

## *Disputa de Davos entre Ernst Cassirer i Martin Heidegger*

CASSIRER: Què entén Heidegger com a neokantisme? Qui és l'oponent contra el qual s'adreça Heidegger? Crec que hi ha ben pocs conceptes que poden ser descrits d'una manera més confusa que el neokantisme. ¿Què pressuposa Heidegger quan en lloc de la crítica neokantiana introdueix la seva pròpia crítica fenomenològica? El neokantisme és el boc expiatori de la filosofia més nova. Em faltaria trobar un neokantià vivent. Li demanaria que m'expliqui on es troba exactament l'oposició. Crec que no hi podem trobar pas un contrast rellevant. El concepte de *neokantisme* cal definir-lo no des de la substància, sinó des de la seva funció. No es tracta aquí de cap filosofia entesa com una doctrina dogmàtica, sinó d'una orientació que permet anar obrint preguntes. He d'admetre que m'he trobat davant d'un Heidegger neokantià en un sentit que no me l'hauria pogut imaginar.

HEIDEGGER: Si cal que d'entrada digui uns quants noms, aquí els teniu: Cohen, Windelband, Rickert, Erdmann, Riehl. El conjunt del neokantisme és possible entendre'l només des dels seus orígens. Ha sorgit a partir de la pregunta que més inquieta la filosofia i aquesta és què li queda encara per descobrir en la totalitat del coneixement. Al voltant de 1850, tant les ciències naturals com les humanístiques van fer seva la possibilitat del coneixement total i d'aquí en va sorgir la pregunta: ¿què li queda encara a la filosofia a partir del moment en el qual l'estudi de la totalitat de l'ens hagi estat repartit entre les diverses disciplines científiques? Li queda el

Per a la traducció, he partit de l'edició de Martin HEIDEGGER, «Davoser Disputation», *Gesamtausgabe: I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976: Band 5: Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt, Vittorio Klosterman, 2010, pp. 274-296. He tingut en compte també la traducció espanyola de Roberto R. ARAMAYO, *Cassirer y su Neo-Ilustración: La conferencia sobre Weimar y el Debate de Davos con Heidegger*, Madrid, Plaza y Valdés, 2009, pp. 75-102.

[Nota de Simona Škrabec]

coneixement de la ciència, no de l'ens. I aquesta perspectiva és la que va determinar el retorn a les posicions de Kant. Kant va ser vist a partir d'aquí com el fundador de les teories del coneixement fisicomatemàtic. Kant ha estat percebut exclusivament a partir de la seva teoria del coneixement. Fins i tot Husserl va caure, entre 1900 i 1910, en braços del neokantisme.

Entenc que el neokantisme se centra en aquella part de la *Crítica de la raó pura* que condueix fins a la dialèctica transcendental com una teoria de coneixement relativa a les ciències naturals. He de remarcar aquí que l'epistemologia no era important per a Kant. Kant no tenia pas la intenció de formular una teoria de les ciències naturals, sinó que volia mostrar la problemàtica de la metafísica, és a dir, de l'ontologia. A partir d'aquí, jo he volgut elaborar aquest nucli, que és el fonament positiu de la *Crítica de la raó pura*, perquè fos part de l'ontologia també en sentit positiu. Partint de la meua interpretació de la dialèctica com a ontologia, confio haver pogut demostrar que el problema de l'aparença en la lògica transcendental, que per a Kant és només una negació, és un problema positiu, ja que ens hem de preguntar tot seguit: ¿és l'aparença només un fet a constatar o cal partir de la problemàtica global del coneixement i assumir d'entrada que l'aparença pertany a la naturalesa de l'home necessàriament?

CASSIRER: Només podem comprendre correctament Cohen si l'entendem històricament, no només com un teòric del coneixement. La meua pròpia evolució no l'entenc com un trencament amb Cohen. Evidentment, he assumit al llarg dels meus treballs moltes altres coses i sí que he reconegut la posició de la ciència matemàtica, però considero que només és un paradigma, que no pot ser considerada com a totalitat del problema. El mateix podria dir sobre Natorp. I ara vegem els problemes nuclears sistematitzats per Heidegger.

Hi ha un punt en el qual coincideixo amb Heidegger, ja que jo també considero que la capacitat d'imaginació productiva és central per a Kant. He arribat a aquesta conclusió a partir del meu treball en l'àmbit del pensament simbòlic. El pensament simbòlic és impossible de definir si no partim de la capacitat de la imaginació productiva. La capacitat d'imaginació està relacionada amb tot el pensament sobre les idees. *Synthesis speciosa* és com Kant anomena la capacitat d'imaginació. La síntesi és la força bàsica del pensament pur. Però Kant no arriba a la síntesi al final de tot, sinó que la síntesi és el punt de partida, és a dir, que la síntesi se serveix d'entrada del coneixement genèric. I aquest problema del coneixement genèric condueix directament al nucli del problema sobre què són els conceptes figuratius, és a dir, els símbols.

Si tenim davant dels ulls la totalitat de l'obra de Kant, hi veurem aparèixer grans problemes. Un dels problemes és el problema de la llibertat. Per a mi, de fet, aquest és des de sempre el problema central de Kant. ¿És possible, la llibertat? Kant responia que aquesta pregunta no es podia plantejar d'aquesta manera. Perquè l'únic que podem concebre és la impossibilitat de concebre el concepte de llibertat. Per contrastar-ho, voldria exposar l'ètica de Kant: l'imperatiu categòric ha de ser formulat de tal manera que la llei que se'n deriva sigui vàlida no només per a l'home, sinó per a tots els éssers racionals. I aquí és on ens trobem, de sobte, amb un gir ben estrany. La limitació a una esfera determinada de cop és eliminada. La moral de cop és més ampla que el món de les aparences. Allò que és realment decisiu en la metafísica apareix en aquest punt. Es tracta de la transició cap al *mundus intelligibilis*. Si aquest és l'àmbit de l'ètica, llavors l'ètica supera la limitació imposada per la finitud de l'ésser racional i cal establir-la en la dimensió de l'absolut. L'ètica no la podem fer visible històricament només. Podríem dir que es tracta d'un pas que Kant no s'hauria vist capaç de completar. Però no podem pas negar el fet que el problema de la llibertat està plantejat en aquests termes, és a dir, que trenca l'àmbit circumscrit del qual partia.

I aquí hi trobo la connexió amb els posicionaments de Heidegger. No podem sobrevalorar la importància de l'esquematisme. És en aquest punt on s'han produït greus errors en la interpretació de Kant. Dins de l'àmbit de l'ètica, Kant veta l'esquematisme. Perquè diu: els nostres conceptes de la llibertat són «perspectives»<sup>1</sup> (i no coneixements) que no podem sistematitzar. L'esquematzació del coneixement teòric és possible, però no pas la de la raó pràctica. Hi ha característiques que Kant considera típiques de la raó pràctica. Distingeix entre l'esquematisme i la tipologia. Hem de comprendre bé que no podem aclarir res si no renunciem aquí a l'esquematisme. L'esquematisme per a Kant és un *terminus a quo* i no un *terminus ad quem*. En la *Crítica de la raó pràctica* sorgeixen problemes nous, però aquest punt de partida de l'esquematisme és sempre mantingut fermament per Kant, encara que també s'hagi ampliat. Kant parteix del problema que ens ha plantejat Heidegger. Encara que ell llavors sí que va ampliar aquest cercle.

Per resumir, l'ampliació va ser necessària perquè hi ha un problema central: Heidegger considera que la nostra capacitat d'imaginació té els seus límits, és finita. És relativa, dependent. I a partir d'aquí ens hem de preguntar: ¿com pot un ésser

<sup>1</sup> Segueixo la proposta d'Aramayo de traduir *Einsicht* com a «perspectiva» (en el sentit de 'punt de vista', 'opinió'), a diferència del coneixement (*Erkenntnis*), basat en una aproximació analítica

finit obtenir cap mena de coneixement, com ha pogut desenvolupar la raó, com pot accedir a la veritat?

Hem topat així amb les preguntes més substancials. En plantejar el problema de la veritat, Heidegger va dir: les veritats com a tals o les veritats eternes, si és que existeixen, són relatives per a l'*existència humana*.<sup>2</sup> I aquí continua: un ésser finit no té cap accés a les veritats eternes. Per als homes no hi ha, doncs, cap mena de veritats necessàries i eternes. I aquí esclata de nou tot el problema. Kant havia plantejat precisament aquest problema: ¿com pot haver-hi, sense que quedin afectades per aquella finitud que Kant mateix havia demostrat, les veritats sempre vàlides i per això mateix encara més necessàries? ¿Els judicis sintètics són possibles a priori? ¿Hi ha els judicis que no tenen un contingut finit, sinó que són generalment vàlids? Aquest és el problema que Kant va voler explicitar a través de la matemàtica: el coneixement finit està relacionat amb la veritat, ja que aquesta no està condicionada amb un *només*. Heidegger sosté que Kant no havia demostrat la possibilitat de la matemàtica. Jo crec que la pregunta està plantejada a *Prolegòmens*, però no es tracta d'una única pregunta i no pot tractar-se d'una única pregunta. I encara més, també hi ha aquesta pregunta purament teòrica: ¿com pot aquest ésser finit arribar a obtenir el coneixement dels objectes que no són determinats com a tals amb la finitud? Això bé cal aclarir-ho.

Així que plantejo ara la pregunta: ¿Heidegger està disposat a renunciar a tota aquesta objectivitat, a aquesta forma de l'absolut, que Kant va defensar en l'àmbit de l'ètica, de la teoria i a la *Crítica del judici*? ¿Està disposat a reduir-ho tot a un ésser

<sup>2</sup> Em nego a traduir la paraula *Dasein* de Heidegger amb el mateix terme alemany, declarant-lo així intraduïble, tan específic que només pot significar ja no en l'idioma original, sinó directament en un idiolecte desenvolupat per un únic filòsof. La contradicció filosòfica que planteja aquesta suposada impossibilitat de traducció em roba l'alè. En aquest cas, no traduir un terme és sucumbir davant de la violència que un sol individu vol imprimir a la llengua, fent-se-la seva, particular, no transferible. No és estrany que Heidegger sigui tan admirat, i mitificat, precisament en lectures filològiques, basades en la seva específica relació amb l'origen de les paraules. És aquí on es produeixen les tergiversacions més greus. És cert que la paraula *Dasein* està construïda amb dos elements ben clarament identificables, *da* (aquí) i *sein* (ésser), però la solució de reproduir-la com «l'ésser-aquí» és mecànica, sovint inaplicable. A causa d'aquest exercici filològic de desintegració d'un mot en els seus elements constitutius oblidem massa sovint que la paraula *Dasein* és un terme ben comú en l'alemany quotidià —Cassirer, durant tot el debat, l'utilitza en aquest sentit planer, fàcilment traduïble— i significa tant com *existència*. He optat per una solució nítida i fàcil: tradueixo *Dasein* com a *existència humana*, afegint-hi l'adjectiu que clarifica que estem fent servir el concepte heideggerià. Per evitar confusions, marco l'expressió sempre en cursiva. Aquesta desmitificació del llenguatge del filòsof és, doncs, conscient

finit? I si no, ¿on troba, doncs, el passatge cap a l'esfera de l'objectivitat? Ho pregunto perquè de debò no en sé la resposta. Segons Heidegger, primer cal fixar el punt del passatge. Jo, en canvi, considero que Heidegger no es pot permetre de quedar-se només amb això, i que tampoc ho vol. Ell mateix també es deu haver fet aquestes mateixes preguntes alguna vegada. I aquí es on llavors sorgeixen nous problemes.

HEIDEGGER: Comencem per la qüestió de les ciències naturals i de la matemàtica. Podem considerar que la natura com l'espai de l'ésser no era una regió qualsevol per a Kant. Sobre la natura, Kant no en parla mai: no es tracta dels objectes de la ciència matemàtica, sinó de l'ésser de la natura, l'ésser que és. Allò que Kant va voler expressar en la seva doctrina sobre els conceptes fonamentals no era una estructura per categoritzar els objectes de les ciències matemàtiques exactes. Allò que buscava era una teoria general dels ens. (Heidegger ho avala amb citacions.) Kant buscava una teoria general de l'ésser que no tingués en compte els objectes donats i sense suposar que hi hagi un espai determinat dels ens (ni el psíquic ni el físic). Buscava l'ontologia general que pogués englobar tant l'ontologia de la natura que és objecte de les ciències naturals com l'ontologia de la natura que és l'objecte de la psicologia. Allò que vull demostrar aquí és que no es tracta d'una anàlisi només de l'ontologia com a objecte de les ciències naturals, sinó d'una ontologia general, d'una fonamentada crítica de la *metaphysica generalis*. Kant mateix va dir: la problemàtica exposada a *Prolegòmens* serveix d'exemple per comprovar si les ciències naturals són possibles, etc., però aquest no és el motiu central, sinó que ho és la pregunta de si la metafísica general és possible, o millor dit, l'elaboració d'aquesta possibilitat.

Ara vegem l'altre problema, el de la capacitat d'imaginació. Cassirer vol mostrar que en els seus escrits ètics, la finitud es pot transcendir. — En l'imperatiu categòric hi hauria quelcom que transcendeix l'ésser finit. Però ¿no deu ser que ja només el fet que estiguem parlant d'un imperatiu ens limita directament a un ésser finit? Des d'aquest punt de partida, l'única elevació possible és fins al nivell d'un ésser finit, fins a allò que hagi estat creat (àngels). La transcendència també queda circumscrita a la creació i la finitud. Aquesta és la relació intrínseca que està continguda dins del mateix imperatiu i la finitud de l'ètica sorgeix en aquell punt on Kant parla de la raó dels homes com un mitjà autoreferencial, és a dir, de la raó que es pensa només a si mateixa i no té capacitat de refugiar-se en l'eternitat, de la mateixa manera que l'absolut no pot refugiar-se en el món de les coses. Allò que hi ha *entremig*<sup>3</sup> és la definició de la raó pràctica. Estic convençut que ens equivoquem

| <sup>3</sup> Marco amb cursiva el concepte heideggerià de *dazwischen*

quan volem comprendre l'ètica de Kant sense acceptar que ell ens havia orientat prèviament sobre què motiva el comportament ètic i tenim massa poc present la funció de la llei per a l'*existència humana*. El problema de la finitud de l'ésser moral no el podem comprendre si no plantejem abans la pregunta: ¿què significa aquí la llei i de quina manera la legalitat constitueix l'*existència humana* i la personalitat? No podem pas negar que hi hagi alguna cosa prèvia dins la llei que superi la moral. La pregunta és, doncs, aquesta: ¿com és l'estructura interna de l'*existència humana*?, ¿és aquesta finita o bé infinita?

La pregunta de com definir la finitud és el problema ben bé central. Jo havia dit que la mateixa possibilitat de preguntar-se sobre la finitud ja és una pregunta molt especial. Formalment podem argumentar: tan aviat com vulgui expressar la finitud i determinar la finitud com a finita, necessito tenir una idea del que és l'eternitat. D'entrada, això no sembla important. Però és suficient per veure que sí que som davant d'un problema central. Perquè allò que és vist com a constitutiu de la finitud, el caràcter de l'eternitat, sorgeix llavors a besllum, tal com dic: Kant va determinar la capacitat d'imaginació com l'esquematisme de l'*exhibitio originaria*. Però el caràcter originari d'una tal exhibició, d'una representació de l'entrega lliure, pressuposa alhora la capacitat de recepció. Aquest caràcter original en certa manera representa la capacitat de creació. L'home com un ésser finit té dins de l'ontologia una certa eternitat. Però l'home mai no pot ser ni etern ni absolut en la creació de l'ésser com a tal, sinó que és inacabat pel que fa a la comprensió de l'ésser. Quant a Kant, ell sostenia que la comprensió ontològica de l'ésser és possible només en una experiència immanent a l'ens; llavors aquesta eternitat ontològica està relacionada de manera decisiva amb l'experiència òntica. És a dir, que hem de poder-ho dir també de manera inversa: aquesta eternitat, que la capacitat d'imaginació fa palesa, és l'argument més sòlid a favor de la finitud. Déu no la necessita. El fet que l'home tingui l'*exhibitio* és l'argument més sòlid que confirma la seva finitud. Només un ésser finit necessita l'ontologia.

Aquí topem amb la pregunta amb la qual Cassirer m'ha reptat amb referència al concepte de la veritat. Segons Kant, el coneixement ontològic és generalment necessari perquè anticipa totes les experiències fàctiques; aquí voldria subratllar que Kant va dir diverses vegades que allò que fa possible l'experiència, la possibilitat del coneixement ontològic, és contingent. — La veritat mateixa és idèntica amb l'estructura de la transcendència en el sentit que l'*existència humana* és un ens, obert cap als altres i cap a un mateix. Tots nosaltres som un ens que es manté en l'estat de des-ocultament davant dels altres ens. Mantenir-se en l'estat d'obertura de l'ens és el que determina l'estar-en-la-veritat del jo. Aquí vull anar un pas més enllà i dir:

si partim de la base de l'estar-en-la-veritat finita dels homes, llavors ha d'existir alhora també un estar-en-la-no-veritat. La no-veritat representa el nucli més intern de l'estructura de l'*existència humana*. I aquí em sembla que he trobat l'arrel on l'aparença metafísica de la qual parlava Kant es pot fonamentar metafísicament.

I ara passem a la pregunta de Cassirer sobre les veritats amb la validesa eterna. Si jo dic que la veritat és dependent de l'*existència humana*, això no representa cap mena d'enunciat òntic, sinó que és el mateix que si diguéis: tot allò que sigui pensat per un individu és veritat. En canvi, la frase que sí que resulta metafísica és aquesta: la veritat només pot ser veritat i la veritat només pot tenir sentit si hi ha l'*existència humana*. Si no n'hi ha, d'*existència humana*, no hi ha tampoc cap veritat; llavors, no hi ha res. Tot just a partir del moment que hi hagi l'*existència humana*, la veritat pot formar-ne part. I aquí la pregunta: ¿què passa, doncs, amb la validesa eterna de la veritat? Aquesta pregunta sempre la responem des de la premissa de la validesa, l'enunciat ens planteja què és tot allò que sigui vàlid. I per completar-ho, hi busquem els valors i coses per l'estil. Crec que el problema ha de ser afrontat d'una altra manera. La veritat és dependent de l'*existència humana*. Amb això no vull dir que no hi hagi cap possibilitat que cadascun dels ens, tal com són, es manifestin. Diria, però, que aquesta dimensió de la veritat que supera la subjectivitat, aquest trencament del sostre de l'individu que la veritat pot produir, és l'estar-en-la-veritat, ja significa alhora que l'ens estigui lliurat a si mateix i que s'ha posat en la posició de crear-se a si mateix. Allò que podem separar aquí com una percepció objectiva té, d'acord amb cadascuna de les existències fàctiques individuals, un contingut de la veritat que com a contingut diu alguna cosa sobre l'ens. La validesa pròpia, que li ha estat atribuïda, no està ben interpretada quan diem: més enllà del riu de les vivències hi ha una riba ferma, l'eternitat, el sentit i el concepte. Us repto amb la pregunta contrària: ¿què significa, de fet, ser etern? ¿Què ens fa comprendre aquesta eternitat? ¿No és que l'eternitat sigui només una permanència en sentit d'un *áié* temporal? ¿No és que aquesta eternitat sigui possible només a partir de la transcendència interna del temps mateix? La meua interpretació del temps té la intenció de preguntar sobre aquesta intencionalitat metafísica: ¿són tots aquests termes de la metafísica transcendental com *áié óv* o *οὐσία a priori* contingents, o bé on s'originen? Quan parlem de les coses eternes, ¿com les hem d'entendre? Només les podem entendre a través de la transcendència interna del temps que fa que el temps no només sigui allò que fa possible la transcendència, sinó que el temps mateix tingui un caràcter horitzontal, de manera que jo tingui, tant en el comportament futur com en el comportament memorialista, sempre un horitzó fet de present, futur i passat, que pugui trobar una determinació temporal transcendental i ontolò-

gica dins de la qual tot just es pot constituir la permanència de la substància. — És així com cal comprendre la meua interpretació del temps. I aquesta estructura interna del temps ha de ser feta visible perquè el temps no és només un marc dins del qual tenen lloc les vivències, sinó que cal fer visible el caràcter més intern del temps dins de l'*existència humana*; per això va ser necessari tot l'esforç que vaig invertir per escriure el meu llibre. Cada pàgina d'aquest llibre ha estat escrita considerant el fet que des de l'antiguitat, el problema de l'ésser ha estat interpretat en relació amb el temps d'una manera del tot incomprendible, és a dir, que el temps ha estat sempre atribuït al subjecte. Pel que fa a la connexió d'aquesta qüestió sobre l'ésser en general i el temps, cal fer visible la temporalitat de l'*existència humana*, però no pas en el sentit d'elaborar-la a partir de qualsevol teoria, sinó que cal examinar una problemàtica molt determinada sobre el fet que els homes tenen l'*existència humana*. — Tota aquesta problemàtica exposada a *Ésser i temps* que tracta sobre l'*existència humana* dels homes no és, però, cap mena d'antropologia filosòfica. Aquesta visió seria massa estreta, massa provisional. Crec que hi ha aquí una problemàtica prèvia que fins ara encara no hem tocat, i aquesta problemàtica la determina la pregunta: si la possibilitat de la comprensió de l'ésser i amb això la possibilitat de la transcendència de l'home i amb això la possibilitat d'una relació estructurada amb l'ens, amb els esdeveniments històrics en la història del món dels homes, és possible, llavors aquesta possibilitat descansa sobre la comprensió de l'ésser, i si aquesta comprensió ontològica es relaciona en qualsevol sentit amb el temps, llavors l'objectiu és que la comprensió de l'ésser ens pugui obrir la perspectiva sobre la temporalitat de l'*existència humana*. Tots els problemes s'orienten en aquesta direcció. L'anàlisi de la mort té la funció de determinar el futur radical de l'*existència humana*, però no vol pas determinar una última tesi metafísica sobre tot allò que representa la mort. L'anàlisi de l'angoixa té una sola funció, però aquesta no és revelar un fenomen central per a l'home, sinó preparar la pregunta: ¿on és la base per al sentit metafísic de l'*existència humana* en si i com és possible que l'home pugui imaginar alguna cosa com el no-res? L'anàlisi de l'angoixa té com a objectiu poder pensar el no-res com una idea que s'origina en aquesta determinació de la disposició afectiva de l'angoixa. Només a partir del moment en què puc comprendre el no-res o l'angoixa, tinc la possibilitat de comprendre l'ésser. L'ésser és incomprendible si el no-res és incomprendible. I només a partir de la unitat de comprensió de l'ésser i el no-res sorgeix la pregunta sobre l'origen del perquè. ¿Com és possible que l'home es pugui preguntar sobre el perquè i per què sent la necessitat de preguntar-s'ho, això? Aquest és el problema central de l'ésser, del no-res i del perquè, un problema elemental i molt concret. Tots aquests problemes s'orienten cap a la comprensió de



*l'existència humana*. I estic convençut que a partir d'aquesta anticipació queda clar que la suposició amb la qual es va voler criticar *Ésser i temps* no va tocar el nucli de la seva intenció, però d'altra banda puc admetre fàcilment que si veiem l'anàlisi de *l'existència humana* a *Ésser i temps* d'una manera tancada com una investigació sobre l'home i ens preguntem a partir de quin fonament els homes construeixen la seva comprensió de la cultura i dels àmbits culturals, si ens fem aquesta pregunta d'aquesta determinada manera, esdevé absolutament impossible dir alguna cosa a partir del que he exposat. Totes aquestes preguntes són inadequades en relació amb el problema central. Vull plantejar una pregunta addicional sobre la metodologia: ¿com ha de ser ara aquesta metafísica de *l'existència humana* si el problema de poder-la definir és que cal primer guanyar el terreny sobre el qual el problema de la possibilitat de la metafísica es pugui plantejar? ¿No es tracta aquí d'una determinada visió del món? M'hauria malentès a mi mateix si ara digués que existeix una filosofia sense punts de vista. I aquí topem amb un altre problema: la relació entre la filosofia i la visió del món. La filosofia no pretén donar cap visió del món, però la visió del món sí que és la condició per poder filosofar. I la visió del món que resulta de la filosofia no és una visió directa en el sentit d'una doctrina; tampoc es tracta de cap mena d'intencionalitat d'influència, sinó que la visió del món d'un filòsof descansa sobre el fet que el filòsof pretén radicalitzar la transcendència de *l'existència humana*, és a dir, la possibilitat que aquest ésser finit es relacioni amb els ens en la seva totalitat. Dit d'una altra manera, Cassirer ha dit: nosaltres no podem concebre la llibertat, sinó que només podem concebre el fet que la llibertat és inconcebible. La llibertat no es deixa concebre. La pregunta «¿com és possible la llibertat?» resulta sense sentit. Però això no significa que ara ens hàgim de trobar davant del problema de la irracionalitat, sinó que resulta que la llibertat no pot ser cap objecte de la comprensió teòrica, encara menys un objecte de la filosofia, de manera que no podem dir cap altra cosa que la llibertat només pot ser i és en el sentit d'alliberament. L'única relació adequada envers la llibertat de l'home és que aquest es vulgui alliberar de la llibertat que hi ha dins de l'home.

Per descobrir aquesta dimensió del filosofar no ens cal cap mena de discussió erudita, es tracta d'una cosa sobre la qual un únic filòsof no en sap res. La tasca a la qual el filòsof s'ha de sotmetre és aconseguir que aquest alliberament de l'home de les condicions de *l'existència humana* sigui l'objectiu únic i central que la filosofia i el filosofar poden oferir. En aquest sentit, m'inclino per creure que per a Cassirer es tracta d'un *terminus ad quem* en el sentit d'una filosofia de la cultura completament diferent, ja que segons el meu parer, la filosofia de la cultura no obté la seva funció metafísica a partir dels esdeveniments de la història de la humanitat, excepte quan

es limita a representar els aspectes diversos i està tan arrelada en la seva dinàmica interna que es fa visible en els esdeveniments fonamentals de manera anticipada i expressa, i no pas *a posteriori*, la metafísica de la mateixa *existència humana*.

PREGUNTES DEL MODERADOR<sup>4</sup> A CASSIRER:

1. ¿De quins camins cap a l'eternitat disposa l'home? ¿Com és l'expressió artística a través de la qual l'home pot participar en l'eternitat?
2. ¿L'eternitat és una determinació privativa de la finitud que ha de ser conquerida, o bé l'eternitat constitueix un àmbit propi?
3. ¿Fins a quin punt la filosofia té la missió d'alliberar-nos de l'angoixa? ¿O més aviat el seu objectiu és confrontar l'home radicalment amb l'angoixa?

CASSIRER: Resposta a la primera pregunta: no hi ha altra manera que mitjançant la forma. Aquesta és la funció de la forma, ja que l'home converteix la seva existència en una forma, és a dir, quan tot allò que representa una vivència per a ell es converteix en una formulació objectiva i, d'aquesta manera, l'home s'objectiva a si mateix, i així, encara que no s'alliberi radicalment de la finitud com a punt de partida (perquè encara està condicionat per la seva pròpia finitud), sí que es fa conscient de la seva finitud i amb això la transforma en una cosa nova. Aquesta consciència la podem anomenar l'eternitat immanent. L'home no pot saltar des de la seva pròpia finitud dins una eternitat real. Però pot i ha de tenir una metàbasi que l'allunyi de la immediatesa de la seva existència en una regió de la forma pura. L'home posseeix la seva eternitat, doncs, mitjançant aquesta forma. «Del calze del regne espiritual, es beu l'eternitat.»<sup>5</sup> Però aquest regne espiritual no és pas un àmbit metafísic: l'autèntic regne espiritual és un món d'idees creades per l'home mateix. El fet que l'home era capaç de crear aquest àmbit d'idees ja és el segell de la seva eternitat.

Resposta a la segona pregunta: l'eternitat no és una determinació privativa, sinó que es tracta d'un àmbit propi, però no pas d'un àmbit que s'hagi guanyat des de la finitud a partir d'una oposició en negatiu; l'eternitat no sorgeix des d'un contrast amb la finitud, sinó que l'eternitat és la realització total de la mateixa finitud.

<sup>4</sup> El moderador del debat va ser Hendrik Pos

<sup>5</sup> Els últims versos del poema de Schiller «L'amistat» («Die Freundschaft»), citats a *La fenomenologia de l'esperit* de Hegel (vegeu Roberto R. ARAMAYO, *Cassirer y su Neo-Ilustración...*, p. 90, nota 94). — La citació de Cassirer no és exacta, recull només el sentit del vers, no el cita literalment. Cassirer: «Aus dem Kelche dieses Geisterreiches strömt ihm die Unendlichkeit.» Schiller: «Aus dem Kelch des ganzen Seelenreiches / schäumt ihm—die Unendlichkeit»

La realització completa de la finitud és, doncs, l'eternitat. Goethe va dir: «Si vols entrar a l'eternitat, camina a tots els vents de la finitud!»<sup>6</sup> A mesura que la finitud s'acompleix, és a dir, quan l'explorem des de totes les direccions, ens anem acostant cap a l'eternitat. L'eternitat és just el contrari d'una privació perquè es tracta d'una realització completa de la finitud mateixa.

Resposta a la tercera pregunta: aquesta és una pregunta molt radical, a la qual només podem respondre amb una mena de professió de fe. La filosofia ha de deixar que l'home esdevingui tan lliure com es pugui ser, de lliure. I en fer-ho, això és almenys el que jo crec, la filosofia ens allibera de manera radical de l'angoixa com una disposició afectiva. Coincideixo amb el que acaba de dir aquest matí Heidegger: la llibertat només es pot trobar en el camí cap a l'alliberament complet i, tal com diu ell mateix, estem davant d'un procés inacabable. Admeto que puc estar d'acord amb aquesta concepció. Veig, però, que aquí se'ns obre un problema més difícil. A mi m'agradaria que el sentit i l'objectiu de l'acció de l'alliberament fossin aquests: «Allibereu-vos de l'angoixa de les coses terrenals!»<sup>7</sup> Aquesta és l'actitud de l'idealisme que jo mateix sempre he professat.

INTERVENCIÓ DES DEL PÚBLIC: M'agradaria afegir una observació filològica. Els dos senyors parlen dos llenguatges ben diferents. I a nosaltres ens agradaria poder trobar coincidències en aquests dos llenguatges. Cassirer ha fet un intent de traducció dins del seu «àmbit d'acció». Hem de preguntar a Heidegger si reconeix aquesta traducció. La traducció és possible fins que topem amb alguna cosa que no es pot traduir. I aquests són els termes que contenen el més característic de cadascun dels llenguatges. He intentat descobrir en els dos llenguatges aquesta mena de termes, que em facin dubtar de si es poden traduir al llenguatge de l'altre. Heus aquí les expressions de Heidegger: *l'existència humana*, l'ésser, allò ontic. I heus aquí també les expressions de Cassirer, que ens parla d'allò funcional en l'esperit i de la transformació de l'àmbit original en un de diferent. Si resulta que en les dues direccions no hi ha cap mena de possibilitat de traducció, llavors podríem considerar que en aquests termes s'hi troba l'esperit de la filosofia de Cassirer i de Heidegger.

<sup>6</sup> Del poema de Goethe «Gott, Gemüt und Welt», a *Gedichte* (1766-1832): «Willst du ins Unendliche schreiten, / Geh nur im Endlichen nach allen Seiten!»

<sup>7</sup> Del poema de Schiller «Das Ideal und das Leben» (en primeres edicions conegut també amb el títol «Das Reich der Schatten», 1795), tercera estrofa: «Werft die Angst des Irdischen von euch!»

HEIDEGGER: Cassirer ha utilitzat en la primera exposició les expressions *terminus a quo* i *terminus ad quem*. Podríem considerar que el *terminus ad quem* per a Cassirer representa la totalitat de la filosofia de la cultura en el sentit de la il·luminació de la totalitat de les formes en la consciència configurant. El *terminus a quo* resulta, en relació amb Cassirer, ben problemàtic. La meua posició és completament oposada: el *terminus a quo* és per a mi la qüestió central que vaig voler desenvolupar. Es tracta de la pregunta: ¿resulta el *terminus ad quem* tan clar també per a mi mateix? Per a mi no es tracta de la totalitat de la filosofia de la cultura, sinó de la qüestió: ¿què significa l'èsser? I a partir d'aquesta pregunta he volgut guanyar la terra ferma per plantejar la qüestió fonamental de la metafísica, i des d'aquí ha crescut llavors la problemàtica de la metafísica de l'*existència humana*. Tornem per un instant al nucli de la interpretació de Kant: no vaig tenir la intenció de contribuir amb alguna novetat a les interpretacions epistemològiques i de confirmar la importància de la capacitat d'imaginació, sinó que vaig voler deixar clar que la problemàtica més interna de la *Crítica de la raó pura*, és a dir, la qüestió sobre la possibilitat de l'ontologia, va instar una radical desconstrucció d'aquest concepte en el sentit tradicional, encara que per a Kant representava només el punt de partida. En el seu intent de definir la metafísica, Kant es va veure obligat a convertir en un abisme allò que hauria de ser la terra ferma. Kant diu que hi ha tres preguntes fonamentals que es deixen reduir a una de quarta: què és l'home? En haver formulat aquest enunciat de manera interrogativa, l'ha convertit en una qüestió dubtosa. He intentat mostrar que no és pas evident que podem partir del concepte del logos, sinó que és la pregunta sobre la mateixa possibilitat de la metafísica la que exigeix que parlem d'una metafísica de l'*existència humana*. És a dir, que la pregunta «què és l'home?» no pot ser resposta per ella mateixa en el sentit d'un sistema antropològic, sinó que només pot aclarir-se a través de la perspectiva en la qual es planteja.

I aquí he de tornar als conceptes *terminus a quo* i *terminus ad quem*. No es tracta aquí només d'una manera heurística de plantejar la qüestió, sinó que hem de respondre si el nucli de la filosofia mateixa ja conté un *terminus a quo* qüestionable i també si té un *terminus ad quem* i en quina correlació està aquest amb el *terminus a quo*. Em sembla que la filosofia de Cassirer fins ara no ha resolt aquesta qüestió amb claredat. Cassirer parteix de la suposició que d'entrada hàgim de determinar les més diverses formes d'aparences, i llavors, a partir d'aquestes aparences, reconstruir la dimensió que ve determinada per la capacitat de creació. I aquí podríem replicar: ¿és aquesta dimensió fonamentalment la mateixa que la que jo anomeno l'*existència humana*? Ens equivocaríem molt pensant això. La diferència entre nosaltres dos és més visible en el concepte de la llibertat. He exposat amb anterioritat

que l'alliberament de la transcendència immanent de l'*existència humana* representa l'objectiu fonamental de tota filosofia. El sentit d'aquest alliberament no es troba en el desig de sentir-se lliure en relació amb les figures creadores de la consciència, no es tracta de ser lliure dins el regne de la forma, sinó que cal alliberar-se de la finitud de l'*existència humana*. Afrontar sense atenuants l'*existència humana* com una *exposició*<sup>8</sup> permet entreveure la contradicció que s'amaga a l'interior de la llibertat. La llibertat no me la puc concedir jo mateix a mi mateix, tot i que només puc ser si em sento lliure. Però perquè jo pugui ser jo, no n'hi ha prou amb una explicació sense més, sinó que cal fonamentar això en el fet que hi hagi una *existència humana*. La problemàtica de l'*existència* esdevé fonamental quan ens preguntem sobre la manera com existeixen els homes.

A partir d'aquí, crec jo, puc respondre a la pregunta del públic sobre la traducció. Crec que allò que jo anomeno *existència humana* no pot ser traduït amb cap concepte de Cassirer. Si parléssim de la consciència, llavors jo de seguida hauria d'argumentar en contra. Allò que anomeno *existència humana*<sup>9</sup> es fonamenta no només en allò que anomenem l'esperit i no només en allò que anomenem vida,

<sup>8</sup> Tradueixo així el concepte heideggerià de *Geworfenheit*

<sup>9</sup> Tot i la dificultat de diferenciació, m'obstino a traduir sistemàticament el terme suposadament intraduïble de *Dasein* com a *existència humana*. Per a Heidegger, només els homes tenen la capacitat de captar l'ésser i és això el que els fa clarament diferents de les altres formes de vida. Aquest és el nucli més estremidor de la filosofia d'un pensador capaç de negar el genocidi nazi. Si hem de poder distingir entre una existència que és capaç de percebre l'ésser-aquí i una existència que ignora aquesta presència, llavors hem introduït la noció que hi ha unes vides més vàlides que altres. Aquí ja no estem parlant d'una diferència que separi l'home de l'animal, sinó que la diferenciació s'introdueix a l'interior de l'espècie humana, que esdevé així divisible. D'aquí a la justificació que hi hagi vides humanes prescindibles hi ha només un petit pas que durant el nazisme malauradament sí que es va produir. I si no denunciem aquest mecanisme entreteixit en un terme com *Dasein*, si declarem la paraula no interpretable, ens hem fet còmplices de la divisió de l'espècie humana. És aquesta divisió —entre els fidels i els infidels, entre els civilitzats i els bàrbars, entre els nostres i els altres, entre els que estan en la veritat i els que no— la que proporciona els arguments per a les pitjors atrocitats. Es tracta de la diferenciació entre aquells humans que tenen dret a la vida i els que no. Heidegger difumina la raó d'aquesta discriminació; és difícil determinar què és exactament l'ésser-aquí, o el *Dasein*, com a criteri de diferenciació. Amb aquesta indeterminació, el mecanisme de discriminació esdevé absolut; això és el més esgarrifós: no cal saber per què, sinó simplement admetre que tota reflexió comença amb la diferenciació a partir de *Dasein*, que dona sentit a tot —un concepte que assumim habitualment com a no desxifrabable, no traduïble, no interpretable—, i altres formes d'existències irrelevantes. És a dir, que la intraduïbilitat d'aquest terme ens confronta directament amb la creació d'un tabú; assumim com a vàlid allò que ni tan sols sabem descriure. Si admetem que *Dasein* no es pot traduir, hem creat un mot tabú, un concepte que no es pot discutir i ha de ser acceptat amb totes les seves esgarrifoses implicacions

sinó sobretot en la unitat primordial i l'estructura immanent d'*estar en relació* que defineixen l'home.<sup>10</sup> L'home en certa manera està encadenat a un cos i aquest encadenament a un cos el converteix en un ens, però no en el sentit d'un esperit que l'observa des de dalt, sinó en el sentit d'una *existència humana* que ha estat *exposada*<sup>11</sup> als ens, que s'ha introduït lliurement entre els ens, sempre històricament, encara que alhora, en última instància, es tracta aquí d'un fet contingent. La forma més alta de l'existència dins de l'*existència humana*<sup>12</sup> és tan casual que es pot reconstruir només a partir dels moments extremadament escassos, suspesos entre la vida i la mort, en els quals l'*existència humana* esdevé perdurable. En molt pocs instants l'home existeix en la plenitud de les seves capacitats, mentre que la resta del temps es belluga simplement perdut entre la resta dels ens.

La pregunta sobre les formes d'existir que Cassirer planteja en *Filosofia de les formes simbòliques* ha de ser substituïda per la pregunta central sobre la concepció intrínseca de la qüestió de l'ésser perquè és l'ésser qui predetermina la metafísica de l'*existència humana* —a aquesta no la predetermina una sistematització obscura dels àmbits culturals o de les disciplines filosòfiques. En tota la meua obra filosòfica he deixat completament de banda les formes i la divisió de les disciplines filosòfiques tal com les havíem heretades. Crec que aquesta orientació és un gran empresonament perquè no ens deixa tornar a la problemàtica més immanent de la filosofia. Tant Plató com Aristòtil no en sabien res, d'aquestes divisions de la filosofia. Aquestes divisions són conseqüència de les escoles, és a dir, d'aquella mena de filosofia que ha perdut la necessitat de preguntar sobre la problemàtica immanent del fet de preguntar; ens cal un esforç per trencar aquestes disciplines. Ens cal un esforç perquè a través d'una disciplina com l'estètica, per exemple, tornem de nou a la mateixa pregunta sobre les maneres específiques d'existir dels àmbits determi-

<sup>10</sup> Tradueixo així el terme heideggerià de *Bezogenheit*

<sup>11</sup> Marco en cursiva el concepte heideggerià de *geworfen*

<sup>12</sup> El joc de Heidegger amb els sinònims derivats de les llengües cultes és especialment problemàtic. En l'alemany quotidià, *Existenz* i *Dasein* són simplement sinònims; el primer mot és un manlleu culte del llatí, l'altre mot és la paraula alemanya per al mateix concepte. Heidegger introdueix una divisió entre aquestes dues paraules com si no poguessin ser equiparables, anul·la el procediment bàsic d'equivalències entre les llengües que possibilita la traducció mateixa. Mantenir aquesta divisió entre dues paraules distintes pel seu origen resulta molt fàcil quan traduïm Heidegger a les llengües eslaves, per exemple, perquè també tenen el costum d'operar amb aquesta dualitat terminològica de tenir sempre a mà el mot culte i l'equivalent propi (en eslovè, per exemple, *revolucija-prevrat*, *univerza-vseučilišče* o també *eksistenca-obstoj*), però quan el traduïm a una llengua llatina com el català, la buidor d'aquest procediment es fa penosament present: si no hi ha una altra paraula per a *existència*, ¿on és, doncs, la diferència?

nats. L'art no és només una forma de la consciència amb capacitat de creació, sinó que l'art té per ell mateix un sentit metafísic i és un dels esdeveniments fonamentals de l'*existència humana*.

He subratllat aquesta diferència intencionadament. No és convenient per a la feina objectiva introduir les nocions d'anivellament. Més encara: el problema guanya claredat només a través de la precisió de l'exposició; per això m'agradaria repetir de nou el que havíem estat discutint i revisar a partir de la *Crítica de la raó pura* de Kant la pregunta de què és un home i plantejar-la com la qüestió central. Però aquesta pregunta no la poso en un sentit aïlladament ètic. Si volem fer visible la problemàtica des dels dos punts de vista, llavors hem de deixar clar que la pregunta sobre l'home per a un filòsof és essencial només si el filòsof la separa d'ell mateix, si la pregunta no està feta en un sentit antropocèntric, sinó amb la intenció de mostrar el següent: que l'home sí que és capaç de transcendència, és a dir, que està obert cap a la totalitat dels ens i cap a ell mateix, i que l'home, a través d'aquest caràcter ex-cèntric, és emplaçat dins el conjunt dels ens com a tals —només així té sentit la pregunta i la idea d'una antropologia filosòfica. En canvi, no té sentit que vegem l'home com un objecte empíric, ni tampoc que vulguem esbossar una antropologia humana, ja que la pregunta sobre la manera d'existir de l'home només té sentit i dret de ser si està motivada per la problemàtica central de la filosofia mateixa, de fer veure com l'home sobrepassa les seves pròpies limitacions i alhora ha de ser integrat en la totalitat dels ens. Cal que faci palesa a través de la seva llibertat la niciesa de la seva *existència humana*, la niciesa que no ha de conduir envers el pessimisme o la melancolia, sinó que cal que ens acosti a la conclusió que l'única acció possible és la que s'enfronta a una resistència i que la filosofia té l'obligació de fer front a la mandra de l'home que només utilitza els productes espirituals i tornar-lo a exposar a la duresa del seu destí.

CASSIRER: Jo també estic en contra de l'anivellament. El que hem de pretendre i el que també podem aconseguir és que cadascú es quedi en el seu punt de partida, però que sigui capaç de veure's no només a ell mateix, sinó també a l'altre. Creure que això és possible per a mi representa la idea del coneixement filosòfic com a tal i aquesta idea la reconeixerà també Heidegger. No tinc cap intenció d'apartar Heidegger de la seva posició i conduir-lo cap a una altra direcció, sinó que només vull comprendre bé la seva posició.

Crec que ha esdevingut molt més clar on es troba l'oposició entre nosaltres dos. En canvi, no em sembla bo anar repetint ara i adés aquesta diferència. Estem en unes posicions on els arguments lògics no aconsegueixen canviar gran cosa. A nin-

gú no el podem forçar a adoptar una posició i ningú no sent la necessitat d'obligar-nos a seguir lògica pura, així que començo amb la posició que a mi em sembla la més essencial. Aquí m'han acusat que soc propens al relativisme. «La mena de filosofia que l'home escull demostra quina mena d'home és.»<sup>13</sup> No hauríem de persistir en aquesta relativitat de posar al centre un home empíric. Per això és molt important el que Heidegger ha dit al final de tot.

La posició no pot ser antropocèntrica, i si és així, llavors em pregunto: ¿on es troba el denominador comú de la nostra oposició? Que no pugui ser en l'àmbit empíric és ben clar. Però precisament perquè estem parlant d'una oposició, hi hem de poder trobar un denominador comú. I ara dic que no cal que seguim buscant. Perquè el denominador comú ja el tenim, i és el fet que existeix un món humà objectiu en el qual les diferències entre els individus no poden ser abolides, alhora que existeixen ponts que connecten els individus, l'un amb l'altre. I aquí em trobo sempre de nou amb el fenomen primordial del llenguatge. Cadascú parla el seu llenguatge i és impensable que el llenguatge d'un pogués ser transformat en el llenguatge d'un altre individu. Però tanmateix ens entenem per mitjà del llenguatge. Existeix una cosa que podem anomenar la llengua. És a dir, que existeix una unitat basada en la infinitat de les maneres de parlar. Aquí hi trobo el punt decisiu. És per això que parteixo de l'objectivitat de les formes simbòliques, perquè és aquí on s'ha produït allò que costa tant de comprendre. El llenguatge és el millor exemple. Tots nosaltres creiem que caminem per un terreny compartit. Ho creiem com si fos un postulat. Per molt que tot sembli mera aparença, no ens equivoquem en aquesta convicció. I això és el que jo anomenaria el món de l'esperit objectiu. Des de la nostra existència s'estenen fils que ens uneixen gràcies a aquest esperit objectiu de nou amb la nostra existència mateixa. És a dir, que no hi ha cap altre camí d'una existència a l'altra si no és a través del món de les formes. Això és un fet. Si no fos així, llavors no us sabria dir com pot donar-se la capacitat de comprendre'ns entre nosaltres mateixos. També tot coneixement és l'exemple bàsic d'aquesta convicció: que es pugui formular un enunciat objectiu sobre alguna cosa significa que l'enunciat té un caràcter obligatori en el qual ja no importa la subjectivitat d'un individu.

Heidegger ha dit molt bé que la pregunta bàsica de la seva metafísica és la mateixa que van determinar Plató i Aristòtil: què és l'ésser? I també ha dit que Kant estava lligat a aquesta pregunta fonamental de tota metafísica. Ho afirmo sense afegir

<sup>13</sup> La citació prové de l'obra de FICHTE *L'assaig d'una nova exposició de la doctrina de la ciència* (*Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, 1794), capítol 5: «Was für eine Philosophie man wähle, hängt davon ab, was für ein Mensch man ist»



res. No obstant això, aquí hi veig una diferència substancial, i a aquesta Kant l'havia anomenada el gir copernicà. I crec que aquest gir no ha pas desplaçat la pregunta sobre l'ésser als marges. Pensar-ho seria una interpretació falsa. A partir d'aquest gir, la pregunta sobre l'ésser adquireix una forma molt més complexa de la que va tenir en l'antiguitat. En què consisteix aquest gir? «Fins ara els homes havien cregut que el coneixement ha d'estar dirigit cap a un objecte..., però intentem ara invertir la pregunta. ¿Com seria si els nostres coneixements no fossin els que es dirigeixen a l'objecte, sinó que fos l'objecte qui es dirigeix cap als nostres coneixements?»<sup>14</sup> Aquesta pregunta sobre què determina els objectes pressuposa una altra pregunta sobre la constitució ontològica d'una objectivitat en general. I allò que podem considerar vàlid en aquesta objectivitat general ha de ser vàlid també per a cada objecte per separat que forma part d'aquesta estructura ontològica. Allò que hi ha de nou en aquest gir, al meu parer, és que ja no veiem una única estructura de l'ésser, sinó que estem parlant d'estructures ontològiques ben diferents. I cada nova estructura ontològica té les seves pròpies característiques donades *a priori*. Kant va demostrar que estan lligades a les condicions de la possibilitat del coneixement. Kant va demostrar que cada nova forma té a veure amb un món nou d'objectivitat, de la mateixa manera que un objecte estètic no està lligat a un objecte empíric, perquè té les seves categories *a priori*, de manera que l'art crea un món les lleis del qual són diferents de les lleis físiques. A través d'això s'introdueix una diversificació del tot nova al problema de l'objecte. I a través d'això, la vella metafísica dogmàtica es converteix en la metafísica de Kant. L'ésser de la vella metafísica va ser la substància, allò que és el substrat de totes les coses. L'ésser de la nova metafísica ja no és l'ésser de la substància, si utilitzo la meua terminologia, sinó l'ésser que procedeix d'una pluralitat de determinacions i significats funcionals. És aquí on crec que es troba la diferència més substancial entre la meua posició i la de Heidegger.

Jo em quedo amb el dubte de Kant en la transcendència, tal com el va formular Cohen. Per a ell, el mètode transcendental sempre començava amb un fet; va fer aquesta definició general: cal començar amb un fet, cal preguntar-se sobre les possibilitats d'aquest fet, cal delimitar-lo de nou de manera que allò que desperti dubtes sigui sempre de nou contrastat amb la ciència matemàtica. Kant no es va imposar aquesta limitació. Jo, en canvi, m'estic preguntant aquí sobre les possibilitats del

<sup>14</sup> KANT, *Crítica de la raó pura* (*Kritik der reinen Vernunft*, 1781, corr. 1787): «Bisher nahm man an, die Erkenntnis müsse sich nach dem Gegenstand richten... Man versuche nun aber einmal mit der umgekehrten Frage. Wie wäre es, wenn nicht unsere Kenntnisse nach dem Gegenstand, wohl aber der Gegenstand nach der Erkenntnis sich richten müsste?»

llenguatge. Com és possible? ¿Com podem creure que tots nosaltres ens podem fer entendre d'una existència a l'altra a través del mitjà del llenguatge? ¿Com és possible que una obra d'art sigui objectivament determinada, objectivament existent, com si la totalitat del sentit de l'eternitat fos tanmateix possible?

És aquesta la pregunta que cal respondre. Potser no podem resoldre amb això totes les qüestions de la filosofia. Als àmbits més llunyans potser no hi podem arribar des d'aquí. Però sí que resulta necessari que ens fem aquesta pregunta almenys un cop. Crec que tot just quan ens hàgim fet aquesta pregunta, podrem obrir la porta que condueix a les preguntes que Heidegger ens ha fet avui.

HEIDEGGER: L'última observació de Cassirer sobre l'oposició entre Kant i l'antiguitat em dona una nova oportunitat per revisar tota la seva obra. La pregunta de Plató ha de ser repetida, diria. Però això no significa que hàgim d'assumir la resposta dels grecs en un moviment retrògrad. Podem constatar que l'ésser és fragmentat i divers i que el problema central consisteix en l'intent d'assolir un terreny a partir d'on podríem entendre la multiplicitat de les maneres d'ésser des de la idea de l'ésser. I jo pretenc que aquest sentit de l'ésser com a tal sigui la qüestió central. Tot l'esforç de les meves investigacions està dirigit a establir un horitzó per a la pregunta sobre l'ésser, sobre la seva estructura i sobre la seva diversificació.

La mera transmissió no resulta mai productiva ni ens farà avançar. La filosofia és el producte d'un home finit i és limitada, més que cap altra obra creativa de l'home, per aquesta condició de finitud. La filosofia pretén arribar a la totalitat i copsar allò que hi ha de més alt en l'home; per això cal que la finitud de l'home sigui feta visible d'una manera radical en la filosofia.

Això significa que heu d'extreure d'aquesta confrontació d'avui una única conclusió: no us orienteu a partir de les diferències entre els homes que filosofen, i no cal que distingiu entre Cassirer i Heidegger, sinó que cal que us atreviu a anar tan lluny com pugueu per sentir que esteu en un camí que us pot conduir de debò a la pregunta central de la metafísica. Voldria cridar la vostra atenció sobre això que veieu aquí en una proporció petita —aquesta diferència entre els homes que filosofen i la unitat de la problemàtica— i que a gran escala s'expressa d'una manera distinta. El més important és la confrontació amb la història de la filosofia, i aquí el primer pas és alliberar-se de les diferències entre posicions i punts de vista; cal comprendre que la diferència entre punts de vista constitueix l'arrel de tot treball filosòfic. ☪