

Hermenèutica d'un poema didàctic¹

Francesc Calvo Ortega

L'interès de Heidegger per la filosofia grega es va iniciar en la seva època de joventut. El descobriment de *Vor der mannigfachen Bedeutungen des Seiden nach Aristoteles* (1862), de Franz Brentano —subministrada pel futur arquebisbe de Friburg, Conrad Grobër l'any 1907, mentre aquell acabava els seus estudis de batxillerat—, suposa certament i sense cap mena de dubte la primera influència important en relació a la presència d'Aristòtil en el jove Heidegger². Tot i que ens hem de traslladar a 1963, amb motiu del discurs inaugural davant l'Acadèmia de Ciències de Heidelberg on Heidegger hi fa una menció explícita, i on comença per primera vegada ha sorgir un interès dels especialistes pel tema, de fet no és fins el descobriment del manuscrit, força buscat durant molt de temps, conegut com a *Informe Natorp* (Natorp-Bericht) i publicat per primera vegada el 1989³ —article que Heidegger va escriure el 1922 i que Husserl va utilitzar per recomanar el seu deixeble a la Universitat de Marburg—, que es confirma plenament la influència aristotèlica en l'obra del filòsof alemany; a partir d'aquell moment, la fenomenologia de Heidegger acabaria per transformar-se en una hermenèutica de la vida fàctica precisament per la complexa interpretació que fa d'Aristòtil.

D'altra banda, a excepció del llibre sobre Heràclit⁴, no hi ha cap més obra consagrada exclusivament a la filosofia d'un autor grec. Un fet que no exclou la permanent al·lusió per part de Heidegger a la filosofia grega: en trobem referències en els estudis inclosos a *Vorträge und Aufsätze*⁵, a la sèrie

-
- (1) A propòsit de *Parmènides*, de Martin Heidegger, publicat a Barcelona, Quaderns Crema, 2005; 323 pp.; traducció de Manuel Carbonell (traducció al castellà: *Parménides*. Madrid, Akal, 2005).
 - (2) En les últimes investigacions portades a terme sobre la qüestió s'afirma però que la interpretació d'Aristòtil per part del filòsof alemany no parteix d'un estudi a fons de l'obra de Brentano. Cf. Chirinos (2004, pp. 309-328).
 - (3) Heidegger, Martin (1922) «Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles. Einführung in die Phänomenologische Forschung», *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, 6. Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht; pàg. 228-274 [traducció al castellà: *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica (Informe Natorp)*. Madrid, Trotta, 2002].
 - (4) Heidegger, Martin (1943) *Heráclito*. Barcelona, Ariel, 1986.
 - (5) *Vorträge und Aufsätze (1936-1953)*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann. Gesamtausgabe (Obra Completa) [GA], vol. 7 (edició de Von Herrmann, F.-W., 2000). Hi ha traducció al castellà: *Conferencias y artículos*. Barcelona, Ediciones del Serbal, 2001, 3a ed.

*Questions*⁶, i en altres textos de l'obra completa (*Gesamtausgabe*, en endavant [GA]), editada des de 1977 per Vittorio Klostermann, a Frankfurt am Main.

A *Vorträge und Aufsätze* ("Conferències i Assaigs"), dels onze textos, tres estan dedicats a la filosofia grega: els comentaris dels fragments 16 i 50 de «Heràclit» (*Logos*, 1951; *Aletheia*, 1954), i els versos 34 fins al 41 del fragment VIII de «Parmènides» (*Moirà*, 1952). A la sèrie *Questions*, dos textos sobre cinc de la sèrie (al volum 2, «La doctrina de Plató sobre la veritat»⁷, on Heidegger fa una anàlisi del l'al·legoria del mite de la caverna, i «Què és i com es determina la Physis»⁸, sobre la física d'Aristòtil). També cal fer esment de «Hegel i els grecs»⁹ i els escrits reunits a propòsit dels seminaris de Thor celebrats a França entre 1966 i 1969, en què Heidegger va participar sota els auspicis de René Char i Jean Beaufret¹⁰ i, per últim, «La paraula d'Anaximandre» publicat a l'obra *Camins que no porten enlloc*¹¹. Quant a l'obra completa (GA), cal destacar els següents escrits en relació al pensament grec: als ja citats volums 5, 7 i 9 (titulats *Holzwege*, *Vortrag und Aufsätze* i *Wegmarken*), hem d'afegir el 19, dedicat a «Plató i els Sofistes» (semestre d'hivern a Marburg, 1925-1926); el 33, dedicat a la «Metafísica d'Aristòtil» (semestre d'estiu a Friburg, 1931), i el 55, dedicat a la «Lògica d'Heràclit» (semestre d'estiu a Friburg, 1944). El «Parmènides» es va publicar en el volum 54 malgrat no va sortir a la llum fins a 1982, en una edició a cura de Manfred S. Frings, de la Paul University de Chicago, i conté el text fins llavors inèdit del curs d'hivern dictat durant el semestre de 1942-1943 a Friburg, amb el títol «Parmènides i Heràclit», tot i que finalment al GA s'imposà el de *Parmènides* atès que la discussió remet fonamentalment a aquest últim. L'edició en català que comentarem tot seguit, a més de contenir el manuscrit original, inclou una recapitulació de les lliçons escrita pel propi Heidegger però no pas en un sentit metòdic sinó en la forma simple d'un esbós.

En primer lloc, hem de dir que no és la primera vegada que el filòsof alemany utilitza el concepte d'hermenèutica per dissertar sobre la traducció d'un text —és a dir, tractar d'assolir allò de *què* parla el llenguatge— doncs ja fa temps que Heidegger ha posat la fenomenologia al costat d'aquella, tot i que

(6) Heidegger, Martin. *Questions*. París, Gallimard, 1968. 4 volums (col·lecció "Classiques de la Philosophie").

(7) «Platons Lehre von der Wahrheit» (1931/32, 1940), a *Wegmarken* (1919-1961). GA, vol. 9 (edició de F.-W. Von Herrmann, 1976, 1996 i 2004). Hi ha versió en castellà: *Doctrina de la veritat segun Platón*. Santiago de Chile, Universidad de Chile, 1953.

(8) «Vom Wesen und Begriff der Physis» (1939), a *Wegmarken*, *op. cit.*

(9) «Hegel und die Griechen» (1958), a *Wegmarken*, *op. cit.*

(10) Cf. *Vier Seminare*, Frankfurt, Klostermann, 1977. També a *Seminare* (1951-1973). GA, vol. 15 (edició de C. Ochwadt, 1986). Aquest volum també inclou el seminari d'E. Fink sobre Heràclit celebrat l'hivern del 1966-1967.

(11) «Der Spruch der Anaximander» (1946). *Holzwege* (1936-1946), GA, vol. 5 (edició de F.-W. Von Herrmann, 1977 i 2003). Hi ha traducció al castellà: *Sendas Perdidas*. Buenos Aires, Losada, 1979.

per entendre-la cal prendre-la com a possibilitat, ha deixat dit ell mateix, desapareixent com a rètol en favor de la «cosa del pensar» la *revelabilitat* de la qual encara segueix sent un misteri¹². A la publicació a França, l'any 1938 a Gallimard, de *Qu'est-ce que la métaphysique?* de Heidegger, Henry Corbin, que en va ser el traductor, deixà entreveure la difícil relació que es dona entre hermenèutica i historicitat tal i com es presenta en el pensament heideggerià¹³, doncs la perspectiva que fonamenta les investigacions de Corbin es centren en posar de relleu el mode propi de l'existència humana pel que fa al creient. D'aquí que Corbin tradueixi interessadament el text. No és pas neutre el vocabulari que aboca al francès doncs renuncia a una traducció literal i, per exemple, dona com a equivalent al mot *Seiendes*, «sent així», i a *Un-Wesen* (literalment, *non-essence*), la de «res» (*noun*), introduint les premisses que porten a una lectura existencialista de Heidegger. Això obliga Corbin a reconduir el temps històric vers l'existència d'una historicitat diferent, el *geschen*, que es pot traduir per quelcom així com «historial». Per tal de comprendre la temporalització de l'existència —tal i com ve impresa per Heidegger però anant més enllà dels límits plantejats per ell¹⁴—, Corbin refusarà abandonar el ser del creient a la Història —doncs si hi ha en última instància un sentit aquest no es pas l'evolució de llurs etapes dialèctiques, com pensaven en aquell moment Lefebvre, Luckacs o Goldmann—, sinó l'articulació de l'arrel existencial que precedeix a tota articulació del Temps: per comprendre la temporalització d'una existència no hem d'anar a la història sinó a l'origen de la *pròpia* història.

Així, doncs, la fenomenologia haurà de concebre l'existència del creient com el lloc en què el Verb diví revela els seus símbols, concebant aquesta existència com una interpretació, com una hermenèutica. És a dir, com l'home religiós comprèn la seva situació i com desenterboleix hermenèuticament aquesta situació en relació a la lectura d'un text sagrat. Aquesta qüestió portarà Corbin cap a una «fenomenologia de l'esperit gnòstic» tot rebutjant qualsevol antropologia que redueixi l'horitzó ontològic de l'ésser de l'home a una dimensió històrica. Alhora, aquest període està marcat pel ressorgir de Hegel en la filosofia francesa sota l'empremta de Kojève, que intentarà desenvolupar una antropologia històrica que funda l'existència humana en el marc d'una dialèctica de la servitud. Per tal d'eludir aquesta filosofia de la història, Corbin elabora una fenomenologia de la metahistòria sota la qual la situació ontològica del creient troba la pròpia resolució. És en Heidegger, especialment en l'anàlítica existencial de l'obra *Sein und Zeit*, que Corbin cerca un marc comprensiu d'una *historialitat* sagrada al bell mig de la relació entre fenomenologia i hermenèutica.

En tal sentit, l'adhesió de Heidegger a Husserl en els seus primers escrits, a l'ensenyament i la terminologia husserliana, es veu afeblida en el transcurs

(12) *Tiempo y ser*. Madrid, Tecnos, 2003, 3a ed.; pp. 102-103.

(13) Per aquest tema cal veure la recent obra del canadenc Barash (2006).

(14) Cf. «Phänomenologie und Theologie» (1927), a *Wegmarken*, op. cit.; pp. 45-78.

dels anys vint i s'allunya definitivament després de la publicació, al 1927, de *Sein und Zeit*, doncs la recerca fenomenològica assumeix una transformació cap a una «ontològica fonamental». En el seminari d'hivern de 1930-1931, a Friburg, Heidegger manifesta que després de la darrera publicació de Husserl aquell any (*Natchwork*), i que ve a representar una certa desavinença amb els seus col·laboradors, «farem bé d'anomenar “fenomenologia” únicament a allò que Husserl ha creat per si mateix i a allò que produirà. Tot i així, queda clar que tots nosaltres hem après i aprendrem d'ell»¹⁵. Aquest allunyament de Husserl i de la mateixa idea de fenomenologia ve donat per part de Heidegger per la reconstrucció històrica de la gènesi de la fenomenologia a partir de la qual exposa les seves descobertes fonamentals d'aquesta: la intencionalitat, la intuïció categorial i la importància de l'*apriorisme* i el principi central de la fenomenologia, (*zu den sachen selbst*), que porta l'exigència de transformar-la mitjançant la seva pròpia dinàmica. Durant els pròxims anys, el mateix Heidegger seguirà nomenant-la però examinant de nou el mètode, considerant-lo, en endavant, no pas a la manera de Husserl —com un pas filosòfic de l'actitud natural a l'actitud transcendental— sinó més aviat com una veritable transformació del sent així a la forma de l'ésser (Volpi, 2001, p. 73).

De fet, el mètode fenomenològic és utilitzat en la nova forma de pensar l'ésser en l'experiència fonamental del seu *oblit*, i així, doncs, fer-ho d'aquesta manera, en el seu sentit *ocult*, esdevé la tasca que Heidegger s'imposa des d'un punt de vista postmetafísic. Si la metafísica tenia per comesa el pensar segons la fórmula aristotèlica «el sent així en el seu fonament», és a dir, la filosofia hauria d'arribar a conèixer els principis i les causes del «sent en tan que sent així», faltaria que aquest *sent així* deixés visible una certa obertura de l'ésser degut al sentit ocult d'aquest. La fenomenologia en tal cas i com el seu nom indica, deixa aparèixer els fenòmens a partir d'ells mateixos, les coses tal com es mostren elles mateixes. Aquest és el sentit formal del mètode de la fenomenologia¹⁶. El camí *postmetafísic* de Heidegger segueix aquest mètode però tenint ben clar quin ha de ser el punt de partida d'aquest camí: l'ésser en la seva obertura —doncs aquesta obertura constitueix la intel·ligibilitat de l'ésser— és objecte d'una possible *comprensió* (*verständlichkeit*), comprensió de l'ésser degut al seu sentit ocult. La fenomenologia, aquí, és un mode d'investigar, de parlar de quelcom tal com aquest es mostra i només en aquesta mesura. Ja que si s'accentua que l'ésser en la forma d'encobrir-se i velar-se és inherent al caràcter *de ser-de-l'ésser*, com a objecte de la filosofia, es tindrà, llavors, una noció veritablement encertada de la categoria de fenomen. Aquest és el procediment, pròpiament fenomenològic, que Heidegger pretindrà seguir amb l'hermenèutica *de la facticitat* que es denomina a si mateixa *interpretació* —interpretació en relació a alguna cosa, a un *haver previ* que s'ha d'interpretar en la trama dels objectes, en el fons de l'assumpte—¹⁷.

(15) *Hegels Phänomenologie des Geistes*. GA, vol. 32 (edició a cura de Ingrid Görland); p. 40.

(16) *Die Grundproblem der Phänomenologie*. GA, vol. 24 (edició de F.-W. Von Herrmann); pp. 20 i ss.

(17) Heidegger, M. *Ontologia. Hermenèutica de la facticidad*. Madrid, Alianza, 1999, pp. 95 i 98-101.

Aquí, l'*analítica existencial* de les estructures ocultes de l'ésser existents en el *Dasein* serà de l'ordre d'una *hermenèutica* en la que el *Dasein* és l'interpret de si mateix en les pròpies estructures de l'ésser, el seu sentit ocult, interpret que les enuncia (*kundgibt*), les explica (*aus-legend*) i les fa manifestes en la mesura de les seves possibilitats¹⁸. Aquesta hermenèutica però no serà d'ordre existencial sinó que farà referència explícita a determinada unitat en la realització del comunicar i de l'interpretar que condueix a l'encontre i visió del concepte *facticitat* —l'existir pròpiament humà en cada ocasió—. Així doncs no es tracta tampoc d'una teoria hermenèutica en el sentit clàssic del terme, en la forma expressada per Boeckh, Schleiermacher o Dilthey, sinó que el propòsit de l'hermenèutica heideggeriana, en aquest cas, és indicar que tal o qual «objecte» té un ésser que està capacitat per a la interpretació, que està necessitat d'ella i que és inherent al seu ésser perquè està ja d'alguna forma interpretat. La seva finalitat rau a fer de l'existir propi de cada moment, la facticitat, accessible a l'ésser en la seva comunicabilitat, de configurar per a l'existència una possibilitat d'arribar a *entendre's* i de ser aquest *entendre*¹⁹.

En el curs que Heidegger finalment va titular *Parmènides*, la qüestió de l'obertura a l'ésser i la seva comprensió és l'eix fonamental de gairebé tot el volum, i té com a punt de partida els versos 22 a 23 del fragment primer del poema de Parmènides sobre la *deessa* «Veritat». Abans, però, Heidegger distingeix en la història del pensament filosòfic un grup de pensadors *inicials* que, per davant de tots els altres filòsofs occidentals, han quedat impertorbables al voltant de dos mil cinc-cents anys conservant una mena d'espai intemporal precursor i determinant de tot pensament ulterior. Juntament amb Plató i Aristòtil, els presocràtics Anaximandre, Heràclit i Parmènides es distingeixen com a pensadors inicials per davant de tots els altres. Atansar-se a aquests tres pensadors i posar-los en relació l'un amb l'altre és la comesa que Heidegger s'imposarà durant les sessions del semestre. Heràclit i Parmènides són dos noms que ja varen ser citats a *Sein und Zeit* (1927)²⁰, i intervenen en els fragments fonamentals del llibre com l'anàlisi dedicada al *Dasein* i a la veritat. Així mateix, també fa referència a Parmènides a través de l'obra citada de Karl Reinhart, encara no traduïda, *Parmènides i la història de la filosofia grega*, publicada el 1916 (Kisiel, 1995, p. 40).

Aquesta pluralitat de pensadors de l'antiguitat que es retroben a *Parmènides* no és fruit d'una voluntat per part d'un Heidegger força competent de sistematitzar una història de la filosofia, centrada en una època molt llunyana i d'aquesta manera recrear la nostàlgia d'un món antic per restablir. Més que no pas això, es tracta de pensar el començament de la filosofia, meditant a propòsit de l'obertura a l'ésser de la filosofia: la confrontació de

(18) Heidegger, M. *Sein und Zeit*. Tubinga, Niemeyer, 1957, pp. 50 i ss.

(19) Heidegger, M. *Ontologia*, op. cit., p. 33.

(20) Cf. *Sein und Zeit*, op. cit., § 4, 6, 21, 36 i 44.

Heidegger amb els pensadors grecs està encaminada a la recerca a través del *llenguatge* de l'afinitat de l'ésser i el temps com a espai de l'ésser mateix. L'ésser-estant (*gewesenheit*) emergeix de l'avenir deixant sortir la seva presència, fenomen aquest que Heidegger anomenarà *temporalitat*²¹, doncs és aquesta temporalitat autèntica que és alhora finita la que fa possible una cosa com el destí, és a dir, la *historialitat* autèntica.

Tot i això, els dubtes respecte a la possible utilitat d'aquesta operació analítica venen reforçats pel fet que aquest primer pensament ha estat transmès tan sols en fragments. Per tant, Heidegger no porta a terme una reconstrucció històrica dels moments més brillants de la filosofia antiga sinó que se sent envoltat d'un cúmul de dubtes, a partir dels quals els grecs es presenten com un desafiament immens —és a dir, pensar allò que aquests pensadors pensen—. Però hi ha una cosa de la que no es pot defugir, diu Heidegger: «parar atenció sobretot a les paraules d'aquests pensadors» (§ 1). Una certa imbricació filològica s'estén a una llengua, la grega, que s'expressa inversament a la nostra. Els fets lingüístics que ens mostra Heidegger a partir dels fragments, són prou significatius per entendre que només si ens adonem de l'original relació entre l'essència de l'ésser i la paraula, serem capaços de copsar en el món hel·lènic una cosa tal com la correspondència entre el diví i el mític —en la qual el *dictum*, la paraula, és a dir, un mite, correspon a l'ésser i en dir-lo el revela (§ 7)—. Les paraules de Parmènides tenen la forma lingüística de versos i estrofes i per tant se'ns dona com la representació d'un poema que no deixa de fonamentar un àmbit procliu per a la dificultat analítica, doncs en els versos aquelles venen exposades com una «didàctica filosòfica» i és per tal motiu que es parla del «poema didàctic», tot i que poca cosa de poètic s'hi troba en els versos de Parmènides. En canvi, sí que hi té molt d'abstracte, diu Heidegger, i per tant la millor manera de copsar el sentit dels enunciats rau a tenir en compte els elements, l'abstracte i el didàctic.

Si per a Heidegger el llenguatge no és un sediment que es diposita a sobre d'un altre sinó que és l'originari desplegar-se de la veritat com a *Dasein*, està clar que interpreta a Aristòtil segons el qual el llenguatge tot i que esdevé per convenció (*katà synthéken*) és necessari anar més enllà de la lectura del mateix respecte al moment de la institució social del llenguatge; tant per Aristòtil com per Heidegger hi ha quelcom de més profund en la gènesi del llenguatge: la fonamentació al voltant d'un *previ* estar obert de l'home cap els altres el qual fa possible un obrir-se plegats cap a l'ens (§ 6, 1b). Aquest previ té en la paraula, el *dictum*, la totalitat del dir i no únicament en les frases i els enunciats aïllats: és necessari arribar a allò que és pensat en la paraula de Parmènides en el seguiment del text (§ 1a). Només així, atenint-nos a la paraula pensant ens assabentarem del seu *dictum*. Però no es tracta pas de tenir un coneixement d'una cosa i les seves propietats com si es volgués

(21) *Sein und Zeit*, op. cit., p. 435.

dominar científicament el que es vol saber aplicant la modalitat de l'objectivació a l'ésser. Ans al contrari, un saber essencial retrocedeix davant l'ésser i arran d'aquest retrocés la percepció és del tot diferent, posa esment en la reivindicació de l'ésser i no pas en l'objectivació de la multiplicitat de l'ens i, per tant, es reivindica en la paraula de Parmènides arribant al coneixement de les seves proposicions. Tal *des-ocultament* ha estat sintetitzat apropiadament pel neohumanista Conrad Vilanou, quan parla del sentit pedagògic inherent a la reivindicació heideggeriana de l'ésser doncs la veritat només pot entendre's a la manera d'un des-ocultament en el sentit presocràtic del mot —pensar l'essència de l'home des de la pregunta per la veritat de l'ésser—, i que en primer terme té en la pedagogia el compromís de realitzar-ne l'anàlítica de l'ésser impensat des d'un plantejament postmetafísic (Vilanou, 2002).

En l'època del grecs, el des-ocultament de l'ésser era certament pensat però no pas com a «poder ser», és a dir, l'ésser dispensat i donat en la seva *destinació*²². L'històric de la història de l'ésser es determina des del destina-ble d'un destinar, no des d'un esdevenir que es considera indeterminat²³. És necessari, en aquest sentit del pensar, alguna cosa que faci possible que l'ens aparegui i es mostri donant la llum que obri per a tot el present i absent. Això que s'acaba de dir Heidegger ho anomena *Lichtung*, per fer referència a la claredat de l'ésser com a món, i a l'inrevés, el món és la claredat de l'ésser: amb la *Lichtung*, Heidegger hauria aconseguit, segons Eugene Fink, un concepte veritablement còsmic del món on l'home perd el seu naturalisme ambigu (Fink, 1990, p. 183). Amb el pas d'una comprensió de l'ésser (*seins-verständnis*) fundadora, eminentment subjectivista, a la fundació en l'obertura preliminar de la *Lichtung*, la presència, com a estança en l'obert, té necessitat d'aquesta; l'absent tampoc pot existir si no és com a present en la llibertat de la *Lichtung*.

L'imperatiu de la *Lichtung* es fa notar com suspès en el poema, pensant que Heidegger ha de llegir Parmènides. Allà es parla amb propietat sobre l'ésser de l'ens però sense la possibilitat que la *Lichtung* hi sigui present. La lectura del poema reclama una clariana que permeti dilucidar l'essència de la veritat experimentada a la grega doncs la traducció que Heidegger proporciona als estudiants del seminari ja conté la interpretació del text al parlar amb paraules de la pròpia llengua. L'ordre en què s'acclareixen els fragments solts vindrà determinat pel pensament rector que té com a base els diversos *aclariments* que sortiran a la llum pas a pas en el restabliment de la *Lichtung* on l'essència de l'obert es des-oculta només a aquell pensament que pensa l'ésser mateix tal com ha estat presagiat al nostre destí en la història d'Occident (§ 8c). El retorn a la filosofia grega ve donat com un acte de desmantellament de la tradició metafísica que té com a punt de partida l'*actualització* del moment present tractant de configurar de nou la posició originària, una posi-

(22) *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (1925/26). GA, vol. 21 (edició de Walter Biemel), pp. 130 i ss.

(23) Per a Heidegger, la «Història de l'ésser vol dir destí de l'ésser»: *Tiempo y ser, op. cit.*, p. 28.

ció en correspondència a una altra situació històrica (antiguitat) però que en l'actualitat no ha de deixar de ser la mateixa (present): tota ontologia i lògica tradicionals es troben en l'àmbit d'influència del destí que amb Parmènides es va decidir per a la història de la nostra existència, és a dir, per a la línia d'interpretació de tal història.

Tota remarca per part de Heidegger al «poema didàctic» sosté i satisfà la referència essencial a l'ésser de l'home en la forma com es va donar en el món grec però no pas com històricament s'ha anat representant segons l'horitzó d'un platonisme cristià —i això és vàlid de Shopenhauer a Nietzsche, passant per Goethe, Burckhardt, Schlosser... (§ 6b)—. El veritable punt de vista didàctic del poema de Parmènides abasta l'experiència fonamental dels grecs. La traducció de la paraula «demoníac» n'és un bon exemple (§ 6e). En donar-se la traducció de *σαίμόνιος* per demoníac és impossible apartar-se de la paraula i de fet no la traduïm en la mesura en què es tradueix el grec *σαίμόσιου* a una idea indeterminada del demoníac. Els dimonis són els mals esperits des del punt de vista cristià i per tant és un mot equivalent a «diabòlic», el malvat; així és pràcticament impossible abastar l'essència i la dimensió essencial del *σαίμόσιου* grec. Per tal d'aproximar-nos al demoníac tal i com l'experimenten els grecs, cal una meditació des d'un punt de vista didàctic. Aristòtil diu que els filòsofs saben allò que és demoníac com a *σαίμόσιον*, terme que es fa servir per anomenar tot el que en la vida quotidiana de l'home té un caire «excepcional», «desconcertant», «difícil». Pel que fa a allò que no comporta cap dificultat, l'home sempre troba un camí de sortida i una explicació. En aquest cas només es persegueix l'ens que és cada vegada sentit com la «realitat» i a més de demostrar que cada vegada és el real, té a la vista quelcom que no albira. Aquí tothom està atrafegat amb l'ens perquè tenen a la vista l'ésser però al mateix temps *no* el veuen, no el tenen a l'esguard doncs arreu es guien per l'ens i s'hi senten com a «casa». Dins dels límits de l'ens d'allò real invocat per les «dades de fet» tot roman *habitual*. En canvi, diu Heidegger, allà on l'ésser salta a l'esguard esdevé el *no-sòlit*, el no habitual, que arrenca tot de l'habitual, el sòlit, i s'ho emporta més enllà i per tant no pot ser explicat amb raonaments a partir només de l'ens. L'*in-sòlit* (*un-geheure*) entès en la seva literalitat fa referència a alguna cosa que encara no ha existit. Però l'*in-sòlit* rectament entès no és allò que encara no ha estat mai, tot i que difícilment podem mesurar llurs dimensions, sinó que és allò que malgrat tot és «essencialment present». L'*in-sòlit* no té res d'anormal, és el *simple*, l'inaparent que se sostreu als artificis del càlcul i desplega tota la seva essència en tot ens que emergeix, l'ésser mateix, que en l'experiència habitual aconseguix albirar pròpiament l'ésser que contínuament té a la vista. En aquest sentit, per als grecs el sorprenent és el simple, l'inaparent, l'ésser mateix doncs el que es mostra en el sorprenent és l'*in-sòlit* que tot i pertànyer al sòlit no pot explicar-se per aquest.

Després d'això, Heidegger tradueix *τό σαίμόσιου*, el «demoníac», per l'*in-sòlit*. Tenint en compte que, fonamentalment, l'*in-sòlit*, allò que no es pot explicar pel sòlit, l'hem de pensar com a conseqüència essencial del

ΣΑΙΜΟΥΙΟΥ i no a l'inrevés perquè l'*in-sòlit* té l'essència del ΣΑΙΜΟΥΙΟΥ. L'*in-sòlit* és allò del qual emergeix tot el que és sòlit: ΤΟ ΣΑΙΜΟΥΙΟΥ és l'essència i fonament essencial de l'*in-sòlit* i que es dona, es mostra, en el sòlit. Així, doncs, diu Heidegger «aquests no són pas “dimonis” en el sentit d'esperits malignes que voleien d'ací d'allà, sinó que, tot i no derivar mai del sòlit mateix, en determinar-lo a priori, en són intrínsecament els significants i mos-trants».

Abastar l'experiència dels grecs requereix un esforç considerable perquè arribar a l'essència, amb tota la seva simpleza, del ΣΑΙΜΟΥΙΟΥ no comporta immediatament l'experiència de l'*ἀληθεια* (veritat), doncs els *daimónia* són el que són en l'àmbit essencial de la revelació i de l'ésser mateix que es revela en la divinitat. Heidegger donarà un canvi radical en l'essència de la veritat fent-la reviure, dotant-la d'una *inoblidabilitat* amb la sostracció de l'*λήθη* (oblidament) en què es passa a un comportament característic de l'ésser humà, de l'home envers les coses. Canvi que si bé no ha estat dit per Plató està contingut en el discurs sobre el mite, ambigüitat instituent, com origen d'aquesta transformació de la filosofia occidental en metafísica com a Història de l'Ésser (§ 7). En aquesta operació el que està en joc és, sens dubte, el concepte de *Bildung*, la *Paideia* grega, que no deixa d'estar en el centre de l'obra de Heidegger que intenta reduir el «mite» imprimint-li una torsió fonamental de la mateixa forma que Plató força la mirada vers un nou horitzó. La tasca de Heidegger no consistirà només en el desmantellament de les transformacions de la història de l'ésser sinó que alhora estarà dedicada, durant molt de temps, a la conquesta d'un canvi més fonamental, encara que consisteix a desplaçar l'enreixat de referència de la metafísica cap a una transformació de l'essència de l'home a partir de la qual es desdramatitza la interpretació de la *Bildung* —i que en certa forma defineix el projecte cultural de la modernitat—, i la trasllada de nou cap la naturalesa dialògica de l'antiguitat que té com element fàctic de primer ordre el produir «efectes de formació».

Referències

- Barash, J. A. (2006) *Heidegger et le sens de l'histoire*. Paris, Galade Editions.
- Chirinos, M.P. (2004) «Aristóteles y el joven Heidegger: Una aclaración sobre la influencia de Brentano». *Anuario Filosófico* (Pamplona, Universitat de Navarra), 37 (79), pàg. 309-328.
- Fink, E. (1990) «Die Lichtung des Seins allein ist Welt/Welt ist die Lichtung des Seins», a *Welt und Endlichkeit*. Würzburg, Königshausen & Neumann.
- Kisiel, T. (1995) *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley (CA, EUA), University of California Press.
- Volpi, Franco (2001) «L'appropriation 'phénoménologique' chez le jeune Heidegger», *Genos, cahiers de philosophie* (Lausana, Éditions Payot), 6.
- Vilanou, C. (2002) «En torno a la *paideia* heideggeriana». *Seminari Iduna* (Barcelona, Universitat de Barcelona), 6, pp. 19-21.