

CAPÍTOL IV: ENTRE EL MÓN NATURAL I LA HISTÒRIA

TAULA DE CONTINGUTS

Capítol IV: Entre el món natural i la Història	191
Taula de continguts	192
1. Introducció	193
2. L. Landgrebe	193
2.1. Landgrebe i la qüestió del món natural	194
3. E. Fink	197
3.1. La defensa de la fenomenologia davant la crítica contemporània	198
3.2. El joc com a símbol del món	200
3.2.1. La irrealitat del joc i el foraviament de la tradició	206
3.2.2. El símbol i la màgia	208
3.2.3. El joc i la mundanitat del món	211
4. Introducció a Hannah Arendt	213
4.1. La preocupació de H. Arendt pel món	214
4.2. La concepció del món d'Arendt	215
4.2.1. El problema de la tradició	219
4.2.2. El problema de l'autoritat	220
5. Conclusió	226

1. INTRODUCCIÓ

No podem, en aquest treball, obviar una referència *directa* a altres filòsofs, vinculats de manera més o menys ortodoxa al moviment fenomenològic i que han recorregut el seu particular camí en l'aclariment del concepte de món. En concret, ens referim a L. Landgrebe, E. Fink i H. Arendt. Sobre el tractament que farem de la seva obra en aquest capítol volem fer dos aclariments:

- a) Si hem subratllat que aquesta serà una aproximació *directa* és perquè tots ells ja han aparegut o han d'aparèixer, de manera *indirecta*, citats pels seus comentaris a l'obra de Husserl o Heidegger o de les seves aportacions a la construcció fenomenològica patočkiana del món natural. Tanmateix, creiem que la seva pròpia obra mereix una referència aclaridora de quin lloc ocupen en la nostra investigació.
- b) D'altra banda, el tractament conjunt que farem de tots tres en aquest capítol no té cap relació amb la magnitud o significació de la seva obra, cosa que evidentement no hem de valorar nosaltres, sinó en el grau de desenvolupament i originalitat de la seva concepció del món natural.

2. L. LANDGREBE

Comencem, doncs, per l'assistent de Husserl (del 1923 al 1930) i editor de la seva obra *Experiència i Judici* el 1938. De tots els col·laboradors de Husserl, segurament estem parlant del més fidel i constant. A Landgrebe ja l'hem citat en relació a la seva obra *El camí de la fenomenologia* (citada com *dWPh*) a on tracta molt significativament la qüestió del món natural; el que passa és que aquesta obra seva no és un llibre escrit amb intenció d'establir o demostrar la possibilitat d'una interpretació pròpia en relació amb el tema que ens ocupa, sinó que està enfocada més aviat des del punt de vista d'un comentari al desenvolupament de la noció de món en l'obra de Husserl i Heidegger.

De fet, les seves publicacions independents, mostren com a preocupació fonamental la Metafísica en un sentit teològic i fins i tot cristià. Ens estem referint a la col·lecció d'assaigs que van aparèixer el 1949 sota el significatiu títol de *Fenomenologia i Metafísica*. El seu principal interès és la constitució fenomenològica del món a base de "jos" aliens, és a dir, la qüestió de la intersubjectivitat molt en línia amb el desenvolupament de la fenomenologia per part de Husserl. La diferència, però, és que, per a Landgrebe, dintre de la intersubjectivitat es dona un absolut (Déu present en l'home). A través d'aquesta intersubjectivitat fundada en l'Absolut té lloc la relació de cadascú amb el ser.

Observem que el fet d'introduir un Déu creador transcendent al món no és indiferent a la qüestió del món natural. És més, la capgira de tal manera que surt del camí traçat per Husserl i Heidegger. Per això, i perquè la investigació sobre el món natural és l'objectiu *propri* de la seva obra, només ens interessem pel Landgrebe intèrpret del camí recorregut per la qüestió del món natural a la fenomenologia, tot i que les seves conclusions al respecte no puguin ser dissociades dels plantejaments de la seva pròpia obra.

2.1. LANDGREBE I LA QÜESTIÓ DEL MÓN NATURAL

Que Landgrebe assumeixi més aviat el paper d'historiador de la filosofia pel que fa al tema de la nostra investigació –i en aquest sentit ha estat citat en el nostre treball– no vol dir pas que no es puguin esbossar els trets fonamentals de les seves pròpies conclusions al respecte. Això és el que ens proposem aclarir.

El primer que ens diuen les investigacions de Landgrebe respecte al concepte de món és que aquest no pot ser ni l'objecte de la ciència ni el resultat (ni tan sols “ideal”) del conjunt de totes les descripcions científiques, ja que el món, fenomenològicament parlant, no pot ser cap objecte, car no hi ha cap “fenomen” que el presenti, sinó que el món és, com ja hem vist, l'essencial estructura d'horitzó de l'experiència: és allò que hi ha implícit en tota experiència i que fa sigui “experiència en el món”. El món és l'universal “sòl de creença” on tenen lloc totes les posicions judicatives (*thesis*)³⁰⁸. El món, d'aquesta manera, no és cap objecte, sinó l'*àmbit* on tot objecte ve donat. Tot objecte està referit al món (té la seva situació específica en ell); té un rerafons que és co-referit amb ell. Tot l'individual és obert a un *horitzó* d'experiències posteriors possibles, davant tot un horitzó espaitemporal que és precisament el nostre “món circumdant”. El món circumdant és el fragment de món que ens és directament accessible. Tota experiència té estructura d'horitzó. L'horitzó no és res objectual, car s'hi desplaça amb l'observador; és només l'estructura de l'experiència mateixa. Quan parlem, en canvi, de l'horitzó més ampli o estret d'una persona ens referim, en un sentit mundà a les *possibilitats*, no a la facticitat.

En aquest context, la *reducció* queda caracteritzada com allò que fa visible el terreny sobre el qual té lloc sempre l'experiència de cada objecte. És el terreny de la universal cosmocreença. Per aconseguir el seu aclariment s'ha de descartar el supòsit d'un món objectiu existent en si, que és la tesi general del punt de vista natural. La renúncia a un món objectiu existent en si no és cap imperatiu de la fenomenologia que negui el treball de la ciència, sinó que és una exigència de la mateixa ciència feta palesa en la crisi de fonaments de finals del s. XIX³⁰⁹ i

³⁰⁸ De la mateixa manera que es pot interpretar com la unitat d'apercepció en Kant, la unitat i coherència de la consciència.

³⁰⁹ De la qual ja hem parlat àmpliament al primer capítol d'aquest treball.

l'expressió més visible de la qual és l'esclat de l'empiriocriticisme. S'ha de remarcar que la renúncia a un món objectiu existent en si no implica la renúncia a mons històrics, epicals.

La possibilitat d'un món històric es fonamenta en el fet que els resultats de l'anàlisi de "què és el món" ens porten a la concepció husserliana del "món de la vida", que és el món "tal i com és experimentat en cada cas". Mentre que el món científic és concebut com la "suma de l'ens real", el món de la vida és un món viscut en primera persona. L'aportació clau de Landgrebe en la qüestió del món natural és, creiem, la importància donada a la intersubjectivitat en la constitució del món. El món ja conegut i familiar és, primerament, un *món en comú*. L'experiència és experiència en comú que l'individu recull en si. Però també cada un enriqueix als altres fent-los partíceps del món propi. Així, hi ha un "experimentar en comú" en permanent transformació. De fet, també la ciència és l'acompliment d'una experiència comunitària. Així, el món científicament determinat és producte d'una orientació comunitària. Cada individu té el seu propi món i està separat dels altres per la seva pròpia "visió del món", que implica valoracions, etc.

"Però, no vol dir això que la determinació científica del món és precisament el desprendre's l'home dels seus sempre limitats horitzons i perspectives i que significa la paulatina aproximació al veritable món tal i com aquest és objectivament determinat?"³¹⁰.

Coincideixen llavors veritat i intersubjectivitat? És llavors, el món no més que una imatge de subjectes mancomunats? Obviament, la resposta és no. Segons Landgrebe per evitar caure en el relativisme implícit en una resposta afirmativa és necessari assumir la transcendentalitat intersubjectiva.

Segons el nostre autor, que l'home "és-al-món" vol dir:

1. Que l'home viu en l'horitzó que li toca. Aquest és l'horitzó del seu temps i de la seva comunitat.
2. Ésser-al-món, però, també implica ser el centre d'acompliments que poden continuar transformant el món prèviament donat.

A partir d'aquí, i com ja hem vist als apartats d'aquesta investigació dedicats a Husserl, el treball de Landgrebe se centra en la determinació de com el mateix concepte de món instaurat per Husserl porta a dins seu els elements necessaris per esmicolar l'idealisme pressuposat en la noció husserliana i en l'encert de la solució heideggeriana. O, dit d'una altra manera, Landgrebe ens mostra com *EiT* no és una ruptura radical, sinó el pas coherent que calia donar per solucionar de manera satisfactòria la qüestió del món, que ja no serà la "qüestió del món natural", sinó, més aviat, la qüestió de la mundanitat:

³¹⁰ *La filosofia actual, Op. cit.*, p. 90.

"Tanmateix, en la concepció que té Husserl del món com a horitzó del ja conegut i familiar, hi ha motius aptes per a fer esclatar aquesta solució...i continuar avançant en la comprensió del fenomen del món. La prosecució d'aquest avenç... ha de ser estudiada en Heidegger"³¹¹.

Això vol dir que, en el cas de Landgrebe, la seva reflexió sobre la qüestió del món és indissociable de la seva interpretació del pas (o salt, segons es miri) entre Husserl i Heidegger. Ens és impossible dissociar les seves paraules de la seva manera d'entendre Husserl i Heidegger, ja que, pel que fa a la qüestió del món, ressenyar el que diu Landgrebe no és una altra cosa que sentir una determinada lectura de la història del pensament fenomenològic. Per aquest motiu, i per mor de no repetir el que ja ha estat dit, serem especialment breus i ometrem tota consideració respecte a la correcció o no de la seva lectura des del nostre punt de vista:

Sempre segons Landgrebe, l'home, en Husserl és en tot moment interrogat de cares a a la constitució del món, considerat, però, com una subjectivitat absoluta constituent. Heidegger qüestiona que el ser-subjecte del subjecte sigui interpretat de manera suficient per Husserl. Com ja sabem, aquesta crítica està implícita en l'estructura existenciària del *Dasein*.

D'altra banda, Landgrebe interpreta la transcendència del *Dasein* com transcendència "envers el món". La transcendència és la mateixa estructura de la llibertat humana: és el que fa possible que l'home sigui "al món" i tingui un món. Tenir un món, per cert, no vol pas dir tenir-lo a davant, sinó avançar-lo (així interpreta Landgrebe l'*Entschlossenheit*) en el nostre capteniment vers ell. El món és allò que dissenya al *Dasein* les possibilitats del seu ésser que han de ser agafades en tant que possibilitats. En agafar una possibilitat l'home es mostra com un ésser no acabat, sinó com un *ésser-possible* guiat pel projecte del que ell pot ser. El coneixement està així al servei del projecte. Transcendir és, per aquesta raó, avançar a l'ens en la seva totalitat, passar per sobre d'ell cap al món. La transcendència del *Dasein* és un *projecte de món*.

Landgrebe interpreta l'aportació de Heidegger en el següent sentit: la pregunta pel món com allò que sempre ja *hi* és, no té resposta. En aquest diagnòstic coincideix plenament amb Jan Patočka. De fet, el txec veu que, si entenem el món com una invariant, aquesta invariant només tindria el caràcter formal d'una síntesi òntico-ontològica en Heidegger. Landgrebe va més enllà i qualifica els mons epicals de Heidegger com un "relativisme refinat", d'aquí la necessitat d'una transcendència de la intersubjectivitat.

Obviament, aquest "no rebre solució" de la qüestió del món natural en Heidegger, lliga amb la seva recerca d'un fonament absolut –precisament per evitar caure en el suposat relativisme– que transformaria la fenomenologia en metafísica, com a única possible resposta a la qüestió que ens ocupa.

³¹¹ *dWPh*, p. 93.

3. E. FINK

Eugen Fink, el gran oblidat de les “històries de la filosofia”³¹², juntament amb Landgrebe va ser assistent de Husserl i contribuí a salvar dels nazis els seus manuscrits, juntament amb L. van Breda, traslladant-los a Lovaina. Però, mentre que la posició de Landgrebe és més constant i clara dintre del moviment fenomenològic, la de Fink la podem qualificar, pel cap baix, d’enigmàtica i inconstant. De manera molt breu es pot caracteritzar com d’una extrema fidelitat amb el fundador de la fenomenologia fins que l’any 1945 és cridat a la càtedra de Freiburg. A partir d’aquest moment hi haurà una clara aproximació a la filosofia heideggeriana. Ell adscriu significació epocal a “*Ésser i Temps*” i el seu títol és per a ell el “lema del segle”. De fet, l’ambició de Fink és estendre l’abast del títol del llibre afegint a l’èmfasi heideggerià en el temps, les dimensions de l’espai i el moviment, de manera que fos més aviat “*Ésser i Món*” l’esfera pròpia de l’ontologia³¹³.

A diferència de Heidegger, trobem en Fink, però, una certa manca d’aclariment ontològic. Com tindrem oportunitat de veure més endavant no queda clar si els *entia* són els *ob-jectes* de la filosofia moderna o si, pel contrari, accepta el desafiament heideggerià de considerar-los com *pragmata*. Per extensió “què sigui el món”, roman en la seva obra en la foscor ontològica. A *El joc com a símbol del món* només ens dirà “què no es”: no és un ens, ni és el conjunt de tots els *entia*, ni és el ser.

Del tot de la seva obra destacarem en relació amb els nostres interessos dos moments en particular: en primer lloc, un article titulat *la defensa de la fenomenologia davant la crítica contemporània* perquè és la primera vegada a on apareix a la seva obra de manera contundent l’identificació de la filosofia com “la qüestió del món”. En segon lloc parlarem de l’obra que explícitament i sistemàticament tracta la qüestió del món des d’una perspectiva fenomenològica tot intentant donar una resposta a la qüestió “què és el món?”, resposta no gens fàcil si tenim en compte que el punt de partida és l’acceptació que el món no és cap ens (ni tan sols diví) ni tampoc l’ésser. En aquestes circumstàncies només es podrà donar un símil, d’aquí el títol de la seva obra: *El joc com a símbol del món*.

³¹² Hem pogut comprovar com és tan absent dels manuals (grans o petits), enciclopèdies, reculls, etc com J. Patočka. Per posar un exemple, cap dels dos no constitueix entrada a l’Enciclopèdia Britannica.

³¹³ És una pena que aquest “món” sigui entès en sentit cosmo físic (espai, temps, moviment) amb la qual cosa se separa del camí que recorre la filosofia fenomenològica tocant a la noció del món natural (que més aviat serà un “món humà”), i continua acríticament en la tradició cartesiana-mecanicista. D’aquí la raó per a no ocupar un lloc destacat en la nostra investigació.

3.1. LA DEFENSA DE LA FENOMENOLOGIA DAVANT LA CRÍTICA CONTEMPORÀNIA

Aquest és el títol d'un article publicat per primera vegada en els *Kant-Studien*³¹⁴ (el 1933) i en aquest context ha de ser entès. Per “crítica contemporània” aquí no s'entén una altra cosa que el *neokantisme*. Així, aquest article és una resposta (autoritzada pel mateix Husserl) a les crítiques adreçades contra la fenomenologia per Rickert i la seva escola. Segons explica Fink a una nota al mateix article, se cenyeix a la formulació de Zocher i Kreis.

D'aquesta manera, el que fa Fink en aquest article, és formular de manera sumària una classificació possible d'opcions filosòfiques: la filosofia metafísica, el criticisme (neokantians) i la fenomenologia. Segons la crítica neokantiana, la fenomenologia no seria més que un nou tipus de metafísica. Per a Fink no és així, la metafísica clàssica, ingènua o dogmàtica, es preocupa per *l'origen de l'ens*, però de forma precrítica, és a dir, sense transcendir l'esfera de sentit que configura tots els pressupòsits sobre l'ens; és a dir, sense fer la *reducció*. Com veiem aquí, no estem parlant de les primeres formulacions de la *epokhé* (segons la diferenciació que fa Landgrebe), sinó que aquí el que es posa entre parèntesis no és una altra cosa que l'horitzó de creença que permet que l'ens estigui aquí davant meu. El món és aquest horitzó de creença. Per això, la crítica neokantiana contra la metafísica dogmàtica és totalment encertada, ja que l'operació que fa el criticisme és alliberar aquells pressupòsits, és a dir, les condicions de la possibilitat de l'existència d'entia en general. Però, en fer aquesta crítica, no supera mai el límit de l'ens. La filosofia crítica es manté com a filosofia mundana ja que no posa en dubte mai la validesa del coneixement, ni la validesa de l'ens. La seva interpretació del problema del món roman immanent al problema del món³¹⁵.

Per això, el que sí comparteix la fenomenologia amb la metafísica clàssica és la preocupació que origina tota filosofia, la qüestió de fons: aquesta qüestió és ni més ni menys que *l'origen del món*:

“La qüestió fonamental de la fenomenologia, per la qual ella es renova, fent camí, amb nombrosos problemes tradicionals, i que manifesta la seva oposició radical al

³¹⁴ Volum XXXVII. Aparegut com a part d'un recull per primera vegada el 1966, publicat per Martinus Nijhoff (la prestigiosa editorial de La Haia que publica la sèrie *phaenomenologica*) sota el títol editorial de *Studien zur Phanomenologie*. Aquests estudis són una sèrie d'estudis sobre fenomenologia escrits per l'autor entre 1930-1939 i precedits d'una introducció del mateix Husserl. Citarem la paginació de la traducció francesa de Didier Franck (ed. Arguments, 1974).

³¹⁵ Op. cit., p. 119.

criticisme, es pot formular com la qüestió de l'*origen del món*. (...) Aquesta és l'eterna qüestió humana sobre l'origen (*Anbeginn*) a la qual els mites, religions, teologies i especulacions filosòfiques responen a la seva manera. El caràcter dubtós, enigmàtic, de l'ésser del món és comprès per retroreferència a una arquicausa (*Ursache*) 'transcendent al món', un fonament del món, Déu, etc."³¹⁶

Evidentment, la qüestió de l'origen del món no entén, ingènuaament, el món com la totalitat de les coses existents en si³¹⁷. Per això hi ha un problema previ a l'esclariment de l'origen del món, i és que, abans d'atacar la qüestió de l'origen del *ser-així* (*Dass-Seins*), de la facticitat de l'ens, cal haver comprès *allò* que és l'ens en general. El criticisme, respon a la seva manera amb un des-cobrimet constructiu dels pressupòsits de sentit "transcendentals" de "l'esfera de sentit fonamentadora", però sense fer de la qüestió de l'origen un problema teòric³¹⁸.

Així, mentre que la problemàtica crítica s'atura en la interpretació del *sentit* de l'ens, la fenomenologia troba el seu problema decisiu en la qüestió sobre l'origen del món, qüestió que ella allibera de tota concepció ingènua o precrítica de l'ésser.

"Resolta en relació al seu problema central, la fenomenologia pretén realitzar una comprensió filosòfica del món que transcendeix totes les formes mundanes d'elucidació, de comprensió, de fundació, etc: ella mira de fer comprensible el món en totes les seves determinitats reals i ideals a partir del fonament últim del seu ésser. Ella aspira a una coneixença absoluta del món"³¹⁹

És evident que, després de com sona l'última frase citada, Fink ha de reconèixer que aquesta aspiració és una insolència (*hybris*). Per això és fonamental el plantejament husserlià de la fenomenologia com a ciència rigorosa. Això vol dir exactament: fer del "fonament del món" *l'objecte d'una experiència i coneixement teorètics*³²⁰. Obviament, per esdevenir ciència, el primer que ha de fer la fenomenologia és no acceptar acríticament la categoria de "cientificitat", la "idea de ciència rigorosa" i produir un nou concepte de ciència. D'aquest aspecte ja hem parlat, però, abastament als capítols I i III. El punt clau d'aquest nou concepte de ciència serà la *reducció fenomenològica*. A la nota 8 de l'edició que comentem, Fink diu explícitament que no hi ha fenomenologia sense passar per la *epokhé*. Tota pretesa fenomenologia que renunciï a la *reducció* no és una altra cosa que filosofia *mundana* i, en el sentit fenomenològic, dogmàtica.

³¹⁶ Ibidem.

³¹⁷ Op. cit., p. 120.

³¹⁸ En això només fan que seguir a Kant, que ja va parlar del "món" com una de les Idees (que no concepte) de la Raó, objecte d'estudi de la dialèctica. Parlar de "món" obeeix a una necessitat de la manera de funcionar de la raó, però no té justificació empírica (no és cap unitat sensible a la qual pugui correspondre cap concepte de l'Enteniment, i per tant, són inaplicables les categories i la forma de l'experiència).

³¹⁹ Idem, p. 121.

³²⁰ Literal del text que ressenyem, p. 121.

3.2. EL JOC COM A SÍMBOL DEL MÓN

Fem servir com a títol de subapartat, el títol de l'obra de Fink que ens dediquem ara a comentar³²¹. Ja hem advertit, de manera introductòria, les dificultats que entranya, des del primer moment donar la *quiditas* de quelcom que no és ens. Per això, una possible solució, a la manera platònica, és no dir què és sinó a què s'assembla³²². D'aquí el títol de la present obra.

I precisament, el primer que ha de fer Fink en aquesta obra és defensar el seu títol. D'entrada no sembla seriós dedicar una investigació filosòfica al joc. Si el joc és allò que barreja, sense el més mínim neguit, fantasia i realitat, sembla ser, en principi, el més allunyat de la filosofia en tant que aquesta és la pregunta per la realitat (i per l'ens).

D'altra banda però, el que no diu Fink és d'on surt aquesta idea que, en el fons, no és tan original. Ens consta que Fink va assistir al curs del semestre d'hivern del curs de 1928-29 impartit per un Heidegger que acabava de publicar *Ésser i Temps*. En aquell curs, que està publicat³²³, Heidegger recull el concepte existencial de món segons Kant (exposat a la seva *Antropologia*) per al qual usa el símil de "joc de la vida". Aquesta idea és desenvolupada pel mateix Heidegger en el seu curs, en el qual parla explícitament³²⁴ de l'èsser-al-món com a joc original de la transcendència. Així, el **món**

"no és sinó la denominació amb que anomenem el joc que juga la transcendència. L'èsser-al-món és aquest original "jugar el joc" en el qual tota existència (*Dasein*) fàctica ha d'entrar i exercitar-se per poder desplegar-se, de tal manera que al llarg de la seva existència, al *Dasein* li pot anar en aquests o aquells termes i de tal o qual manera"³²⁵.

Així, no ens queda més que reconèixer que el punt de partida de Fink és plenament heideggerià: l'home viu immers en el "ser comprès del món, en les coses"³²⁶. "La filosofia és trasbals davant el miracle que és l'ens"³²⁷. Per això, el que ha de fer la filosofia és lliurar la distància suficient al qüestionar, per a què aquest qüestionar es pugui deslligar de la seva immediatesa respecte als *entia*. "A partir de la distància de la pregunta, cerquem de comprendre la instal·lació de la

³²¹ *Spiel als weltssymbol*, a partir d'ara, *SaW* publicada el 1960 per Kohlhammer, Stuttgart, esgotada i impossible de trobar. Nosaltres ens referirem a la versió francesa traduïda per Hans Hildenbrand i Alex Lindenberg i publicada a Les Edicions de Minuit (1966).

³²² Això és el que fa Sòcrates explícitament respecte a l'ànima al diàleg *Fedre*.

³²³ Ens referim a *IF*. Op. cit. Vg. bibliografia.

³²⁴ Op. cit., &36.

³²⁵ Idem, p. 325.

³²⁶ *SaW*, p. 8.

³²⁷ Ibidem.

nostra existència lligada al món”³²⁸ : és la postura clàssica del *theorós*: instal·lació en el desarrelament. Des d’aquest punt de vista, la pregunta filosòfica pel joc està plenament justificada³²⁹. Meditar sobre el joc és meditar sobre la mateixa ingenuïtat de la vida naïve, i sobre la immediatesa d’allò donat. En termes fenomenològics, sobre allò que fonamenta la possibilitat d’una actitud natural³³⁰.

És innegable que el joc és un “fenomen” antropològic de no gens fàcil interpretació. El joc no el podem interpretar amb l’exterioritat que interpretem la “dansa de les abelles” perquè és la comprensió d’una possibilitat fonamental humana “que pertany a la llum original de la intel·ligència, en la qual l’existència humana s’obre a ella mateixa”³³¹.

El que pretén Fink en aquest estudi, segons declara explícitament, no és pensar el moviment total del món a partir del concepte de joc, fent-ne ús com d’un estri per construir una mena de metafísica, sinó d’adquirir, amb un estudi del joc, les eines conceptuals necessàries per arribar a una comprensió original de la diferència entre l’home i el cosmos i la seva afinitat.

Tota la immediatesa i familiaritat que té per a nosaltres el joc, es perd en el moment que comencem a reflexionar sobre ell i és la mateixa relació que es dona entre la vida naïve i la reflexió sobre ella (o vida teòrica), o, en termes husserlians, entre l’actitud natural i l’actitud teòrica.

Com és evident des del punt de vista fenomenològic, el món no és cap objecte, ni cap ens: està al límit de la visibilitat. De tota manera, no podem abandonar el pensament del món ja que ell no ens abandona mai. De fet, segons Fink, més que un pensament és un sentiment d’immensa nostàlgia de l’il·limitat.

El problema que trobem és que no tenim categories per referir-nos a la relació home-món (ja que no és una relació entre dos *entia*). Però això no és cap casualitat. Aquesta relació ha estat eclipsada per una altra al llarg de la Història: la relació home-divinitat. Fink denuncia la tendència que s’ha donat a la història (Plató, Aristòtil...) a cobrir d’un llenguatge míticoreligiós la filosofia per a divulgar-la i confondre així ontologia i teologia³³², amb la qual cosa es fa mal a ambdues. Per a ell “la filosofia és una possibilitat finita de l’home finit”³³³.

³²⁸ Ibidem.

³²⁹ De fet, podem comprovar que el *theorós* era originàriament aquell que anava com a ambaixador a uns jocs a la Grècia antiga: d’aquí la figura d’aquell que està només com a observador (ja que ell no hi podia participar).

³³⁰ D’alguna manera, l’operació que fa l’*epokhé* és precisament convertir el món que tenim davant en un joc.

³³¹ Op. cit., p. 16.

³³² Així, per a Plató, la idea del Bé (principi ontològic) és el Déu.

³³³ Idem, p. 12.

L'operació que realitzarà Fink al llarg de tota aquesta obra és fer palès l'encobriment del món per part de la metafísica teològica i esbrinar en quina posició queda el joc com a conseqüència de la metafísica platònica. Per entendre en quin sentit la metafísica platònica significa un foraviament s'ha de tornar enrera, als presocràtics, allà on la metafísica encara no s'ha realitzat, i en concret a Heràclit. De manera paral·lela també interpretarà el món primitiu, en el qual el joc està íntimament lligat al mite i al culte religiós per redreçar tot allò que la tradició metafísica, començant per Plató, havia foraviat. Com veiem, és una temàtica molt propera al Heidegger de *Platons Lehre von der Wahrheit*. D'acord amb aquest esperit és interpretat Heràclit: El foc heraclitià és interpretat bàsicament com l'obertura heideggeriana, però també com la llum de la metàfora ontològica de què parla Jan Patočka als *Assaigs*³³⁴. El foc heraclitià (*pyr*) és, segons el nostre autor, alhora aquesta obertura i el temps –ja que el sol és alhora font d'il·luminació i marca el temps.

També pel que fa a la disgressió metodològica (usual en aquest tipus de tractats) trobem la clara empremta heideggeriana en relació amb el criteri de demarcació entre filosofia i ciència: la ciència és el discurs òntic mentre que la filosofia és el discurs ontològic. Partint d'aquest criteri és evident que, si volguéssim fer un estudi científic del joc hauríem de partir del joc com a “fenomen”, concretament, com a “fenomen antropològic”³³⁵. Si, pel contrari, estiguéssim interessats en una investigació filosòfica, hauríem d'esbrinar la constitució ontològica del joc, quin tipus d'ens és. Però, en tant que el tipus d'ens que és el joc està lligat a l'aparença, ja que el joc és un “com si...”, la investigació filosòfica sobre el joc ens envia a un clàssic de la temàtica filosòfica: la recerca ontològica que distingeix “ser” i “aparèixer”, recerca que no és gens fàcil.

Fink però, afirma que no farà ni una cosa ni l'altra, sinó “una cosa de més simple i original, a saber, comprendre la *posició mundana* de l'home que es deixa guiar per una comprensió determinada del ser”³³⁶. És a dir, la mateixa operació que fa Heidegger amb el *Dasein* respecte a la comprensió del ser. En aquest sentit, el que es proposa Fink pot ser també anomenat *hermenèutica de la facticitat*, però en la qual, el fenomen a interpretar no és la comprensió del ser per part del *ser-hi* de terme mig, sinó la seva “posició mundana”, cosa que encara ens ha d'aclarir.

Què entén Fink per “la posició mundana” de l'home: la relació entre qualsevol ens i el món és del mateix tipus que la relació entre un tot i les seves parts? La

³³⁴ Jan Patočka, *Assaigs...* “Consideracions pre-històriques”, pp. 19 i ss.

³³⁵ En aquesta i altres disgressions que fa Fink ens fa l'aparença que aquest llibre té un sentit més divulgador que una altra cosa. Així, p.e., en aquestes consideracions metodològiques podríem esperar que parlés de la fenomenologia com a mètode i de les seves relacions amb Husserl i Heidegger. Doncs bé, no fa res d'això. Dóna per sentada la distinció heideggeriana entre ciència i filosofia sense cap més discussió. També en la manera d'usar els exemples i fins i tot l'estil literari i planer, fan la impressió que aquest llibre tingui més una finalitat divulgadora que no pas analítica.

³³⁶ Idem, p. 32.

resposta serà òbviament negativa, ja que el món no té la relació d'un "tot" amb les seves parts amb els *entia*. Fink assumeix l'evidència fenomenològica (ja aclarida al primer capítol) segons la qual el món no és la mera suma dels *entia*. I en tant que no és una "mera suma", no és un "mer tot".

D'altra banda, tampoc l'home no és un ens substancial amb unes propietats determinades. Ni és un ens *en* el món ni li són aplicables aquestes categories. D'entrada, els *entia* són tancats al món, mentre que l'home comprèn el ser³³⁷, l'home és obert.

El problema, segons Fink, per fer una anàlisi d'aquest tipus és l'herència rebuda. La metafísica clàssica, de Plató a Hegel, ja dona un lloc ben definit a l'home entre les bèsties i els déus (o Déu), entre el món sensible i l'intel·ligible. Aquesta jerarquia rep el nom per part de Fink de "metafísica de centaure", en el sentit platònic que l'home és un *metaxy* entre els déus i les bèsties.

El que el nostre autor passi del breu repàs de la metafísica històricament esdevinguda, sense més preàmbuls a parlar de Heidegger, sense ni tan sols fer esment de Husserl, ens fa pensar que, en el fons, la crítica que farà al de Messkirch dona per fet –encara que no ho digui³³⁸– que *EiT* és l'únic punt de partida vàlid per començar un aclariment sobre el món, ja que és a on, per primer cop, es trenca la metafísica de centaure.

El que critica Fink, però, de l'obra esmentada de Heidegger és que en ella el món sigui un *només* existenciari del *Dasein*, com l'espai i el temps. Això fa que no interrogui pel món com a problema cosmològic.

L'home a *EiT*, en tant que *lloc del món* (no un lloc del món, sinó l'*aquí on té lloc el món*), adquireix un significat ontològic que, d'altra banda, li fa perdre els privilegis òntics que li havia lliurat la metafísica clàssica (*homo faber*, racional, ser moral, ser polític...).

Les crítiques que es poden fer al plantejament del problema del món a *EiT* segons Fink, són les següents³³⁹:

1. És perquè el món, en tant que univers, que cosmos, ha estat estudiat per Heidegger solament en les representacions òntiques que era impossible que aparegués més clarament la totalitat única de l'univers. En canvi, el món existencialment comprès fou interpretat com el moviment original de la formació del món. No és pas la constitució ontològica de l'existència que fou interpretada

³³⁷ Efectivament, en alguns comentaris com aquest, sembla que Fink està parafrasejant (sense dir-ho) *Ésser i Temps*. Tota la p. 40 és una acceptació del punt de partida d'*EiT*. Això no treu, en canvi, que no trobem també una crítica a l'esmentada obra heideggeriana.

³³⁸ En aquesta obra, en altres llocs, com ja hem vist a la introducció, a partir de 1945 dona per sentit que *EiT* és el pensament fonamental del segle.

³³⁹ Idem, p. 52.

a partir de l'obertura al món agent, sinó tot el contrari, és el món que s'interpreta a partir de l'estructura d'una formació còsmica conforme a l'existència.

2. L'ex-taticitat de l'existència es transforma en qualitat. No fou pas elucidat com la humanitat amb la seva constitució existencial de "l'èsser-al-món" és ella mateixa al món en tant que univers i com ella hi és, d'una manera singular i ambigua, alhora exposada i amagada.
3. El concepte d'existència roman en Heidegger «transcendental-filosòficament» abstracte. "L'individu històric" i els pobles que constitueixen una època no són pas les úniques figures mundanes de l'existència humana que són valuoses i legítimes.

En resum, la crítica es pot concretar en el següent³⁴⁰: el món, per a Fink, no és "simplement" quelcom humà, no és simplement una estructura existencial, una forma determinada de la constitució ontològica humana; en canvi, és cert que el món es torna envers l'home intramundà d'un mode peculiar. Per a Fink el món és "humà" perquè l'home és "mundà".

Tot seguit, afegeix Fink que aquesta crítica adreçada a *EiT* no és pas la seva sinó la pròpia autocrítica de Heidegger. És el que anomenem la *Kehre*, segons la qual "la comprensió ontològica ha de ser interpretada no a partir de l'home considerat com la referència fixa, sinó a partir de l'horitzó de l'obertura de l'home a l'èsser mateix"³⁴¹. El mateix és vàlid per la resta d'existenciaris de què es parla a l'obra esmentada.

En definitiva, Fink no pot seguir el tractament fet del món a *EiT* perquè:

"L'èsser-al-món de l'home inclou una relació harmònica amb l'èsser-al-món de totes les coses singulars. La consciència de si suprema de l'home envolta la mundanitat de tot ens. Per això és que nosaltres no podem tractar els dos conceptes de l'èsser-al-món general de les coses i l'èsser-al-món particular de l'home dotat de comprensió ontològica com dos problemes separats: ens cal reconèixer que les dues qüestions són lligades l'una a l'altra. Una autointerpretació filosòfica de l'home implica que el saber humà es desplega a través del procés còsmic de la individuació"³⁴².

Fink, en canvi, sí que segueix Heidegger pel que fa a la relació entre l'home i el temps, en el sentit que la diferència amb qualsevol altre ens no és essencialment quantitativa o qualitativa. L'home és l'èsser més finit de tots perquè és l'únic que

³⁴⁰ Idem, p. 53.

³⁴¹ Idem, p. 56.

³⁴² Idem, p. 59. El subratllat és meu. No podem deixar de sospitar d'una certa manca de problematització ontològica; no deixa de ser curiós que Fink parli aquí de "coses" i de "l'home" sense problematitzar si aquestes "coses" són *ob-jectes* o *zu-handen*. Per la manera d'oposar les "coses" a "l'home" hem de suposar pensa en "ob-jectes" i que, per tant, obvia justament el punt més important de la crítica heideggeriana a la tradició que, en altres aspectes, en canvi, és acceptada.

sap de la seva finitud i ha de carregar amb ella. La mateixa caracterització general serà vàlida també per a Patočka prenent com a referència d'aquesta finitud el treball (seguints les anàlisis d'Arendt) lligat a l'autoconsum de la vida.

Segons justament el filòsof txec, la contribució més important de Fink a la resolució de la qüestió del món és la concepció de l'existència com a *moviment*. Ell mateix reconeixerà a la seva obra del 69 el seu deute amb el filòsof alemany, si bé és cert que aquesta doctrina dels moviments és en Fink simplement una idea molt genèrica que apareix per primer cop a la p. 62 de l'obra que comentem. Fink diu literalment:

“El procés universal d'individuació pel qual tot ens en general adquireix lloc i sojorn, elevació i declinació, creixement i desaparició, explosió i ombra, aquest procés és la cursa del món”

I a continuació:

“La cursa del món no és pas una cursa en el mode d'un moviment qualsevol de cosa que coneguem anticipadament. I tanmateix el pensament primitiu ha anomenat a aquesta cursa del món l'*aion*, “un infant que juga, el regne de l'infant”. El procés d'individuació és pensat segons la imatge d'un joc. El joc esdevé “metàfora còsmica” per al tot de l'aparició i de la desaparició de coses, d'*entia*, en un espai-temps del món”³⁴³.

La primera dificultat per entendre el moviment del món-tot és la manera d'incloure moviments intramundans tan diversos com la causalitat i la llibertat humana, que mai no han rebut una solució satisfactòria³⁴⁴. És per resoldre aquesta tensió que Fink usarà el símil del **joc**, ja que en el joc hi ha un únic moviment que no és ni llibertat ni causalitat. El caràcter que més destaca del joc és la **irrealitat**. Sobre com entén el joc Fink, s'ha de dir que l'exemple que posa repetidament és el “teatre” i fins i tot parla de la TV, sense parar-se a establir diferències, en ambdós casos, entre els actors (actius) i els espectadors (passius). És a dir, hi ha una concepció del joc assimilada a “entreteniment” a un “passar el temps”, tot i que, a continuació i en relació amb els cultes dels pobles primitius, el joc serà vist des de l'acció dels actors i, per tant, des d'una perspectiva molt més ditiràmica.

Més endavant, comprovarem que el moviment a què es refereix Fink en la cita anterior és el moviment aristotèlic comprès des d'una perspectiva heideggeriana segons la qual l'home és constituït com a projecte. Aquest projecte equiparat a la *dynamis* aristotèlica és entès per Fink com segueix: “com més realitat determinada en la nostra autorealització adquirim, menys nombroses esdevenen les nostres possibilitats”³⁴⁵. Un infant és tot potencialitat i només l'home quan

³⁴³ Idem, p. 62. Les cites implícites es refereixen a Heràclit, al qual torna després de denunciar el camí de la metafísica històrica que comença amb Plató.

³⁴⁴ Aquí Fink, com és d'esperar, per la seva formació, remet sobretot a Kant, que parla de dos mons o dos discursos.

³⁴⁵ Idem, p. 79.

mor és totalment “acte”, la qual cosa vol dir: determinació³⁴⁶. La vida “seriosa” (és a dir, no lúdica), la vida del nostre projecte existencial és, com a procés de determinació, alhora, un procés d’individuació: “hom ve al món com a ésser múltiple, hom mor com a un”³⁴⁷.

En aquest context, és característic del joc com a “activitat no seriosa” escapar a l’organització de la finalitat, és a dir, al marc teleològic de la nostra vida: en ell no ens hem de jutjar moralment, no ha de tenir sentit. El joc és un “forat negre” en el sentit de la nostra vida: no està immers en el projecte de la nostra vida. A ningú no se li escapa que aquest “forat negre” és fonamental per regenerar-se i recuperar forces de cares a la vida “seriosa”.

3.2.1. LA IRREALITAT DEL JOC I EL FORAVIAMENT DE LA TRADICIÓ

La consideració del caràcter d’irrealitat que té el joc ens porta a entendre que la realitat de l’home no és la seva acció (ja que en el joc hi ha acció) sinó l’autenticitat o inautenticitat d’aquesta acció, la qual cosa vol dir: el lligam amb el projecte que és. En aquest sentit és curiós que el joc ens faci “passar el temps”. Justament per a l’ésser més finit de tots, l’home, “passar el temps” és la cosa menys seriosa que pot fer. A més, “passant el temps” omplim un “temps buit”. Això ens porta a què:

“La «irrealitat» en tant que no-seriós existencial i en tant que «fer-com-si» constitueix, segons la concepció corrent del joc, un aspecte característic del joc real”³⁴⁸.

Fink tractarà d’aclarir la relació entre ens i imatge o aparença prenent com a paradigma el reflex del mirall per aclarir el caràcter d’irrealitat del joc. La tradició, començant per Plató, ens ha fet entendre el joc com el reflex d’un mirall (i així la poesia, per això Plató fa fora els poetes de la ciutat).

Per això, paral·lelament a un examen de la tradició en relació amb la consideració de les imatges i del joc com a tal, Fink fa una anàlisi fenomenològica del *joc* i de la *imatge* en la qual destaca els elements que comparteixen els dos pel que fa a la seva **irrealitat**: igual que els núvols reflectits en un riu a) la imatge no és real (no és res material); però b) necessita un suport material per donar-se. De la mateixa manera en el teatre o el joc amb un determinat suport material (la joguina, l’escenari) s’obre un àmbit d’irrealitat. L’obra de teatre, igual que el joc, ocupa un *altre temps i un altre espai* diferents del real. Per a ocupar-los, però, necessita el suport material de l’espai i el temps reals.

³⁴⁶ Aquesta argumentació és molt semblant a la manera sartriana d’explicar la preminència de l’existència sobre l’essència en el cas humà.

³⁴⁷ Idem, p. 80.

³⁴⁸ Ibidem.

La diferència fonamental, en canvi, és que, mentre que en la imatge hi ha un producte final (obra de teatre, còpia) que es pot separar de la seva producció; en el joc, la producció mateixa és el resultat. Dit breument “la imatge és essencialment producte: el joc essencialment producció”³⁴⁹. Una altra diferència es produeix en relació a la creativitat: si en tota imatge hi ha una certa reflexió de la realitat, en el joc pròpiament no n’hi ha, de reflexió.

Per “deconstruir” la tradició hem de començar, òbviament, aclarint quin paper juga la imatge en la metafísica platònica. I això és sinònim d’aclarir: per què Plató fa fora de la ciutat ideal als poetes? Per a Plató, la bellesa és un reflex (imatge, miratge) de la veritat. La bellesa és la veritat de l’única manera que pot ser contemplada al món sensible. Per això és tan important l’ascensió descrita al *Convit* com a passió eròtica: això seria la filosofia. El perill més gran per a la filosofia és, però, com li passa a Fedre, deixar-se seduir per la bellesa mateixa sense considerar-la com un fil conductor per a quelcom més elevat. Per això els poetes són un perill a la ciutat ideal.

La poesia, per a Plató, hauria de complir la seva funció d’encaminar cap a la veritat i el món ideal, però si els poetes no són filòsofs, es dediquen simplement a imitar el món sensible, amb la qual cosa la poesia esdevé *mímesis* d’una *mímesis*.

El desencís de Plató consisteix a considerar el **joc** bàsicament des del punt de vista de la *mímesis* (còpia) i no des del punt de vista de l’imaginari. Una imatge no és una còpia: la còpia necessita un original contemporani per copiar, la imatge es pot permetre llicències (com fa l’art en general) que la còpia no pot. La condemna moral platònica, però, vindria segons Fink, d’aquesta confusió. Per a ell, l’òptica de Plató és la del desencís; d’aquell que descobreix que la tragèdia no és real, sinó només una invenció humana, que darrere del personatge hi ha l’actor, etc.

Però això vol dir que, si bé Plató mira el joc des de la perspectiva del descobriment de la realitat, també es pot mirar des de la perspectiva de l’encantament, des de la qual “el món lúdic irreal podria ser l’esfera misteriosa i ambigua on apareix, enmig de les coses, allò que és més poderós i més ens que totes les coses”³⁵⁰.

“La interpretació del joc com a *mímesis*, com a imitació, i –en segon lloc– la de la imitació com a còpia, i finalment l’elucidació de la còpia com a reflex del mirall, van ser les etapes essencials que van recórrer ja els fundadors de la metafísica per formar els conceptes i per determinar la posició del joc i del bell: es col·loca el joc i el bell a la mateixa classe tot fent de l’un i de l’altre un esglaó inferior al del vertader; llur relació amb el ver veritable és la mateixa que entre l’aparença i l’èsser”³⁵¹.

³⁴⁹ Idem, p. 111.

³⁵⁰ Idem, p. 112.

³⁵¹ Ibidem.

En resum, el paper que la metafísica platònica lliura al joc, és el de ser el conductor de l'ànima en l'ascensió eròtica. Però això fa, com ja hem vist respecte a la bellesa, que pugui ser també el màxim enemic.

El que s'està jugant amb aquesta jerarquia –la metafísica és per a Fink la ciència de les jerarquies– de la metafísica clàssica és si el món-tot és un ordre racional (conduït per la *Idea* que determina la relació *einai-noein*) o bé si és un infant que juga:

“L'ens en la seva totalitat és una *taxi*, una estructura plena de sentit de la raó total, del concepte que es concep ell mateix, o bé és el joc en definitiva incompreensible «de l'infant que juga»”³⁵².

Si fem, com fa Plató (o Patočka en el seus moviments de l'existència), que el joc sigui només una *paideia*, una anticipació de la forma ulterior de la raó seriosa, llavors la crítica de Plató al joc, a la *mimesis* i, en definitiva, a la *poesia*, és justificada.

Però no aclarim què és la còpia si només diem de què és còpia: es tracta d'aclarir quin és el caràcter d'imatge de la imatge o el caràcter aparent de l'aparença. Si “realitat” i “irrealitat” es determinen com a *dos modes de ser de l'ens* la batalla per l'aclariment està perduda³⁵³. I en aquest aclariment és a on intervé la segona part del títol de la seva obra: Una imatge és, segons Fink, més **símbol** que còpia: la prova en podria ser l'art medieval o una part del contemporani.

Resalten dues característiques del símbol: la fragmentaritat i la complementaritat (*syμβallein* en grec vol dir “fer coincidir”). El paradigma del que és originàriament el símbol ho podria representar el mite eròtic d'Aristòfanes al *Convit*.

3.2.2. EL SÍMBOL I LA MÀGIA

Les coses –igual que els homes i dones al mite citat– són símbols “en la mesura que presenten la seva finitud com a intramundانيتat”. Això passa en tant que la

³⁵² Idem, p. 114.

³⁵³ En tot aquest discurs és ben palesa la influència nietzscheana quan parla de la supressió de l'essència i, per tant, també de l'aparença. És ben conegut el treball de Fink sobre Nietzsche. (Vg. bibliografia).

llum del món-tot resplendeix en cada cosa³⁵⁴. I això no s'esdevé perquè vulgui l'home:

“La llum del món no es posa a lluir sobre les coses intramundanes per una crida de l'home; es produeix com un atac sobtat...I, tanmateix, existeixen curioses formes que permeten a l'home «intervenir eficaçment» d'una certa manera: són les pràctiques de la màgia”³⁵⁵.

Aquest és el sentit de la màgia: la intervenció de l'home sobre l'ens per fer aparèixer el poder del tot. Hem d'esmentar la màgia, perquè forma part tant de les cultures primitives com de la manera primitiva de viure el nen: la màgia apareix al joc. Per això el joc no és només *paideia* cap al món “real”. Al joc apareix el món tot:

“L'«irreal» presenta per a ells [els nens, els pobles primitius] un caràcter netament positiu; és el mode segons el qual quelcom ontològicament més fort, més poderós s'insereix en l'esfera de la vida habitual. L'irreal es distingeix com allò que domina, com autèntic. El «fabulós» i el «miraculós» és allò que més val”³⁵⁶.

La interpretació de Fink de la festa, formant part del joc ritual és fonamental en relació amb la seva intenció de denunciar la sobredeterminació a partir de la metafísica platònica del valor del joc en el marc d'un món racional. En aquest sentit fa una molt extensa anàlisi del joc ritual a les cultures primitives a on descobreix que el seu valor és fonamental. L'important del joc ritual per a Fink és que en ell “El tot es reflexa, per dir-ho així, en ell mateix i apareix «en imatge»: ell adquireix finitud en quelcom finit. Aquesta imatge és símbol en sentit original”³⁵⁷. Aquí es capta de tota una altra forma l'element d'irrealitat. Aquí el dimoni o el déu que apareix és més real que l'actor que el representa: la representació té un caràcter d'encantament.

“El joc ritual representa l'univers complex de sentit de l'existència primitiva, expressa el seu referent còsmic. En ell, el món esdevé visible, el joc és aquí veritablement visió del món”³⁵⁸

Segons la determinació de **símbol** que Fink fa servir (com “un fragment destinat a ser completat”³⁵⁹) tot ens intramundà és símbol en tant que fragment del ser, com una particularitat separada del ser que tot ho inclou i tot ho abasta. Tota cosa finita és fragment en tant que abandonada a la seva individuació.

³⁵⁴ Suposem que això és un manera poètica de recordar-nos com l'horitzó-tot està inclòs en qualsevol fragment de món. Recordem que en Husserl, la qüestió del món és la qüestió de l'horitzó fenomenològic.

³⁵⁵ Idem, p. 120-1.

³⁵⁶ Ibidem.

³⁵⁷ Idem, p. 122.

³⁵⁸ Idem, p.123.

³⁵⁹ Idem, p. 128.

EL PROBLEMA DEL MÓN NATURAL A LA FENOMENOLOGIA

“L’èsser del món actua i regna *en* les coses finites; governa en tant que força que torna finit, en tant que individuació, que és alhora reunió i dispersió. Cada cop que aquesta força de govern reunint i dispersant-ho tot és percebuda com a “pau” i com a “guerra” del món, totes les coses resplendeixen en una nova llum, esdevenen *símbols*. Aquesta mirada del món o aquest aclariment del món es produeixen la major part del temps com un atac per sorpresa; pot aparèixer en tots els dominis de la vida humana: en l’amor, en el treball, en la dominació, en el record dels morts i en el joc”³⁶⁰.

Així, la funció del culte és la de fer lluir de nou la llum original del món sobre totes les coses finites. Si hi ha necessitat de culte, com la festa, quelcom literalment extra-ordinari, és perquè hi ha vida quotidiana i ordinària que és precisament aquella en la qual no es presenta la totalitat del món sinó la juxtaposició de cada cosa finita en la seva individualitat.

En resum: el fet de separar objectes mundans i considerar-los com sagrats, amb la qual cosa remetem al món-tot, obeeix a un intent de no oblidar la totalitat anterior a la individuació en què s’insereix la vida quotidiana de cada home.

“el sagrat és el record de la integritat lligada al món”³⁶¹

Per això, la idea que l’home té dels déus és que la seva “vida” és joc comparada amb la nostra, perquè en no ser mortals no hi ha res que els sigui transcendent, no han de carregar amb el treball, etc.

També el món dels dimonis inclou el joc, en el sentit que l’home és una titella a les seves mans. El que pretén demostrar Fink és que el joc humà s’origina en el culte als déus.

Per lligar-ho tot a la seva concepció del joc –que recordem usava com a paradigma el teatre-, Fink concedeix a la *màscara* un paper essencial en el ritual màgic. La màscara, per la qual l’home deixa de ser només l’home que és, per formar part de les forces misterioses de l’univers, implica un joc (on tot és irrealitat) molt més seriós que la realitat, ja que té poders sobre ella.

A la màscara li concedeix, fins i tot, un paper essencial en els estadis de formació del joc ritual:

“La màgia de les màscares és la més antiga; és seguida per la tècnica màgica, notablement sota la forma impressionant de la màgia inicial que és la inversió de l’equació simbòlica. Ve de seguida el tercer estadi, que és el del joc ritual en sentit propi”³⁶².

Si el treball és la penalitat d’haver de lluitar contra la resistència que oposa la matèria (com és el cas de l’artesà o el pagès), el joc seria la contraposició, en el

³⁶⁰ Idem, p. 129. Són evidents en aquesta interpretació les referències a Heràclit.

³⁶¹ Idem, p. 135.

³⁶² Idem, p. 169.

sentit que fa una “joguina” d’alguns objectes materials: en ell, el món no és la font de resistència (com en el treball), sinó l’exercici de l’espontaneïtat humana. La joguina es mostra a nosaltres en la seva absoluta manca de resistència i ens fa sentir autàrquics (com els déus): respecte a la joguina som déus. Aquesta seria la versió de la distància del jugador respecte a les joguines. En canvi, hi ha una altra possibilitat del joc; és quan l’infant entra en el joc i és posseït per ell, per la consciència d’un altre món real: és la versió de la fascinació. Aquests dos models expliquen dos sentits diferents en què podem parlar del joc en relació amb els déus. En primer lloc: quan hem parlat de la relació a través del sagrat entre l’home i els déus cal parlar del joc com a fascinació. Tanmateix, quan diem que els homes són “les joguines dels déus” (com diu Plató a *Les Lleis*) ens referim a la versió de la distància. El joc com a fascinació és el joc ritual que hem definit com a “màgia de les màscares”. Així, Fink afirma a la p. 180: “la veritat del joc diví és el joc del món”.

“En tant que joc d’interpretació, la major part dels cultes es refereixen al caràcter de conjunt dels esdeveniments tot emprant i instituint els fenòmens de l’existència humana com a models directors en allò que concerneix la **mobilitat** del tot. Sens dubte la idea que els és inherent sempre és que la mobilitat humana s’enllaça al moviment omnienglobant de la totalitat, que ella es determina a partir d’aquí, però nosaltres no en tenim representacions, ni conceptes ni paraules per al moviment total. Nosaltres no podem aclarir-ho més que emprant metàfores de modes de moviment donats fenomènicament...En general, els cultes posen el govern dels déus en analogia amb els fenòmens humans de la dominació i el treball”³⁶³.

3.2.3. EL JOC I LA MUNDANITAT DEL MÓN

A partir de la comprensió de l’essència del joc com a “joc ritual”, Fink creu tenir els elements necessaris per poder aclarir què és la mundanitat del món:

“Hem distingit quatre sentits del terme “mundà”. Primerament l’èsser-intramundà de totes les coses finites en general; segon el govern del món mateix; tercer el fet de referir-se comprensivament al món³⁶⁴; quart un mode difamant de viure humanament al món, la «caiguda pagana en el sensible»³⁶⁵.

Es pot dir que el joc és mundà en el primer, tercer i quart sentits. En definitiva, i com a conclusió, es defensa una tesi doble: d’una banda, el món és un joc sense jugador. D’altra, en el joc humà, el tot del món es reflexa en ell mateix: “en el joc humà es produeix l’èxtasi de l’existència apuntant cap el món”³⁶⁶. En el joc humà, l’home es transcendeix a ell mateix. L’experiència del joc consisteix en

³⁶³ Idem, p. 185.

³⁶⁴ Aquest és el mode heideggerià d’entendre la mundanitat del *Dasein*.

³⁶⁵ Idem, p. 221.

³⁶⁶ Idem, p. 228.

què el joc ens allibera de la nostra llibertat i, per tant, de la nostra responsabilitat. El joc és lleugeresa, ens fa oblidar totes les càrregues de la vida. Per això el món apareix en el joc de la manera que no pot aparèixer en la nostra relació quotidiana amb qualsevol ens.

El signe més clar de la mundanitat del joc és la seva interferència contínua entre realitat i irrealitat. Si bé Plató deia que el joc, com a reflex del món sensible és còpia d'una còpia, el món mític en la descripció de Fink ha fet palès que el joc és més que les coses ordinàries. El joc s'insereix a la vida ordinària com una ruptura total amb l'abans i el després: té els seus propis fins, independents dels de la vida ordinària. Té el seu propi temps i espai, com ja hem dit. Seria interessant saber si té aquest caràcter perquè deriva del joc ritual o si és al revés.

Així, el joc seria una “metàfora còsmica” en el sentit que el món mateix no té fins, ni valor: no es pot jutjar moralment; això és el que reflecteix el joc. El joc del món és justament l'aparició i desaparició dels *entia*:

“El govern lligat al món de l'omnipotència es fa sense raó i sense objectiu, és inútil i no té sentit, no té valor ni plans. Vet aquí els trets fonamentals del món que es reflecteixen al joc humà”³⁶⁷.

No cal dir que en el conjunt de la descripció-i-valoració de Fink del joc com “allò que fa aparèixer el món en la seva totalitat” són presents les empremtes nietzscheanes. En el fons, afirmar que l'aparició i desaparició dels *entia* no és una altra cosa que el “joc del món” o que el món-tot no és una altra cosa que un joc, és el reflex d'un nihilisme, molt propi de l'Alemanya de la I guerra mundial en la qual es va formar tota aquesta generació de fenomenòlegs, tal com explica Löwith en el seu sincer testimoni autobiogràfic històric i polític³⁶⁸. Aquest nihilisme no era una altra cosa que l'efecte que l'enorme influència de Nietzsche, un Nietzsche que donava raó de la situació cultural i política alemanya de començaments de segle i que predicava el final de la petita burgesia i de tot el seu món.

Si bé la idea concreta del “joc de la vida”, hem pogut comprovar que derivava de la interpretació heideggeriana de Kant, això és només a títol de referència, ja que el nietzscheanisme de Fink distarà molt de la posterior interpretació heideggeriana d'aquest autor.

En resum, veiem que en l'obra de Fink hi més un suggeriment (o un bon grapat d'ells) que una descripció fenomenològica efectiva que pugui obrir l'horitzó per poder preguntar pels fenòmens concrets de la vida-al-món (que podria ser la vida com a moviment, idea de la qual J. Patočka treurà totes les conseqüències i que ell només apunta) i de la historicitat d'aquest món.

³⁶⁷ Idem, p. 235.

³⁶⁸ Löwith, Karl: *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*. Op. cit. (vg. bibliografia final).

De fet, podem afirmar que segurament l'aportació més gran de Fink a la discussió sobre la qüestió del món natural és l'oferir una descripció de quina percepció tenen els pobles primitius (aquells que fan jocs rituals) del món: és allò que apareix al joc ritual. Amb la qual cosa dóna la pista inicial a l'autor txec per a comprendre el problema de la *Lebenswelt* (plantejat a la *Crisi*) com a soluble només des d'un horitzó històric.

4. INTRODUCCIÓ A HANNAH ARENDT

Si en l'obra de Fink notem una certa mancança pel que fa al donar raó de la historicitat del món, cosa que no pot ser considerada –ja ho sabem des de Heidegger i Husserl– com una característica del món, sinó com a constituidora de la mateixa essència del món, ja que el món és un *ser històricament*, en l'obra de H. Arendt trobarem que justament la Història del món és el punt de partida des del qual es pot donar raó del seu ésser.

Si bé l'obra d'aquesta autora té per a nosaltres l'interès especial de constituir l'origen d'algunes idees molt significatives –i que juguen un paper essencial– en l'obra de J. Patočka, la concepció del món d'Arendt és prou original i interessant com per formar part de la nostra investigació per mèrits propis. Tanmateix és de particular utilitat assenyalar els manlleus més significatius que trobem a l'obra del filòsof txec: el més destacable de tots és la possibilitat d'identificar el món natural amb el món del treball, a partir de les categories de *La Condició Humana*. Recordem que no deixa de ser sorprenent que Heidegger, que defineix l'entitat primària dels *entia* a partir del seu caràcter d'*estris*, no digui ni una sola paraula del treball, de la càrrega que suposa la feina, com a determinació essencial de la finitud del *ser-hi*.

La vida intel·lectual de la filòsofa d'origen jueu H. Arendt comença cap el 1924 a Marburg, on va conèixer un jove Heidegger, les lliçons del qual ja començaven a inspirar molt d'interès tant per al moviment fenomenològic com per a l'emergent filosofia de l'existència. Les seves lliçons constituïrien la seva obra publicada el 1927 *Ésser i Temps*. Posteriorment marxa a la universitat de Heidelberg per estudiar amb Karl Jaspers: un psiquiatra convertit a la filosofia, que va esdevenir el seu mentor. Poc abans, ja havia estat introduïda al pensament fenomenològic per Husserl. Aquest breu esbòs de la seva biografia intel·lectual ja ens indica l'avinentesa de considerar-la en el marc del moviment fenomenològic, si bé hom acostuma a excloure-la creiem que de manera injustificada, més per l'heterodoxia dels temes tractats que per un demostrable allunyament del mètode fenomenològic.

Però també l'elecció dels temes investigats per la nostra autora té unes profundes arrels biogràfiques que no ens han de ser indiferents. Si bé Arendt, havia començat la seva carrera filosòfica interessada més aviat per qüestions metafísiques (el seu doctorat consisteix en una dissertació sobre la idea d'amor en el pensament de S. Agustí) canvia els seus interessos intel·lectuals, obligada per les circumstàncies externes, a mida que va creixent el totalitarisme a Europa i es va preparant la segona guerra mundial. Com tants d'altres filòsofs jueus alemanys del moment haurà de patir directament les conseqüències de l'antisemitisme a Alemanya.

Després d'esdevenir, a partir del 33, activista política, de passar per la presó i de ser internada en un camp de refugiats acaba fugint (com molts altres intel·lectuals en la seva situació) als Estats Units. Durant aquests anys de guerra es va gestar la seva gran obra *Els Orígens del Totalitarisme* (1951), obra que, d'alguna manera és el baix continu de tota la seva reflexió política i històrica, com tindrem ocasió de comprovar, ja que per a ella, l'adveniment dels totalitarismes (tant els feixistes com els comunistes) marquen una discontinuïtat en la Història europea i mostren de quina manera ha quedat tocada la nostra civilització. En el fet del totalitarisme trobem que la modernització associada amb la puixança de la societat de masses fa problemàtic el precepte de pensar amb lucidesa i actuar d'acord amb la consciència. Per això parlarà de la “banalitat del mal”³⁶⁹.

4.1. LA PREOCUPACIÓ DE H. ARENDT PEL MÓN

Amb H. Arendt d'alguna manera estem a l'extrem contrari de l'arc traçat fins ara en la fenomenologia i en la zona fronterera entre la fenomenologia i la filosofia de la Història. Si bé, els autors estudiats fins ara ens tenen acostumats a una gran quantitat de declaracions metodològiques i a molt poques i superficials descripcions del món natural³⁷⁰, amb Arendt tenim tot el contrari; ella amaga la seva reflexió metodològica (que hi és³⁷¹) sota una gran quantitat de material històric que fa la funció de mostrar “què és el món”.

³⁶⁹ Aquesta expressió apareix al llibre publicat al 63 *Eichmann a Jerusalem* (vg. bibliografia), fet a partir de la seva experiència com a corresponsal per a la revista *The New Yorker* per a cobrir el judici d'aquest criminal nazi. En aquest llibre explica com Eichmann no és un criminal assassí, torturador i psicòpata; sinó, com tants altres criminals nazis, un simple ciutadà mancat d'autoconsciència que “compleix ordres”. Per això parla Arendt de “banalitat del mal”.

³⁷⁰ L'única excepció seria l'obra de J. Patočka que, reconegudament, està influïda per Arendt.

³⁷¹ Tot i que no podem citar textos per defensar la nostra tesi, hem de suposar que sempre que hi ha una **decisió** metodològica és perquè hi ha (si més no, implícitament) una **reflexió** de manera prèvia.

Tot i que no és usual incloure a Arendt dintre del moviment fenomenològic, no ja pels temes estudiats, sinó sobretot pel seu estil aparentment poc interessat en discussions metodològiques, sospitem que amagat entre una capa d'erudició i coneixement exhaustiu dels “fets” històrics, hi ha un perfecte procedir fenomenològic que consisteix a posar entre parèntesis totes les nostres preconcepcions de què és el món, sempre com a món comú humà i, per tant, històricament determinat.

Si bé Arendt no fa servir l'expressió “món natural”, sí que parla explícitament del món i queda molt clar a la seva obra què és el que ella entén per món. Si no fa servir l'expressió “món natural” és perquè quan parla de món, sempre està parlant del món humà, en el qual, fins i tot la naturalesa només ho és per referència a la humanitat. El món del seu discurs és el món de la mundanitat humana i és un món primàriament històric. De fet només fa que posar en pràctica l'*ontologia fonamental* heideggeriana segons la qual la realitat és sobretot historicitat³⁷². Dit d'una altra manera: igual que passa en el cas de Heidegger, no es pot parlar d'un “món” prèviament subsistent que té com a característica (tan assenyalada com es vulgui) la historicitat, sinó que “hi ha món” només perquè (i en el sentit en què) hi ha Història, i hi ha Història perquè la “substància” del *Dasein* és la finitud, la temporalitat i el moviment. De la seva concepció de la Història parlarem específicament a l'últim capítol d'aquest treball.

Però comencem pel principi: què és per a H. Arendt el món?

4.2. LA CONCEPCIÓ DEL MÓN D'ARENDT

Per poder entendre què és el món en la filosofia de H. Arendt hem de partir de la seva divisió entre l'esfera pública i la privada, divisió àmpliament explicada a la seva obra *La Condió Humana*³⁷³.

La caracterització d'aquests àmbits té el seu origen en l'examen que fa Arendt d'aquestes dues esferes al món antic. A la seva obra trobem que l'esfera privada és constituïda per l'àmbit familiar i està en relació amb totes les activitats de la supervivència individual i col·lectiva, és a dir, tant l'economia com la fertilitat. És l'esfera del que ella entén per *treball*, seguint la caracterització aristotèlica de la *Vita Activa*. L'esfera del “treball” –l'esforç que es consumeix cada dia en la

³⁷² Al respecte vg. Bech, J.M.: *De Husserl a Heidegger*, 1.5.1. “La primàcia ontològica de lo històric”. (Vg. ressenya completa a la bibliografia final).

³⁷³ H. Arendt: *La Condió Humana*, Paidós, 1993, traducció de Ramón Gil Novales. Traducció de *The Human Condition*, University of Chicago Press, 1958. Amb la lectura d'aquesta obra podem comprovar, com ja hem dit, quina és la magnitud exacta del manlleu de J. Patočka en relació amb la seva comprensió del món natural com a món del **treball** i de la Història com el món de la **iniciativa**.

mera subsistència— és clarament diferent de l'àmbit de la “producció”: tot allò que es fa per “perdurar”, i només en una etapa històrica —la present— han anat lligats. Per això per a ella, el concepte d’“economia política”, un tòpic de la societat moderna, és una contradicció en els seus termes, ja que l’economia està lligada a la subsistència i a l’esfera privada, no a la pública. Per contra, l’esfera pública és aquella en la qual tenen lloc totes les activitats relacionades amb el món comú. Arendt destaca que mentre que a l’esfera privada es dona un ordre jeràrquic a on el *pater familias* domina en qualitat de sobirà la seva pròpia família, a l’esfera pública hi ha una autèntica igualtat dels seus membres. Per això, mentre que l'àmbit privat és el de la necessitat en el qual es pot justificar la violència (quan és necessària per a la supervivència), només l'àmbit públic és el de la llibertat. D'aquí es deriven dues constatacions importants:

1. la violència és un fenomen prepolític anterior a la llibertat i
2. la igualtat no té res a veure (a diferència de la nostra època) amb el concepte de justícia, sinó amb el de llibertat.

En relació amb aquesta distinció d'àmbits està la divisió que trobem en *La Condición Humana* de la *Vita Activa*. Aquesta vida, que es constitueix (no ho hem d'oblidar) per contraposició a la *vita contemplativa*, es divideix en *treball, producció i acció*³⁷⁴: el treball és l'esforç necessari per mantenir la vida subsistent, és aquella feina que s'autoconsumeix cada dia (el menjar, la higiene...). En canvi, la producció és la tasca de l'artesà, diferenciada de l'anterior per moltes raons: per començar respon a un esquema simple de mitjans-fins. D'altra banda, mentre que el treball està lligat a la individualitat de cada un com a sistema biològic i reverteix en l'aïllament, el productor en canvi necessita de la societat per fer efectiu el seu intercanvi. Només al mercat els seus productes adquireixen un valor de canvi. Per això diu J. Patočka, basant-se en les investigacions arendtianes que l'error del materialisme històric ha estat confondre la producció amb el treball. Només en la Història es dona aquesta aliança que tindrà l'efecte d'alliberar a alguns de la vida del treball. El que

³⁷⁴ El traductor d'aquesta obra al castellà va de traduir *labor, work* i *action*, per *labor, trabajo* i *acción*, amb la qual cosa no s'entén res. El significat de cada terme és exhaustivament explicat per Arendt en les seccions corresponents i així explica que mentre que *labor* és l'activitat diària que ha de realitzar l'home per mantenir-se viu, està relacionada amb la subsistència i té un component important de fatiga, *work* és l'activitat del menestral que fa (fabrica) algun objecte que ha de servir de manera duradora als homes. És evident que segons aquestes explicacions *work* fa referència a la producció (l'activitat del menestral), mentre que *labor* és el treball. De fet, a la nota 39 del cap. II (p. 90) diu l'autora: “Totes les paraules europees que indiquen “*labor*”, la llatina i l'anglesa *labor*, la grega *ponos*, **la francesa travail**, l'alemanya *Arbeit*, signifiquen dolor i esforç i també s'usen per als dolors del part”. I encara més, a la nota 3 del III capítol: “la francesa *travailler* va reemplaçar a l'antiga *labourer* i deriva de *tripalium*, una mena de tortura”, la qual cosa és evidentment aplicable a la castellana “trabajo” i al català “treball”. La conseqüència d'aquesta errònia traducció pot ser nefasta per a un acarament dels *Ensayos Heréticos* (traduïts del francès) amb l'obra esmentada d'Arendt, ja que a on als *Assaigs* diu “trabajo” s'està referint a allò que a la traducció de Arendt apareix com a *labor* i a on diu *producción* s'ha d'entendre el mateix es tradueix en l'obra d'Arendt com *trabajo*.

anomenem cultura, el conjunt d'obres i coneixements que romanen malgrat el moviment i la finitud humana i que ens permeten no haver de tornar a començar cada cop de zero, només pot aparèixer gràcies a l'alliberament del treball dels productors.

Un altre aspecte que l'autor txec prendrà d'Arendt és la importància de la perennitat dels objectes produïts per l'artesà. A diferència del treball que s'autoconsumeix quotidianament, els productes de l'artesà són perennes, hi queden, produïnt alhora el *món*. El món és així per a Arendt el resultat de les produccions humanes, car és allò que ja hi era quan vam nèixer i que sobreviurà la nostra mort. El món és allò que perdura en el constant anar i venir dels individus. Per a Arendt el món no pot ser la naturalesa, ja que el món sempre té significat per a l'home, més encara, és la font de tota significació. La naturalesa, en tot cas, només és món en tant que està humanitzada. I en aquesta caracterització de la naturalesa trobem també l'empremta heideggeriana: mentre que la naturalesa només és món en tant que està humanitzada, el món no pot ser "només naturalesa" sinó és amb la seva "desmundanització".

L'última de les possibilitats de la *Vita Activa*, la *iniciativa*, està lligada a l'acció i, per tant, a la llibertat. El món de la iniciativa és aquell en el qual cada ésser humà ha d'acreditar-se per mitjà de les seves accions i els seus discursos. Només així ens inserim en el món humà, en el qual només existim en la mesura que els altres saben qui som.

Per a H. Arendt és precisament l'esfera pública que està lligada a la preocupació pel món comú compartit per tots. L'*areté* i la preocupació per la immortalitat (de l'ànima o del "nom" i la "fama") estan íntimament lligades amb la preeminència antiga d'allò públic. Allò públic és precisament el món que ens acull en nèixer i perdura en morir. Precisament aquest és el sentit de la *producció* més que no pas el del treball. Si el treball (i aquesta idea la recollirà J. Patočka) és l'àmbit de la necessitat i la subsistència que s'autoconsumeix, la producció és l'àmbit (com l'obra d'art o d'artesanía, aquí és igual) d'allò que es fa per perdurar, i, en aquest sentit, per *fer món*.

Així, l'esfera pública és l'àmbit on el món (que en l'esfera de la privacitat és comprès i vist des d'una perspectiva i en una manera necessàriament unilateral³⁷⁵) és *discutit* i, per tant, "objectivat". Aquí, l'objectivació del món no és res més que el "posar a prova" cada discurs sobre ell, en la seva "aparició pública" davant d'altres perspectives. Tot això, però, només té sentit quan hi ha *un món* que transcendeix els vius (en ambdues direccions: és prèvia a nosaltres, possibilita la nostra existència, i continuarà a la nostra mort) i la privacitat. Arendt, pensant en el totalitarisme³⁷⁶ és taxativa al respecte: La fi del món ha

³⁷⁵ Recordem que la defensa de Husserl de la comunitat filosòfica dialogant parteix de la comprensió històrica del perill de la unilateralitat inherent a la raó humana.

³⁷⁶ Pensament que, com ja hem dit, és el *baix continu* de tota la seva obra.

arribat quan només es veu sota un aspecte i només se li permet presentar-se sota una única perspectiva i un únic discurs, ja que per a la nostra autora, el món sorgeix només quan hi ha diverses perspectives. Per això és tan perillosa la possible guerra d'anihilament que significa el s. XX. Si bé, aquestes tesis ens prodrien recordar l'obra de Popper, *La ciutat oberta i els seus enemics*, Arendt no coincideix amb Popper ni en quins són els enemics de la ciutat, ni, sobretot, en la valoració del discurs científic, tal com veurem tot seguit.

Així, la tesi central de la nostra autora és que no és l'alienació de l'home (com defensa el marxisme) la marca de la modernitat, sinó l'**alienació del món**, que s'esdevé amb la seva homogeneïtzació i unilateralització, de la qual podrien ser exemples³⁷⁷ l'eliminació de les distàncies, expropiació de la terra que passa a ser "riquesa", etc.

En contra, però, de les tesis de Popper, un dels fenòmens cabdals per produir aquesta "alienació del món"³⁷⁸ és justament el desenvolupament de la ciència i la seva conversió en religió universal. La ciència ha augmentat el nostre escepticisme sobre el món. Ja no podem creure res del que ens ofereixen els sentits³⁷⁹. Així, com a conseqüència de la física contemporània, no només es tracta que el món físic real no es presenti davant dels nostres ulls, sinó que *ni tan sols és pensable*. Tota la física funciona, segons ella, gràcies a un cercle viciós: les hipòtesis dissenyen experiments i els experiments corroboren (o refuten) les hipòtesis. Sembla que no es parla tant de la realitat com dels termes en els quals cada cosa és manipulable, dominable i calculable. En aquest sentit, és especialment interessant l'article "la conquesta de l'espai i l'alçària de l'home"³⁸⁰. En ell, l'autora reflexiona sobre les implicacions de la "conquesta de l'espai" per part de l'home. Per a ella, la suposada conquesta de l'espai, el que ha demostrat és que no és l'home qui s'ha apropiat de l'univers, sinó que l'home s'ha empresonat en els seus aparells de mesura. La teoria que millor expressa la situació humana després de la conquesta de l'espai és, llavors, el principi d'incertesa de Heisenberg.

Aquest diagnòstic és plenament coincident amb la tesi patočkiana de la duplicitat de mons. Per a ella, en concret, el dubte cartesià i la pèrdua del sentit comú no són més que expressions d'aquesta pèrdua de món.

En resum: les característiques d'un món són: la perdurabilitat, i per tant: l'autoritat i la tradició, i l'alienació del món o "pèrdua del món" és el fenomen de la desaparició de l'autoritat i la tradició. Per això dedicarem una especial atenció

³⁷⁷ Els exemples són d'ella.

³⁷⁸ El genitiu és objectiu.

³⁷⁹ Recordem que aquesta és precisament la causa històrica de la preocupació creixent per buscar una determinació del "món natural", preocupació que ja neix a finals del s. XIX amb l'empirio-criticisme (Vg. cap. I del present treball, ap. 2.1. i 3).

³⁸⁰ Contingut a *Entre el passat i el futur*. Vg. bibliografia.

a esbrinar quin és per a Arendt el problema amb la tradició i l'autoritat. El seu pensament al respecte el trobem, sobretot, a l'obra apareguda amb el títol de *Entre el passat i el futur*³⁸¹.

4.2.1. EL PROBLEMA DE LA TRADICIÓ

Amb Plató i Aristòtil comença la tradició del pensament polític occidental. Amb Marx s'acaba. El que reivindica Plató (i això marcarà la convivència de la filosofia i la política) és la mirada del polític més enllà de l'acció, dirigir la mirada a la pura contemplació. Arendt es refereix al símil de la caverna. Marx reivindica, en la seva famosa tesi sobre Feuerbach justament el contrari: del que es tracta és de l'acció, no del pensament. Dit d'una altra manera: ja està tot pensat, però aquest pensament només ha estat utilitzat pel poder per a perpetuar-se; ara ja no es tracta de pensar (per donar-li armes al poder) sinó d'actuar per a què el veritable pensament sigui possible.

Arendt nega la tesi, més o menys popular en el medi intel·lectual, segons la qual el món hauria canviat com a conseqüència de les grans inversions teòriques operades en el camp de la filosofia. Ella parla de tres inversions: Marx, Nietzsche i Kierkegaard. La de Kierkegaard és la inversió entre fe i raó: per voler salvar la fe de la sospita en què ha caigut la raó –que comença amb el *cogito ergo sum* cartesià–, acaba introduint la sospita en l'àmbit de la fe. La inversió de Nietzsche consisteix en una transvaloració conscient del que ell pensava que era la tradició. Finalment, Marx, alhora que, amb les famoses tesis sobre Feuerbach, vol operar una inversió entre *theoria i praxis*, la seva veritable transvaloració consisteix a establir la dicotomia entre valor d'ús i valor de canvi, ja que això vol dir que tot valor és “social”, en el marc d'un intercanvi possible, i no hi ha, per tant, valors absoluts (bé i mal platònics que puguin orientar l'acció dins de la caverna des de fora).

Per a Arendt, aquests tres intents d'inversió no són ni més ni menys que contradiccions flagrants³⁸², ja que intenten pensar el que ja està passant i que és aliè a aquesta tradició, que no es deixa explicar amb les categories d'aquesta

³⁸¹ Vg. bibliografia.

³⁸² Entre les contradiccions marxianes més o menys flagrants que destaca Arendt estan:

- a) la valoració exasperada del conflicte i la visió messiànica d'una societat futura sense conflictes i
- b) la valoració de l'home com a *homo laborans* i la visió futura d'una societat on el treball no sigui necessari, on només existeixi l'oci: “Existeix una incompatibilitat bàsica entre els conceptes tradicionals, que transformen el treball en si mateix en el propi símbol de la subjecció de l'home a la necessitat, i l'època moderna, en què es va enaltir el treball per expressar la llibertat positiva de l'ésser humà, la llibertat de produir” (Op. cit., p. 38).

tradició, des de dins de la tradició. Per això, en Arendt no són els grans filòsofs els que canvien la Història (com diria Heidegger), sinó que són els esdeveniments els que desborden el pensament i obliguen a pensar³⁸³. Aquests esdeveniments són, en el cas citat, els moviments totalitaris (que comencen amb el fracàs, des del punt de vista il·lustrat, de la revolució francesa):

“La dominació totalitària com un fet establert, que, en el seu caràcter sense precedents no es pot aprehendre mitjançant les categories habituals de pensament polític i els crims de la qual no es poden jutjar segons les normes de la moral tradicional ni castigar dintre de l’estructura legal de la nostra civilització, va trencar la continuïtat de la història d’Occident. El trencament de la nostra tradició és avui un fet consumat: no es tracta del resultat de l’elecció deliberada de ningú ni és tema d’una decisió posterior”³⁸⁴.

Tots els inversors de la tradició tenen quelcom en comú que és copsat per Hegel, sense la síntesi del qual foren impossibles les inversions esmentades. Per a Hegel, la síntesi de matèria i esperit, el final del procés de desenvolupament de l’experiència de la consciència, és la Història. Només en la Història es resolen les contradiccions i podem tenir una visió “pura”. Doncs bé, aquesta mateixa síntesi ens fa col·locar-nos, alhora, més enllà de la Història. El més terrible que va passar al món de les idees després de Hegel no van ser els intents de trencar la tradició, sinó més aviat el silenci:

“l’anterior silenci ominós que encara ens respon quan no ens atrevim a preguntar **no** “¿contra què lluitem?” **sinó** “¿per a què lluitem?”³⁸⁵.

Que no puguem respondre aquesta pregunta està relacionat directament amb el fracàs de totes les revolucions modernes excepte l’americana. La revolució, per a Arendt, com a establiment d’un nou ordre només pot tenir el sentit que tenia la fundació romana i aquest sentit és el de poder assentar sobre ella una tradició. En relació amb la “qüestió del món” és el punt essencial, ja que la fundació no és ni més ni menys que l’edificació d’un nou món sobre bases sòlides. Maquiavel és el primer modern que entén la possibilitat i la necessitat d’una refundació. Però després que amb les guerres del s. XX i amb l’adveniment dels totalitarismes s’hagi perdut l’esperança en aquesta possible refundació, ja no té sentit cap revolució, car la lluita només té sentit com a lluita per la llibertat. D’aquí el silenci de què parla l’autora.

4.2.2. EL PROBLEMA DE L’AUTORITAT

³⁸³ Tot i que entre aquests esdeveniments hi hagi noves formes de pensament que no són obra de cap filòsof. Així, Arendt denuncia les conseqüències terribles d’ordre polític de la pèrdua de la creença en l’infern. Al respecte, vg. el següent apartat.

³⁸⁴ pp. 32-33.

³⁸⁵ Idem. p. 33.

Segons la nostra filòsofa, el problema de l'autoritat és obvi: ja no existeix, s'ha esvaït del món modern, amb la qual cosa s'esvaeix el món mateix:

“Assentada en la pedra angular dels fonaments del passat, la autoritat va lliurar al món la permanència i l'estabilitat que els humans necessiten precisament perquè són éssers mortals, els éssers més inestables i trivials que coneixem. Si es perd l'autoritat, es perd el fonament del món”³⁸⁶.

Per a Arendt, aclarir que fou l'autoritat implica, entre altres coses, desfer l'equívoc modern que, tant des del conservadurisme com des del progressisme, vol confondre la tirania amb el totalitarisme i amb l'autoritarisme; tres fenòmens que, en rigor, són radicalment diferents:

“Darrera de la identificació liberal del totalitarisme amb l'autoritarisme (...) existeix una antiga confusió d'autoritat i tirania i de poder legítim i violència. La diferència entre tirania i govern autoritari sempre ha estat que el tirà mana segons la seva voluntat i el seu interès, mentre que el més draconianament autoritari dels governs està limitat per unes lleis (...) En un govern autoritari, la font de l'autoritat sempre és una força externa i superior al seu propi poder: d'aquesta font... sempre deriva... la seva legitimitat”³⁸⁷.

Les diferències entre tirania i dictadura d'una banda, i dominació totalitària per l'altra, no són menys òbvies que aquelles que hi ha entre autoritarisme i totalitarisme. Mentre que Arendt proposa per a la imatge d'un govern autoritari la forma d'una piràmide, la tirania pertany a les formes igualitàries de govern; el tirà és el senyor que governa com ú contra tots, i els “tots” als que oprimeix són tots iguals entre ells. La teoria política clàssica sempre va situar al tirà fora de la humanitat. Així, Plató, p.e., el va anomenar “llop amb forma humana”. Tanmateix, a diferència dels règims tirànics i autoritaris, Arendt proposa com a imatge adequada al govern totalitari l'estructura en capes concèntriques o de ceba, al centre de les quals hi ha el cap del govern (cabdill, líder...)

Ni el liberalisme ni el conservadurisme no han sabut aturar els totalitarismes del s. XX precisament per no veure el problema en tota la seva magnitud, sinó, cada un d'ells amb una parcialitat específica. Així, mentre que el liberalisme veu en perill la llibertat i limita el seu replegament, el conservadurisme fa quelcom anàleg amb l'autoritat, sense veure que, en rigor, ens enfrontem amb un retrocés simultani de llibertat i autoritat al món modern.

A l'arrel d'aquestes confusions (i aquesta, en concret, és molt pròpia del conservadurisme) està l'intentar igualar violència i autoritat: si la violència compleix la mateixa funció que l'autoritat, la violència és autoritat. La violència només és quelcom que serveix per a què la gent obeeixi, però que no té res a veure amb la reverència al passat o la tradició, com sí que hi té a veure l'autoritat. Així, “tots els que anomenen «autoritaris» als moderns dictadors, o confonen el totalitarisme amb una estructura autoritària, implícitament igualen violència i

³⁸⁶ Op. cit., p. 105.

³⁸⁷ Idem., p. 109.

autoritat, i això inclou als conservadors, que expliquen el naixement de les dictadures del nostre segle per la necessitat de trobar un substitut de l'autoritat”³⁸⁸. Arendt fa al respecte un símil de gran magnitud política: de la mateixa manera que l'ateisme no pot substituir a la religió, no pot fer el mateix paper, tampoc la violència no pot esdevenir substituïda de l'autoritat.

La paraula i el concepte d'autoritat són d'origen romà. Justament allí no tenien res a veure amb la tirania. El dèspota i el tirà no eren homes lliures. L'autoritat, en canvi, implica una obediència en la qual els homes conserven la seva llibertat, ja que continuen actuant segons principis que assumeixen com a propis.

El problema de l'autoritat sorgeix, per primer cop, en Plató. Per a ell, l'autoritat que hom ha d'obeir és l'autoritat de la **raó**. El problema de la coerció de la raó és que només una minoria està subjecta a ella, per la qual cosa es presenta el problema de la forma en què es pot assegurar que la majoria, la gent que pel seu nombre configura la institució política, se sotmeti a la mateixa veritat. Així, el nucli de la filosofia de Plató és el dels esforços per establir una tirania de la raó. Per això el problema de la *violència* no està exempt de la preocupació platònica. *A la República*

“sempre venç l'element de la violència a la seva gran preocupació per assegurar l'obediència voluntària, és a dir, per establir una base sòlida per allò que, des dels temps dels romans s'anomenava autoritat. Plató va resoldre el seu dilema amb narracions força detallades sobre un més enllà amb recompenses i càstigs, en el qual esperava que cregués, de manera literal, la majoria, i l'ús del qual, consegüentment, va recomanar a l'atenció de la minoria en el final de quasi tots els seus diàlegs polítics. Amb vistes de l'enorme influència que aquestes narracions van tenir en les imatges de l'infern present en el pensament religiós, és de certa importància assenyalar que originàriament van ser dissenyats per a estrictes fins polítics”³⁸⁹.

Un dels elements en què la influència per a la posteritat de Plató va ser fonamental és en la superioritat de la vida contemplativa –justament allunyada de l'acció política– i la vida activa, paral·lela a la diferenciació de la *República* i altres diàlegs entre els “pocs” –per als quals la raó mateixa és una coacció– i els “molts” als quals se'ls ha d'explicar històries.

Tanmateix, el concepte d'autoritat és fonamentalment romà, i està lligat a la noció, sempre present entre els romans de **fundació**.

³⁸⁸ Idem., p. 113.

³⁸⁹ Idem., pp. 121-2. Aquesta constatació és l'eix de la filosofia política, curiosament, d'un altre filòsof jueu alemany conegut com Heidegger i va viure la mateixa convulsió política que la nostra autora. També com ella es va establir als Estats Units. Estem parlant de L. Strauss. Al respecte, vg. Leo Strauss: *Persecution and the art of writing*. A casa nostra ha estat treballat per J. Sales i J. Monserrat; Cfr: J. Monserrat: *Leo Strauss, lector de Plató* (tesi de llicenciatura, UB, 1991) i J. Sales i J. Monserrat: *Introducció a la lectura de Leo Strauss. Jerusalem i Atenes* (1991). La ressenya completa de tots tres llibres es pot trobar a la bibliografia final.

“En el cor de la política romana, des del començament de la República fins gairebé el final de l'època imperial, s'alça la convicció del caràcter sagrat de la fundació, en el sentit que un cop fundat quelcom conserva la seva validesa per a totes les generacions futures”³⁹⁰.

Al concepte de fundació està lligada tota la religió romana. Arendt ens recorda que *religio* prové de *religare*

“és a dir, tornar a ser lligat, obligat per l'enorme i quasi sobrehumà, i en conseqüència sempre llegendari, esforç de posar els fonaments, de col·locar la pedra fonamental, de fundar per a l'eternitat”³⁹¹.

La conclusió és que l'activitat religiosa i la política poden considerar-se quasi idèntiques en l'origen, per això Ciceró diu: “En cap altre camp l'excel·lència humana s'acosta tant a la virtut dels déus (*numen*) com ho fa en la fundació de comunitats noves i en la conservació de les ja fundades”³⁹².

En aquest context van aparèixer, en el seu origen, la paraula i el concepte d'autoritat. El substantiu *auctoritas* deriva del verb *augere* «augmentar», i el que l'autoritat augmenta constantment és la fundació. L'autoritat, a diferència del poder (*potestas*), tenia les seves arrels en el passat. La característica més destacada d'aquells que estan investits d'autoritat és que no tenen poder. L'autoritat que serveix de base a l'«augment» lliurat pels ancians rau en què es tracta d'una simple opinió, que no necessita ni la forma d'una ordre ni la coacció externa per a fer-se sentir. També per això la vellesa, distinta de la simple edat madura, constituïa per als romans la veritable culminació de la vida humana, no tant per la saviesa i experiència acumulada sinó més aviat perquè l'home gran s'acostava als avantpassats i a temps pretèrits. Al contrari del nostre concepte de creixement, que col·loca el procés en el futur, els romans consideraven que el creixement s'adreçava vers el passat. Es pot dir que la tradició santificava el passat.

A partir d'aquí, el concepte d'una tradició espiritual i d'una autoritat en temes de pensament i d'idees, es va derivar del camp polític i és, per tant, derivativa en essència, tal i com la concepció platònica del paper de la raó i de les idees en política es va derivar del camp filosòfic i va resultar derivativa en l'àmbit dels afers humans. Però el fet de major importància històrica és que els romans creien que necessitaven pares fundadors i exemples investits d'autoritat també en el camp del pensament i de les idees, i van acceptar als grans “avantpassats” grecs com les seves autoritats en la teoria, la filosofia i la poesia. Els grans autors grecs van esdevenir així autoritats entre els romans, no entre els grecs.

³⁹⁰ Idem., p. 131.

³⁹¹ Idem., p. 132.

³⁹² Ibidem, citat per Arendt.

Tanmateix, el caràcter derivatiu de l'aplicabilitat de les idees a la política no va impedir que el pensament polític platònic esdevingués l'origen de la teoria política occidental, així com tampoc el caràcter derivatiu de l'autoritat i de la tradició en qüestions espirituals no va impedir que ambdues, durant la major part de la nostra Història, esdevinguessin els trets dominants del pensament filosòfic occidental. Pel que fa al paper polític de la fundació, a Roma cal parlar de la trinitat: religió, autoritat, tradició.

D'acord amb aquestes anàlisis d'Arendt, l'Edat Mitjana no és més que una repetició de la fundació que havia tingut lloc a Roma, amb les mateixes característiques:

“Gràcies a què la fundació de la ciutat de Roma es va repetir en la fundació de l'església catòlica...l'era cristiana es va apoderar d'aquella trinitat romana de religió, autoritat i tradició”³⁹³.

Desde llavors Arendt constata que que cada cop que es dubtava d'un dels elements de la trinitat romana religió-autoritat-tradició o se l'eliminava, els dos restants ja no eren fermes. A tall d'exemple, l'autora parla de l'error de Luter, de Hobbes i dels teòrics polítics del s. XVII en suposar que l'autoritat i la religió es podrien salvar sense la tradició. També varen errar els humanistes en creure que era possible mantenir-se dintre d'una tradició intacta de la civilització occidental sense religió i sense autoritat.

En relació amb tot això està l'origen estrictament polític (i no religiós) de la doctrina de l'infern (que no té res a veure amb el que ensenyava el cristianisme antic d'Orígenes o Gregori de Nicea) que, segons Arendt no és més que l'adaptació dels mites platònics sobre el més enllà que van adreçats justament a la “majoria que no entén”. Que el mite de l'infern sigui d'origen estrictament polític obeeix a la pròpia naturalesa de la veritat: la veritat es mostra de manera evident per a uns pocs, però no es mostra per als molts que s'estimen més qualsevol faula. Per això, mites com el de l'infern són necessaris per al bon govern. La prova és que l'església només el va assumir quan va tenir responsabilitats seculares. Per què és important el tema aparentment anecdòtic de l'infern? Perquè, per a Arendt, segurament el més significatiu de l'època moderna sigui la desaparició, juntament amb la religió de la por a l'infern. Això va permetre que esdevinguessin fenòmens com els totalitarismes nazi i comunista³⁹⁴.

Per a l'escriptora americana, Maquiavel és important perquè és qui recupera per a la modernitat el concepte de fundació (de la nació-estat Italia o refundació de

³⁹³ Efectivament, en aquest cas el naixement, vida, passió i mort de Crist són el fet fundacional que té totes les característiques, recollides en la tradició, de la fundació romana. Aquest és un dels sentits del “*Nou Testament*”.

³⁹⁴ Ja hem advertit des del començament com la qüestió del “totalitarisme” és una mena de baix continu a la seva obra: sempre torna a sortir.

l'església corrupta). De vegades, Maquiavel i Robespierre semblen parlar el mateix idioma. Però la idea de fundació, ja a Roma, està lligada a la de dictadura.

Si, tal com afirma Arendt, la decadència d'Occident consisteix bàsicament en una decadència política, concretament, en la declinació de la trinitat romana: autoritat, tradició i religió, les revolucions modernes són intents de refundar aquests fonaments trencats. De tots aquests intents només va triomfar una: l'americana.

Les conseqüències de la pèrdua d'autoritat són per a Arendt de dimensions inabastables ja que signifiquen, com ja hem vist, ni més ni menys que la pèrdua del món. Per això no és gens anecdòtic que a l'obra que ressenyem dediqui tota una important reflexió a la crisi en l'educació³⁹⁵, lligada obviament a la crisi d'autoritat. L'educació està directament lligada a la permanència d'un món perquè Arendt entén, com J. Patočka, que hi ha un moviment d'acceptació (encara que ella no faci servir aquests termes) pel qual s'introdueix als nous éssers en un món prèviament existent. Aquesta és precisament la tasca de l'educació. Però és una tasca que no es pot desenvolupar sense autoritat, i ja hem vist de quina manera l'autoritat ha desaparegut tant de l'esfera pública com de la privada. La pèrdua d'autoritat està directament relacionada amb un allunyament del món i una desresponsabilització per part dels adults. Els adults no es fan responsables del món en què neixen els seus fills.

Un altre exemple de com l'home contemporani ha perdut el món de vista, fóra el que Arendt anomena "la crisi de la cultura", de la qual fa una reflexió a l'obra que comentem³⁹⁶. Abans de tot s'ha de dir que la crisi cultural és un fenomen polític de primer ordre, com tots aquells que suposen la pèrdua de món, i és en aquest sentit que li interessa a la nostra autora (i també a nosaltres). Ja hem vist com el que anomenem "cultura" està directament relacionat amb el món, *és el món*: el món està fet justament dels objectes humans que perduren per sobre de la finitud humana. Si el món és l'àmbit de la producció humana, és evident que la cultura és la substància del món.

Doncs bé, per a Arendt, el perill per a la cultura contemporàniament, no és tant la societat de masses –expressió que per a ella no és sinònima de la de "cultura de masses"³⁹⁷, com el filisteisme cultural. La societat de masses, simplement consumeix "entreteniment" dintre d'un cicle biològic que inclou temps lliure – per a consumir– igual que temps de treball o de repòs. Aquest consum pertany, si recordem les categories de la *Vita Activa* al fenomen del treball i la vida privada, no pas a la producció lligada a la àmbit públic.

³⁹⁵ Op. cit., pp. 185-208.

³⁹⁶ Op. cit., pp.209-238.

³⁹⁷ La cultura de masses és simplement una contradicció en els termes, ja que, en realitat no es tracta de cultura, sinó d'entreteniment.

El filisteisme cultural, en canvi, consisteix ja des del començament de l'Edat Moderna, en què les classes de burgesos que es volen "aristocratitzar", aspiren al refinament i a una paral·lela consideració pública, per això han de "cultivar-se" per augmentar la seva consideració social; i, en molts casos, la seva pròpia autoestima. En aquest sentit, la cultura és "utilitzada" per aconseguir un fi purament egoista i material: per això Arendt parla de filisteisme. Com que el fi és totalment aliè a la pròpia cultura, el resultat final és l'esnobisme.

Si Arendt no considera que la societat de masses sigui un perill per a la cultura és perquè aquesta societat no té cap relació amb la cultura, sinó que simplement consumeix entreteniment. I la distinció entre entreteniment i cultura és clara: l'entreteniment serveix a les necessitats de la vida³⁹⁸, i per tant a l'autoconsum quotidià tan efímer com el mateix home, mentre que la cultura es relaciona amb objectes perdurables i és un fenomen que "fa" món. L'objecte cultural no segueix l'esquema mitjans-fins (que sí segueix el seu autor) i per tant no ha de tenir cap objectiu, a diferència de l'entreteniment, que sí que el té. Aquesta distinció deixa de ser tan clara però, quan trobem intel·lectuals que precisament es dediquen a l'**alteració i modificació** de la cultura per a fer-la apta per al seu consum massiu i servir com a entreteniment (aquí podríem incloure tots els resums, adaptacions, divulgacions,...).

Arendt deixa aquí la seva reflexió, sense preguntar, igual que en altres casos, si el problema de la "crisi en l'educació" o la "crisi en la cultura" és l'acció de certs individus, i per tant, quelcom que pertany a l'esfera de la voluntat individual o més aviat el ressò que tenen aquestes accions, amb la qual cosa estariem parlant del que ella anomena "l'espai entre els homes"³⁹⁹. Pel moment no podem avançar més fins que no quedi aclarit el medi essencial en què es mou el problema de la tradició i l'autoritat, en què es mou aquell únic ens que pot trobar-se *entre el passat i el futur*: ens estem referint a la llibertat, qüestió que serà tractada, en l'últim capítol, en la seva directa relació amb la possibilitat de la Història.

5. CONCLUSIÓ

Si amb la interpretació de Landgrebe de la magnitud del salt filosòfic existent entre Husserl i Heidegger i de la difícil i incòmoda posició d'una hipotètica opció filosòfica "entre" els dos filòsofs (hi haurà qui dirà que aquest "entre" no existeix), amb E. Fink hem vist obrir-se la possibilitat d'entendre la realitat mundana com a "moviment", en el sentit heraclitià d'un joc sense jugador en el qual els *entia* són il·luminats per un breu instant per la individuació per després ser tornats a la foscor de la indeterminació. Per últim, i en els límits de la

³⁹⁸ És el que representaria el "moviment d'abdicació" en la filosofia patočkiana.

³⁹⁹ De la qüestió de la llibertat ja parlarem abastament a l'últim capítol dedicat a la Història.

fenomenologia pròpiament dita, hem vist com H. Arendt fa del món una creació essencialment humana: és el lloc de la perdurabilitat de tot allò que fa l'home i que fa possible que el mateix home, a diferència de les bèsties, pugui produir un espai que romandrà més enllà de la finitud humana. Si la finitud és la característica essencial dels mortals, la immortalitat ha de ser el tret definitori del món com "allò que ja hi era quan vam néixer i que encara serà quan morirem".

Si bé la temàtica del nostre treball, com a investigació sobre la *qüestió* del món, ens obliga a retre comptes del pensament dels filòsofs estudiats en el present capítol, hem de reconèixer que la seva "col·locació" en el conjunt de la nostra investigació no és gratuïta ni innocent: efectivament tot sembla conduir a la solució donada al problema del món per un filòsof ja citat en aquest treball però encara força inconnegut arreu del panorama filosòfic. Ens estem referint al filòsof txec Jan Patočka, al qual dedicarem tot el següent capítol, en el qual tindrem oportunitat de comprovar els manlleus filosòfics tant d'E. Fink com de H. Arendt. Per a nosaltres, la solució donada pel citat filòsof a la qüestió del món natural és, de molt, la més satisfactòria.

