

Interpretació intersubjectiva del pronom “es” heideggerià

Enric Puig Punyet

1. M. HEIDEGGER, *Tiempo y Ser*. Madrid: Tecnos, 1999, p. 20.

2. M. HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*. Santiago de Chile: Ed. Universitaria, 1997, p. 25.

3. En tant que *Sein* i, també, en la llengua de Derrida i Levinas, *être* signifiquen en un mateix mot el que en català i castellà designem amb dos verbs diferents, s'introdueix aquí la fórmula “ser/estar”. El motiu és la sensació que produeix l'omissió d'“estar” si es tradueix per “ser” o l'omissió de “ser” si es tradueix per “estar”: es troba a faltar dins del contingut de l'oració un horitzó espacial o temporal. Així, traduint per “ser/estar”, es faria referència a l'essència dins d'un marc espacial a la vegada que temporal. Ara bé, per raons estilístiques no es farà servir aquesta proposta i es traduirà *Sein* i *Être* per *Ésser*, prenent l'ús més freqüent a la majoria de traductors al català.

4. M. HEIDEGGER, *Tiempo y Ser*. Madrid: Tecnos, 1999, p. 21.

5. M. HEIDEGGER, *¿Qué es la filosofía?*. Barcelona: Herder, 2004, pp. 39-40.

Deixant de banda el *factum* de si Levinas ha fet o no justícia a Heidegger, si ha jutjat la seva ontologia basant-se en la seva posició política o, encara més, si aquella pot realment deslligar-se de la heideggeriana com dos *corpus* independents, es pot afirmar que pel que fa al seu punt de vista ontològic estarien d'acord els dos filòsofs: “L'intent de pensar l'ésser sense l'ens es torna necessari”¹, intent que s'esbossa ja en les primeres pàgines d'*Ésser i temps*, quan Heidegger reclama la “necessitat d'una repetició explícita de la pregunta per l'ésser”² i, sobretot, quan introdueix la distinció entre “ésser” i “ens” qüestionant-se sobre la primacia ontològica i sobre la primacia òntica per separat, i que, a la vegada, es troba present en els primers paràgrafs d'*El temps i l'altre*.

Així, l'ésser no és un ens, no és una cosa, sinó que s'ha de preguntar per sí mateix; afirmació evident si ens parem a pensar que tota cosa real i concreta té el seu propi temps, però que de l'Ésser (o de l'Estar³) no es pot dir que sigui o estigui en el temps. No obstant, tampoc es pot caure en l'extrem oposat de negar tota relació entre l'ésser i el temps, ja que el que s'ha dit aquí no exclou que “l'ésser com estar present segueix estant determinat pel temps, pel que és temporal”⁴, pel que és passatger. De fet, Heidegger ja afirmava que “la pregunta [sobre la filosofia i, per tant, en aquest cas, sobre l'ésser,] és bàsicament una pregunta històrica, és a dir, una pregunta en la que està en joc el nostre destí col·lectiu”⁵, i justament en aquesta formulació de “pregunta històrica” es mostra el caràcter amb el que Heidegger defineix aquesta qüestió: apareix a escena el vocable alemany *Geschichte*, en lloc d'*Historie*. Aquest últim “fa referència a l'ordenació cronològica dels fets històrics, a l'establiment lineal i progressiu de seqüències històriques. [...]

En canvi, el terme *Geschichte* [...] remet al mateix succeir de la història, al procés de gestació històrica al que està sotmesa qualsevol parcel·la de realitat⁶, és a dir: remet al que és temporal, al que és passatger, que determina a l'ésser com estar present. És a dir, que en front de la impossibilitat d'afirmar que l'ésser està en el temps, d'una manera històrica, s'ha d'afirmar que, d'alguna manera, aquest participa en una metahistòria.

També allà, a *Què és la filosofia?*, Heidegger estableix una re-formulació de la pregunta inicial enunciada ja en el títol: donat que els primers filòsofs buscaven l'ens en l'ésser, podem preguntar-nos "què és l'ens en tant que és?" com equivalent a "què és la filosofia?"⁷, quelcom similar al que fa Aristòtil quan escriu: "I així, la qüestió que s'està indagant des de fa temps i ara i sempre, allò cap al que es posa en camí [la filosofia] sense aconseguir mai un accés [al que s'interroga], s'identifica amb la pregunta: què és l'ens?"⁸. L'entitat de l'ens (en tant que és) és, doncs, el que buscaran els grecs sota el nom de ἵϋόβιά, i al que se li atribuiran diferents respostes. Aristòtil ens mostrarà, per exemple, com a ἱϋόβιά, que l'essència de la filosofia és *contemplar* els primers principis i causes. Heidegger, que la seva essència és *preguntar-se* pel que l'ens és quan és.

Queda clar, doncs, que la pregunta per l'ésser ens remet finalment a l'essència de la filosofia i al metarelat del transcurs històric en general. Així, era evident que, oblidant el parricidi i la qüestió nazi, Levinas estava obligat a donar la raó en aquest punt a Heidegger, com ho mostra quan, en relació amb la noció d'ésser, escriu que "no es tracta de la nostra idea de temps, sinó del temps mateix"⁹. De la mateixa manera, doncs, que Heidegger afirmava que "l'intent de pensar l'ésser sense l'ens es torna necessari"¹⁰, pot afirmar-se que l'intent de pensar el temps sense el que és temporal es torna necessari; i aquest és, precisament, l'intent que Heidegger pretén realitzar en la seva conferència "Temps i ésser", pronunciada a Friburg l'any 1962: "el temps no és cap cosa real i concreta, i per tant res ens, però es manté constant en el seu passar, sense ésser ell mateix quelcom temporal com l'ens en el temps"¹¹.

Així, en aquest marc conceptual, a la primera conclusió a la que ens indueix Heidegger és a que, havent-hi la possibilitat de dir de l'ens que "és", no podem afirmar que l'ésser (o l'estar) o el temps "és", sinó que hem de pensar necessàriament que es dóna l'ésser (o l'estar) i que es dóna el temps, i que es dóna en un marc metahistòric. Es pot formular, per tant, treballant en aquesta línia, que "l'ésser es dóna com el desocultar de l'estar present"¹²: en aquesta formulació, que sintetitza la tesi del

6. Ibid., nota 5 del traductor.

7. Notar aquí el gir que dóna la formulació de Heidegger. En un context en el que hi preval la raó (des de la modernitat fins al positivisme), la resposta a "¿què és la filosofia?" hauria tingut una formulació de la classe "és la ciència que..." o "és l'estudi sobre..." o "és la matèria que tracta...". Heidegger, traient aquesta partícula, elimina tot rastre de reflexivitat en la concepció de la filosofia, donant-li un caràcter eminentment pràctic. L'ésser de la filosofia està efectivament a la mà.

8. *Met.* Z1, 1028 b 2ss, a. M. HEIDEGGER, *¿Qué es la filosofía?*. Barcelona: Herder, 2004.

9. E. LEVINAS, *Le temps et l'autre*, Paris: PUF, 2006, p. 77.

10. M. HEIDEGGER, *Tiempo y Ser*. Madrid: Tecnos, 1999, p. 20.

11. Ibid., p. 22.

12. Ibid., p. 25.

segon Heidegger sobre el temps i l'èsser, es troba en el nucli del seu pensament. Apareix el *Sein* (que és “ésser” però també és “estar”), l'acte de donació en el “dóna”, l'“es” impersonal, l'acte de “desocultar” i, finalment, l'“estar present” que obra la sentència cap al naixement del temps i, en última instància, del que és temporal, de la meua temporalitat i de l'obertura històrica en tant que *Geschichte*.

“L'èsser es *dóna* com el desocultar de l'estar present”

El primer element que crida a l'atenció en aquesta frase és l'únic verb que actua com a tal en la sentència —l'“ésser”, similar a la resta d'infinitius, actua com a subjecte, verb substantivat. L'èsser es *dóna*: aquest acte de donació és indispensable en la formulació heideggeriana, ja que és aquest el que aconseguix una correcta substitució de la primera fórmula, inacceptable, en la que s'eludia a que “l'èsser és” o “el temps és”. Fent us d'aquest acte ara descobert, és possible reelaborar les definicions d'èsser i temps a partir d'oracions del tipus “l'èsser es *dóna*” o “el temps es *dóna*”.

Tot i això, s'ha de tenir en compte que passa a definir-se l'èsser en funció de la donació, que “no hi ha donació, si hi és, si no és en allò que interromp el sistema o també el símbol, sinó en una partició sense retorn i sense repartició, sense l'èsser-amb-sí-mateix del do-contra-do”¹³, és a dir: no hi ha do si d'alguna manera aquest és retornat, cas en el que seria més correcte parlar d'intercanvi. La donació, per tant, implica necessàriament una ruptura del cercle: no permet una dialèctica econòmica, sinó només una acció unilateral.

A més, perquè hi hagi donació “no només és precís que el donant no percebi el do com a tal [...]; també és precís que l'oblidi en el mateix moment, i fins i tot que aquest oblit sigui tan radical que desbordi fins a la categorialitat psicoanalítica de l'oblit. Aquest oblit de l'acte de donar no ha de ser ni tan sols l'oblit en sentit de repressió”¹⁴, no ha de ser oblit conscient que remeti a l'inconscient, sinó que ha de ser necessàriament oblit total, absolut. Tot i això, és fonamental que parlem d'oblit i no del no-res¹⁵: l'oblit evita que l'acte sigui simplement una no-experiència. De do, n'hi ha, però s'oblida.

Ara bé, tot i que la noció de donació s'hagi tornat més clara, es troba a faltar la justificació del canvi inicial: tot i que sigui evident que no es pot formular la definició de l'èsser (o del temps) en termes d'èsser (ja s'ha mencionat, enunciats com “l'èsser és”), no sembla que això porti a una *necessària* substitució per la fórmula que ofereix la donació. Mencionant

13. J. DERRIDA, *Donner (le) temps*, París: Éditions de Minuit, 1995, p. 22.

14. *Ibid.*, p. 25.

15. Aquest oblit, com indica Derrida, està més enllà de la simple repressió; tot i això, continua conservant tot el seu caràcter psicològic, cosa que permet parlar del do com quelcom que és, quelcom que ha succeït, tot i que en la percepció del receptor no pugui dir-se el mateix. Si, en canvi, la definició fos en termes de “no-res” en lloc d'“oblit”, aquesta descriuria el panorama d'una altra manera, ja que no podria dir-se d'aquest no-res que és: “Le Néant n'est pas, le Néant «est été»; le Néant ne se néantise pas, le Néant «est néantisé»” (J.-P. SARTRE, *L'Être et le Néant*. París: Gallimard, 1945, p. 57). El no-res, doncs, no actua, sinó que apareix com a passiu. No podem fonamentar, per tant, la donació en ell.

el problema que ara se'ns oculta, deixarem constància només de la conclusió a la que es vol arribar, enunciem el resultat de forma críptica per a mostrar immediatament tots els passos: està clar que és imprescindible aquest acte de donació en tant que l'ésser, que és, com ja s'ha mencionat, devenir metahistòric, és hermenèutic, això és, susceptible a la interpretació i, per tant, construït de moment de forma impersonal.

Arribats a aquest punt, doncs, es fa necessària una anàlisi de "donar", una anàlisi més intrínseca, que mostri el significat d'aquesta última conclusió i que permeti comprendre què és el que fa d'aquest verb el més apropiat per a caracteritzar a l'ésser i al temps. Per això, introduïm aquí el poema de Baudelaire al que ens remet Derrida¹⁶ per a definir la donació:

"En tant que anàvem allunyant-nos de l'estanc, el meu amic va anar seleccionant curiosament les seves monedes; a la butxaca esquerra del seva armilla hi va deixar lliscar unes monedetes d'or; a la dreta, unes monedetes de plata; a la butxaca esquerra dels seus pantalons, un grapat de peces i, per acabar, a la dreta, una moneda de plata de dos francs que havia examinat molt especialment.

«Quin repartiment més singular i minuciós!», em vaig dir a mi mateix. Ens vàrem trobar a un pobre que ens va estendre la gorra tremolant. —No conec res tan inquietant com la muda eloqüència d'aquells ulls suplicants que amaguen a la vegada, per a l'home sensible que sap llegir en ells, tanta humilitat, tants retrets. Es troba quelcom semblant a aquella mateixa profunditat de sentiment complicat en els llagrimosos ulls dels gossos als que se'ls pega.

L'ofrena del meu amic va ser molt més considerable que la meua, i li vaig dir aleshores: «Té raó; després del plaer d'astorar-se, no n'hi ha cap de tan gran com el de causar una sorpresa». —«Era la moneda falsa», em va contestar tranquil·lament, com per justificar la seva prodigalitat.

Però en el meu cervell miserable, sempre ocupat en cercar tres peus al gat (quina facultat més esgotadora m'ha regalat la naturalesa!), va entrar abruptament la idea de que semblant conducta, per part del meu amic, únicament era excusable pel desig de crear un esdeveniment a la vida d'aquell pobre diable, fins i tot pot ser que pel desig de conèixer les diverses conseqüències, funestes o d'altres, que pot engendrar una moneda falsa a les mans d'un captaire. És que no podia multiplicar-se en monedes bones? És que no podia igualment portar-lo directe a la garjola? Pot ser que un taverner, un forner, per exemple, el fessin detenir per falsificador o per propagar moneda falsa. Igualment, pot ser que la moneda falsa pogués ser, per a un pobre especulador insignificant, la llavor d'una riquesa que durés uns quants dies. I, d'aquesta manera, la meua fantasia seguia el seu transcurs, prestant ales a l'esperit

16. J. DERRIDA, op. cit., p. 48.

del meu amic i traient totes les deduccions possibles de totes les hipòtesis possibles.

Però ell va interrompre bruscament les meves divagacions reprenent les meves pròpies paraules: «Sí, té vostè raó; no hi ha plaer més dolç que el de sorprendre a un home donant-li més del que s'espera».

El vaig mirar fixament als ulls i em vaig quedar espantat de veure que els seus ulls brillaven amb indiscutible candor. Aleshores, vaig veure clarament que havia volgut ser caritatiu i, a la vegada, fer un bon negoci; guanyar-se quaranta peces així com el cor de Déu; assolir el paradís per la via econòmica; i, per últim, aconseguir gratuïtament una patent d'home caritatiu. Li hauria gairebé perdonat el desig del gaudi criminal del que el vaig suposar capaç poc abans; m'hauria semblat estrany, singular, que es distraqués comproment als pobres; però no li perdonaré mai la ineptitud del seu càlcul. Mai es pot excusar a ningú per ser dolent, però hi ha cert mèrit en identificar-se com a tal; i el més irreparable dels vicis és fer el mal per bajanades.»

Deixant de banda l'aspecte moral d'aquest relat, molt diferent degut a la diferència de biografies entre els seus autors al que per similituds es podria citar (*El cupó fals* de Lev Tolstoi; *El Zahir*, de Jorge Luís Borges), és crucial, com indica el mateix Derrida, posar l'accent en el que dota d'originalitat a l'acte de donar en aquesta narració, és a dir, el fet segons el que la moneda, l'objecte de donació, és falsa. És aquesta paradoxa en el donar, la de donar quelcom com una altra cosa, la d'emascarar l'acte de donar, el que permet utilitzar aquest relat per a una minuciosa anàlisi de la donació, ja que en aquest cas particular, l'emissor i el receptor d'aquesta perceben el seu objecte amb una càrrega simbòlica diferent (faltaria pensar si aquesta diferència de càrrega simbòlica es dona sempre entre l'emissor i el receptor davant de l'acte de donar, però és indiscutible que, enfront de qualsevol resposta cap a aquest dubte, en el cas que relata Baudelaire això està clarament més accentuat) i permet diferenciar-los totalment en (i de) l'acte.

Així, quan l'amic del narrador dona la moneda al captaire, aquest realitza l'acte en tant que l'objecte és veritable, és a dir, que l'atribució simbòlica amb la que la moneda està dotada és una atribució pública, és el significat que en condicions normals tindria aquest objecte. La moneda, emperò, és falsa, la qual cosa converteix l'acte de donació en un acte clarament opac: l'amic pretén emascarar una moneda falsa com una que és veritable, pretén dotar de valor un objecte que no el té però que, d'entrada, tots pressuposen que sí que el té. Enfront d'aquest acte, l'amic, emissor, *sap* que està donant una moneda

falsa, mentre que el captaire, receptor, *pensa* que està rebent una moneda autèntica. La veritat (entenent sempre aquest exercici de desvetllar, en el cas en el que es treballa, com la proposició que més s'acosta a un pre-establiment social –el fet d'encunyar una moneda com a autèntica i l'acceptació social d'aquesta mitjançant l'autoritat que exerceix l'Estat permet que una altra còpia, falsa, pugui ser descoberta com a tal) d'aquest acte la coneix l'emissor, ja que, com hem dit, *sap* que la moneda és falsa, mentre que el receptor només *pensa* que és autèntica.

El que mostra, doncs, l'asimetria tan accentuada que es troba sobre la noció de donar en aquest relat és que quan algú dóna alguna cosa, la dóna en tant que aquesta cosa conté una càrrega simbòlica determinada, i en realitat és aquesta càrrega la que s'està traspasant. Això queda aquí patent, doncs si el captaire hagués pensat que el que se li estava oferint era una moneda falsa, el mateix acte de la donació hauria canviat diametralment de direcció. Encara més, ja no seria *aquella* donació sinó que seria una altra, de naturalesa ben diferent i amb uns altres significats.

Si tenim aquí en compte, a més, el que es citava més amunt, és a dir, que el do implica necessàriament un trencament del cercle, que no permet una dialèctica econòmica sinó només una acció unilateral, veiem que el fet de que la donació sigui en tant que l'objecte conté una càrrega simbòlica determinada la dota, d'aquesta manera, d'un nou significat. Si aquesta construcció hermenèutica de la que el do fa gala no pot ser com-partida, co-creada, perquè justament aquesta acció és no dialèctica per definició, aleshores en cada acte de donar s'està construint de manera unilateral un significat concret per a un objecte o, dit més clarament, en cada donació s'està ensenyant. Existeix, per tant, una comunicació magistral que estableix una fletxa irreversible de l'emissor al receptor. Així, quan l'amic del narrador, en el relat de Baudelaire, dóna la moneda falsa al captaire, en realitat està mostrant, està comunicant, està entrant en el cercle hermenèutic (tot i que d'una manera, com hem dit, no circular: l'acte és lineal, però per a dirigir-se a un objecte dialèctic) que es refereix directament al nucli semàntic format per les paraules "moneda" (veritable, per suposat, ja que el captaire *pensa* que ho és i aquesta és, per tant, una veritat comunicativa), "valor", "poder", "economia",... D'aquesta manera, dins d'un cercle de significació, trobem una fletxa, una acció puntual, un moment en que l'emissor parla en nom d'aquest cercle i pren

la paraula per a mostrar, per a donar, el significat en l'objecte que ofereix al seu captaire. Aquí, doncs, "captive" presenta una doble accepció: una dins del relat com el que fins ara s'ha estat mostrant, però una de nova que significa que tots som captaires en tant que necessitem que algú ens *doni* aquest contingut simbòlic. El món format per cercles hermenèutics es construeix a partir de la incessant acció de donar i rebre.

Per altra banda, Derrida teoritzava sobre l'oblit que necessàriament es dóna en l'acte de donació. Tenint en compte el que s'ha mencionat abans, és a dir, que l'emissor *sap* que la moneda és falsa, mentre que el receptor *pensa* que és autèntica, un pot fer-se una idea sobre el que significa exactament aquest oblit: davant de qualsevol obsequi, en el moment de la donació, el receptor mai pot tenir una informació privilegiada sobre el contingut del que se li dóna. En aquest sentit, aquest pot només *confiar*, o *pensar* sobre el que se li està donant, però mai participa activament en l'acte de donació, ja que és només l'emissor qui pot *saber* exactament què és el que s'està donant. Aquí hi ha, doncs, el significat d'aquest oblit del donar, oblit que, com s'ha mencionat ja abans, no és un pur no-res (ja que l'acte de donació succeeix, és), però tampoc és coneixement de l'acte per part dels dos interlocutors. Això és justament el que crea l'asimetria en aquest acte.

Arribats a aquest punt, es pot reescriure la conclusió que precipitadament s'ha enunciat abans però que ara ja, pel que s'ha dit, està ben argumentada: està clar que és imprescindible aquest acte de donació en tant que l'ésser, que és com s'ha mencionat ja devenir metahistòric, és hermenèutic, això és, susceptible a la interpretació i, per tant, construït de moment de forma impersonal. A l'acte de donar, per tant, hi tindrà un paper crucial la interpretació que, per part de l'emissor, se li està atribuït, interpretació que el receptor prendrà com un aprenentatge i que no podrà corroborar fins que se li hagin aportat, de forma impersonal, més donacions. El que es dóna, doncs, quan es dóna una moneda, autèntica o falsa, és un paquet d'informació que no té res a veure amb la veritat, sinó amb la intencionalitat de l'acte, amb la interpretació de aquest que se li ofereix.

Aquest és el sentit de donació que dota de sentit l'expressió "l'ésser es dóna", ja que, en un sentit metahistòric, l'ésser s'aprehèn a través de les múltiples donacions, impersonals però dotades de significat, que entre ells es donen els subjectes. En tant que receptor és oblit, però en tant que emissor és sentit, significat.

“L'Ésser *es* dóna com el desocultar de l'estar present”

Abordada ja la qüestió pel que fa a l'acte de donar, es torna indispensable l'anàlisi de la partícula que l'acompanya, partícula que en català adopta la forma “es” a la frase que ens ocupa, “l'Ésser es dóna”, presa directament de la traducció castellana de l'obra. No obstant, pot trobar-se en el seu idioma de procedència com a “Da Sein es gift”, que a la seva traducció francesa, de la mà de François Fédiér, especialista parisenc en Heidegger, adopta la següent versió: “De l'être Il y a”¹⁷. Tal cosa ens fa pensar en una segona versió de la traducció, segons la qual la primera fórmula “l'Ésser es dóna” es transformaria en una segona: “De l'Ésser, n'hi ha”.

El primer que s'ha d'observar és que en el “hi ha” català hi ha una el·lipsi en el “hi”, el·lipsi que abans es mostrava amb el “es” de “l'Ésser es dóna”. Lluny de voler descobrir què és el que omet¹⁸, el que sí que queda clar és que aquest “es”, en aquest cas, no és un pronom acusatiu sinó indefinit, és a dir, que quan s'afirma que “l'Ésser es dóna” no s'està eludint a un significat com “aquest gos *es* rasca”, en el qual es podria canviar la forma personal per expressar oracions similars del tipus “jo *em* rasco” o “tu *et* rasques”. Pel contrari, és una forma similar a la que es pot trobar en l'expressió “aquesta casa *es* ven” o en “el mirall s'embruta”, oracions en les que un canvi de persona les hi faria reformular completament el significat de la sentència: “jo *em* venc” o “jo *m'*embruto” passarien a ser expressions que connoten una acció, mentre que les anteriors remetien a certa forma de passivitat per part del subjecte. Aquí, la casa no es ven a sí mateixa, ni el mirall s'embruta a sí mateix, de la mateixa manera que no és l'Ésser el que es dóna a sí mateix en l'expressió que s'està analitzant, “l'Ésser es dóna”. Aquest “es”, per tant, actua estrictament en forma passiva, deixant de banda, doncs, una de les possibilitats que suscitava el dubte que al principi es mencionava.

Una altra de les diferències entre traduccions que crida l'atenció és que a la versió francesa no hi apareix el verb “donar” (quan Derrida, per exemple, sí que parla de “donner (le) temps”), sinó una forma del verb “avoir”, és a dir, “haver” (encara que també “tenir”, “posseir”). Si es traslladés aquesta fórmula al català per escriure “hi ha Ésser”, com es traduiria l'expressió en termes de donació?

Per a intentar donar la resposta a aquesta pregunta, es proposa aquí treballar en un exemple més concret: podria dir-se, per exemple, “hi ha forners a París”, i d'aquí derivar-se, canviant la fórmula (tot i que aquesta no sigui massa usual en català) per “es donen forners a París”. Aquesta fórmula no prendria de cap

17. Traducció francesa, editada per Gallimard sota el títol de *Questions IV*.

18. Sens dubte, una situació de lloc, tot i que aquest és un tema complicat i àmpliament abordat pels lingüistes. Pel que fa a aquest estudi, però, n'hi ha prou amb dir que, tot i que no es pugui explicitar molt bé quina és la seva naturalesa, tots sabem d'alguna manera de què estem parlant, ja que tots som usuaris d'aquest llenguatge i, per tant, les més altes autoritats en ell.

manera el tipus de significació que tindria l'oració "es donen llibres a París", afirmació que, per altra banda, no tindria res a veure amb "hi ha llibres a París" i que, per tant, no es podria derivar d'aquesta. "Es donen llibres a París" significaria que algú ofereix (amb tot el que hem dit anteriorment sobre la donació) llibres, físicament; és a dir, que aquests llibres passarien a ser directament de la nostra propietat. L'oració "es donen forners a París", en canvi, prendria un altre sentit (pel simple fet de que *sabem* que no podem apropiari-nos d'un forner): simplement, que hi ha forners a París, però que, a més, implícit aquí, ens son oferts per algú (per una mà divina, per exemple).

Arribats a aquest punt es planteja automàticament la següent pregunta: qui (si no és aquesta mà divina: la mà que cerquem és d'una altra naturalesa) ens dona aquests forners? Després de la forta influència que ha tingut l'idealisme alemany en la cultura occidental, abanderat per Hegel, fins a donar amb el gir lingüístic al que avui s'eludeix contínuament, la resposta es torna evident: aquests forners ens vénen donats a partir d'una construcció històrica i social, per nosaltres mateixos a través de certa estructura lingüística. És l'home qui ha construït, durant els anys, el símbol de forner (i el símbol de forner parisenc, encara més ric). Així doncs, quan diem "es donen forners a París" amb el significat que "hi ha forners a París", aquest "es" no és sens dubte un impersonal, sinó al contrari, aquest "es" som tots en el sinus d'una comunitat amb una forta càrrega històrica. És cert, i cal dir-ho aquí, que no es refereix a una persona o col·lectiu, sentit que tindria l'oració "es donen llibres a París". Contràriament, es refereix a la creació col·lectiva, supraindividual (i passiva en el sentit que som tots però a la vegada no és ningú): una creació de tots per a tots.

En aquest sentit, doncs, hauríem de substituir la fórmula "es dona l'ésser", tenint en compte la seva simètrica "de l'être Il y a", per aquesta altra: "em donen l'ésser". Qui? Els altres, tots. D'aquesta manera, s'aconsegueix deixar clar qui està realitzant aquest acte de donació, tot i que en realitat no comporta un allunyament de certa forma d'impersonalitat, ja que el "me'l" no es refereix, com ja s'ha mencionat, a un col·lectiu concret sinó més aviat al flux social indeterminat i, d'alguna manera, metahistòric.

"L'ésser, me'l donen com el *desocultar de l'estar present*"

Quan s'afirma que "l'ésser es dona en el *desocultar de l'estar present*", s'està deixant veure quina és en realitat la manera en que l'ésser es desoculta, i això és, temporalment. Per tant,

apareix aquí, a més, la relació que es buscava des del principi: la connexió entre l'ésser i el temps. Afirmant que "l'ésser es dona en el desocultar de l'estar present", en conseqüència, s'està desvetllant el caràcter temporal de l'ésser (i, a la vegada, el perquè de la importància del present en l'anàlisi heideggerià del temps: és en el present, on l'ésser es desoculta).

Ara bé, arribats a aquest punt és necessari preguntar-se quin és aquest "estar present" al que es refereix Heidegger a "Temps i ésser". Sens dubte, no és sota la mateixa forma de temporalitat utilitzada a *Ésser i Temps* que pot definir-se aquest present. Allà, Heidegger escriu que "«Futur» no vol dir aquí un ara que encara no s'ha fet «efectiu», «actual», i que tot just més tard arribarà a ésser [...]". El Dasein, *en tant que ens*, ja ve sempre cap a sí, és a dir, és venidor en el seu mateix ésser"¹⁹: és a dir, que "futur" es refereix a una forma temporal estrictament subjectiva, en tant que és pròpiament definitòria del mateix Dasein. D'aquesta manera, passat, present i futur exerceixen, a *Ésser i temps*, no una estructura històrica (ni molt menys metahistòrica) sinó que juguen a ser modes d'ésser que, en definitiva, no serveixen més que per a definir l'estructura existencial del Dasein. Aquest no és, però, el valor que se li pretén donar a l'"estar present" mencionat a "Temps i ésser". Aquest, en tant que no es desoculta en el Dasein sinó en el mateix ésser, pren un caràcter de sobrevenir històric o, com a mínim, pel que ja s'ha mencionat unes pàgines més amunt, metahistòric.

Esclariu aquest punt de manera esquemàtica, sembla que algun altre no acaba de quallar i, per tant, és precís aturar-se aquí per a realitzar una anàlisi més minuciosa, centrant-se en la manera en què es podria afirmar que el temps al que es refereix el primer Heidegger, el d'*Ésser i temps*, és de naturalesa subjectiva, mentre que el temps en el que insisteix en la conferència "Temps i ésser" un ja segon Heidegger adoptaria una forma que passarem a anomenar "intersubjectiva".

"Què és el temps? Un misteri sense realitat pròpia i omnipotent. És una condició del món dels fenòmens, un moviment mesclat i unit a l'existència dels cossos en l'espai i al seu moviment. Però, hi hauria temps si no hi hagués moviment? Hi hauria moviment si no hi hagués temps? És inútil preguntar! És el temps funció de l'espai? O és el contrari? Són els dos una mateixa cosa? És inútil continuar preguntant! El temps és actiu, produeix. Què produeix? Produeix el canvi. L'ara no és l'aleshores, l'aquí no és l'allà, ja que entre les dues coses hi ha sempre el moviment. Però com que el moviment pel qual es mesura el temps és circular i es tanca sobre sí mateix, aquest moviment i aquest

19. M. HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*. Santiago de Chile: Ed. Universitaria, 1997, p. 343.

canvi es podrien qualificar perfectament de repòs i immobilitat. L'*aleshores* es repeteix constantment en l'*ara*, i l'*allà* es repeteix a l'*aquí*. I, com per altra part, tot i els desesperats esforços, no s'ha pogut representar un temps finit ni un espai limitat, s'ha decidit creure que el temps i l'espai són eterns i infinits amb l'esperança d'aconseguir una explicació una mica més perfecta. Però quan s'estableix el postulat del que és etern i el que és infinit, no destrueix lògicament i matemàtica tot el que és infinit i limitat? No queda tot reduït a zero? És possible una successió en el que és etern? És possible una superposició en el que és infinit? Com harmonitzar aquestes hipòtesis auxiliars del que és etern i del que és infinit amb els conceptes de distància, moviment i canvi? No queda més que la presència dels cossos limitats en l'Univers? És inútil preguntar!²⁰

Es podrien trobar una gran quantitat d'exemples del que Heidegger denomina l'estar "cap a la mort", però un dels més clars i que la literatura moderna i contemporània (com és el testimoni de Hans Castorp exposat aquí) més ha explorat ha estat el cas del tuberculós. Donant una ullada a les taules d' anotació de temperatura que ens mostra un Barthes malalt²¹, un pot fer-se la idea d'un temps que transcorre interiorment, en el que "*aleshores* es repeteix contínuament en l'*ara*, i l'*allà* es repeteix en l'*aquí*"²², en el que la constant mesura de temperatura confecciona un etern present, en el que el cercle està constantment a l'aguait i, amb ell, la mort, una mort indeterminada però que, tot i això, està al primer trencall del camí. Aquesta situació particular permet exterioritzar d'una manera molt clara la temporalitat a la que Heidegger fa al·lusió, un temps estrictament subjectiu en el que els altres no entren i que serveix exclusivament per a captar-nos a nosaltres mateixos com aquest Dasein que està cap-a-la-mort.

Però s'ha de repetir que aquest no és el temps del que parla Heidegger a "Temps i ésser", ja que aquest no fa referència al Dasein, pel que la seva pròpia naturalesa *no podria ser el temps del tuberculós* ni de qualsevol altre Dasein. Servirà d'ajuda tenir aquí en compte la rèplica que fa Levinas quan escriu que "L'avenir que ofereix la mort, l'avenir de l'esdeveniment, no és encara el temps. Doncs es tracta d'un futur per a ningú, un futur que l'home no pot assumir, i que només pot convertir-se en un element de temps si entra en relació amb el present"²³. Al contrari, el temps al que es refereix el segon Heidegger ja és, en l'expressió de Levinas, el temps que pertany estrictament a l'ésser, i sobre aquest ésser s'ha de dir, com ja s'ha mencionat i com afirma el mateix Heidegger a la seva conferència, que "l'ésser com estar present [(l'ésser es dona com estar present)]

20. T. MANN, *La montaña mágica*. Madrid: Edhasa, 1997, pp. 481-482.

21. R. BARTHES, *Roland Barthes*. París: Écrivains de toujours, p. 39.

22. T. MANN, op. cit., p. 481.

23. E. LEVINAS, op. cit., p. 120.

segueix estant determinat pel temps, pel que és temporal”²⁴, pel que és passatger; i, repetint, s’afegeix aquí el que sis anys abans afirmava ja Heidegger, és a dir, que “la pregunta [sobre la filosofia, pel que també, en aquest cas, sobre l’èsser,] és bàsicament una pregunta històrica, és a dir, una pregunta en la que està en joc el nostre destí col·lectiu”²⁵. Torna a aparèixer aquí, per tant, el vocable alemany *Geschichte*, en lloc d’*Historie*, evidenciant que aquest participa en una metahistòria.

Queda clar, per tant, que l’“estar present” al que es refereix Heidegger a “l’èsser es dóna com el desocultar de l’estar present” no és el temps del *Dasein*, que anomenaríem subjectiu, ni és el temps al que es refereix el mot alemany *Historie*, que anomenaríem objectiu. Amb la introducció del terme *Geschichte*, Heidegger introdueix la visió de temps intersubjectiu (que és el temps que es dóna en l’èsser), el que d’una manera hermenèutica em donen els altres i a la vegada reben de mi, el que participa i encaixa perfectament en el concepte de donació que s’ha analitzat més amunt: de la mateixa manera que en l’acte de donar una moneda falsa s’està intentant transmetre una informació, de la mateixa manera que cada vegada que s’observa una obra d’Art apareix un món, una obertura de significat, d’aquesta mateixa manera el temps apareix com a co-donat en un entramat de significat que es desoculta a través de l’èsser. “La relació amb l’avenir”, afirma Levinas, “la presència de l’avenir en el present també sembla complir-se en el cara a cara amb l’altre. La situació de cara a cara representaria la mateixa realització del temps; la invasió de l’avenir per part del present no li succeeix al subjecte en solitari, sinó que és la mateixa relació intersubjectiva. La condició del temps és la relació entre éssers humans, la història”²⁶. Tot i que no s’ha d’entendre aquesta història en termes d’objectivitat sinó en tant que existeix un fil temporal aportat a partir de l’èsser, de la relació amb els altres, és significatiu que Levinas utilitzi també aquí l’expressió “relació intersubjectiva”, ús que indueix a pensar, com ja s’ha mencionat, en l’“estar present” com quelcom allunyat a la vegada del temps subjectiu del primer Heidegger i d’un temps objectiu, físic però també hegel·lià.

“L’èsser, me’l donen com el desocultar de l’estar present”

Arribats ja a aquest punt i coneixent la naturalesa del temps al que es fa referència a “Temps i ésser”, apareix la necessitat de preguntar-se sobre el significat exacte d’aquest “estar present” al que es refereix Heidegger.

24. M. HEIDEGGER, *Tiempo y Ser*. Madrid: Tecnos, 1999, p. 21.

25. M. HEIDEGGER, *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Herder, 2004, pp. 39-40.

26. E. LEVINAS, op. cit., p. 121.

Levinas afirma que “el coneixement de la hipòstasi és el present. El present parteix de sí mateix o, millor dit, és la sortida de sí mateix. Implica una esqueixada a la trama infinita –sense començament ni final– de l’existir. El present esquinça i renova: comença; és el començament mateix. Té un passat, però a mode de record. [...] Considerar la hipòstasi com present no significa encara introduir el temps en l’èsser. [...] No es tracta d’un present extret d’un temps construït prèviament, no és l’element del temps sinó la *funció* del present”²⁷. Està clar, doncs, que el present és el que d’alguna manera defineix, crea. El món que ve a la vista, en el que s’inclouen elements com l’Art, és creat simbòlicament a través dels altres, creació que es manifesta a través de l’èsser però que ve donada a través de l’estar present. És el present, doncs, el que proporciona les instantànies que, interpretades d’una manera determinada o, millor dit, pre-determinada, defineix la realitat com a tal a través de l’èsser. No obstant, en el moment en que aquest estar present exerceix la seva funció, es volatilitza o, millor dit, deixa de ser, deixa d’estar, per a, només, formar part en el meu record i en el dels altres. Com es diu, “potser nosaltres hem acabat amb el nostre passat, però ell no ha acabat amb nosaltres”²⁸, en tant que jo i els altres seguim sent el receptacle del passat (receptacle que, per altra banda, permet o explica la tragèdia) a mode de record. Però “degut precisament a que el present és una forma de satisfer el «a partir de sí», sempre és *evanescència* [les cursives són meves]. Si el present durés, això indicaria que hauria rebut l’existència d’alguna cosa precedent, que es beneficiaria d’una herència. Però és quelcom que ve de sí mateix. I no és possible partir de sí mateix a no ser que no es rebi res del passat. L’evanescència seria, doncs, la forma essencial del començament. Però, com pot aquesta evanescència conduir a algun lloc? Aquesta és la situació dialèctica que, més que excloure, descriu un fenomen que ara s’imposa: el «jo» [je]”²⁹.

Queda patent, doncs, que la naturalesa de l’estar present al que es refereix Heidegger és aquesta evanescència. Evanescència que no impedeix al present que exerceixi la seva funció de continguts dels elements que confeccionen la creació simbòlica del món. Ara bé, què succeeix quan deixa de parlar-se del temps com a continent per a referir-s’hi com a contingut? A l’oració que s’està analitzant es refereix a l’estar present, com ja s’ha mencionat, com a recipient de l’èsser. Ara bé, a “Temps i ésser” s’assumeix també l’estudi del temps com a objecte, com a contingut, amb el que s’ha de fer necessàriament una abstracció a segon nivell (similar a la que apareix davant de la pregunta “què és l’èsser?”), ja que

27. *Ibid.*, p. 89.

28. Frase agafada de la pel·lícula *Magnolia*, dirigida per P. T. Anderson per New Line Cinema.

29. E. LEVINAS, op. cit., p. 90.

tractant al temps com a objecte, aquest continua definint-se temporalment, això és, dins del temps.

Per a il·lustrar millor aquesta doble accepció del concepte "temps", pot ser d'utilitat l'anàlisi de la pel·lícula *Amadeus*, de Milos Forman, realitzat per Pauline Escande (Université René Descartes-Sorbonne Paris V) en el seu escrit "La temporalité dans le film. *Amadeus* de Milos Forman"³⁰.

El que porta a l'anàlisi d'aquest film és l'estructura narrativa que conté, ja que és Salieri qui, a manera de confessió, relata la vida de Mozart des d'un moment en el que aquest ha deixat d'existir. En aquest sentit, doncs, hi ha tres temporalitats diferents en la narració fílmica: el temps de narració, en el que està situat Salieri explicant la seva versió dels esdeveniments, el temps del relat, és a dir, la vida de Mozart, i, per últim, el temps mateix des del que se'ns està oferint la pel·lícula, temporalitat no denominada explícitament per Escande.

Pensant en qualsevol pel·lícula, el seu esquema està pensat sempre des d'un eix temporal molt simple: des d'un moment present, en el que es dona la simultaneïtat entre el creador i l'espectador, es narra un relat que té lloc en el passat, amb anterioritat (per exemple, en un film històric), o que té lloc en el futur (com en les pel·lícules de ciència-ficció). Si apliquem, però, aquest esquema a *Amadeus*, veiem que la seva estructura es desdobla, ja que en l'eix del passat, on es situa el relat que narra la pel·lícula, apareix un nou eix, ja que és des d'aquell pla que Salieri narra el relat de Mozart a través del *flash-back* (i a la vegada, en aquest cas, reafirmant-lo amb la música que s'introdueix en aquests salts temporals), situant-lo en un temps encara més remot.

D'una manera similar, és necessari diferenciar aquí entre el temps *en* el que estem parlant i el temps *sobre* el que estem parlant. A diferència del que succeeix amb l'estudi d'altres conceptes que sempre apareixen com objecte, quan ens referim al temps és necessari establir aquesta distinció, ja que se'ns apareix com a objecte però, a la vegada, juga el paper de recipient en el que, justament, estem parlant d'ell com a objecte. És a dir, que quan parlem *sobre* el temps aquest se situa en el temps del relat, però no podem ni hem d'oblidar que existeix, a la vegada, el temps *des del* que estem parlant, el temps de narració, quelcom que, per altra banda, té molt a veure amb la idea de record. Succeeix, però, que en el moment en que passem a relatar aquest temps, ja deixa de ser el temps de narració per tornar a ser un temps del relat, creant un esquema similar al que trobaven a dalt, analitzant la pel·lícula, però amb la principal diferència de que aquest està repetit *ad infinitum*.

30. L. GUILLEMETTE, L. Hébert (ed.), *Signes des Temps*, Saint-Nicolas: Presses de l'Université Laval, 2005, pp. 227-247.

Està clar que d'aquesta manera el temps que es desoculta, el temps que m'apareix, és el temps relatat en totes les seves variants (relat, o metarelat, o meta-metarelat, o meta-...), i precisament aquesta resta, el temps de narració, és el que diferencia el temps de qualsevol altra construcció simbòlica, com l'Art. És aquest present immediat, el de la simultaneïtat amb el discurs, el que d'alguna manera se'ns escapa, i d'aquesta manera invertim aparentment la fórmula agustiniana, ja que quan parlo del temps és quan puc saber què és, ja que aquest es converteix immediatament en relat. El temps que es resisteix a que el coneguem, però, és l'immediat, la simultaneïtat, ja que m'impedeix parlar d'ell el fet que, en el moment en que m'hi refereixo, canvia completament la seva naturalesa, passant a ser immediatament el temps de relat i esborrant la seva simultaneïtat amb la meua narració.

I ara, anant fins a l'extrem, es pot dir que si no volem referir-nos al temps com un objecte i variar així la seva naturalesa (ja que en el moment en que passa a tractar-se com objecte perd la seva condició temporal mateixa, per a passar a ser un relat, amb una temporalitat artificial i secundària), si volem referir-nos al temps com el que és en realitat, el més eloqüent és no parlar d'ell de forma explícita, i mencionar-lo només com s'ha estat fent fins ara, és a dir, afirmant que és portador de l'ésser. "L'ésser, me'l donen com el desocultar de l'estar present" és, doncs, el més suggerent que pot dir-se sobre la seva naturalesa, ja que s'està enganyant al llenguatge, fent-li creure que ens referim a l'ésser quan, en realitat, estem parlant de temps.

ENRIC PUIG PUNYET
[puigpunyet@gmail.com]

Bibliografia

- AGUSTÍ D'HIPONA, *Confessions*, Barcelona: Facultat de Teologia de Catalunya, 1991.
- G. ALLARD, P. LEFORT, *Que sais-je? Le masque*, Paris: PUF, 1998.
- R. BARTHES, *Roland Barthes*, Paris: Écrivains de toujours.
- J. L. BORGES, *El Aleph*, Madrid: Alianza Editorial, 1971.
- N. K. CHADWICK, *The Growth of Literature*, Cambridge: C.U.P., 1932-1940.
- A. C. DANTO, *Más allá de la Caja Brillo*, Madrid: Akal, 2003.
- J. DERRIDA, *Marges de la philosophie*, Paris: Éditions de Minuit, 1972.
- J. DERRIDA, *Donner (le) temps*, Paris: Éditions de Minuit, 1995.
- M. ELIADE, *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétitions*, Paris: Gallimard, 1951.
- L. GUILLEMETTE, L. Hébert (ed.), *Signes des Temps*, Saint-Nicolas: Presses de l'Université Laval, 2005.
- M. HEIDEGGER, *Gesamtausgabe*, Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- M. HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, Santiago de Chile: Ed. Universitaria, 1997.
- M. HEIDEGGER, *Tiempo y Ser*, Madrid: Tecnos, 1999.
- M. HEIDEGGER, *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona: Herder, 2004.
- E. LEVINAS, *Le temps et l'autre*, Paris: PUF, 2006.
- J.-F. LYOTARD, *La postmodernidad*, Barcelona: Gedisa, 2003.
- M. REVELARD, G. KOSTADINOVA, *Le Livre des Masques*, Tounai: La Renaissance du Livre, 1998.
- J.-P. SARTRE, *L'Être et le Néant*, Paris: Gallimard, 1945.
- L. TOLSTOI, *The Kreutzer Sonata and Other Stories*, London: Penguin Classics, 1986.
- J.-P. VERNANT, *Les origines de la pensée grecque*, Paris: PUF, 1981.
- E. VILA-MATAS, *París no se acaba nunca*, Barcelona: Anagrama, 2003.