

*Taula*  
(UIB) núm. 13-14 1990

**SENTIT ORIGINARI I TRANSGRESSIÓ  
INTERPRETATIVA: DUES FASES EN LA  
FORMACIÓ DE LA CONSCIÈNCIA  
HERMENÈUTICA**

**Josep M. Bech**

És un lloc comú en filosofia situar en l'obra de Martin Heidegger que cristallitzà al voltant de *Sein und Zeit* un dels impulsos més importants i entre tots els que han contribuït a formar la posició actual, esplèndidament influent, de l'anomenada «hermenèutica filosòfica». Contemplada des d'aquesta evidència històrica, tanmateix, la filosofia del «primer» Heidegger tendeix a aparèixer dramàticament desvinculada del marc filosòfic en el qual és palès que doctrinalment i institucionalment es va formar: el *moviment fenomenològic*. Aquest estranyament anti-fenomenològic que produeix l'accentuació dels aspectes pro-hermenèutics

en la filosofia del «primer» Heidegger es fa evident fins a un punt en què els aspectes interpretatius de l'*ontologia fonamental* heideggeriana, i en especial la punyent dimensió hermenèutica que caracteritza *Sein und Zeit*, arriben a aparèixer com un testimoni adicional que vindria a confirmar el suposat trencament doctrinal<sup>2</sup> practicat pel Heidegger dels anys vint en relació amb el llegat filosòfic del seu mestre Husserl.

És cert, però, que la temàtica centrada al voltant dels conceptes d'«interpretació» (*Auslegung*) i de «comprensió» (*Verstehen*), ja havia assolit, sobretot a partir de l'obra de Dilthey, una posició de primer ordre en l'àmbit de la filosofia alemanya, preeminència que va fer palès el ressò obtingut per la clàssica «querella del explicar i el comprendre» (*Das Auslegungs-Verstehens-Streit*). Per aquesta raó, a la tradició historicista i vitalista també li escau una bona part de mèrit a l'hora d'esbrinar els precedents històrics de l'actual fase eufòrica de l'hermenèutica filosòfica. De fet, la influència de la tradició hermenèutica en la cultura alemanya és tan intensa que no tan sols s'ens presenta com una causa a llarg termini (la qual s'ha de considerar més important encara que la influència de Heidegger) de l'entusiasme hermenèutic actual, sinó que, sobretot, arriba a il·luminar, com cap altra tradició de pensament ho ha pogut fer, el *neguit* que produeix el peculiar tractament que l'*ontologia fonamental* dóna als temes de la comprensió i de l'interpretació. I, tot fent això, la tradició hermenèutica ens proposa, gairebé sense voler-ho, una nova manera de considerar el sorgiment de la primera filosofia de Heidegger.

Així, si hom contempla l'obra del «primer» Heidegger a la llum de l'esplèndida precedència històrica que, dins de l'àmbit de la filosofia alemanya, van assolir a començaments del segle XX els temes connectats amb la pràctica de la interpretació, i es fa servir aquest horitzó d'idees per ponderar el vehement hermeneuticisme que impregna tota l'*ontologia fonamental*, no podrà pas semblar insuficientment fonamentada la sospita que el Heidegger dels anys vint va poder prendre tàcitament partit per un cert «diltheyanisme de base»,<sup>3</sup> havent-lo predisposat aquesta secreta adscripció en contra de la doctrina de Husserl. Si fem cas d'aquest recel l'*ontologia fonamental* ens apareixerà molt més vinculada a la tradició inaugurada per Dilthey que el que era possible imaginar si hom escoltava les manifestacions pro-fenomenològiques del mateix Heidegger. Cal pensar també, d'acord amb aquest punt de vista, que el fervent hermeneuticisme brandat pel «primer» Heidegger va propiciar, d'una manera primordial, la subreptícia impugnació de la «fidelitat envers la cosa mateixa» que propugnava la fenomenologia, ajudant-lo a relativitzar l'oposició envers les *Weltanschauungsphilosophien* (les filosofies de la «visió del món») que Husserl sempre va manifestar amb vehemència. D'aquesta manera l'hermeneuticisme de Heidegger, contemplat en el context de la tradició fenomenològica, vindria a adquirir el sentit d'una regressió envers unes posicions més o menys

neo-diltheyanes més que no pas el d'una ruptura amb el decidit anti-interpretativisme que, suposadament, Husserl sempre va defensar.

Malgrat el caràcter gairebé evident que tenen les consideracions precedents, un autor tan important com Landgrebe creu necessari de descartar la hipòtesi que hem estat considerant: «(...) allò que la filosofia de Heidegger ha aportat com a novetat, si hom procedeix a comparar-la amb el pragmatisme i amb les filosofies de la vida, haurà consistit en la interpretació de la facticitat, fins i tot en les seves formes menys intel·lectuals, com a fenomen de sentit, mostrant-la composta per actes de comprensió.»<sup>4</sup> Aquesta impugnació de Langrebe ens ha de fer pensar que el tema de l'hermeneutisme de Heidegger (i de retruc el del de Husserl) és prou complex i, fins i tot, és prou laberíntic, perquè no esperem poder-lo resoldre amb la simple ajuda de consideracions referents a horitzons culturals, tradicions doctrinals o influències històriques. De bell antuvi cal que ens preguntem, a fi de poder-nos orientar en mig de tantes possibles discrepàncies, en quina mesura el centrar l'interès de l'ontologia fonamental en les activitats de la comprensió i la interpretació han significat *realment* una ruptura amb el tarannà fenomenològic. I cal també que esbrinem, correlativament, la possibilitat que la fenomenologia contingui, així mateix, una hermenèutica pròpia de caràcter *sui generis*, la qual, llavors, Heidegger s'hauria limitat a desenvolupar alhora que la duia a un àmbit pròpiament ontològic. *Aquesta qüestió, indissociable de la temptativa d'il·luminar la natura de l'interpretacionisme heideggerià, constitueix el tema d'aquest treball.*

Sembla raonable, a primera vista, impugnar qualsevol pretensió, sigui de l'ordre que sigui, que la fenomenologia hagi pogut mai adduir pel que fa a l'operació d'*interpretar*. De fet hom té la impressió, de bell antuvi si més no, que, com a conseqüència de la contradicció que a continuació descriurem, la fenomenologia difícilment pot contenir una *dimensió hermenèutica*. D'una banda, hom coneix el caràcter indefugible de l'anomenat *cercle hermenèutic*. Per definició la natura de qualsevol tipus de comprensió és, en efecte, «circular». La qual cosa vol dir, com és sabut, i expressant-ho en altres termes, que si bé és cert que només és possible comprendre el tot a partir de la comprensió de les parts, cal admetre, al mateix temps, el fet que la comprensió de les parts exigeix la prèvia (pre)comprensió del tot. Es tracta, de fet, que mitjançant l'esmentada (pre)comprensió allò que és interpretat determina el procés interpretatiu; per mitjà d'aquest procés l'interpret s'integra en allò que interpreta, o sigui, dit amb major precisió, i tot fent-nos ressò de l'ensenyament de Gadamer, que gràcies a aquesta particularitat de la interpretació arriba l'interpret a *pertànyer* al mateix text o vestigi cultural que s'ha proposat interpretar. Tanmateix, el circularisme del procés comprensiu és un afer prou palès perquè calgui insistir-hi.

D'altra banda, però, l'indissoluble adscripció de la fenomenologia clàssica al transcendentalisme fa que aquesta doctrina sembli incompatible amb tot possible gènere de determinació circular. Es tracta del fet que una circularitat, sigui de l'ordre que sigui, difícilment podrà coexistir amb l'indispensable exigència arquimediana d'un «fulcre extra-territorial», o sigui la prescripció que, invocant la imposició d'un «principi absolut», és inseparable del transcendentalisme. Aquesta aparent incompatibilitat entre l'hermenèutica i el transcendentalisme no va deixar de ser percebuda pel mateix Dilthey, un autor que, segons ha pogut semblar, «rebutjà la posició transcendental (...) que creu haver trobat el seu punt inicial en un principi evident per si mateix, [i així assigna a la filosofia] la tasca d'esclarir i d'interpretar els continguts de la realitat (una realitat vital, una i indivisible) d'una manera semblant al tarannà filològic en la interpretació dels textos, és a dir, tot i prescindint de la possibilitat d'un començament (*Anfang*) absolut.»<sup>5</sup>

És clar que, confrontats amb la despreocupació que sovint acompanya el tractament dels temes hermenèutics, i de la qual la precedent cita de Bollnow n'és un exemple, no tarda gaire a aparèixer la sospita que els afers relacionats amb el tema de l'interpretació potser no són pas de tractament tant senzill com molts autors s'afanyen a fer-nos creure. Aviat sorgeix una actitud de recel que creu haver advertit que, en realitat, fenomenologia i hermenèutica podrien ser molt més compatibles del que Dilthey, com hem vist, va imaginar. Des d'aquest punt de vista, i contràriament al *dictum* diltheyà que creu haver establert definitivament l'existència d'una aparent inconciliabilitat de la fenomenologia (sempre en tant que doctrina fidel al mètode transcendental) i l'hermenèutica, hom ha pogut afirmar la «coexistència de l'hermenèutica i de la fenomenologia en el pensament de Husserl», havent assenyalat que, en aquest cas, «les descripcions de la fenomenologia no serien pas altra cosa més que interpretacions posades al descobert i que haurien estat així rescatades del seu anonim.»<sup>6</sup> De fet, la hipòtesi que «existeix una harmonia de base entre els plantejaments fenomenològics i els hermenèutics» es fonamenta en la constatació que tot seguit referirem. És cert que la intencionalitat, segons afirma la seva definició clàssica, consisteix en la necessària referència de la consciència a un objecte, o sigui que «consciència», tal com diu l'eslògan brentanià, és sempre «consciència de». Però el cert és que aquesta referència es troba sempre mediatitzada pel significat que la mateixa consciència li confereix, de manera que, en darrer terme, la intencionalitat vindria a consistir en interpretació. És cert que Husserl insistí en el fet que els significats que mediatitzen la consciència intencional, lluny de ser creacions de la mateixa consciència, són extrets d'un repertori subministrat per la comunitat i per la tradició en els quals la mateixa consciència es troba inserida. Però, de fet, no és menys cert que el mateix Husserl sempre posà en relleu la necessitat que ens

mantinguem vinculats a la «dada pura», és a dir, a tot allò que és realment evident pel fet del seu propi «venir donat» en la mateixa cosa percebuda. Per aquesta raó hom ha pogut concloure que, per a Husserl, «*ser donat i ser interpretat són dues descripcions de la mateixa situació, dutes a terme des de dos nivells discursius diferents.*»<sup>7</sup>

Cal que ens preguntem, no obstant, quin és el nivell de descripció, triat entre les dues possibilitats referencials que hem esmentat, pel qual la fenomenologia, en darrer terme, s'acaba decidint.<sup>8</sup> Veient que sovint la doctrina fenomenològica ha romàs indecisa entre dues possibilitats de descripció, segons que hagi primat la fidelitat a la dada fenomènica o que hagi estat preferida l'atribució de significat a les vivències de la consciència, cal que ens preguntem d'una manera rotunda quina, d'aquestes dues tendències, és la que, de veritat i més justificadament, predomina en fenomenologia.<sup>9</sup> No es pot pas negar que, a primera vista, la impressió que l'auto-confinament doctrinal en tot allò que és donat, juntament amb la pretensió d'anar «a les coses mateixes», és a dir, d'anar a les coses en la manera que ens «venen donades», ocupa en la fenomenologia una posició d'indiscutible predomini. Però succeeix, al mateix temps, que l'anàlisi aprofundida dels processos perceptius empeny a dubtar d'aquesta primacia programàtica i metodològica; i cal no oblidar que la percepció és el «modus cognitiu» sobre el qual Husserl sempre preferí conduir les seves anàlisis. En relació amb aquesta problemàtica cal assenyalar, al mateix temps, que si d'una banda és del tot cert que Husserl s'aferrà al «*mite de la dada*» («*the myth of the given*», expressat en la terminologia analítica),<sup>10</sup> d'altra banda la desmitificació de la «dada pura» ha estat l'obra combinada de la *mateixa fenomenologia* i del pragmatisme, doctrines que han organitzat un «procés desconstruïu de la dada» en el qual han destacat Scheler, Sellars i Rorty. És fora de discussió que la constatació clàssica del fet que «en percibir interpretem» fou deguda a Max Scheler, un autor que, en aquest aspecte, es distancià decididament de l'ortodòxia husserliana: «per 'fenomenologia' cal entendre una actitud de la mirada mental, la qual assoleix entreveure o vivenciar allò que, sense la seva intervenció, romandria ocult, és a dir: un àmbit de 'fets' que te un tarannà peculiar.»<sup>11</sup> Segons Scheler allò que és percebut no és pas cap dada en si mateixa, i més aviat consisteix en un aspecte de la nostra actitud pràctica envers la realitat. Una actitud, per tant, en la qual els processos interpretatius tenen un paper preponderant. «La realitat no és presenta a si mateixa, primordialment, en tant que 'objecte', sinó que, més aviat, sorgeix com una resistència que s'oposa a la orientació de la meua vida en direcció al futur.»<sup>12</sup>

Husserl, però, mai no va estar d'acord amb aquesta temptativa desviacionista de Scheler. Sempre s'oposà a la pretensió de identificar una dimensió hermenèutica en l'experiència, i va insistir que el procés interpretatiu, que per ell és només de natura vestigial, que és possible

esbrinar en la percepció, és tant sols un acte d'ordre secundari. És cert, segons Husserl, que la interpretació intervé en la percepció, però el seu destí consisteix a ser revisada i acabar essent finalment desqualificada. L'atribució de sentit és sempre, per tant, una guia perceptual que es troba abocada a una impugnació posterior per part del mateix fet perceptiu. Es tracta, en darrer terme, que en conferir significat es creen necessàriament unes expectatives («*Erwartungen*», en diu Husserl) que estan exposades per sempre més a una frustració (*Enttäuschung*) definitiva. «Creiem que la percepció, és a dir, l'efecte (*Auswirkung*) no interferit dels interessos perceptius, coincideix amb la constitució originària de l'objecte, la qual ha de sobreviure per força (sie muss da sein) a fi que pugui ser modificada originàriament. (...) La constitució originària d'un objecte per a la percepció té lloc mitjançant unes intencions que sempre, i d'una manera que és del tot natural, poden admetre una modificació, la qual ve subministrada per la frustració (*Enttäuschung*) de l'expectativa suscitada per la creença protencional.»<sup>13</sup> Fou en contra del parer de Husserl, per tant, que Scheler subratllà el caràcter peremptori que tindria esmentar el moment hermenèutic que, segons ell, és del tot indissociable de la fenomenologia. Es tractaria, així, d'una necessitat que vindria imposada per la tasca d'analitzar adequadament les experiències de la consciència.

En una època més recent també Paul Ricoeur ha defensat l'existència d'una dimensió hermenèutica en la doctrina fenomenològica, i així incideix aquest autor, certament amb una vehemència extrema, en la complexa problemàtica que estem esbrinant: «Per mitjà de l'expressió 'la pressuposició hermenèutica de la fenomenologia' entenc la necessitat que té aquesta doctrina de concebre el seu propi mètode com una '*Auslegung*', [és a dir, com] una exègesi, una explicitació, una *interpretació*.»<sup>14</sup> Per aquest autor, efectivament, el procés de formació de la doctrina fenomenològica ha estat, primer de tot, «una teoria de la interpretació produïda per la inversió de la teoria de la intuïció.»<sup>15</sup> De totes les etapes del desenvolupament de la fenomenologia és, sens dubte, la fase idealista (i a dins d'ella, especialment, el treball de puntualització que Husserl duu a terme a les «*Meditacions Cartesianes*») on la «pressuposició hermenèutica» de la qual ens parla Ricoeur assoleix un relleu més acusat. En l'esmentada obra el concepte d'«*Auslegung*» (és a dir, «explicitació» o «interpretació») s'escau exactament «en un punt en el qual l'egologia és elevada a la posició de tribunal de última instància, competent per tot allò que té a veure amb el sentit, o sigui el punt en el qual tota justificació de ser (*Seinsgeltung*) queda confinada en l'ego, venint expressada aquesta circumstància en la reducció del *für mich* (el "per a mi") al *aus mir* (el "a partir de mi").»<sup>16</sup> Es tracta, precisament, del punt del qual Husserl n'expressa la significació quan constata que el «món objectiu que existeix, ha existit i existirà per a mi; aquest món ple d'objectes que són en mi,

extreu de mi mateix tot el seu sentit, així com tota la justificació de ser (*Seinsgeltung*) que té per a mi.»<sup>17</sup>

Succeeix, donç, que la «justificació de ser», tant de les coses com del món, depèn, en darrer terme, de les exercitacions («*Leistungen*», en diu Husserl) del jo. Així cal que a aquest mateix jo li sigui atribuïda, en conseqüència, una activitat de *donació de sentit*, la qual només pot ser concebuda com una *interpretació*. «Mitjançant l'evidència empírica em sóc donat a mi mateix en tant que un 'jo mateix', i aquesta donació té lloc en tots els sentits del terme 'jo'. Atès que l'ego monàdic concret abasta tota la vida conscient, tant real com potencial, és evident que el problema de l'explicitació (*Auslegung*) fenomenològica de l'esmentat ego monàdic (o sigui el problema del seu propi constituir la manera en la qual el problema li és plantejat) ha d'encabir (*befassen*), en darrer terme, tots els problemes de constitució. Al cap i a la fi la fenomenologia de la dita auto-constitució coincideix amb la fenomenologia en general.»<sup>18</sup> Aquesta constatació de Husserl és el reconeixement d'una escisió fonamental (encara que, certament, també paradoxal), en la fenomenologia; i és també, en el fons, la resignada acceptació de la *impossible unitat* de la doctrina. Es tracta, efectivament, de l'admissió que hi ha en la fenomenologia una essencial manca d'unitat; s'hi pot detectar una carència que es manifesta en el fet que dos projectes amb sentits divergents coexisteixen conflictivament en el si de la doctrina. D'una banda el *projecte que propugna la descripció de la transcendència*; d'altra banda, el *projecte que pretén articular els processos immanents de constitució*. És des d'aquest doble punt de vista que, segons Ricoeur, podem assignar a la pràctica de l'explicitació o *Auslegung* la categoria de dimensió fonamental de la doctrina fenomenològica, a causa que aquesta pràctica interpretativa ens subministra l'únic mitjà amb el qual ens és possible de superar l'esmentada *contradicció fonamental*.

En les «Meditacions Cartesianes» Husserl fa servir d'una manera assídua i profitosa aquesta *capacitat conciliadora* que caracteritza l'explicitació o *Auslegung*. Husserl és conscient que la fenomenologia es troba exposada a la doble i conflictiva pressió del *descriptivisme i del constitutivisme*, i per aquesta raó intenta trobar, assignant a l'explicitació un caràcter primordial, una *via media* de tarannà harmonitzador. La explicitació o «*Auslegung*» és concebuda per Husserl com el «treball infinit» que exigeix el desplegament de l'horitzó que acompanya tota possible experiència. Dit en altres paraules, es tracta de que l'explicitació vindria a correspondre a una exigència que és indissociable de l'anàlisi fenomenològica: la necessitat de transgredir allò que ens és simplement donat a fi de poder dirigir la nostra atenció a tot allò que posseeix un caràcter que és d'un ordre merament potencial o latent. És la necessitat, expressant-ho en altres termes, d'anar més enllà de la donació (la «*Gegebenheit*» husserliana) positiva a fi de fer possible el registre o

l'inventari de tot allò que només se'ns presenta en la forma d'una *expectativa* que exigeix amb vehemència la seva *realització*. O sigui que la necessitat de procedir a l'explicitació sorgeix en la fenomenologia a causa d'una tendència inextricablement arrelada en aquesta doctrina: la voluntat, sempre insistent al llarg de l'evolució del pensament de Husserl, d'assignar a les actituds inspirades pel possibilisme i el virtualisme una funció preponderant en les anàlisis fenomenològiques. És l'aspecte al qual Ricoeur al·ludeix quan constata que «la fenomenologia és una meditació que cal 'dur a terme d'una manera indefinida', atès que en ella les significacions potencials de la vivència que correspon a la reflexió desborden la reflexió mateixa.»<sup>19</sup>

Com a conseqüència d'això succeeix que, d'una banda, tot intent que porti a no anar més enllà de la construcció es troba desbordat, en el si de la doctrina fenomenològica, per les significacions potencials a les quals és inel·ludible dirigir l'atenció. Mentre que, d'altra banda, la sempre possible alternativa que consisteix a confinar-se en l'estricta descripció de les esmentades potencialitats fa imprescindible o bé la construcció d'un *pol d'identitat* o bé la localització d'un *fonament originari*; o sigui, dit en parla husserliana, d'una «*Urstiftung*». En tot cas es tracta d'una *construcció* i d'una *localització* que remet en, una altra vegada, al problema que és necessari que siguin transgredides a fi de poder assolir i esbrinar les seves implicacions virtuals. Llavors, en la mesura que decideix fer front a aquesta «problemàtica-llançadora», l'explicitació o *Auslegung* recull un aspecte essencial d'ambdós extrems. Es tracta, de fet, que la interpretació, o sigui l'operació que institueix i que atribueix sentit, posseeix la doble particularitat següent: si bé és cert que sempre es troba precisada a anar més enllà de la dada, també és cert, al mateix temps, que li cal allunyar indefinidament tota possible sospita que està procedint amb un tarannà arbitrari. La interpretació, efectivament, és la projecció o atribució d'un sentit; com a tal, la interpretació es troba sempre instigada per pressuposicions i expectatives que li cal realitzar en la mesura de les seves possibilitats, i en conseqüència transcendeix l'experiència real de l'objecte. O sigui que una interpretació és sempre una «anticipació revisable», per bé que aquesta *aura de provisionalitat* mai no arribi a significar que les expectatives de sentit que suscita siguin de naturalesa arbitrària. Succeeix, més aviat, que les pressuposicions que orienten l'esmentada «anticipació revisable», i de la mateixa manera les expectatives que corroboren la pertinència del sentit instituint, són sempre el producte de determinades pràctiques culturals, les quals s'han anat desenvolupant històricament. D'aquesta manera el concepte d'«interpretació» es situa irrevocablement en una perspectiva dominada pel «possibilisme controlat.»

Per les raons esmentades Husserl assignà a la «*Auslegung*» el paper de mitjancera en el conflicte, de presència sempre latent, que



s'estableix entre una versió de la fenomenologia que s'interpreta a si mateixa en tant que *filosofia de la construcció*, d'una banda, i de l'altra el punt de vista, antagònic de l'anterior, que concebeix la fenomenologia com una *filosofia de la descripció*. És cert, tanmateix, i tal com acabem de referir, que *més enllà* de tota construcció i de tota descripció la *facticitat històrica i cultural* es converteix en el factor que decideix sobre el sentit que cal assignar a l'experiència, atès que és l'esmentada facticitat l'agent subministrador de les pressuposicions i de les expectatives que regulen els processos d'explicitació. Per això està Husserl tan interessat que la reflexió esclareixi el fet següent: tota possible exploració dels estrats superposats de l'experiència, fins i tot la que assoleix el nucli originari que és ahora llur fonament, revela per força que *tota possible experiència és, en darrer terme, una interpretació*. La posició de primordialitat que, en la formació de l'experiència en general, li escau a la interpretació, apareix amb la mateixa claredat si ens decidim a explorar l'àmbit de la reflexió: «També el meu propi ser m'és fet accessible pel mitjà de l'explicitació, assolint amb aquesta operació el seu sentit originari. Això és el que descobreix la mirada que em dirigeix a mi mateix, [o sigui] a la meua persistent identitat amb mi mateix, l'experiència explicitadora (*explizierende*).»<sup>20</sup> Així l'«experiència reflexiva i l'«experiència general» assoleixen la seva definitiva unitat en la funció resoltament preponderant que, en ambdues, ostenta l'explicitació o *Auslegung*, atès que l'experiència només arriba a determinar el seu objecte en la mesura que, com afirma Husserl, «es perllonga a si mateixa esdevenint una experiència que, de bell antuvi, explicita el seu objecte a partir d'ell mateix, o sigui que converteix el seu objecte en una explicitació pura.»<sup>21</sup>

L'esmentada insistència de Husserl en el caràcter principal de la funció mitjancera que, en la fenomenologia, li és atribuïda a l'explicitació, ha tingut, tanmateix, unes conseqüències que el fundador de la fenomenologia difícilment va poder preveure. Per exemple ha dut Ricoeur a la sorprenent formulació d'una versió «hermenèutica» de la fenomenologia. Així ens afirma Ricoeur que «tota determinació és explicitació» i que alhora «intuïció i explicitació coincideixen». I amb una vehemència extrema afegeix que «tota la fenomenologia és una explicitació de l'evidència i una evidència de l'explicitació; una evidència que s'explicita i una explicitació que desplega una evidència. En aquest sentit la fenomenologia tan sols es pot desenvolupar com a hermenèutica.»<sup>22</sup> L'aparentment exagerada importància que Ricoeur atribueix al paper que la interpretació assoleix en fenomenologia ens obliga a nosaltres, en aquest treball, a esbrinar si la importància que ha estat atribuïda a l'«*Auslegung*» correspon del cert a la rellevància que, objectivament, ostenta la seva funció. Podria succeir, efectivament - i aquesta és, palesament, la possibilitat que més ens preocupa - que la

pretesa «pressuposició hermenèutica de la fenomenologia» es derivés d'unes premisses que son lluny de venir recolzades per la realitat dels fets.

Què és possible adduir en contra dels arguments, exposats en els paràgrafs anteriors, que pretenen establir que la fenomenologia conté una indiscutible i decisiva *dimensió hermenèutica*? Per determinar l'eventual validesa que puguin tenir aquestes suposades «proves», és necessari que comencem pel més fonamental entre tots els aspectes del problema que hem analitzat. Ens referim al necessari *caràcter no arbitrari* i, sobretot, no gratuït, de l'acte interpretatiu, o sigui el tret que cal sempre concebre com la «contrapartida responsable» de la ja glossada «llibertat» hermenèutica, es dir, la llibertat que, com hem ja vist, és, al mateix temps, el paradoxal agent que controla l'operació de conferir sentit. El que succeeix, de fet, és que tota interpretació, lluny de consistir en un «acte gratuït», està més aviat compost per un continuum de judicis hipotètics, els quals, no essent mai idèntics entre si, estan sempre recíprocament motivats. Tota entitat vivencial susceptible de ser interpretada (o bé, dit en termes semàntics: tot possible «signe») es troba exposada a la possibilitat que li sigui assignat un repertori de sentits. Ara bé: pel que fa al caràcter d'aquests sentits, com a mínim es pot dir que, encara que sigui cert que són irreductiblement imprevisibles, no és menys cert que mai no cal entendre aquesta imprevisibilitat com si fos un testimoni d'arbitrarietat o d'anarquia. Aquesta qualificació que li escau a la «llibertat interpretativa» (o sigui el fre que limita l'arbitrarietat d'una interpretació) és deguda al fet palès que tota possible interpretació d'un «signe» consisteix, en realitat, en la re-interpretació d'un ús previ o anterior que ha estat fet d'aquest mateix signe. Expressat en altres termes, es tracta que mai una interpretació no pot ser *absolutament nova*, a causa que tota interpretació suposadament «nova» és sempre relativa a una interpretació anterior, de la qual la «nova» n'és simplement la «innovació». És obvi, de fet, que mai no és possible que hi hagin interpretacions que no siguin la «innovació» d'una altra interpretació precedent. Si no fos així, ¿com podria ser supratemporalment identificat com a tal el «text», el «signe» o el «material» que en cada cas es tracta d'interpretar? Cal que el «signe», en definitiva, es presenti a la interpretació *ja de bell antuvi en tant que signe*, condició que exigeix, és clar, la presència d'un *grau mínim* d'interpretació prèvia. Mai no es dona la possibilitat d'una interpretació radicalment «nova» a causa que cal sempre que un «cordó umbilical de sentit», en vincular el signe amb una interpretació anterior, faci possible el seu mateix caràcter de signe.

Una interpretació, tot i assumint el seu caràcter real d'«innovació interpretativa», ha d'assumir necessàriament, per les raons exposades, l'existència de les interpretacions anteriors del mateix signe *i se les ha d'incorporar en un estat vestigial*. La continuïtat que llavors posseeixen els vestigis de les interpretacions precedents esdevé, efectivament, la

circumstància capital que fa possible tota nova interpretació. La constatació d'aquest importantíssim fet adquireix, tal i com ha mostrat Jacques Derrida, una importància arrabassadora pel que fa a la crítica del presumpte hermeneuticisme de la fenomenologia. L'exigència per part de Husserl d'un presencialisme i d'un presentivisme absoluts és incompatible amb el fet que no és possible representar, així com tampoc presentificar, tot d'un cop i en una intuïció autèntica, la sèrie completa de les interpretacions «noves» i imprevisibles que es troben virtualment sol·licitades per les interpretacions ja assolides.<sup>23</sup> Així doncs, en tota interpretació irromp una irrevocable dimensió de llibertat, la qual mai no pot ser condensada instantàniament en una intuïció «presentificadora» de totes les «lliures possibilitats» de sentit, atès que aquesta «sobtada cristallització de tot allò que és possible» se'ns presentaria com la negació mateixa de tota possible llibertat. Es tracta, més aviat, d'una llibertat que ve recolzada per la mateixa natura del procés interpretatiu, o sigui el ja esmentat *continuum* formats per judicis hipotètics que es motiven recíprocament i que pressuposen sempre un substrat actiu format per una subjectivitat que té al seu abast l'operació de conferir sentit. Ara bé: atès que l'esmentada «dimensió de llibertat» consisteix, precisament, en aquesta capacitat permanent d'auto-transgressió que caracteritza al *continuum* interpretatiu, la llibertat mai no pot ser, en conseqüència, una instància que hom pugui derivar del sentit (el sentit «precedent» o «antic», és clar) que detenta cada «signe» en el corresponent moment de la interpretació.

Aquesta manera d'entendre la «llibertat hermenèutica» deixa ben palès el fet que tota interpretació (i també, és clar, tota auto-interpretació) és, en el fons, un recorregut processual per un «itinerari motivat», o sigui, dient-ho en la mateixa terminologia de Husserl, un «*Motivationsweg*». Un «camí», doncs, que d'una banda no està sotmés a la coerció que imposaria un tarannà deductiu condemnat a la dedució a partir d'unes premisses pre-establertes; però que, d'altra banda, ha de reproduir un procés de transformació de sentit que és, certament, imprevisible tot i que, alhora, ha d'obeir a una estricta motivació. Es tracta d'un «camí», a més, en el qual és pre-eminent una dimensió de llibertat creadora associada a la preponderant impossibilitat general de «pre-pensar» i de «pre-determinar» el que sigui, és a dir, el tarannà general que Husserl anomena «*Unvordenklichkeit*». Unicament les «motivacions filosòfiques», o sigui un gènere d'instància interpretativa fortament vinculat amb la fenomenologia, en conseqüència, són susceptibles d'orientar un «camí» d'aquesta mena. Cal reconèixer que la definició més clara de «motivació filosòfica» ha estat subministrada per Manfred Frank en glossar la relació d'antagonisme que, en filosofia, mantenen els conceptes de «motivació» i «fonament». Així Frank ens diu que el terme «'Motivació' designa la fonamentació (*Begründung*) que només es vincula (*anschließt*)

amb el corresponent fonament en els cassos en els que el mateix fonament ha estat assolit, en tant que tal, mitjançant la interpretació adequada. Per tant poden ser considerades com a motivades totes aquelles conseqüències que, lluny de correspondre a una necessitat cega, poden prendre (lliurement) posició pel que fa a allò que les propícia (*zu ihrem Anlaß*).»<sup>24</sup>

Una manera de precisar encara més la noció de «motivació filosòfica» rau, segons Frank, en la relació que manté amb l'acció humana conscient. «Un motiu és un fonament que només pot determinar una acció si ho fa en referència a una interpretació anterior que, precisament, el faci accessible com a tal fonament. Un agent que propiciï l'acció (*ein Handlungsauflöser*), però que degui la seva eficàcia a una interpretació que, qualificant-lo com a fonament, el reconegui com a tal, de cap manera pot ser concebut com un agent causal (*eine kausale Ursache*) de l'acció.»<sup>25</sup> També en el seu llibre sobre l'hermenèutica romàntica insisteix Frank en el contrast que presenten *causa* i *motivació*. «Les accions, les quals són, per principi, independents de la necessitat, només poden ser motivades, és a dir que tan sols poden ser executades i compreses si s'escau la mediació d'un intèrpret.»<sup>26</sup> I en aquesta mateixa obra Frank extreu de l'específic tarannà de la motivació filosòfica unes decisives conseqüències d'ordre hermenèutic: «Les interpretacions prou que es deixen motivar; mai no autoritzen, però, que se les vinculi amb cap necessitat (*Interpretationen lassen sich motivieren, aber lassen nicht necessitieren*).»<sup>27</sup>

Aquesta remissió a un «itinerari motivat» o *Motivationsweg* té pel nostre tema una significació sens dubte central: si és cert que a la interpretació li escau un rol preponderant en fenomenologia, llavors de cap manera podrà ser mai realitzat l'ideal husserlià d'una *referència permanent a un «centre egològic originari»*. Encara que l'acte interpretatiu consisteixi, en darrer terme, en la "reproducció d'un procés de transformació de sentit", cal que l'esmentada «reproducció» mai no sigui entesa com la simple rèplica d'un sentit originari, instituït per un jo inexpugnablement fonamental. Cal que aital «reproducció», en definitiva, mai no sigui considerada com la reconducció del sentit «nou» envers un substrat dotat d'autenticitat orginària. Es tracta, més aviat, que la interpretació exigeix sempre la re-realització del procés creador que ha estat movilitzat per la mateixa existència del sentit. D'aquesta manera el «moment creador» atribuïble al subjecte que interpreta coincideix sempre, de fet, amb la cesura que separa el sentit «nou» del sentit «antic».

Així la irrevocable dimensió *creadora* de la interpretació rau en el fet que és sempre *re-productiva*. Tanmateix, en aquest context «reproducció» és un terme d'ús delicat, atès que mai no ha de ser entès com la «restauració», la «reposició», o fins i tot la «re-institució» del mateix sentit al qual la interpretació transgredeix. Més aviat «reproducció» vol dir aquí que el tret específic de tota possible interpretació consisteix a suscitar l'«emergència» d'un «sentit nou» que ja residia, no obstant, en el

sentit «antic». Es tracta, per tant, d'una operació equivalent a la erecció automàtica d'un virtual «sentit nou», projectat vers un horitzó de in-actualitat i de des-presentificació, en ple «sentit antic». Sigui com sigui, la fenomenologia no pot admetre, malgrat tot, que amb el pretext d'explicitar el sentit de les vivències sigui deixada de banda la primordialitat de la presència i de la immediatesa. L'estricta principialisme imposat per Husserl, en efecte, mai no podrà consentir que la interpretació de tot allò que «ve donat per si mateix» sigui duta a terme mitjançant la renúncia al «principi de tots els principis» fenomenològic, o sigui la intuïtivitat presentificadora. La necessària dimensió supra-temporal que té la «projecció de sentit» mitjançant la qual cada interpretació auspicia la interpretació següent (establint així indeleblement, en conseqüència, l'«itinerari motivat» que l'interpret necessàriament ha de recórrer) és incompatible, com hem vist, amb el rigor de les premisses presencialistes i sincronicistes imposades per la fenomenologia.

És cert que no és possible negar que tots els sentits que, en un procés interpretatiu, encara «han de venir» (o sigui els sentits alhora possibles i futurs) es troben ja capsulats en un «nucli originari de sentit». Però no és menys cert que la seva manera d'estar situats en l'esmentat nucli no és pas la que correspon a la presència intuïtiva, o sigui la categoria que la doctrina fenomenològica amb més vehemència ha enaltit. Els sentits «ulteriors» o «perspectius», en efecte, no són presents en l'esmentat substrat d'autenticitat originària ni tan sols amb el «modus mínim de presència» aportat per un manifestar-se que és només latent o virtual. Aquests «sentits en vies d'adveniment» presenten, més aviat, al tret singular que entre el seu «ser merament auspicisats» i la seva realització efectiva fa de mitjancera una *dimensió de llibertat* paradoxalment consistent en el *peculiar proces re-productiu* que ja hem descrit. Hom pot constatar, en darrer terme, que la presència en fenomenologia d'una *dimensió cabdalment interpretativa* és, més que res, una característica merament *aparent* de la doctrina, atès que l'anàlisi d'aquesta pressumpta «component hermenèutica» fa palesa la seva òbvia incompatibilitat amb els pressupostos més essencials de la fenomenologia.

Ara bé: si es compara amb l'aspecte indiscutiblement forçat de la temptativa, que acabem d'analitzar, d'articular la fenomenologia al voltant d'una suposada primordialitat de la interpretació, no pot pas haver-hi cap dubte pel que fa a l'*essencial tarannà hermenèutic de l'ontologia fonamental heideggeriana*. Les arrels de l'hermeneutisme del primer Heidegger són posades de manifest per la insistència de l'ontologia fonamental en qüestionar la *visió teoreticista, presencialista i anti-temporal* que sempre ha assumit la *tradició metafísica*. Sobretot l'ontologia fonamental qüestiona el *caràcter fonamental del coneixement* tal i com tradicionalment ha estat tematitzat per l'epistemologia; en fer això, és clar, l'ontologia de *Sein und Zeit* és fidel a l'anti-onticisme

arrabassador fomentat pel seu propi rebuig del teoricisme i de l'objectualisme, i és alhora l'admissió del fet que el coneixement constitueix la referència *ontica* per excel·lència. De fet, Heidegger vol impugnar en el coneixement el seu caràcter inextricablement presencialista i presentificador, i al mateix temps rebutja en ell la seva natural orientació objectualista i pro-teòrica. Per totes aquestes raons, en l'ontologia fonamental *la primàcia del coneixement és substituïda per la primordietat de la comprensió*.

Per Heidegger, com és sabut, comprendre no és una manera de *conèixer*, sino que, més aviat, és una manera de ser, i més precisament la manera de ser de *l'ens que existeix en la mesura que comprèn*. En el primer Heidegger la comprensió mai no es troba sotmesa, a diferència del que succeeix en el cas del coneixement, a la hipoteca imposada pel teoricisme presencialista; precisament per aquesta raó *la comprensió esdevé l'eina adequada per a la referència a tot allò que és extra-òntic*. En aquest sentit la comprensió és naturalment afi a la dimensió existencial i finita de la realitat, o sigui que exhibeix precisament el tipus de concordància que el coneixement teòric mai no podrà reivindicar. Per aquesta mateixa raó col·loca Heidegger, en la seva doctrina presentada en *Sein und Zeit*, la noció de «cura» o «Sorge» en una posició idèntica a la que ocupava la consciència en la tradició post-cartesiana. Succeeix, efectivament, que la instància que és representada en la consciència consisteix, precisament, en allò que per ella és present, mentre que, en canvi, la «cura» o «Sorge», en la mesura que és, essencialment, una anticipació d'allò que encara ha de venir, es troba dirigida a l'eminent *no-presència* del futur. En adoptar la «cura» com a dimensió central en la seva doctrina de *Sein und Zeit* Heidegger vol donar a entendre (i així perllonga la seva mai revocada invocació del *memento* finitista) que mai el present i la presència no podran estar harmonitzats amb l'estructura temporal de l'existència humana, així com tampoc podran donar fe del seu essencialíssim «caràcter projectiu». <sup>28</sup> D'altra banda, si el punt de vista anti-presencialista i anti-teòric fa que la preponderància del coneixement sigui substituïda per la primàcia de la comprensió, ¿quina és la formació intel·lectual que haurà d'ocupar el lloc que fins ara ha correspost a la ciència i al saber clàssics, articulats entorn de la noció de coneixement objectiu? El fet és, cal reconèixer-ho, que malgrat els esforços de Dilthey per elaborar una «ciència de la comprensió» no ha arribat pas a consolidar-se un edifici teòric coherent capaç de substituir de manera satisfactòria la primordietat de l'explicació racional.

Cal admetre, tanmateix, l'existència d'un «saber» consolidat (en cas que fóssim reticents a assignar-li el nom de «ciència») que té per objecte propi un *gènere particular de comprensió*: ens referim al tipus de recerca que es dirigeix, d'una manera primordial, als vestigis culturals que formen el nostre passat històric. És una modalitat historicista de la

comprensió que consisteix, pura i simplement, en *interpretació*; el saber articulat que té com objecte la pràctica responsable de la interpretació, com és sabut, té per nom *hermenèutica*. El tarannà històricista i culturalista de la hermenèutica es troba fermament arrelat en la tradició: de fet, l'origen de la problemàtica hermenèutica contemporània, centrada en la categoria de la *comprensió*, es situa en la col·laboració que l'hermenèutica decimonònica establí amb l'historicisme. Efectivament: la fascinació del filòsof historicista per la tasca de reviuir *des de dins* l'esdevenir històric, o sigui el seu afany per comprendre *la institució del sentit des del nivell vivencial més bàsic*, combinat amb la fertilitat assolida al llarg del segle XIX pel treball de les escoles hermenèutiques (sorgides, alhora, de la reacció envers el *monisme metodològic* que propugna el paradigma de la modernitat) foren el decisiu punt d'arrencada d'una atmosfera de *recel anti-explicatiu*, és a dir, d'un sentiment d'insatisfacció envers el model, típicament «modern», de l'*explicació causal* dels fenòmens.

És aquest horitzó filosòfic i cultural, impregnat de *recel* i d'insatisfacció dirigits en contra del model clàssic de l'explicació científica, i fortament arrelat en l'historicisme i en les teories contemporànies de la interpretació, fou el marc que propicià la introducció per Heidegger, en la seva primera filosofia al voltant de *Sein und Zeit*, del concepte d'*hermenèutica* com a categoria fonamental per a descriure el tarannà eminentment projectiu de l'existència humana. Així la metodologia de les humanitats subministrà el principal *impuls metodològic* al qual cal atribuir la posició primordial que la *comprensió* assolir en l'ontologia fonamental heideggeriana. Per això situà Heidegger la seva peculiar «hermenèutica de la comprensió» en el centre de les anàlisis existencials de *Sein und Zeit*, tot i mostrant que *la comprensió no és pas una activitat singular del ser humà*. Més aviat, pensa Heidegger, la comprensió vindria a ser l'estructura formal configuradora de la nostra característica experiència vital d'ens que existeixen. En el fet que les coses, sense cap excepció, ens vinguin donades «en-tant-que» («als», diu Heidegger) tals coses, rau segons aquest autor la dada primordial que expressa la situació humana. Com a conseqüència d'això aquesta mateixa dada assoliria un ordre molt més fonamental que la *irreductible immediatesa de l'auto-donació presencialista*, en la preservació aferrisada de la qual Husserl tant insistí. De fet, les contínues impugnacions brandades per l'ontologia fonamental en contra del metodologisme i del presencialisme, afegides a la complaença fonamental-ontològica en les possibilitats d'obertura suscitées per l'imprevisibilitat hermenèutica, porten a pensar que no totes les caracteritzacions amb què Heidegger descriu la seva doctrina a *Sein und Zeit* tenen un mateix valor descriptiu, i que el predicat «hermenèutica», al capdavant, li és molt més apropiat que el de «fenomenologia.»

Cal que insistim, arribats a aquest punt, en el fet que l'«ontologia de la comprensió» heideggeriana, sobretot en la mesura que s'esforça a transcendir els debats referents al metode i preten abordar directament una ontologia de l'ens finit, es troba lluny d'entendre merament la comprensió com a un procés que cal incloure, necessàriament, en l'àmbit format per les vinculacions d'una vida psíquica amb una vida psíquica aliena. Per Heidegger la comprensió no forma pas part d'aquest àmbit, i per tant no és possible que sigui assimilada al conjunt de pràctiques de les quals la interpretació, entesa segons una accepció restringida, o sigui concebuda com el procés d'obtenció de sentit dut a terme a partir de la traça material en la qual una vivència ha quedat transmutada, vindria a ser una variant. Al voltant del tema de la comprensió heideggeriana succeeix, precisament, el contrari: l'«ontologia de la comprensió», tal com ja hem indicat, lluny d'entendre l'operació de comprendre com un modus de coneixement, la concep, mes aviat, com un modus de ser. Així la pregunta decisiva que suscita aquesta operació compredora, elevada a la categoria d'instrument decisiu per a l'ontologia és la següent: ¿Quin és l'ens el ser del qual consisteix en comprendre? La resposta és ben palesa per a tothom: «La totalitat de les maneres possibles del comprendre, localitzades en els modes d'atenir-se (*des Verhaltens zu*) als ens i en la comprensió apriorística del ser, la qual és part dels esmentats modes, és designada per Heidegger com *Dasein*.»<sup>29</sup> És cert que, de bell antuvi, no es veu pas gens clar com és possible que, arran de la comprensió, hom s'hagi pogut referir a un «modus de ser». ¿No es tracta, més aviat, que «comprendre» vol dir, sense excepció, comprendre un sentit, i no és cert, a més, que «sentit» connota sempre una dimensió epistèmica? ¿És possible postular operativament una realitat portadora de significacions i prescindir, al mateix temps, d'una consciència que les vinculi entre elles mateixes i d'aquesta manera en faci un entramat coherent? ¿No es tracta, més aviat, que per a assolir tota possible «comprensió originària» cal començar conceptualitzant la realitat?"

La clau d'aquesta problemàtica, ens sembla a nosaltres, rau en el fet que Heidegger fa servir una noció de «sentit» dotada d'un abast resoltament no epistèmic, i en la qual tots els vestigis de presencialisme han estat substituïts per una aura evanescent que és la característica de tot allò que només és possible. Tugendhat recapitula així aquesta qüestió: «El *Dasein* es troba vinculat amb el seu ser en tant que aquest esdevé el seu definitiu vers-on (*sein Worumwillen*). És un ser que és sempre un ser-possible (*Möglichsein*), un poder-ser (*Seinkönnen*). El fer-se-accessible (*die Erschlossenheit*) del poder-ser es realitza en la comprensió. La comprensió té l'estructura del projecte (*des Entwurfs*), i el projecte sempre està relacionat amb el sentit.»<sup>30</sup> Malgrat l'admirable efecte sintètic d'aquesta formulació de Tugendhat és imprescindible esclarir aquí el lloc teòric que correspon al sentit en l'ontologia fonamental. És obvi que aquest



interrogant no queda resolt per la simple indicació que existeix «una relació constant entre el projecte i el sentit». Aquesta indeterminació ens empeny, sobretot si recordem el nostre anterior debat amb les prescripcions de Husserl, a fer-nos un seguit de preguntes: ¿On resideix el sentit? Cal localitzar-lo en allò que es projecta, o més aviat es troba en el subjecte que fa la projecció? Poseeix la realitat, en ella mateixa, una estructura categorial mínima, o bé cal pensar que es tracta d'una estructura que és, si més no, co-sorgent amb el projecte de l'ens existent? I finalment, atenint-nos sempre al cas específic que venim examinant: ¿El sentit és en el projecte mateix, o bé el sentit és extrínsec al projecte?

Aquestes aparents vacil·lacions de la doctrina fonamental-ontològica, tanmateix, esdevenen peremptòriament resoltes per mateix Heidegger en una espectacular fita especulativa. Més específicament, aquestes perplexitats són dissipades en afirmar Heidegger l'absolut desvaliment de l'ens pel que fa al ser, tot i assenyalant que l'ens només pot obtenir sentit del *Dasein*. «El sentit és un existencial del *Dasein*, i no pas una propietat lligada a l'ens. [I per tant] tot ens dotat d'un modus de ser que difereixi del modus de ser que és propi del *Dasein* ha de ser considerat com sense sentit (*unsinniges*), és a dir, en tant que definitivament i essencialment desprovisat (*bar*) de sentit.»<sup>31</sup> Però, llavors, si el *Dasein* no és pas, en darrera instància, altra cosa més que un ens, per més que sigui, és clar, un ens existent (per això Heidegger en diu el «*Dasein*») i no pas un indiferent ens subsistent (o sigui: un ens trivialment «*vorhanden*»), ¿d'on procedeix el seu doble privilegi de detentar sentit però sobretot, al mateix temps, de poder conferir sentit? La resposta, ens sembla a nosaltres, es troba en el vestigi de reflexivitat que Heidegger assigna al *Dasein*. El cert és, cal admetre-ho, que encara que la comprensió tingui l'estructura del projecte, i per bé que el projecte es trobi sempre relacionat amb el sentit, és necessari concedir que allò que el *Dasein* comprèn i projecta és, abans que tota altra cosa, el mateix *Dasein*. «Un ser que s'atè a si mateix està destinat a donar sentit al seu ser (*seinem Sein Sinn zu geben*).»<sup>32</sup>

Havent-nos situat, d'aquesta manera, en la perspectiva extra-ontològica a la qual ens ha conduït la problemàtica de la comprensió en Heidegger, sorgeix inevitablement la següent qüestió. Es tracta, realment, d'esbrinar si damunt d'aquesta supergeneralitzada noció de «comprensió» és possible edificar satisfactoriament una hermenèutica; i alhora també es tracta, secundàriament, de saber si l'intenció de tematitzar el vestigi de sinonimitat que ha estat establert entre «comprendre» i «interpretar» correspon al tarannà específic de la doctrina heideggeriana. La redefinició que Heidegger imposa a la l'operació del comprendre, ¿permet de concebre, en totes les seves conseqüències, una hermenèutica de la comprensió? És obvi que aquesta possibilitat només pot ser acceptada si el sentit del terme «hermenèutica» esdevé capgirat, atès que el sentit de l'esmentat terme, en principi, únicament fa referència

a la interpretació, o sigui a una activitat humana que no és pas altra cosa més que una modalitat del comprendre. I no obstant, si l'ontologia fonamental ha fet impacte sobre la posteritat filosòfica afectant els àmbits de pensament més diversos, és prou palès que ha estat a causa que ella mateixa s'articula entre la «interpretació» i l'«hermenèutica». «La 'interpretació' travessa (*durchzieht*) tota l'obra [i.e., *Sein und Zeit*].»<sup>33</sup>

L'ontologia fonamental, en efecte, es troba impregnada de la convicció que, entre totes les actituds humanes, és primordial la que podria ser anomenada «espontaneisme interpretativista». «El model per a l'esforç apofàntic que la presentificació del fenomen requereix ja no és en Heidegger, a l'inrevès del que passava en Husserl, la intuïció, sinó que és la interpretació (*Auslegung*) d'un text. Ja no es tracta que el fenomen es doni a si mateix per la presentificació intuïtiva d'una essencialitat ideal, sinó que el que ara succeeix és que el ser és portat a l'evidència mitjançant una hermenèutica que es centra en la comprensió d'un entramat complex de sentit. D'aquesta manera trastoca Heidegger el sentit metòdic que és propi de la fenomenologia en una posició existencial-hermenèutica que posseeix un sentit exactament contrari. La descripció d'allò que és immediatament intuït ve substituïda per la interpretació d'un sentit que refusa a qualsevol gènere d'evidència.»<sup>34</sup> En aquest fragment de Habermas, extret d'una obra que assigna a Heidegger un lloc preferent en l'horitzó de la «post-modernitat» filosòfica, sorgeixen característicament propers les categories bàsiques de l'ontologia fonamental: comprensió, interpretació, hermenèutica i sentit. Es dona el cas, a més a més, que el terme «interpretació» que aquí és esmentat correspon, certament, al terme «*Interpretation*» en Heidegger, però al mateix temps, i introduint així una font potencial de confusió, correspon també al terme d'«*Auslegung*», per bé que aquesta darrera accepció pugui ser traduïda d'una manera etimològicament més adequada mitjançant l'equivalent feble d'«explicitació». Davant d'aquests anguniosos motius d'imprecisió val la pena que ens preguntem si no seria possible assolir, pel que fa a la manipulació de conceptes tan fonamentals, un grau de nitidesa que fos mínimament satisfactori.<sup>35</sup>

Així doncs, l'ontologia fonamental exigeix que la comprensió sigui dinàmicament entesa en tant que «la manera de ser que és pròpia de l'ens existent». Així esdevé automàticament devaluada tota possible ontologia que es pretengui basar en una vinculació estàtica del ser amb el conèixer i que, per tant, es consideri a si mateixa com un modus possible del coneixement; de fet, això és, precisament, el que succeeix amb l'ontologia tradicional. D'aquesta manera l'ontologia construïda damunt d'un fonament epistemològic és denunciada com a derivació o sub-producte de l'únic i fonamental modus de ser. L'ontologia construïda sobre una base analògica, en definitiva, és repudiada en favor d'una ontologia erigida sobre un «comprendre» alhora anti-presencialista i dinàmic. Heidegger

s'adonà, sobretot, que la circularitat que és inherent a tota comprensió (la qual, segons Heidegger, ve sempre expressada pel «cercle hermenèutic», o sigui la recíproca dependència que s'estableix entre la «comprensió del tot» i la «comprensió de les parts») ve a ser la rèplica formal d'un altre «ordre circular» d'abast encara més eminent. Es tracta, sempre segons Heidegger, de la circularitat «real» que sobrevé entre el ser i l'ens: la irrevocable dependència recíproca de l'ens i del ser, entesa en el sentit que la mostració d'un d'ells exigeix l'ocultació de l'altre. No obstant això, i més enllà d'aquesta suggerent afinitat de tipus formal, la tematització del comprendre té lloc en Heidegger de la manera que a continuació referirem.

Pensa Heidegger que, estant nosaltres situats en la perspectiva onticista que ve associada al predomini tradicional de la presència, les coses ens vénen donades d'acord amb un «en-tant-que» (el «als» entronitzat a *Sein und Zeit* com la categoria central de l'hermenèutica) el qual, aparentment, els és propi. Això vol dir que tota cosa ens és present en-tant-que ella mateixa, desplegant així una estructura estàtica, per bé que insuperablement trivial, la qual Heidegger denomina l'«en-tant-que (als) apofàntic». (Malgrat aquesta irremeiable trivialitat, o més precisament, a causa del grau de generalitat que implica, li sembla a Heidegger que l'«en-tant-que» apofàntic ha estat sempre el fonament de l'ontologia tradicional que es basava en la còpula). Amb el rebuig existencial de l'onticisme i de l'epistemologisme, no obstant, s'obre davant l'ens existent una realitat radicalment desprotegida (l'abandonament de les supersticions presencialista i presentificacionista significa que es renuncia a la seguretat que proporciona la predictibilitat de tota theoria), la qual es «manifesta» exclusivament davant l'ens existent com a estructura de possibilitat. Aquesta paradoxal «manifestació» (paradoxal, és clar, en la mesura que anticipa un modus de «anti-presència»), tanmateix, ¿com se li pot fer palesa a l'ens existent? ¿Com és possible que sobrevingui per a l'ens existent l'esmentat i peculiaríssim contacte no-epistèmic amb la estructura (tant sols projectada) d'allò que és només possible? ¿Com es pot donar, doncs, la intrigant vinculació de l'ens existent amb allò que, en definitiva, no és res més que la seva pròpia operativitat realitzadora?

La resposta a aquests interrogants és ben senzilla: també l'anticipació existencial de la seva pròpia virtualitat li ha de «venir donada» al *Dasein* «en-tant-que» quelcom. No li ha de venir donada, és clar, en-tant-que un «quelcom» presencialment òntic; més aviat li ha de ser subministrada en-tant-que un "quelcom" marcat per una peculiaritat: la seva irresoluble evanescència existencial-ontològica. Aquest peculiar «en-tant-que», precisament, és denominat per Heidegger l'«en-tant-que (als) hermenèutic». Si la comprensió pot tenir lloc, si es pot arribar a formar («ausbilden», en diu Heidegger d'aquest formar-se) és només a

causa que l'estructura de l'«en-tant-que hermenèutic», *en constituer* la interpretació fa d'ella l'«estat existencial a priori de la comprensió.»<sup>36</sup> No cal dir, arribats a aquest punt, que no és possible que es doni una diferència més acusada entre aquest «en-tant-que» interpretatiu, que és d'ordre ontològic, i el concepte tradicional d'interpretació, de caire òntico-epistemològic i habitualment utilitzat per les humanitats. Aquest és, probablement, el més important dels malentesos que, pel que fa a la funció que la interpretació té en la filosofia del «primer» Heidegger, convé dissipar el més aviat possible.

La situació, tanmateix, està nítidament delineada. L'«en-tant-que» apofàntic correspon a l'horitzó de nivellació òntica en el qual té lloc allò que és trivialment «disponible» o «*vorhanden*», o sigui els ens merament subsistents, representats per tot allò que simplement «se'ns posa a l'abast». L'«en-tant-que» hermenèutic, en canvi, correspon a l'horitzó del que Heidegger en diu «*Zuhandenheit*», o sigui el nivell dels ens afectats de «manipulabilitat» (o be, si es vol formular d'una manera més acadèmica: els ens exposats a una «disponibilitat intervenible»). Dit en altres termes: la «*Zuhandenheit*» no és pas banalment «allò que se'ns posa a l'abast», ja que aquesta disposició correspon a la «*Vorhandenheit*», sinó que, més aviat, és «allò que no s'assoleix sense forçar-ne la consecució». La postulació heideggeriana que a «tot-allò-que-no-és-merament-subsistent» li correspon una inexcusable primordialitat, es fa palesa en la descripció de l'«en-tant-que» hermenèutic, atès que tota possible referència a aquesta categoria fonamental es troba vinculada a l'anàlisi de la «*Zuhandenheit*». «Allò que és especificat fent referència al seu característic per-a (*Um-zu*), [o sigui] allò que esdevé expressament comprès, té l'estructura de l'en-tant-que quelcom. A la pregunta: ¿què és això que sembla manipulable?, correspon la resposta interpretativa: és per a (...). La dada precisa sobre aquest per-què (*Wozu*) no és tant sols la denominació de quelcom, sinó que, més aviat, atès que allò pel qual s'interroga cal prendre'l en-tant-que quelcom, allò que és designat esdevé comprès en-tant-que precisament aquest quelcom (*das Gennante ist verstanden als das, als welches das in Frage stehende zu nehmen ist*).»<sup>37</sup>

D'aquesta manera la trivial disposició del «en-tant-que» apofàntic contrasta dramàticament amb la fecundíssima estructura del «en-tant-que» hermenèutic. Efectivament: l'«en-tant-que» hermenèutic fa possible que la interpretació carateritzi els ens d'acord amb l'especificitat (la «*Bewandtnis*» heideggeriana) a priori que, de bell antuvi, ha estat feta accessible mitjançant la «comprensió» (entesa aquí segons un sentit rigorosament fonamental-ontològic) de la realitat. Interpretar quelcom «en-tant-que» quelcom vol dir: posar al descobert l'horitzó a priori en el qual té lloc la vinculació de l'interpret amb l'esmentat «quelcom». En aquesta vinculació consisteix, ja d'una manera definitiva, el peculiar «comprendre» des-epistemologitzat que ens proposa Heidegger. Es tracta,

doncs, d'una vinculació pràctica (la «theoria» ha estat l'objecte d'un anatema irrevocable) amb un «quelcom» la «quelcomitat» del qual ve determinada a priori per la vinculació mateixa. Contràriament al que (d'una manera trivial) succeeix amb l'«en-tant-que» apofàntic, en el cas del peculiar «en-tant-que» hermenèutic l'esmentada «quelcomitat» no consisteix, ni d'un tros lluny, en una «cositat». Més aviat la «quelcomitat» sembla encarnar un tipus de «particularitat» o «*Bewandtnis*» que, tot i trobar-se inclosa en en la interpretació d'un ens (encara que, no cal dir-ho, s'hi trobi inclosa sense la tematització que, normalment, seria escaient que l'acompanyés), és també el fonament, al mateix temps, de la interpretació que té per objecte l'esmentat ens.

Segons les consideracions fetes fins aquí, doncs, una ontologia pot obeir a dos sistemes distints de generació. D'una banda pot ser plantejada post-predicativament pel mitjà del «en-tant-que» apofàntic, o sigui d'una estratègia que implica el centrament en l'«és» de la còpula i la determinació d'una propietat general estàticament present en els ens, i que es perllonga en la localització en cada objecte d'allò que constitueix la seva objectivitat. D'altra banda, una ontologia pot també ser plantejada ante-predicativament, tot i fent ús del «en-tant-que» hermenèutic i determinant, llavors, l'horitzó a priori en el qual sorgeix la possibilitat d'una «comprensió». Aquesta peculiar «comprensió», com hem vist, posseeix, sobretot, el sentit ontològic primordial (tan primordial que l'«és» de la còpula n'és una simple derivació) de ser la realització d'un vincle efectuada per l'ens existent. Es tracta, doncs, d'una «comprensió» del ser que té un abast radicalment dinàmic i operatiu, i la qual, en conseqüència, mai no podrà tenir res a veure amb la qualitat estàtica que tenen el present, la representació, i el coneixement. Així, segons ens insinua Heidegger, l'ens no és ens a causa que posseeix una propietat que el qualifica com a tal, un tret, per tant, omnipresent i infal·liblement predictible. L'ens és ens perquè, en certa manera, és el «camp d'operacions» on l'ens existent o «*Dasein*» és capaç de «realitzar el ser». Cal, però, que aquesta "realització" sigui sempre entesa com l'agent que institueix la dinàmica, pròpia del vincle ontològic i indissoluble d'ell, que Heidegger anomena «comprensió».

## Notes

1. La contribució de Heidegger a l'afermament, en el nostre temps, de la consciència hermeütica va raure, més aviat, en la primacia atorgada a la temàtica de l'interpretativisme i no pas tant en la seva divulgació. Per això és H. G. Gadamer el més eminent entre els representants contemporanis de l'hermenèutica filosòfica, tot i que aquest filòsof sempre ha admès la filiació heideggeriana de les seves teories. De fet la filosofia de Gadamer vindria a consistir, segons afirma Jean Grondin (en la seva obra *Hermeneutische Wahrheit?*, Königstein/Ts. 1983, passim), en una afortunada síntesi del Heidegger d'abans i de després de la «*Kehre*».

2. És cert, de bell antuvi, que no és gens senzill d'esbrinar com l'ontologia fonamental ha pogut arribar a conciliar un *moment descriptiu*, propiament fenomenològic, interessat a assolir fidelment i asèpticament «la cosa tal com es en ella mateixa» y per tant exclòidor d'afegitons i d'interferències, amb un *moment interpretatiu*, pròpiament hermenèutic, de tarannà essencialment pertorbador i impur, perpètuament recolzat, tal com afirma el mateix Heidegger, en un «als» (o sigui en el «en tant que» que impregna tota possible interpretació) l'abast del qual ha de ser, per força, infidel i capgirador.
3. «Diltheyanisme de base» vol dir una orientació primàriament dirigida a glossar les fascinants epifanies del «comprendre» (el «Verstehen» diltheyà), encara que sobre la natura fonamental d'aquest «comprendre» Heidegger discrepi asprament amb Dilthey. Aquesta discrepància la fa palesa Heidegger quan subscriu les reserves anti-diltheyanes de Yorck von Wartenburg a *Sein und Zeit* (Tübingen 1979, 15a. d.: 401). Heidegger dóna suport al parer de Yorck que «la totalitat de la dada psico-física no és pas, sinó que viu», estant separats els àmbits ontic i històric per una «diferència genèrica». *La diferència de Dilthey amb Heidegger vindria així personificada per Yorck i no pas per Husserl*; Heidegger hauria anat historicísticament «més enllà» de Dilthey, en comptes d'haver romàs fenomenològicament «més ençà» de l'historicisme. La centralitat de Yorck per a Heidegger la fa palesa Winfried Franzen (*Von der Existenzialontologie zur Seinsgeschichte, Meinenheim/G.* 1975: 15-16) en afirmar que «Yorck expressa amb menys ambigüitat que Heidegger allò que Heidegger li importava realment: enfrontar el ser objectiu amb l'auto-suficiència de l'existència humana i de la història». Hom ha arribat a dir que «s'advertien més clarament les intencions del que hauria de ser la diferència ontològica quan es tractava encara d'una cita de Yorck (que en la posterior elaboració a *Sein und Zeit*)». (Odo Marquard, *Skeptische Methode im Blick auf Kant*, Freiburg 1985: 38).
4. Ludwing Landgrebe, *Der Weg der Phänomenologie*, Gütersloh 1963: 52.
5. Otto Friedrich Bollnow, *Dilthey*, Schaffhausen 1980, 4a. ed.: 24-25.
6. J. N. Mohanty, «Transcendental Philosophy and the Hermeneutic Critique of Consciousness» a: *Hermeneutics - Questions and Prospects*, ed. per G. Shapiro i A. Sica, Amherst 1984: 117.
7. Ibid. La «qèstió de l'interpretacionisme en Husserl» sembla, tanmateix, haver quedat resolta en un sentit positiu fins i tot en l'àmbit on més efectiva pot arribar a semblar l'*espontaneïtat* del jo pur: en la *teoria de la constitució*. És característic d'aquesta teoria, com és ben sabut, que la seva preferència indefinidament «oscil·li entre la formació del sentit (*Sinnbildung*) i la creació (*Kreation*)». (Eugen Fink, «L'Analyse intentionnelle et le problème de la pensée spéculative», a: *Problèmes Actuels de la Phénoménologie*, (edició bilingüe francès-alemany), ed. per H. L. van Breda, Bruxelles 1952: 53).
8. Altres autors contemporanis, a més del ja glossat Eugen Fink, han intervingut en aquest debat d'una manera molt suggestiva, ja que no pas clarificadora: «Allò que és assolit pel mitjà de la reducció fenomenològica es pot expressar així: *quelcom se'm mostra d'una manera determinada*. Hom pot dubtar, tanmateix, de si se'm mostra així mitjançant l'activitat donadora de sentit que és pròpia del jo, o bé si el que passa és que l'objecte m'ha estat donat amb tot el seu sentit ja inclòs en ell mateix. De fet, la teoria (husserliana) de la constitució no és cap altra cosa més que una interpretació del fenomen pur, o sigui una plausible hipòtesi cognitivo-psicològica». Malte Hossenfelder, «Kants Idee der Transzendentalphilosophie und ihr Missbrauch in Phänomenologie», a: *Beiträge zur Kritik der reinen Vernunft: 1781-1981*, ed. per I. Heidemann i W. Ritzel, Berlin 1981: 324.
9. És cert, pel que fa al fons d'aquest dilema, que autors molt importants han assenyalat la fatuïtat inherent a la noció de facticitat *pura*. «Cal que algun tipus d'interpretació acompanyi sempre les execucions (*Leistungen*) de la consciència, a causa que la noció d'un fet pur es troba afectada d'una ingenuïtat insuperable. El concepte de fet pur, correlatiu dels de percepció pura i enunciat pur, ha estat titllat per Heidegger de prejudici ontològic, [havent assenyalat aquest autor] que, en darrer terme, mai no podrà ser assolida la constatació pura d'un fet o d'un estat de fets (*eine reine Tatsachenfeststellung*); aquest punt de vista esbossa

una manera de veure les coses que caldria caracteritzar com hermenèutic». (Hans-G. Gadamer, «Die philosophischen Grundlagen des 20. Jahrhunderts», a l'obra: *Seminar: Philosophische Hermeneutik*, ed per H.-G. Gadamer i G. Boehm, Frankfurt/M, 1976: 318). És clar que, en el nostre context present, no sembla tenir massa importància decidir d'una manera concloent si Husserl interpreta o no, simplement a causa que la interpretació que a vegades sembla practicar la fenomenologia, en tot cas, és difícil que sigui assimilada a l'«Auslegung» heideggeriana. «D'entrada la interpretació («Auslegung») tal i com Heidegger l'entén no té res a veure amb l'interpretació entesa en el sentit en què es parla, per exemple, de la interpretació d'un text. La interpretació (en el sentit de *Auslegung*) és una modificació existencial de la comprensió, operació que, com es sabut, lluny de consistir en un acte epistèmic, és, en ella mateixa, la veritat transcendental-ontològica que precedeix tot possible acte singular». (Carl-F. Gethmann, *Verstehen und Auslegung*, Bonn 1974: 303).

10. Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Oxford 1980: 104-105.

11. Max Scheler, «Phänomenologie und Erkenntnistheorie», a: *Gesammelte Werke*, Berna 1957, vol. 10: 380.

12. Idem, «Idealismus-Realismus», a: *Loc. cit.*, 1976, vol. 9: 212.

13. Edmund Husserl, *Erfahrung und Urteil*, ed. per L. Landgrebe, Hamburg 1976, 5a. ed.: 98.

14. Paul Ricoeur, «Phénoménologie et Herméneutique», a: *Phänomenologie heute-Grundlagen und Methodenprobleme*, (obra col·lectiva, sense editor), Freiburg/B. 1957: 61.

15. *Loc. cit.*: 67.

16. *Loc. cit.*: 68.

17. Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen*, ed. per E. Ströcker, Hamburg 1977: 102.

18. *Loc. cit.*: 70.

19. Ricoeur, *op. cit.*: 72.

20. Husserl, *op. cit.*: 104.

21. *Loc. cit.*: 103.

22. Ricoeur, *op. cit.*: 74-75.

23. Pel que fa a aquest extrem és interessant constatar que el «principi de tots els principis» husserlià, o sigui la suprema i persistent exigència d'una «intuitivitat presentificadora», curiosament conserva la seva vigència tant en l'estructuralisme d'arrel lingüística com en la filosofia analítica. El punt de vista predominant avui en dia ens diu que el llenguatge, desprovist de qualsevol ordre de positivitat, consisteix únicament en diferències, les quals, se'ns assegura, són reductibles a una multiplicitat finita d'operacions. En la xarxa que formen aitals operacions el temps hauria deixat de fluir, de manera que el llenguatge vindria a consistir en un present i, a la vegada, també en una presència.

24. Manfred Frank, *Was ist Neostrukturalismus?*, Frankfurt/M. 1983: 553.

25. *Loc. cit.*: 554.

26. Manfred Frank, *Das individuelle Allgemeine*, Frankfurt/M. 1977: 324.

27. *Loc. cit.*: 323.

28. És palès que «caràcter projectiu» vol dir el següent: existir (das *Dasein*, el *ex*-sistir) mai no pot voler dir la referència a entitats presents i teoritzables, així com tampoc esmentar l'ens subsistent («vorhanden»). Existir, per Heidegger, és haver-se d'atenir a una realitat extra-òntica i, per tant, rigorosament *no-presentificable*, i per tant vol dir també la realització tàcita d'un «programa» implícitament anti-teòric, anti-objectivista, i anti-metòdic. Aquesta circumstància fa possible plantejar la «qüestió pel que fa al ser» (das *Seinfrage*) i deixa clar per sempre que l'arrel de l'ontologisme de Heidegger rau d'haver constatat la total inadequació i alhora l'absoluta incapacitat fonamentadora, pel que fa a la finitud de l'ens existent, de tot allò que és no-existent (l'anatematitzat athanatizein que impregna tota teoria i tota objectivitat).

29. Gerd Haefner, «Martin Heidegger», a: *Klassiker der Philosophie*, vol. II, ed. per O. Höffe, Munic 1981: 366.

30. Ernst Tugendhat, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt/M. 1979: 210.

31. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, *op. cit.*: 151-152.

32. Tugendhat, *op. cit.*: 210.

33. Hildegard Feick (compiladora), *Index zu Heideggers 'Sein und Zeit'*, Tübingen 1980, 3a. ed.: 47. Una teoria que vingui «travessada» pel concepte d'«interpretació» forçosament ha de tenir, almenys en aparença, un punt de vista original pel que fa al llenguatge. És interessant de constatar, sobretot si es contrasta amb la mística del llenguatge característica del «segon» Heidegger, que a *Sein und Zeit* l'imperialisme de l'existencialitat també afecta al mateix llenguatge. «L'analítica del *Dasein* subordina el pla de l'enunciat, que és també el dels significats, a l'àmbit del discurs (*Rede*), el qual és co-originari tant amb l'ordre de la situació (*Befindlichkeit*) com amb el de la comprensió. No és pas possible de reivindicar cap tipus d'autonomia per l'ordre dels enunciat, el qual es remès a les estructures existencials». (Ricoeur, *op. cit.*: 64) Pel que fa a la seva primera relació amb el llenguatge Heidegger se'n mostra prèviament deutor de la tradició germànica: «Heidegger considera que orientar-se vers l'enunciat i vers la proposició era una concessió a un prejudici tradicional, i resolgué primordialitzar el mot aïllat. (...) Compartí amb la tradició la tendència a expressar només amb substantius [la seva filosofia]». (Tugendhat, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*: 165 i 170).

34. Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt/M. 1985: 173.

35. Precisament un dels mèrits de l'ontologia fonamental ha estat l'haver deixat clar la impossibilitat d'una «epistemologia de la interpretació» ni tant sols a partir de les bases historicistes i criticistes que Dilthey pretengué assegurar. De cap manera existeix, contràriament al que de vegades ha estat afirmat, la possibilitat d'escollir entre una «epistemologia de l'interpretació» i una «ontologia de la comprensió», tal i com, en els paràgrafs que segueixen, ens mostrarà l'estructura de l'«en-tant-que».

36. Heidegger, *Sein und Zeit*: 49.

37. *Loc. cit.* 148. Cal que ens preguntem, arribats a aquest punt, si hi ha en Husserl alguna indicació, encara que sigui en la forma d'una elemental premonició, de la problemàtica heideggeriana elaborada al voltant de la noció de «comprensió» extra-òntica. O bé, correlativament, si, de veritat, «*Sein und Zeit* és una teoria fenomenològica de la comprensió del ser». (Haefner, *op. cit.*: 366). És cert que l'anti-objectivisme de Heidegger pot ser ja esbrinat, centrant-nos en el període «lògic» de la fenomenologia, en la primordialitat que hi és atribuïda als correlats de la vida intencional que, en erigir-se en unitats de sentit, disposen la constitució dels fenòmens. Però no és menys cert que el mateix Husserl esmussà aquest primer impuls durant el seu «període» idealista en transformar el «sentit del ser» i fer-lo cristalitzar en la forma estàtic d'un entramat de correlacions. És cert que la filosofia «final» de Husserl, que per una comprensible raó cronològica ja no pogué influir sobre *Sein und Zeit*, duu a terme una crítica tan dràstica de l'objectivisme que hom hi pot veure pre-figurada una «ontologia de la comprensió». «El món de la vida» o «*Lebenswelt*», en efecte, constitueix un estrat d'experiència anterior a la dicotomia subjecte-objecte, i així és fet accessible un àmbit de sentit articulat, d'una banda, en un «horitzó del món» entès com un «proto-objecte», i d'altra banda, en una «vida operativa i anònima» considerada com un «proto-subjecte». Sigui com sigui, pel que fa al tema del present treball és interessant constatar que si bé l'últim Husserl sembla anar asimptòticament dirigit a la construcció d'una ontologia extra-epistèmica, això succeeix, en definitiva, a causa que el projecte inicial de la fenomenologia, precisament l'estil meditatiu que d'una manera tan diversa influí sobre el Heidegger primerer, havia ja col.lapsat a bastament. La temptativa de reduir el ser a les realitzacions (per mes «instituidores del sentit» o «*sinnstiftende*» que se les consideri) d'un subjecte transcendent havia tingut de ser substituïda per un jo insubornablement viu («*lebendig*», en diu Husserl) i definitivament reconciliat amb la (abans tan denostada) mundanitat. Així el Husserl dels anys 30 decidí distanciar-se de l'obra corresponent a les fases de la seva pròpia evolució (sobretot les que es consolidaren en les dècades del 10 i del 20) contra les quals Heidegger, precisament, havia determinat la seva pròpia identitat filosòfica inicial.