LLIBERTAT I LA GUERRA

Troblem, en grec i en llatí, que hi ha dues paraules per dir el que nosaltres només sabem expressar amb una: **fer** (en grec: *prattein*, *arkhein*, en llatí: *agere*, *gerere*). El *gerere* (intraduïble) està en relació amb les *res gestae* dels romans i, per tant, amb la seva idea de “fundació”<sup>612</sup>: “la llibertat romana era un *llegat*; la seva llibertat estava lligada a aquest començament establert pels avantpassats amb la fundació de la ciutat”<sup>613</sup>

Això implica, entre d’altres coses, que la “llibertat” no és quelcom que s’hagi de donar necessàriament en tota societat humana, ja que no té cap relació amb la naturalesa humana, sinó amb una possibilitat de la manera humana de viure. Evidentment, donem per suposada la concepció de la llibertat d’Arendt com a situada en “l’espai entre els homes” i no en cap “consciència” ni “voluntat” internes. La llibertat forma part d’un *llegat* i per això, en realitat és més aviat una excepció a la Història mundial. En aquest punt està totalment d’acord amb J. Patočka quan identifica la llibertat com una part de la nostra tradició (constitutiva d’Europa) que ell entén com a “cura de l’ànima”. La llibertat és així una adquisició espiritual que no hem de donar mai per definitiva, ja que aquesta

---

<sup>611</sup> Idem, p. 169.

<sup>612</sup> Ja hem parlat al capítol IV de la importància de la trinitat: tradició, autoritat, religió; lligada al mateix concepte romà de fundació.

<sup>613</sup> Idem, p. 179.

adquisició s'enfronta a les diverses formes de tiranies: d'altres ciutats o interiors a la pròpia ciutat.

Si, a més, la llibertat ha de ser defensada en certes circumstàncies, tal i com ho entenia l'antiguitat clàssica, el **valor** és una virtut fonamental. El valor és important des d'aquest punt de vista perquè “el valor allibera als homes de la seva preocupació per la vida i la reemplaça per la de la llibertat del món. El valor és indispensable perquè en política el que es juga no és la vida sinó el món”<sup>614</sup>. Actualitzar la vàlua de la valentia és el que fa Jan Patočka, com veurem més endavant, quan parla de la “experiència del sacrifici”. En aquest cas, no es tractarà de recuperar el valor com a virtut necessària per la defensa de la llibertat, sinó que, tal i com mostren les experiències d'aquest segle, la llibertat només s'adquireix en el sacrifici actiu (“estar disposat a donar”) de la pròpia vida.

Vol dir això que la defensa de la llibertat (pròpia o col·lectiva) justifica la guerra? Hannah Arendt entén que si per als romans, la guerra és el començament de la política, per als grecs és el límit. Això està en relació amb la concepció que tenen de la pròpia llei, i de la seva relació amb la llibertat. Per als grecs la llibertat es dóna dintre de la ciutat, en l'interior de la llei, ja que la política grega es funda sobre la "política interna", és a dir, en la pluralitat de perspectives dels iguals, i la llei és el límit despòtic de cada polis (Heràclit l'equipara a les muralles de la ciutat) feta per un legislador (un tècnic, no un filòsof). Per als romans, en canvi, l'essència de la política és la política exterior, és a dir, el tractat, el pacte. L'imperi romà creix a base de tractats amb els pobles vençuts. La llei és la llei eterna d'aquest tractat (començant a partir dels patricis i els plebeus). Aquest és pròpiament el seu concepte de *lex*: el tractat que lliga als desiguals: com patricis i plebeus, p.e. amb el *consensus omnium*. Per això per als romans el pacte surt després de mesurar les forces i sense pretendre anihilar l'adversari.

És en aquest punt, sobretot, que es pot traçar un límit molt clar entre les guerres de l'època antiga i les guerres mundials. Per a H. Arendt, a partir de la bomba atòmica canvia el sentit de la política exterior i en cert sentit s'acaba amb la política. La bomba atòmica suposa la possibilitat d'exterminació efectiva d'un poble. No només dels individus i els objectes produïts (que constitueixen “el món”), sinó el mateix cor de la seva organització (constitució, llengua, cultura,...). Aquesta exterminació total va lligada al fenomen del totalitarisme i ambdós fenòmens van ser desconeguts en l'antiguitat quan la guerra només era una continuació de la política exterior amb altres mitjans: s'intentava arribar al pacte, a un pacte convenient, no a la rendició incondicional, i s'acceptaven una sèrie de codis d'honor. Així, la batalla de Troia dóna glòria no només a Aquil·les sinó també a Hèctor: no és convenient ni digne rebaixar la imatge dels enemics<sup>615</sup>.

---

<sup>614</sup> Idem, p. 169.

<sup>615</sup> Si pensem en com s'han desenvolupat les últimes guerres que coneixem, com ara la de Bòsnia, com a manca de tot codi d'honor, podem comprovar com de lluny estem d'aquesta concepció.

Com a conclusió, la nostra autora es pregunta a l'obra editada com *¿Qué és política?*<sup>616</sup>: “Té la política encara cap mena de sentit?” “Encara” vol dir després de la bomba atòmica i de la possibilitat de l'anihilament total del món. Obviament ella no en dóna cap resposta: al capdavall, com a bona fenomenòloga, el seu treball ha de limitar-se a mostrar el món. Així tenim, en resum, que la pèrdua contemporània de llibertat política, lligada al que hem anomenat el *totalitarisme banal*, no ens aboca a un món prehistòric (que encara fóra natural) sinó a l'alienació, desnaturalització i pèrdua del món. Ens porta a la inhospitalitat del món.

### 5. LA FIL·LIACIÓ DE LA FILOSOFIA DE LA HISTÒRIA DE J. PATOČKA

Creiem que mereix un apartat especial l'esclariment de la relació entre les tres filosofies de la Història estudiades fins ara i la de J. Patočka, centrant-nos de manera particular, a l'igual que fa ell a les seves “Consideracions Prehistòriques”<sup>617</sup> en la gènesi heideggeriana del plantejament de l'autor txec. En tot cas, volem ressenyar que si bé hi ha un acord fonamental amb el Heidegger d'*IM* respecte al paper de la filosofia com a punt de partida i seu de la Història, només en el cas de J. Patočka l'*acció política* és considerada amb la mateixa dignitat. Aquesta, hem de suposar, és una herència del pensament de H. Arendt.

Segons l'autor txec, Husserl distingeix la cultura europea de qualsevol altra per la noció teleològica d'una vida responsable basada en la racionalitat. La Història, que seria el desplegament d'aquesta idea, seria en el fons la Història d'Europa. En aquest sentit, J. Patočka considera amb ironia el fet que l'obra en què Husserl fa explícita aquesta concepció s'escrigués just abans de l'última conflagració mundial que hauria de retirar a Europa del domini mundial. Més enllà d'aquesta ironia “històrica”, la crítica del nostre autor se centra en el paper que en Husserl té la gènesi constitutiva en contraposició a l'anàlisi estàtica, ja que, si bé el de Prossnitz accentua constantment la primacia d'aquesta gènesi arribant a declarar que coincideixen la fonamentació epistemològica i la històrica, la seva gènesi és sempre *transcendental*, és a dir, parla d'estructures copsables per l'espectador *desinteressat* que és justament aquell espectador no històric en el sentit patockià del terme.

---

<sup>616</sup> *¿Qué es política?*, op. cit., p. 130. Aquest llibre, traduït al castellà i amb introducció de Fina Birulés és la publicació d'alguns textos i manuscrits d'Arendt no preparats, en principi, per a ser publicats. Alguns dels textos són fragmentaris, i altres tenen forma de notes autoaclaratòries. Originalment va ser publicat a Munich (1993) per R. Piper GmbH & Co sota el títol de *Was ist Politik? Aus dem Nachlass*. Vg. bibliografia final.

<sup>617</sup> És el primer capítol dels *Assaigs*.

D'altra banda, hem vist com Husserl ha necessitat d'un *a priori* històric per poder accedir a aquell món previ a tota *adquisició*. Aquesta concepció de la Història com a única via d'accés al món natural farà evident la necessitat d'assimilar aquest món a la prehistòria. La pregunta que queda implícitament feta en el plantejament husserlià és: com s'explica l'adquisició originària, quin sentit té? Si aquesta pregunta no l'entendem de manera restringida per pensar només l'origen de les ciències, sinó que la despleguem en tota la seva amplitud possible per qüestionar l'origen de la mateixa aspiració a la veritat, és a dir, de l'*actitud teòrica* (que també havia de tenir un origen), tenim que l'única resposta possible és la solució heideggeriana-patockiana<sup>618</sup>: el mite ens diu que la veritat és, en principi, un escruiximent de les certeses de la vida inqüestionada. Des d'aquest moment, l'aspiració a la veritat forma part integral d'una preocupació per la cura de l'ànima i per l'acompliment de la pròpia vida, que, així entesa, només pot ser projecte. Només en aquest moment es pot dir rigorosament que neixi la Història.

No obstant això, per a l'autor txec, la qüestió de la Història no rep una solució en l'obra de Husserl, ja que el món natural no pot ser cap invariant, fora de la qual només hi hauria cosmovisions. És una síntesi òntic-ontològica en la qual no hi ha cap component que no variï. No tenir això en compte és no fer justícia al caràcter historial del contingut del món:

"Així, doncs, la historicitat original del món (en l'obra de Husserl) no es mostra en la seva plenitud. Només es pot parlar d'una invariant en un sentit formal. No hi ha component que no canviï. No hi ha més constant que la síntesi òntic-ontològica en l'èsser-al-descobert de l'ens. Tots els mons històrics són naturals"<sup>619</sup>.

Heidegger, per contra, refusa l'espectador desinteressat com a condició de possibilitat de la fenomenologia; d'aquí el punt de partida definitori del *Dasein*: a ell l'èsser li és donat per a què en respongui, no per a ser contemplat. L'interès és llavors el punt de partida d'aquesta fenomenologia. Les coses s'obren a l'"hi" fàctic que és diferent per a cadascú. Així, el comportament suposa la comprensió pràctica, que vol dir: les coses són allò que s'escau i respon a les meves possibilitats. Això implica que, només des d'un projecte que em lliura les possibilitats creadores de la significació jo comprenc el que és. El comportament respecte de l'ens singular pressuposa la *comprensió de la totalitat* de l'ens en la qual ens és donat el "projecte" de les nostres possibilitats. Ni el projecte ni la disposició dels humors són objectes intencionals, perquè són justament el fenomen de la transcendència del món. Aquesta transcendència ve en Heidegger donada inicialment per la llibertat. En aquest aspecte també l'autor txec segueix Heidegger:

---

<sup>618</sup> Tot i que Heidegger no té en compte el plantejament de Husserl.

<sup>619</sup> *Assaigs*, p. 26.

“A partir d'aquí veiem també en quin element es mou el nostre ésser: l'ésser de l'home és l'ésser d'una possibilitat. Hi ha dues possibilitats fonamentals<sup>620</sup>: referir-se expressament a la totalitat i a la fi (la qual cosa no vol dir pensar en la mort, sinó més aviat desvaloritzar el mode de vida que vol viure a tot preu i pren la vida nua com al seu criteri, i això vol dir el «món» i la vida en ell), o bé no referir-s'hi pas, és a dir, fugir davant la fi i tancar-se així a la seva possibilitat més fonamental. Tots aquests actes no procedeixen de la consciència amb la seva estructura subjecte-objecte, sinó de quelcom més fonamental: de l'existència, l'ésser de la qual ha de trobar-se en la comprensió (no pas en el coneixement ni en la presa de consciència) de les coses, d'altri, de si mateix”. Des del moment que hem arribat a aquest ésser a l'interior de les possibilitats, des del moment que una de les dues possibilitats fonamentals resulta ésser la possibilitat d'alliberar-nos de l'encadenament a la vida i de lligar, pel contrari, la vida a quelcom lliure, capaç d'assumir la seva pròpia responsabilitat i de respectar la responsabilitat, és a dir la llibertat, dels altres, no haurem d'explicar necessàriament la Història, és a dir, l'acompliment més propi de l'home, precisament a partir d'aquesta dimensió del seu ésser (i no pas a partir de la consciència)?”<sup>621</sup>.

Veiem llavors clarament que per a l'autor txec és la dimensió de l'obert la solució més vàlida per explicar el món natural i la Història sense caure en l'historicisme: només a través d'aquesta dimensió podem explicar allò que en una època determinada pot ser posat al descobert com a ser. És a dir, només aquesta dimensió ens permet fer justícia al caràcter historial del món. Ara bé, tot i que Heidegger aporta l'eina més vàlida per fer aquesta anàlisi, ell mateix no la fa, i per tant, és una feina encara pendent de la filosofia<sup>622</sup>. Per què? Perquè per a J. Patočka, l'obertura a la Història, de la mateixa manera que la llibertat per a Arendt, és només possible en una comunitat d'iguals fàcticament donada. En aquest respecte, l'autor txec segueix bastant de prop les anàlisis de l'aparició de l'espai públic a Grècia de H. Arendt que acabem de ressenyar. En canvi Heidegger oblida totalment el valor de la col·lectivitat.

Ja hem parlat, però, de la diferent dignitat de l'activitat política al pensament patockià, lligada al naixement de la filosofia i de la Història. Aquesta dignitat, íntimament implicada en el paper que juga la comunitat en l'obra patockiana, només s'explica a partir de la seva comprensió certament arendtiana de la llibertat.

Així, en l'obra de J. Patočka, l'experiència de la llibertat només té sentit, només és un esdeveniment –determinant de la Història– quan capgira la vida d'una comunitat. Si volem entendre la necessitat tècnica de la comunitat hem de tornar a la doctrina dels moviments de J. Patočka. Ja vam veure com la *intencionalitat* husserliana, caracteritzada totalment des de l'àmbit de la praxis es transforma en

---

<sup>620</sup> La referència a *Sein und Zeit* és prou clara en tot el passatge que ressenyem. Les dues possibilitats a què es referirà ara són el que Heidegger anomena els dos modes: el de la propietat i el de la impropietat.

<sup>621</sup> *Assaigs*, glossa II, p. 161-162

<sup>622</sup> Vg. *Assaigs*, p. 28. A l'apartat immediatament anterior hem vist com, en certa mesura, és H. Arendt qui realitza aquesta tasca.

*vida*. La vida s'esdevé a través de *moviments*. Els moviments<sup>623</sup> tenen sentit perquè l'home *ex-sisteix*, és a dir, està lligat amb el tot i comprén aquest lligam. Per això, cadascún dels tres moviments bàsics de l'ex-sistència han de lligar l'individu amb el conjunt de la col·lectivitat: el d'**acceptació** acull l'individu en una comunitat que li és prèvia i, de retruc, obliga a l'individu a acceptar i formar part activa de la seva comunitat. L'acceptació és sempre bidireccional. El moviment d'**abdicació** l'obliga a tornar allò que li havia estat donat per la comunitat, a donar el seu treball i, en definitiva, la seva vida, per al manteniment de la col·lectivitat. Cada individu està obligat a aportar el seu esforç per al manteniment de la comunitat i l'ha de defensar contra qualsevol perill. Per últim, el moviment de **veritat** ha de ser també col·lectiu: la veritat només té sentit com a esdeveniment en el marc de la comunitat<sup>624</sup>. Per això la primera veritat que existeix és el mite: un relat que pressuposa una comunitat a la qual serveix. I per això també, l'escriuiment que suposa la negació del petit sentit rebut i l'aspiració a un de més alt, ha de tenir un ressò en la comunitat.

També Husserl havia donat força importància al treball científic en comunitat, a la comunitat de savis i a la comunicació. La construcció de la nova disciplina fenomenològica no podia ser l'obra d'un geni aïllat, perquè no havia de dependre de la sagacitat (*tiefsinn*)<sup>625</sup>, sinó del mètode. Al capdavall, com a conclusió del treball fenomenològic tenim que a l'origen de la constitució de tota objectivitat sempre hi ha la intersubjectivitat. En Heidegger, però, notem a faltar el paper de la comunitat en l'experiència del ser.

De tota manera, i malgrat tots els matisos que volguem introduir pel que fa a la filiació heideggeriana de la filosofia de la Història de l'autor txec, seria molt prudent tenir en compte la seva mateixa apreciació respecte a aquesta familiaritat. Ell considera els seus *Assaigs* com una mera exègesi del pensament heideggerià adreçada a qüestions no suficientment ateses pel mestre:

“Amb tot, el pensament heideggerià es presta preferentment a esdevenir l'incident d'un filosofar tocant a la Història en la mesura que la llibertat i la responsabilitat que li serveixen de punt de partida són les del ser de l'home, i no sols del seu pensament. (...) Les següents consideracions suposen un intent d'explicar diversos problemes de la

<sup>623</sup> La doctrina patockiana dels moviments està insinuada en diferents obres. La referència més completa es pot trobar als *Assaigs*. De tota manera, si volem conèixer la descripció completa dels moviments i la seva justificació teòrica, haurem de recórrer al recull d'articles *El món natural i el moviment de l'existència humana*, ja citat. Vg. també el cap. V, ap. 3.5. d'aquest treball.

<sup>624</sup> Quan parlem del moviment de veritat no hem de pensar només en la filosofia i la ciència. Altres tipus d'activitats com ara l'art s'han d'entendre en la seva relació essencial amb aquest moviment. Així podríem comprovar que, mentre que l'art “prehistòric” (en sentit patockià) es deixaria definir com “servei als déus”, la Història propiament dita de l'art començaria quan la finalitat (implícita o explícita) de la creació material és la de mostrar la mostració mateixa.

<sup>625</sup> Segons ens explica Landgrebe a *dWdPh*, op. cit..



Història tant contemporània com antiga a la llum de les incitacions que lliura. No cal dir que només a l'autor correspon la responsabilitat d'aitals deduccions”<sup>626</sup>.

### 6. J. PATOČKA I LA FILOSOFIA DE LA HISTÒRIA

Al capítol anterior ja hem pogut veure com des del començament de la seva obra J. Patočka preveu com a part integrant del programa d'una investigació sobre el món natural una filosofia de la Història, encara que al 36 no aspira a completar aquest programa a curt termini<sup>627</sup>. L'obra del 36 és, segons ell, només el primer punt. Per a Patočka, una filosofia de la Història és important perquè només ella podrà constituir el fonament de tota reflexió sobre l'aparició, la creació i el desenvolupament del pensament teòric. El món natural no és més que la prehistòria del pensament teòric<sup>628</sup>. Només després d'aquesta filosofia de la Història serà possible tenir la prova plena i completa del primat del món ingenu. Podem deduir, per tant, que la identificació del món natural amb el món prehistòric, identificació cabdal per reordenar la qüestió del món natural en el context d'una filosofia de la Història, ja estava prevista des de la seva primera obra.

D'aquí també l'explicació de la importància concedida en l'obra del 36 al llenguatge. La recerca sobre el llenguatge és important ja que en el moment que apareix el llenguatge a la Història és un moment qualitatiu: és la condició de possibilitat de tota activitat teòrica: l'accés a la consciència teòrica s'ha de produir a través del llenguatge. Recordem que també Husserl a *L'Origen de la Geometria*, entén la comunitat humana com a comunitat essencialment lingüística, i que el llenguatge és el *mitjà* de la tradició. De tota manera, observem que en l'autor txec, el llenguatge és condició necessària, però no suficient per a l'adveniment de la Història. Els annals demostren com el llenguatge pot exercir també una funció *contra* la Història.

Hem de considerar, per tant, els *Assaigs Herètics sobre la Filosofia de la Història*<sup>629</sup>, la culminació definitiva del pensament de J. Patočka. En ells, l'autor situa el món natural com a món prehistòric. Justament per això, la reflexió sobre el món natural acaba sent una reflexió sobre la Història amb la mirada posada en el present. En el que queda de capítol ens proposem ressenyar la forma definitiva d'aquest món natural, les seves relacions amb la Història i volem veure també,

---

<sup>626</sup> *Assaigs*, p. 72.

<sup>627</sup> Per tant, podem dir que els *Assaigs Herètics sobre la Filosofia de la Història* (1976) són la culminació del seu programa. I també potser és el moment d'adonar-se de l'extrema coherència de la trajectòria intel·lectual del pensador txec al llarg de tota la seva vida.

<sup>628</sup> Recordem que l'obra patočkiana del 36 pertany encara a l'esfera de la fenomenologia ortodoxament husserliana. D'aquí l'accent en la teoria.

<sup>629</sup> Obra redactada cap al 1975 i editada pòstumament el 1987. Vg. la bibliografia final.

què ens pot dir una simple teoria del món natural sobre el nostre present. Aquesta diagnòsi del present és clarament el punt de partida de J. Patočka, ja que, tal i com defensa a *Plató i Europa*<sup>630</sup> la funció de la filosofia ha de ser la de mostrar-nos la llum en la situació (sempre complicada, i, en cert sentit, sempre decadent) en què ens trobem:

"Avui dia, no és estrany veure que la gent es reuneix per parlar de qüestions abstractes o sublimes, qüestions adequades per a elevar l'ànima i l'esperit i, per això mateix, o si més no, així hom ho espera, per a dissipar ni que sigui una mica, l'angoixa que, en certa manera, és el nostre destí comú. Tot això és molt bonic, però, pel que fa al seu ressò, aquestes discussions no semblen anar més enllà d'un simple passatemp per a ancianes. El sentit de la reflexió filosòfica no és aquest. La reflexió filosòfica ens hauria d'ajudar en el nostre desemparament, hauria de ser una mena d'acció interior en la situació què ens trobem"<sup>631</sup>.

Ja hem vist com aquesta concepció de la filosofia anima tota la seva obra des de les primeres investigacions sobre el món natural i només des d'aquesta perspectiva es pot entendre el sentit d'aquests *Assaigs*<sup>632</sup>.

### 6.1. L'HERETGIA: SOBRE LA OBRA I EL SEU TÍTOL

Tot seguit, però, intentarem esbrinar quina és l'heretgia dels seus *Assaigs* per poder situar-nos més còmodament en el seu pensament, i això passa per mostrar altres concepcions de la Història i assenyalar els aspectes amb els quals, d'acord amb el nostre autor, ens podem mostrar més crítics.

D'alguna manera, totes les concepcions de la Història que admeten un sentit únic del camí recorregut per Occident, són versions més o menys subtils o barroeres d'un únic paradigma: el paradigma del progrés. Així, per a Hegel, la Història és la progressiva realització de la racionalitat, idea que comparteix en general amb el moviment il·lustrat. Per al materialisme històric, la Història és el procés de racionalització de les relacions socials en tant que relacions de producció. De vegades, alguns positivistes han identificat simplement aquest progrés amb l'augment de competència tecnològica i científica de la humanitat. Aquesta

<sup>630</sup> Sobretot al cap. I de l'esmentada obra, que consisteix en la redacció d'una sèrie de conferències que el filòsof txec va fer a París.

<sup>631</sup> *Plató i Europa*, p. 9.

<sup>632</sup> Considerem que aquesta obra és també una culminació de la reflexió en el camp de la filosofia de la Història dins de l'àmbit fenomenològic. No obstant això, hem de fer una advertència per no portar-nos a engany: no és una obra bàsicament metodològica com aquelles a què estem acostumats. Al nostre autor li interessa la comprensió efectiva d'aquells esdeveniments que han conformat el present d'Europa i que ens poden respondre a la pregunta: "on som?". Pregunta moltes vegades formulada en filosofia però que molt pocs gosen córrer el risc de respondre.

mateixa tesi és defensada per Heidegger i Jünger però en sentit invers<sup>633</sup>. Per a ells, el progressiu domini tecnològic és únicament l'aspecte més visible del govern d'una voluntat de poder sense subjecte de la qual tots som esclaus, com peces d'una màquina que no podem controlar i que duu a la decadència de la humanitat<sup>634</sup>.

Els *Assaigs Herètics* és l'obra de J. Patočka en la qual se situa, de manera herètica, respecte a totes aquestes filosofies de la Història. Aquests *Assaigs* són herètics fonamentalment respecte del materialisme històric, interpretació de la Història que sobretot cap als anys 70 és la dominadora del panorama intel·lectual europeu<sup>635</sup>. Segons aquesta concepció, en realitat no hi ha llibertat humana perquè "l'ésser dels homes no està determinat per la seva consciència. Pel contrari, la seva consciència està determinada pel seu ésser social"<sup>636</sup>. Per a J. Patočka en canvi, la Història és precisament l'àmbit de la llibertat. Només comença la Història allà on té lloc l'experiència de la llibertat. A diferència del materialisme històric que dictamina que el treball explica la Història a través de les relacions de producció, per al nostre autor el treball no pot explicar la Història ja que només té relació amb la supervivència de l'espècie i per tant és un factor en contra de la llibertat, tot i que porta a dins la llavor de la llibertat per l'exercici de responsabilitat que suposa. Per contra, la identificació entre treball i producció només es produeix en una determinada època (la moderna) dins de la Història i és justament allò que permet donar als productes humans una dimensió d'eternitat que no té el treball merament encadenat a la subsistència. Per fer aquesta crítica, i en general, per a la seva descripció del món prehistòric entès com el món del treball, el nostre autor prendrà algunes idees centrals de l'obra de H. Arendt. Aquest manlleu l'haurem d'examinar amb més atenció.

Però aquests *Assaigs* encara seran herètics en un altre sentit: amb aquesta caracterització de l'esdevenir històric discrepa d'una altra consideració més habitual segons la qual la Història comença amb l'existència de documents escrits, és a dir, amb l'ús del llenguatge. Per a J. Patočka, el llenguatge és una fenomenalitat derivada que mostra la mostració i que pot arribar a ser dipòsit d'allò que es mostra i amb això ser el fonament d'una tradició, però també pot ser un element clarament antihistòric com mostren els primer documents escrits (els

---

<sup>633</sup> Aquí a Espanya és molt interessant *La filosofia del Capital* de F. M. Marzoa (op. cit.) que, des d'una perspectiva heideggeriana mostra com aquesta voluntat cega de poder pot identificar-se amb la lògica (també cega) del capital.

<sup>634</sup> Creiem que no és necessari parlar de la visió positivista de la Història, ja que per al nostre autor, positivisme i materialisme històric són dues cares del mateix (Vg. l'article *El món natural i la fenomenologia*). De tota manera, la crítica més contundent que ell fa del positivisme és que, malgrat l'aparent preocupació d'aquests filòsofs per l'experiència o pels "fets", no tenen en compte una experiència tan bàsica i tan palpable com l'*experiència de la llibertat* (Sobre aquesta polèmica vg. l'article *Platonisme Negatiu*, ja citat).

<sup>635</sup> I encara avui dia és el fonament teòric (en la seva versió "light", podríem dir) de molts llibres de text.

<sup>636</sup> *Assaigs*, glossa II, p. 152-3 (ed. cast).

annals). Ja hem vist més amunt que tant per a Heidegger com per al filòsof txec, l'acció històrica és prèvia al sentit de la narració. Quan passa, pel contrari, que tota narració no està orientada cap a la historicitat, com mostren els annals, estem davant d'una ciència històrica sense Història. Segons l'autor txec, l'objectiu i el sentit dels autors dels annals de l'Àsia anterior, de l'antic Egipte o de la Xina antiga és

“el manteniment de l'estil de vida de l'home prehistòric, de l'home donat en virtut d'un sentit prescrit, circumscrit en el fons per la recepció i la transmissió de la vida, per la seva conservació i pel seu assentament.”<sup>637</sup>

Però l'àmbit propi de la filosofia de la Història patockiana és l'àmbit de la fenomenologia i la seva noció d'Història s'ha d'entendre en relació a la fenomenologia i sobretot a partir de l'àmbit de l'obertura que proposa Heidegger, com ja hem vist. De manera molt sumària podríem dir que el fonament heideggerià de la seva concepció de la Història és completat amb continguts de l'obra d'Arendt pel que fa al món del treball, del qual l'autor de Messkirch guarda un profund silenci.

Resumint el sentit de l'heretgia patockiana, hem de dir que ell parlarà d'Història en un sentit molt diferent a totes aquestes filosofies de la història progressistes segons les quals l'home “és en la Història”. Ell més aviat sembla pensar que la Història “és en l'home”: Ja hem vist com, per a Heidegger no hi ha un temps objectiu i previ en el qual es pugui “situar” el decurs de la Història. Per contra, la Història és un aconteixement que té lloc només quan la presència de les coses es torna problemàtica. D'alguna manera, els fets, donen la raó a aquesta interpretació: encara avui dia podem dir que hi ha pobles que viuen a la prehistòria. Aquest no és un judici de valor que poguem fer en funció de les seves tradicions, religió, organització social, etc, sinó que és una constatació sobre la comprensió que tenen del seu món que, en tots els casos, té un tret en comú: ja saben les respostes, abans d'haver formulat les preguntes. La presència de les coses no és per a ells problemàtica. Tot queda explicat immediatament pel mode de vida de l'acceptació en una contraposició essencial déus-homes<sup>638</sup>. Com diu el nostre autor, cap filosofia de la Història fins ara ha estat capaç d'explicar perquè per a aquests pobles, tot i tenir la mateixa capacitat racional que nosaltres, la presència divina es manifesta en ells com una evidència que ho inunda tot: el món és ple de déus. Si això és així vol dir que l'adveniment de la Història és quelcom que no té res a veure amb el pas del temps ni amb la successió de fets. La Història és una altra cosa: la inconformitat de viure per un sentit modest però segur.

<sup>637</sup> *Assaigs*, p. 48.

<sup>638</sup> Abans de permetre cap malentès, hem d'advertir que, tal i com es pot intuir pel que hem dit, no tota religió és necessàriament prehistòrica. Hi ha religions històriques i prehistòriques (o més aviat, experiències religioses) en el mateix sentit que hi ha pobles històrics i prehistòrics. Una experiència religiosa històrica fóra aquella en la qual Déu ens obliga a fer-nos càrrec de la nostra llibertat.

### 6.2. EL MÓN NATURAL I LA PREHISTÒRIA

Ja hem vist com la concepció de la Història del nostre autor, parteix expressament de la noció heideggeriana d'*Erschlossenheit*, i, en cert sentit, de tot l'aparell conceptual d'*Ésser i Temps*. Per això no ens ha d'estranyar el trobar definicions tant heideggerianes com aquella que entén el món prehistòric com el món anterior al descobriment de la seva problemàtica. La problemàtica només pot ser la problemàtica de la presència, del fet que les coses es mostrin. No hi ha la pregunta pel ser. El retirament del ser no és experimentat com a tal.

La tesi de J. Patočka que subscriuim al respecte és: la historicitat no és la Història. Un món pot ser perfectament humà i viure en l'obertura sota una "metàfora ontològica"<sup>639</sup> sense que l'obertura sigui necessàriament i expressament tematitzada. Això mostren els pobles primitius, plens d'experiència de la transcendència però en els qual aquesta experiència "plana" està integrada perfectament en el tot de la vida. És la vida de la no-aspiració. Aquesta és la qüestió de la religiositat antiga que dona a l'home el seu lloc perfectament definit en el tot.

No es pot dir que aquest home primitiu sigui "irresolt" sinó més aviat que encara no viu sota el principi de la individuació. La seva resolució passa per la comunió amb la totalitat en la qual els homes són homes perquè els déus són déus, i els interessos de la comunitat sempre primen per sobre de la vida de l'individu.

Aquest món és el món del sentit donat: modest però segur. En ell, l'home no és el centre del món. No és d'ell de qui es tracta. Pel contrari, el centre del món l'ocupa el misteri i la divinitat, o més correctament: la contraposició entre la divinitat i la humanitat. Allò sobrehumà existeix com a oposició evident a la vida humana. Els déus i els homes necessiten d'aquesta mútua contraposició per a la seva existència. Aquesta oposició no és merament lògica, sinó que també suposa una certa vida en comú que es manifesta en tots els moviments de l'existència: en el moviment d'acceptació perquè els déus formen part del món que l'home accepta ja en el seu naixement, ara és acceptat per ells<sup>640</sup>, d'abdicació perquè també els déus necessiten de la contínua preocupació dels mortals, i de veritat tal com es mostra als mites: una vida subordinada a l'acceptació.

---

<sup>639</sup> La metàfora ontològica és aquella manera de viure dels pobles prehistòrics segons la qual l'ésser és experimentat com a ens: d'aquí la *presència* pertot arreu dels déus: el món és la lluita de la llum/dia/món familiar/ comunitat pròpia/sol/saber/plenitud/ser contra la nit/fosc/món estrany/buit/no-ser. Vg. més endavant.

<sup>640</sup> D'aquí les pràctiques d'ofrena als déus del nou ésser, d'on deriva el bateig al cristianisme.

Aquest sentit modest de la vida que s'esgota en l'autoconsum, implica bàsicament que el projecte fonamental (usant els termes de *EiT*) de l'home de la prehistòria és existir en el sentit no problemàtic de la subsistència i la conservació. Aquesta vida és immediatament comprensible i el seu sentit és evident, no sotmès a discussió. Les preguntes existeixen només en funció de les respostes que sempre són prèvies. Potser en el fet de l'absència de problemàticitat es podria comparar el món prehistòric a un món prehumà en el sentit d'un món semblant a "l'animal", però és evident que aquesta consideració fóra del tot errònia: els animals ni tan sols necessiten de les respostes. El fet que hi hagi respostes, implica una problemàticitat oculta però que pot esclatar en qualsevol moment.

La contraposició diví-humà en tant que present en tot mite, ens permet d'anomenar **món mític** a aquest món natural. Aquesta contraposició és la contraposició entre la claredat i la foscor, l'àmbit propi de l'home (la ciutat protegida per les seves muralles) on l'home se sent segur (se sent en la seva llar) i l'àmbit misteriós dels déus, l'àmbit de la follia, del que és estrany i que governa sobre l'àmbit humà (el raig de Zeus). Si hi ha muralles que ens defensin de l'exterior és perquè hi ha una consciència del perill. Però les muralles estan construïdes sobre la base de l'esforç humà. Així l'esforç humà és fonamentat sobre la consciència del perill, de la mort, del poder diví que ens excedeix.

El món mític, segons el nostre autor, es construeix sobre la base d'una **metàfora ontològica**: el ser no és clar com a tal i no és clar en la seva diferència amb els *entia*, per això, el lloc d'aquesta dualitat és ocupat per una altra: humà-diví que explica la totalitat de la realitat<sup>641</sup>. Només així podem explicar l'omnipresència de la divinitat al món natural. Aquesta dualitat es manifesta a través d'altres oposicions amb les quals es donen totes les respostes: foscor-claredat, dia-nit, mal-bé, estrany-familiar...En resum, al món mític sempre hi ha dues forces oposades: una que ens rep i ens accepta i una altra que ens expulsa i ens posa en perill. El món està així escindit en dues zones: la claredat del dia i la foscor de la nit. Precisament la possibilitat de la problemàticitat derivarà de la consciència de la possibilitat de extraviar-se. L'home sempre està ex-posat a aquest foraviament, a caure sota la força de la foscor i l'enigma, força que no pot ser mai allunyada del tot i definitivament. Sempre hi és com a perill ocult i alhora imminent. El millor exemple d'aquest perill és la bogeria que advé des de la part més íntima i enigmàtica del nostre ésser.

Aquesta dualitat de forces es materialitza a la ciutat: hi ha un lloc interior de la ciutat separat de l'exterior per muralles que ens defensen del perill d'allò que pugui venir de fora. Però el que pot venir de fora no és només l'enemic humà: és l'enemic en general: la força de la Nit, el Mal...Hi ha una identificació total entre el món organitzat humà (la ciutat, l'imperi) i l'univers: el sobirà és tan

<sup>641</sup> Observem que aquí hi ha una correcció a Fink que pensava que la conversió de l'ésser en Déu i dels discursos corresponents era un foraviament de la tradició metafísica que comença amb Plató.

responsable de la sequera com d'una guerra perduda o una rebelió. El sobirà guia la collita i la successió de les estacions, és l'intermediari entre els déus i els homes.

En definitiva, podem comprovar que el món mític és una reduplicació del món que imposa el treball: és la lluita continuada contra la finitud humana i la mort que al final acabarà guanyant la partida.

En relació amb aquesta precarietat, s'ha de dir que la pervivència de l'individu en ell mateix (la immortalitat de l'ànima) és una concepció que no existeix abans de Plató. La immortalitat abans de Plató (àdhuc en el món grec) és immortalitat de cara als altres: la pervivència dels altres (ja morts) en la comunitat és la pervivència de la seva ombra subtil que apareix en els somnis: és a dir, només és pervivència (presència) per als altres, no individual. En aquest punt, el nostre autor correggeix l'estudi de Foustel de Coulanges<sup>642</sup>.

D'aquesta manera, tota la teologia dels pobles prehistòrics està relacionada amb aquesta abdicació essencial. La importància de la teologia ve de la fascinació dels pobles prehistòrics per la mort, la qual cosa també diferencia clarament la vida prehistòrica de la vida animal. L'única sortida de la individuació és l'espècie i la família en sentit ampli (que inclou els que han de venir i els nostres morts). Això fa de la família una cadena eterna. Només en aquest sentit s'escapa a la mort i a la individuació. Aquesta cadena implica una sèrie d'acceptacions i de cura: fills ↔ pares ↔ avis ↔ morts. D'aquí el valor de la tradició i els ritus. Així, també es pot definir el món natural com la comunitat dels déus i dels homes.

En relació a tot l'anterior, podem concretar més dient que el món prehistòric és el món de l'acceptació de la finitud que defineix l'home. És el món del destí. Aquesta finitud marca l'home amb la mort i la presència constant d'aquesta mort és la necessitat del treball. Aquí la vida està encadenada a ella mateixa: la necessitat física d'existir ens obliga a treballar (per mantenir el foc vital). La finalitat de la vida és només el seu manteniment. La finitud de la vida humana està present cada dia com a treball.

Per això també es pot definir el món natural com a món del treball: El manteniment del foc vital és el que ens duu a una anàlisi de la vivència del treball<sup>643</sup>. El treball és necessari per al manteniment de la vida, però en el sentit que l'home vol mantenir-la: l'animal no necessita treballar, els déus tampoc. Només és l'home qui treballa. L'home treballa per mantenir la família, la comunitat...i amb això guanya una certa seguretat respecte de la mort que li amenaça pertot arreu. Dit altrament, és la consciència de la mort, la seva omnipresència, la que duu al treball, i per tant, el treball és la materialització de

---

<sup>642</sup> Vg. Foustel de Coulanges, *La ciudad antigua*, Barcelona, Península, 1984.

<sup>643</sup> Anàlisi que no fa Heidegger en *Ésser i Temps* (on només hi ha exemples extrets del camp de la producció artesanal). Patočka en fer aquesta anàlisi fenomenològica es remet a les anàlisis de la "vida pràctica activa" fetes per H. Arendt.

la finitud humana enfront de la infinitud dels déus (el treball és la situació pròpiament humana com mostren tots els mites de les comunitats que podem anomenar naturals: és voluntat dels déus que els homes treballin). Els déus són immortals, per això tampoc no necessiten treballar en sentit propi: només mantenen l'ordre del món.

El significat del treball, però, hem de veure'l com a doble. D'una banda el treball que manté la comunitat té a dins seu el principi de la llibertat. Triem el treball en tant que triem la vida en comunitat. El treball és la realització de la nostra responsabilitat en tant que éssers humans. Per això precisament és el treball una càrrega, és la càrrega de la vida mateixa que s'ha de mantenir. Ara bé com a manteniment d'allò que ja és, que sempre ha estat així i que no canviarà, és un element que va en contra de la Història. Això ens permet definir el món del treball com aquell món en el qual l'encadenament de la vida a ella mateixa s'efectua sobre la base de la llibertat. El treball, per tant, és un factor dirigit contra la Història i en aquest sentit ens manté lligats a aquest petit i modest sentit donat. Això es realitza en la família i, més en general en la comunitat. El treball no és pròpiament el manteniment de la nostra vida sinó que és també (i en un sentit fonamental) el manteniment d'aquells que encara no poden o ja no poden treballar<sup>644</sup>. Sobre la base del treball perdura la comunitat sencera en un cercle de justícia-injustícia: l'acceptació de què som objecte quan naixem i encara no podem treballar és compensada amb l'acceptació que nosaltres haurem de fer dels qui vindran després. En aquest cercle que és la comunitat, ja hi és en un sentit molt concret la infinitud humana: aquesta infinitud és la pervivència de la comunitat, de l'espècie. Però, malgrat aquesta infinitud la situació humana és encara de precarietat: Els déus també poden fer desaparèixer el gènere humà sencer<sup>645</sup>.

En definitiva, la vida per la subsistència i el món del treball té sentit només en el marc d'una teologia específica<sup>646</sup>: La teologia de l'acceptació que entén el treball com el destí de l'home. A la vida prehistòrica no es poden deslligar moviment de veritat i moviment d'acceptació.

D'altra banda, que el món natural sigui prehistòric no vol dir que la historicitat no sigui una característica de la vida humana. Si fos així, la Història no advindria mai a la humanitat. Tot al contrari, una de les característiques més clares del món

---

<sup>644</sup> En virtut del moviment d'abdicació.

<sup>645</sup> Així ho mostren alguns mites, com ara, el del diluvi universal en la tradició jueu-cristiana.

<sup>646</sup> Des d'una perspectiva atea és insostenible. Això explicaria efectes actuals com la desesperació (l'angoixa, l'ansietat) i la proliferació de sectes i narcòtics. És insostenible perquè d'una banda el món ens vol lligar al treball com si d'un món natural es tractés i en canvi, socialment vivim en un món històric (en el qual no té efectivitat aquesta teologia). H. Arendt denuncia que l'alliberament del treball que es produeix gràcies a la tecnologia no està servint per augmentar la llibertat i sobirania individuals sinó que nodreix una nova indústria: la indústria de l'oci. L'oci programat és un objecte més de consum, i per tant, no és "temps lliure" i molt menys "llibertat".



natural és la historicitat, que no és sinònim de l'existència històrica, sinó només la seva condició de possibilitat. L'home pot viure ahistòricament només sobre la base de la historicitat. La característica d'historicitat no és un element de quelcom així com una essència humana, sinó tot el contrari: el significat exacte de la historicitat humana és que l'home natural és un esquema del problema de la humanitat en el sentit exacte que pot comportar-se respecte al tot i pot aspirat a alguna cosa més que la mera supervivència. Referència a la totalitat i sentiment de llibertat respecte a ella van lligats. Que l'home pot comportar-se respecte a la totalitat és l'única manera adequada d'interpretar activitats com la religió, el mite o l'art<sup>647</sup>, presents en tota humanitat, per poc "desenvolupada" que la considerem.

Per completar la caracterització d'aquest món, hem de recordar que el món prehistòric és el món dels moviments de l'existència, ja ressenyats en l'anterior capítol. Hem d'especificar, però, que, en el cas del món prehistòric, el *moviment de veritat* apareix subordinat als altres dos moviments i sobretot al d'acceptació. Per això l'àmbit de la claror (els déus) només apareix en el context de la tradició, la conservació i l'abdicació (com mostren els seus ritus i el seu art). L'explicació del món és: el món és així perquè sempre ha estat així. Els homes són homes perquè els déus són déus, i la missió de l'home al món és treballar i honorar als déus. Amb aquesta determinació, el nostre autor destaca un aspecte molt interessant i molt poc destacat usualment de la humanitat prehistòrica i és que ella encara que no sigui de manera temàtica també necessita de la veritat (aquest és el sentit de l'art, la religió,...). J. Patočka defensa que l'home no pot viure sense la veritat.

### 6.3. QUAN COMENÇA LA HISTÒRIA?

En els imperis a on es produeix l'alliberament d'alguns de la càrrega del treball, aquests poden aspirar a una certa glòria gràcies a un cert reconeixement (*areté*) per mitjà de la producció, de tot allò que es fa de cares a la perduració al món humà<sup>648</sup>. Aspirar a un reconeixement, fins i tot per part dels que han de venir, no és ja merament el manteniment del foc vital. Aquesta és ja una escissió qualitativa i no merament quantitativa. Aquest és el mode de vida que es produeix en els grans imperis persa, egipci, etc, que a més, compten amb una producció d'excel·lent transcendència: l'escriptura. Aquí ja s'està molt aprop del començament de la Història. De fet, l'autor txec diferencia en l'esdevenir humà un grau sense Història en el qual estarien inclosos els pobles més primitius, la pura vida de manteniment, i un grau prehistòric que es donaria en aquells

---

<sup>647</sup> La diferència respecte a aquestes activitats és que al món prehistòric apareixen dirigides pel moviment d'acceptació, mentre que a la Història apareixen supeditades al moviment de veritat.

<sup>648</sup> En termes heideggerians, "d'allò que instala el món".

pobles (grans imperis) en els quals la memòria col·lectiva és assegurada per una tradició escrita<sup>649</sup>.

Però només a la *polis* grega apareix un espai públic al costat del privat a on ja no es tracta dels objectes produïts sinó dels discursos i de les accions. Aquest era, recordem-ho, el món de la iniciativa. L'excel·lència és la possibilitat de sobresortir, de ser reconeguts com a individus i de perdurar en la memòria col·lectiva. Aquest reconeixement s'ha de produir per part d'aquells que són els meus iguals. Només aquí pot esdevenir-se pròpiament la Història.

El naixement de la Història obeeix a la impossibilitat de l'home d'assumir l'abdicació essencial de la *vida acceptada* com a definitòria. Això és el que Patočka anomena la tematicitat del moviment de veritat que, en relació amb la definició donada de "món prehistòric" a l'apartat anterior, ha de ser entesa com l'apuntar directe de l'home a la problematicitat de l'aparició, de la mostració. Des del moment que aquesta problematicitat, aquesta pertorbació és acceptada, tenim una "vida al des-cobert". Aquesta vida al des-cobert és un no-arrelament que ja no es vol assentar sobre la seguretat de la continuïtat generativa, ja no s'arrapa a la terra fosca. La foscor, el perill, estan sempre davant per ser enfrontats. Per això podem dir que aquesta vida nega el mode d'acceptació que era definitori de la vida merament natural. Podem pensar que també el guerrer del poble prehistòric ha de donar la vida. Però mentre que en aquest cas es dona la vida per la família i la llar, el guerrer històric ha de lluitar per la vida lliure com a tal (pròpia i aliena): això implica una vida que no posa res a cobert.

Podem definir també el món històric a partir de la inconformitat amb el sentit modest (petit però segur) donat. Això implica l'aspiració a alguna cosa més que la mera subsistència. Aquest món no s'esgota en la vida que s'autoconsumeix. Per això és el moment en el qual la producció s'alia al treball aspirant a la consecució d'objectes perennes i duradors. La vida ja no s'autoconsumeix, sinó que és un *remuntar-se*. Per això és també el món de la fama i la glòria (*areté*), de la immortalitat a què humanament es pot aspirar.

En certa mida, es podria dir que l'home vol prendre el lloc als déus en la mesura humanament possible, però potser fóra més correcte afirmar que és una vida en la *frontera* entre el món humà i el sobrehumà, ja que l'home no està referit primàriament a l'ens, com l'home prehistòric, sinó que se les ha de veure amb la totalitat de l'ens: d'aquí el naixement de la filosofia com a pregunta per l'enigma de la totalitat. Amb aquesta nova mirada, l'home no s'allibera de la seva contingència, però tampoc no s'hi sotmet passivament.

Així, mentre que la vida a cobert, que coneix l'alleugeriment sota la forma del descans o la festa, és una vida acceptada; tenim una nova vida al descobert que no coneix aquest alleugeriment i que nega aquesta acceptació. Serà la vida del

---

<sup>649</sup> Vg. *Assaigs*, p. 56.

remuntar-se i de la iniciativa. Aquests dos tipus de vida difereixen pels seus objectius, continguts i estructura. Però si les diferències fossin només qualitatives encara podríem parlar d'invariants en el sentit husserlià. No és el cas, ja que segons el nostre autor, aquestes vides són de manera diferent, ja que a la vida al descobert se li obre la possibilitat per la qual s'arrisca<sup>650</sup>: veu el que és i pot ser la vida i veu la seva pròpia superioritat lliure enfront de la vida acceptada. Aquesta és la possibilitat d'una vida autèntica, d'una vida plena: en aquest moment el món s'obre a ell per primera vegada: el món ens parla directament sense el torsimany del mite i la tradició. Per això en aquest moment tremolen els pilars de la tradició i la col·lectivitat. El sentit modest i segur d'abans no desapareix; simplement es torna tan enigmàtic i problemàtic com la resta del món.

Aquest món és el món a on neixen i tenen la lloc l'activitat política i filosòfica. Sobre el naixement de la filosofia, poca cosa cal dir. Ja hem vist l'acord fonamental entre l'autor txec i el de Messkirch<sup>651</sup>. De fet també Husserl fa coincidir la Història amb la filosofia, encara que per ell la filosofia sigui una activitat merament teòrica. Però, a diferència dels altres dos fenomenòlegs, el nostre autor situa també el naixement de la política en aquest moment: A partir de la interpretació d'Heràclit, mostra com la filosofia està lligada a l'esperit de la polis<sup>652</sup>. Obviament, aquesta afirmació té molt a veure amb la recepció per part de J. Patočka de les anàlisis de H. Arendt.

En resum, per a l'autor txec, el que té la polis d'esdeveniment excepcional en la Història no és menys important que per a Husserl i Heidegger:

“L'esperit occidental i la Història mundial estan lligats al seu origen, i aquest esperit d'una lliure donació de sentit que pertorba la vida simplement donada i les seves certes<sup>653</sup>, es troba alhora en l'origen de les noves possibilitats de vida en l'interior d'aquesta pertorbació que representa la filosofia. La filosofia i l'esperit de la polis estan en una relació d'interdependència tan estreta que finalment serà aquella qui garanteixi la supervivència d'aquest. El procés singular que és el naixement de la polis adquireix així una significació universal<sup>654</sup>”.

Obviament, la primera qüestió que ens ve al cap es refereix a la causa d'aquesta pertorbació del sentit donat. J. Patočka ens posa en guàrdia respecte a aquesta pregunta: “preguntar què ha causat aquesta pertorbació fóra un mal plantejament de la qüestió<sup>655</sup>”, perquè la situació és més aviat la contrària: a l'època prehistòrica (igual que a l'adolescència), la possibilitat de la pertorbació se sent,

---

<sup>650</sup> No cal insistir que l'autor txec, en aquest context, parla llenguatge heideggerià: recordem que l'ésser del *Dasein* és el ser de les seves possibilitats.

<sup>651</sup> Vg. més amunt, ap. 3.2.

<sup>652</sup> *Assaigs*, pp. 62-63.

<sup>653</sup> Aquí hi ha un error en l'edició castellana, que es traducció de la versió francesa: la traducció de “certitudes” no pot ser, en cap cas, “servidumbres”.

<sup>654</sup> *Essais*, p. 55. *Ensayos*, p. 62.

<sup>655</sup> *Idem*, p. 83.

però és refusada. El problema és quan arriba un moment en el qual ja no pot ser amagada per més temps, sobretot perquè aquesta pertorbació no apareix com una angoixa davant el no res sinó com una aspiració a quelcom més elevat:

“La pertorbació inicial del sentit acceptat no és una caiguda en el sense sentit, sinó, pel contrari, el descobriment de possibilitats d’assolir un règim més lliure i més exigent del sentit”<sup>656</sup>.

La segona qüestió a pensar és si el món natural desapareix amb l’adveniment de la Història, o si, pel contrari resta limitat a la família i a l’àmbit privat. Si la resposta fos negativa, hauríem de pensar aleshores en quina relació queda el món del treball respecte a la vida lliure? Es podria dir que en una relació típicament dialèctica, ja que si la llibertat és la disposició a negar fins i tot la vida, alhora necessita de la subsistència<sup>657</sup>. Tot i que aquesta resposta ens sembla força coherent, les afirmacions del nostre autor als *Assaigs* no ens permeten defensar aquesta tesi sinó que més aviat neguen la possibilitat d’entendre el món natural com una invariant: aquesta és la crítica que es fa a Husserl<sup>658</sup>. D’altra banda, a *Els moviments de l’existència humana*<sup>659</sup> J. Patočka afirma que els tres moviments es donen sempre<sup>660</sup>, i el que varia és precisament la tematicitat o preponderància d’un o de l’altre. Reconvertint així la nostra resposta, podríem afirmar que, tot i que al món històric, l’acceptació perd la seva preponderància, continua sent el moviment de l’existència que ens uneix amb el tot, moviment també necessari a la Història, a on el TOT ha esdevingut l’enigma que hem de mirar cara a cara.

Es necessari mantenir la possibilitat de les diferents tematicitats dels moviments per explicar, per exemple, de quina manera cadascú de nosaltres esdevé històric.

---

<sup>656</sup> Ibidem.

<sup>657</sup> En aquest sentit es podria dir que a la *Politeia* de Plató, en cert sentit els guerrers són l'*aufheben* dels productors, ja que els conserven negant-los, i en aquest sentit els superen. Mentre que els productors són esclaus de la vida i representen el món del treball, els guerrers defensen la vida lliure com a tal. Per preservar la vida lliure és necessari conservar la vida, essent, però, capaç de negar-la en funció d’aquesta llibertat. De fet, la llibertat, en un sentit fonamental, és la capacitat de no estar lligat ni tan sols a la vida, de no ser esclau de la vida. Si bé el moviment vital dels productors se centra pròpiament en l’acceptació, als guerrers els hi correspon el d’abdicació. Els guerrers representen la renúncia a la pròpia vida en defensa de la llibertat.

<sup>658</sup> Vg. més amunt, ap. 2 d’aquest capítol.

<sup>659</sup> Vg. capítol anterior.

<sup>660</sup> Precisament, el món natural queda definit al capítol anterior, abans de ser identificat amb qualsevol moment de la Història, com el món immediat que cadascú de nosaltres viu en primera persona. Això podria semblar contradictori amb la crítica que fa a Husserl als *Assaigs*, o potser, símptoma d’una ruptura: tal vegada ha deixat de considerar el món natural en el mateix sentit que el considerava a l’obra del 69? Creiem que no és necessari parlar de ruptura ni de contradicció. Simplement, el món natural és conserva com a *esquema* de la vida humana, i per això és invariant només en sentit formal, tal com admet a la mateixa crítica ressenyada. El fet que qualsevol dels moviments pugui, per dir-ho així “inundar” i dotar de sentit els altres és una prova d’aquesta pura formalitat.

Ja que segons que hem dit, és evident que el nen petit (fins l'adolescència) viu de manera pre-històrica o sota el mode predominant de l'acceptació. Efectivament, el nen viu dintre de l'àmbit de la conformitat amb el sentit rebut. Accepta el món familiar com "simplement" el món. Les coses són com han de ser, i no es contempla cap alternativa: un altre món possible. Fins i tot quan el nen plora o crida o s'enfada, mai arriba a posar en dubte el sentit del seu món familiar, de com són les coses. Per a ell, el món exterior a la família és el món estrany, en el qual hi ha perills i pors. Mentre que aquest món estrany és desconegut (i no hi ha cap aspiració a conèixer-lo, si no és mitjançant l'explicació mítica dels pares), el sentit del món familiar és obvi ja que les evidències fonamentals per a la vida estan donades. Igual que en els pobles prehistòrics, aquestes evidències deriven sempre de l'autoritat, que en aquest cas són els pares. L'evidència fonamental és el sentit de la vida com a obediència. En l'adolescència el nen traspasa el llinar de la Història en el moment que aquestes evidències deixen de ser-ho.

### 6.4. LA TRADICIÓ I LA CURA DE L'ÀNIMA

Hem mostrat fins aquí, seguint J. Patočka, de quina manera pot tenir un començament la Història i hem donat el seus trets essencials; però no hem indicat de quina manera, un cop la humanitat ha traspassat els llinars del món natural es manté en aquesta nova existència històrica.

Si en un cert sentit husserlià<sup>661</sup>, anomenem adquisició a aquest traspàs, hem de recordar que tota adquisició es manté per una tradició gràcies a una comunitat lingüística<sup>662</sup>. Aquesta tradició és en Patočka la "**cura de l'ànima**", que es concreta en tres grans projectes: ontològic, ètic i polític, que en realitat són només un.

Però, de quina manera és tradició la cura de l'ànima? Com tota tradició té una vessant teòrica de transmissió a través de l'escriptura i una vessant pràctica a través de l'acció i l'oralitat. La vessant pràctica lligada a l'ètica i la política, que es manifesta inicialment com competència per l'excel·lència en l'espai públic té el significat d'una preocupació per la justícia i la correcció de les accions.

Certament, ja hi ha una tradició pre-històrica amb uns manaments divins. Però també és cert que els manaments siguin manaments ens evita justament la preocupació per la cura de la nostra ànima. Aquesta preocupació existeix perquè partim de l'experiència de la llibertat en la comunitat d'iguals i per tant de la

---

<sup>661</sup> Vg. *L'Origen de la Geometria*.

<sup>662</sup> En el fons, per a Husserl, la invariant de tot món ha de comptar amb aquesta característica de la humanitat: el fet de ser una comunitat lingüística.

responsabilitat. La Història té lloc sempre que els homes poden respondre dels seus actes, a diferència dels animals.

La vessant teòrica d'aquesta tradició no és ni més ni menys que l'aspiració a la veritat que apareix des del primer moment a la filosofia. El que acabem de dir per a la *praxis* és vàlid també per a la *theoria*. També l'home pre-històric té les seves veritats com es mostra en els mites. Però l'aspiració a la veritat només és assumida de manera responsable des de l'experiència de la llibertat. La veritat del mite no és una veritat lliure i dialogant.

Dit això, no hem de pensar que aquestes dues vessants poden anar per separat: la cura de l'ànima és una sola cosa. Una unitat que es manifesta de manera excepcional quan aquesta tradició és assumida pel cristianisme: aquí la veritat és directament la causa i l'instrument de la salvació espiritual. Ben cert és que, en principi, aquesta veritat és inamobible perquè és paraula escrita i fixada, però des del moment que el cristianisme assumeix tota la tradició greco-llatina, la rigidesa de la paraula fixada per Déu no impedeix el diàleg de les interpretacions humanes.

El que passarà després del Renaixement és que justament aquesta unitat quedarà trencada en el mateix moment que s'esdevé una hipertròfia de l'element merament teòric i cognoscitiu. L'aspiració a la veritat ja serà simplement racional, no implicarà la totalitat de l'existència i se separarà de l'aspiració a l'*eudaimonia*. El fenomen catalitzador d'aquest divorci serà la ciència moderna, capaç de lliurar a l'home el domini tecnològic del món, però incapaç de dir ni una sola paraula sobre la justícia o la correcció. D'aquest divorci també deriva la dualitat de mons<sup>663</sup> en què viu l'home contemporani i la seva consegüent esquizofrènia: el referent de la ciència en el qual no hi cap la preocupació per la correcció i la justícia i el món viscut en primera persona que ha de renunciar a una legítima aspiració a la veritat.

## 7. REFLEXIONS AL VOLTANT DEL FINAL DE LA HISTÒRIA

La pregunta que es farà J. Patočka al final dels *Assaigs* és: és possible que la renúncia a aquesta legítima aspiració a la cura de la nostra ànima ens porti a una naturalització del nostre món històric? Podem deixar de formar part del corrent de la Història encara que continuïn "passant coses"? Què voldria dir això?

Ja hem vist que, per a H. Arendt, prenent el fenomen del totalitarisme com a fil conductor, hi ha una resposta negativa. Certament, segons les característiques que hem concedit a la humanitat històrica, no es pot dir que siguin les de l'home

---

<sup>663</sup> De la qual ja hem parlat extensament als capítols III i V.

contemporani: nosaltres ja no podem aspirar a la veritat perquè hi ha un monopoli d'una comunitat de científics-escèptics que tampoc no aspiren a ella, però que dominen col·lectivament l'ens. Com diu Heidegger, ja no es tracta de la contemplació del ser sinó de la gestió de l'ens. Aquesta gestió tampoc no té intel·lecte, sinó que es tracta d'una voluntat cega de domini, o, com diu J. Patočka a l'últim capítol dels *Assaigs*: de la **força**.

Pel que fa a la vessant pràctica, tampoc l'acció política no pot escapar a aquesta gestió de l'ens. Per descomptat que la *praxis* política ja no té, en general, res a veure amb la discussió lliure en la comunitat d'**iguals**, sinó més aviat amb la gestió de l'economia.<sup>664</sup>

Es evident que la tradició ja no té força com per empènyer ningú. Els clàssics no tenen cap autoritat<sup>665</sup>. En ells no hi ha res a imitar, per tant, no existeix cap model i no es dona el fenomen de la *secundarietat*<sup>666</sup>. Per al nostre autor, aquest fenomen no és en si la clau de la Història, ja que la Història és més aviat la continua recerca de sentit sobre els fracassos anteriors. De tota manera, aquest “anar més enllà” sí que suposa un buscar en la mateixa tradició, per la qual cosa, aquesta mancança podria ser considerada, si més no, un símptoma<sup>667</sup>. Segons el nostre autor, la Història recent d'Europa amb les seves guerres d'abast mundial només ha servit per prolongar i consolidar aquesta situació.

Estem abocats llavors a un retorn a la “naturalitat”? Malauradament, la nostra situació ni tan sols és aquesta, que altrament podria ser alliberadora. Si aquest fos el nostre cas no hauríem de parlar d'una societat neuròtica<sup>668</sup>. La vivència del món natural no pot implicar de cap manera la neurosi. A més coneixem perfectament la causa: els mites actuals no tenen la força de la veritat que tenen els mites prehistòrics, justament perquè venim de la Història i tenim un vague coneixement de la possibilitat de la negació, encara que aquesta negació sigui buida, ja que tota aspiració queda deslegitimada des d'un primer moment.

“Podria dir-se, llavors, que tot el moviment de la Història, després de tots els impulsos cap a un sentit absolut que han tingut lloc en la política, en la filosofia d'ordre

---

<sup>664</sup> Cosa que a l'època clàssica pertanyia totalment a l'àmbit privat, tal com ha assenyalat H. Arendt a *La Condición Humana*.

<sup>665</sup> L'expressió més clara d'aquesta manca d'autoritat podria ser la “*Història d'un error*” formulada per Nietzsche (*Also Sprach Zarathustra*, I, 6).

<sup>666</sup> Remi Brágue, al seu llibre *Europa, la via romana* mostra com aquest fenomen “de sentir-se segons” és imprescindible per al manteniment d'una tradició viva. Per a ell, és el fenomen que podria ser considerat com la unitat d'Europa.

<sup>667</sup> Vg. al respecte les pp. 87-88 dels *Assaigs*. Així per exemple es mostra com el cristianisme és un aprofundiment en la recerca de sentit de la filosofia antiga pel que fa a la consciència de la misèria humana.

<sup>668</sup> Vg. al respecte sobretot els estudis del freudomarxisme. Erich Fromm (p.e.a *La Por a la Llibertat o Tenir o Ésser*) afirma clarament que la neurosi que és el signe de la nostra societat contemporània fa que només sigui possible la supervivència mitjançant l'adaptació a aquesta neurosi. L'individu no neuròtic no podrà sobreviure i s'haurà de neurotiztar.

metafísic i en una religió tan profunda com el cristianisme, duen al punt a on es va iniciar: l'encadenament de la vida al seu autoconsum i al treball com a mitjà fonamental de sustentament. (...) I tanmateix, no és així. La prehistoricitat no es caracteritza per una privació de sentit, no és nihilista, com la nostra actualitat. La prehistoricitat és un sentit modest, però no relatiu”<sup>669</sup>.

Què ens queda llavors?

“potser hauria una possibilitat que la humanitat realitzés, ..., una existència plena de sentit; amb la condició d'una conversió gegantina, d'un *metanoein* inaudit”<sup>670</sup>.

Aquest *metanoein*, aquesta conversió, ha de consistir a ser capaç de persistir en el no arrelament, en l'escruiximent, assumint que el misteri, l'enigma de la mostració és l'única força capaç d'eclipsar totes les evidències quotidianes. Però això implica una autodisciplina com a condicionant essencial:

“La possibilitat de la *metanoesis* en les dimensions historials depèn en el fons de la resposta que rebí la següent pregunta: la part de la humanitat que sap a què anava i a què va en la Història i que es veu alhora obligada (...) a assumir cada cop més la responsabilitat del sense-sentit, és així mateix capaç de disciplina i de la renúncia de si que demana l'actitud de no arrelament, única en la qual pot donar-se un sentit absolut i, tanmateix, accessible a la humanitat per ser problemàtic?”<sup>671</sup>.

Aquesta renúncia disciplinada, que, com dirà més tard, no té cap eficiència si és un esforç solitari, rebrà l'expressió de “*solidaritat dels escruixits*”<sup>672</sup>: La vida dialogant comunitària d'aquells per als quals la problemàticitat del món ha estat ja oberta una vegada. D'acord amb Leo Strauss<sup>673</sup> ha d'implicar necessàriament un món a on l'existència filosòfica sigui possible, cosa que no sempre és possible: ni en el cas de Sòcrates ni en el cas de J. Patočka.

Volem acabar amb una citació dels *Assaigs*<sup>674</sup> que confirmarà el que acabem de dir sota la forma d'una advertència:

“Així doncs, la història d'Occident i la Història en general tenen un principi veritablement digne...que mostra no sols a on se situa la gran escissió entre la vida prehistòrica i la Història, sinó també a quin nivell ha de mantenir-se la vida històrica si no vol sucumbir als perills que l'amenacen tant a l'interior com a l'exterior. Aquest principi estén la seva mà a tots els intents posteriors d'un remuntar-se historial, ensenyant sobre tot allò que la humanitat, malgrat totes les lliçons sumament dures de la Història, no vol comprendre, allò del qual la nostra època tardana, que ha arribat al màxim de la destrucció i de la ruïna, serà potser la primera en adonar-se: que s'ha de comprendre la vida no des del punt de vista de la *llum*, des del punt de vista del simple viure, de la vida

<sup>669</sup> *Assaigs*, p. 95.

<sup>670</sup> *Idem*, p. 96.

<sup>671</sup> *Idem*, p. 97.

<sup>672</sup> Segurament, és l'equivalent patockià del “pastor del ser” heideggerià, però en plural, matís no anecdòtic com ja hem assenyalat.

<sup>673</sup> Vg. p.e. Léo Strauss: *La persecució i l'art d'escriure* (Vg. bibliografia).

<sup>674</sup> *Op. cit.*, p. 64.



## EL PROBLEMA DEL MÓN NATURAL A LA FENOMENOLOGIA

acceptada, sinó també des del punt de vista del conflicte, de la *nit*, des del punt de vista del *polemos*. Que del que es tracta en la Història no és d'allò que pot ser alterat o pertorbat, sinó de l'obriment a la pertorbació".

