

## PRESENTACIÓ

### Tant si toca com si no toca

El *Butlletí de Filosofia* intenta ser una publicació clara, breu i accessible a tothom interessat en la filosofia (a banda dels especialistes), és a dir, s'adreça a persones que no necessàriament formen part de l'àmbit docent i científic, sense que això impliqui renunciar en cap cas a la qualitat teòrica de les contribucions. Dubtem molt que es pugui fer autèntica filosofia des d'institucions nodrides per funcionaris i càrrecs polítics, atès que la filosofia és essencialment, encara que no sols, una activitat radicalment crítica. L'actual voluntat del món polític, des de tots els estaments i ideologies, és no en va ben palesa: suprimir la filosofia. Mentre no dugui a terme aquest escandalós disseny, el poder es conformarà amb controlar el pensament de manera que no pugui de cap manera resultar «perjudicial» per al grupet sempre minoritari i obscè dels qui manen. El resultat és un pseudo pensament filosòfic «oficial» que, a poc a poc, ha anat morint d'anèmia i indignitat. Ni tan sols podem consolar-nos pensant que ha estat un treball, si no de pensament pur, almenys sí de certa rellevància científica des del punt de vista de les disciplines empíriques com ara la història de la filosofia o la traducció de clàssics. Tampoc. Per posar un exemple, a Catalunya no tenim encara una traducció de *Sein und Zeit*, la principal obra de filosofia del segle XX. La filosofia a Catalunya és, així, gairebé un zero. Sempre hi ha excepcions, és clar, però, no casualment, la majoria en castellà. En tot cas, com diu el refrany, una flor no fa estiu: aquestes excepcions no han tingut la força de promoure un pensament català [encara que fos en llengua castellana] digne d'aquest nom. Així, després de matar-la, la classe política es pregunta per la productivitat de la filosofia. La filosofia, en efecte, no se sap per a què serveix, diuen. No fa res i, quan inclou, com ja hem dit, una funció de demolició de les mentides i errors «oficials», si no pot realitzar aquesta la seva essència tan sana per al funcionament de les democràcies, aleshores no és res, no té sentit i la gent s'acaba preguntant pels motius de la seva anacrònica subsistència institucional (que, a les acaballes, costa uns diners al contribuent).



Martin Heidegger

Des de la mort de Hegel, la gran filosofia europea ha estat vinculada, en molts, massa casos, a persones alienes a l'àmbit acadèmic (i això significa: *hostils* a l'Estat o a l'administració): Marx, Nietzsche, Sartre i Wittgenstein en serien exemples ben palesos. Una excepció rellevant és Husserl, però precisament el punt feble de la seva producció ha sigut el teoretisme abstracte, que donarà lloc a la gairebé immediata escissió existencialista (no sempre afortunada, cal afegir). L'activitat acadèmica de Heidegger, per la seva banda, representa un intent d'introduir la filosofia viva dins de la institució filosòfica alemanya, dominada aleshores per l'exangüe neokantisme. El que caracteritza Heidegger és la seva decisió, equivocada potser, de fer-ho des de l'interior de la institució mateixa. Així, aquesta immensa tasca heideggeriana orientada a refundar el *pensament pur* anirà sempre acompanyada d'un capítol de reforma universitària, i això ja molt abans de l'arribada al poder del NSDAP (pensem en el text *Wissenschaft und Universitätsreform*, que forma part de les lliçons de 1919 *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, GA 56/57, *Zur Bestimmung der Philosophie*, pp. 5-7). El fracàs de Heidegger en la realització d'aquesta reforma s'explica precisament per la seva vinculació amb el poder, que la desacreditarà per sempre. Tot i així, es pot reformar la institució endogàmicament i no comptar en algun moment amb el vist-i-plau del poder? Segurament, no. La possibilitat que queda, sense descartar, emperò, definitivament aquella, és intentar activar des de l'exterior la dinàmica vital de la filosofia.



Friedrich Nietzsche

La filosofia és en primer lloc una forma de vida. La prova és que pugui haver-hi hagut filòsofs que no han escrit res, que no han estat professors, que sols han parlat i molestat els seus conciutadans amb preguntes incòmodes: Sòcrates n'és l'exemple més conegut. El filòsof ha de ser, en primer lloc, filòsof a temps complet i això implica actuar d'una determinada manera. Quina? El filòsof ha de dir sempre la veritat, sobretot aquella que el poder oculta en benefici propi i en perjudici de la ciutat. El filòsof ha d'intentar, en segon lloc, que tothom qui l'envolta digui també la veritat. El motiu és que totes les malifetes, tots els delictes, totes les immoralitats, tots els fraus i impostures, impliquen sempre la mentida en un moment o altre. De manera que si eduquem la ciutadania en l'hàbit sagrat de dir la veritat, els mals que

afecten la nostra col·lectivitat seran sempre anecdòtics. En tercer lloc, el filòsof ha de preguntar pel sentit de l'existència humana, ha de trobar aquest sentit i ha d'intentar fonamentarlo com a tal davant la resta de les persones racionals. Finalment, el filòsof està obligat a lluitar políticament per aconseguir que el sentit fonamentat de l'existència humana, és a dir, no les veritats, sinó la veritat, allò que ens importa decisivament perquè defineix el que som, esdevingui el pilar central de la ciutat, la font de legitimitat de l'autoritat i el context de sentit en què es realitzin les accions socials de la gent en tant que expressió de la vida del poble. Finalment, a fi de viure com a tal, el filòsof ha d'arriscar si cal la seva salut i propietats, ha de renunciar a família, honors i beneficis materials, ha de morir, si és menester, per la veritat, perquè sols així esdevindrà un exemple viu per als seus conciutadans.



Karl Marx

Dins de l'horitzó de la vida del filòsof *qua* filòsof apareix la tasca intel·lectual com una necessitat ineludible de rigor. El filòsof, si ho és, té molta feina abans que no pugui explicar als seus veïns què és la veritat. I si treballa seriosament, és molt possible que la major part de la seva existència no consisteixi en una altra cosa que en una preparació, un preguntar, un dubtar. La lectura és la humilitat del filòsof. En llegir, escoltem el que altres, molt més preparats que nosaltres, han de dir-nos. Però qui llegeix llibres ha de saber també escoltar les coses, que parlen per elles mateixes, que trameten un missatge, i ha de saber escoltar el poble, la gent, la cultura i el llenguatge. Sols després d'haver posat orella (llegint, mirant, preguntant) gosarà el filòsof d'interrogar els dipositaris polítics de la legitimitat vigent a fi i efecte de qüestionar el discurs del poder, una narració autolaudatòria sempre farcida de mentides, de manipulacions, de silencis criminals i, alhora, sempre suposadament «vertadera». Perquè el polític acostuma a ser el que diu «allò que toca» sense haver escoltat ningú, sense haver passat, precisament, per l'experiència dolorosa del dubte radical... El polític ha viscut pensant sols en repetir com un mico allò que «tothom sap» i adular la massa a fi d'apoderar-se quan abans millor de les palanques del comandament.

Dit això, podem aclarir ara què vol el *Butlletí de Filosofia*. Aquest òrgan intenta ser, a casa nostra, un instrument al servei de l'elaboració teòrica, del rigor que ha d'acompanyar la vida filosòfica, la qual, si existeix, ultrapassarà sempre l'univers

institucional oficial i arrelarà en la societat com a manera de fer democràtica, com a fonamentació del que hom diu, com a pregunta que escolta i com a afany de fer el que cal fer: allò que és racional i no allò que «convé» o que hom voldria, desitjaria o li agradaria fer. Aquesta disciplina cívica de la raó representa així la llavor de la llibertat. Si no la conreem, el seu lloc serà ocupat per mecanismes purament mercantils i de poder, per ideologies que, essent irracionals, sols poden imposar-se per la força i la manipulació. En definitiva, en promoure la filosofia com a forma de vida on l'existència real es vincula *apassionadament* al rigor teòric racional, a l'exigència del fonament, a la pregunta per l'ésser, que diria Heidegger, el que estem intentant fer es contribuir a la consolidació i el desenvolupament dels valors democràtics, actualment en franc retrocés.

©Jaime Farrerons

Girona, 1 de setembre de 2009

---

En definitiva, en promoure la filosofia com a forma de vida on l'existència real es vincula *apassionadament* al rigor teòric racional, a l'exigència del fonament, a la pregunta per l'ésser, que diria Heidegger, el que estem intentant fer es contribuir a la consolidació i el desenvolupament dels valors democràtics, actualment en franc retrocés.

---

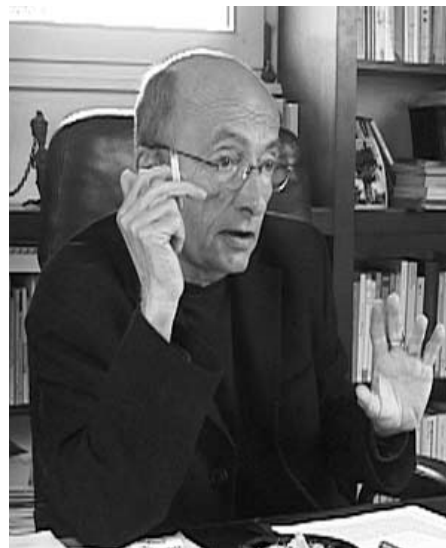
## L'OBLIT DE L'ÉSSER

### Allò carcerari i els genocidis oblidats

(Intervenció als Col·loquis de Vic de l'any 2008)

©Jaume Farrerons (1)

No és gens inhabitual que es parli de la relació entre la filosofia de Heidegger i el compromís polític d'aquest pensador alemany amb el partit nacionalsocialista. No entraré aquí en un debat sobre si es tracta d'un vincle purament personal que no afecta el cos de la doctrina o si hi ha entre la filosofia heideggeriana i el nazisme una relació més estreta, fins i tot estructural. Sobre la qüestió adopto de forma provisional la postura següent: tot i que no té cap sentit intentar reduir Heidegger als simplistes esquemes programàtics i ideològics del NSDAP, sí que es pot acreditar un lligam axiològic de fons amb el conjunt del fenomen feixista entès en un sentit *tipològic*. El vincle passa d'una banda (la filosofia) a una altra (la política) travessant una mena de pont espiritual confegit per la massiva difusió sociològica de Nietzsche (1910-1920), situació única i característica d'un temps en què el filòsof de l'*Übermensch* esdevingué una mena d'antídot contra els *efectes* d'un altre filòsof alemany, a saber, Karl Marx. Com que el feixisme genèric no és necessàriament racista ni, menys encara, antisemita, ans més aviat *antimarxista*, la nostra afirmació es pot sostenir, en principi, sense cap problema (de fet resumeix, *grosso modo*, la postura de P. Lacoue-Labarthe a *La fiction du politique*). En tot cas, després de les aportacions biogràfiques de Hugo Ott i altres especialistes, l'intent de protegir el pensament heideggerià de l'esvalot polític provocat per la seva vinculació amb el règim de Hitler resta desacreditat. No sols això, en un futur més o menys llunyà, la progressiva accessibilitat pública dels documents de l'arxiu privat de la família col·locarà cada cop més en el centre del debat intel·lectual l'exigència metodològica de trencar amb la discontinuïtat del doble nivell d'anàlisi, polític i filosòfic, de l'obra del pensador més assenyalat del segle XX (sobre el tema de la bidimensionalitat semàntica es pot consultar Pierre Bordieu *L'ontologie politique de Martin Heidegger*). Això portarà no sols a esbombar nous i inacabables escàndols, sinó a *replantejar la problemàtica del feixisme en general*. Perquè, d'alguna manera, si Heidegger esdevé cada cop més «un feixista», el feixisme esdevindrà també a l'ensem més heideggerià, més «ontològic» i, atesa la importància del pensador, la filosofia haurà d'acostar-se a l'esmentat fenomen polític amb ulls nous. Un apropament



P. Lacoue-Labarthe

que ara per ara no existeix, que hem de crear pel bé de la mateixa institució filosòfica i a banda dels interessos, legítims o no però en tot cas aliens a la teoria, amb què sempre ensopegarem en abordar aquest tràgic episodi de la història contemporània. En el mateix sentit, convé recordar ara unes paraules de Jacques Derrida: «*No se trata de que, sabiendo o creyendo saber lo que es el nazismo, debemos a partir de aquí releer a «Nietzsche» y su gran política. No creo que podamos todavía pensar lo que es el nazismo. Esta tarea está por hacer, y la lectura política del cuerpo o corpus nietzscheano forma parte de ello. Lo mismo para el corpus heideggeriano, marxista o freudiano y tantos otros»* (La filosofía como institución, p. 83). Així doncs, la meua investigació intenta avançar-se a una situació que ha d'arribar i que tard o d'hora caldrà afrontar.

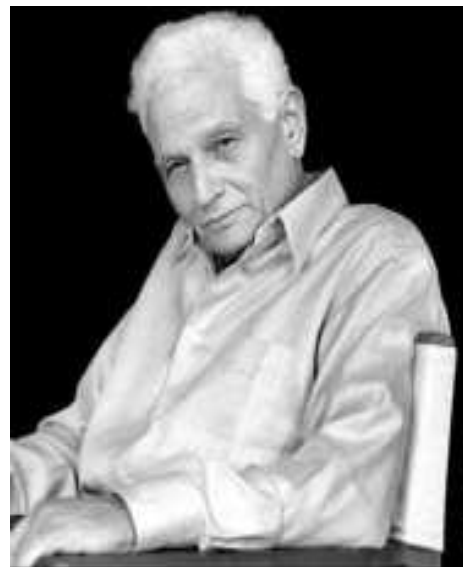
---

«*No se trata de que, sabiendo o creyendo saber lo que es el nazismo, debemos a partir de aquí releer a «Nietzsche» y su gran política. No creo que podamos todavía pensar lo que es el nazismo. Esta tarea está por hacer, y la lectura política del cuerpo o corpus nietzscheano forma parte de ello. Lo mismo para el corpus heideggeriano, marxista o freudiano y tantos otros»* (Derrida. La filosofía como institución, p. 83).

---

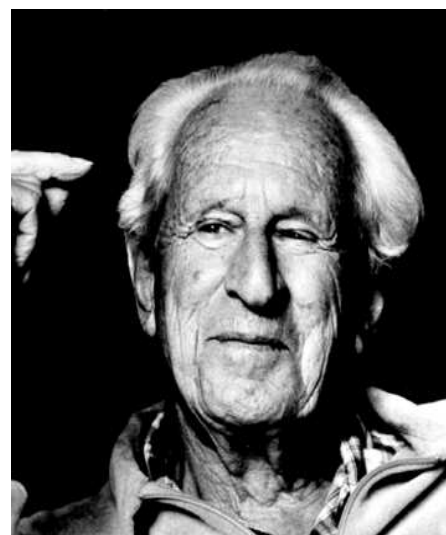
En aquest punt imaginari del temps a venir, quan, exhaurides les possibilitats de fer l'ull gros davant el maridatge de la filosofia amb el feixisme, ens veiem obligats, ja a preguntar-nos pel membre aparentment més inquietant de la parella, ja a abandonar la filosofia (una proposta a aquestes alçades gens impensable), no es tractarà sols d'explicar el «nazisme de Heidegger», sinó de *pensar* com ha estat possible que, capficats en el joc lingüístic, a les acaballes induït des de fora del joc del pensament, d'aquest lligam *políticament incorrecte*, no hàgim vist el que més a prop teníem i calia entendre, a saber: que *el gran crim del segle XX no ha estat Auschwitz* (2), una malifeta jutjada, condemnada i constantment recordada, sinó que hom hagi *volgut* i *pogut* silenciar el que, pel volum de víctimes (i no disposem d'un altre criteri de valoració mentre considerem que tots els homes son iguals en drets i en primer lloc en el fonamental dret a la vida), ha estat sens dubte *el major extermini en massa de la història*. El fet a considerar és que respecte d'aquest altre esdeveniment monstruós no existeixi ni cridòria, ni judici, ni condemna, ni memòria..., sinó un ignominiós silenci que dura ja més de seixanta anys i que no sembla que s'hagi de rompre. Cal subratllar que estic comparant magnituds diferents, d'una banda un crim jutjat *mil cops*, d'un altre *el pes de l'oblit* d'un seguit de crims que *s'ha decidit no jutjar*. L'estupefaent circumstància que aquest extermini *en negre* romanguí ensordit i que les víctimes d'un genocidi, els jueus anihilats per Hitler, hagin estat deshonorades per segona vegada en utilitzar-les per a ignorar i menystenir les víctimes d'un altre genocidi igual o pitjor (si més no precisament pel tipus de discurs progressista que el va justificar argumentalment i per la seva fulminant *impunitat*), hauria de causar, al meu

entendre, una indignació i alarma cíviques molt més intenses que les que honestament pugui aixecar el mateix Auschwitz. La cosa, emperò, no acaba aquí: la política moderna, fundada per Maquiavel, ha aconseguit instrumentalitzar un etnocidi per a *continuar torturant i matant fins al dia d'avui*, amb la legitimitat que li atorga la lluita contra el mal absolut, ahir els «jueus», després els «feixistes», demà qui sap. Aquest seria així en resum la gran culpa, l'imperdonable «horror absolut» de la centúria passada i present, a saber: (a) el volum gegantí del crim, (b) la instrumentalització de les víctimes; (c) l'obstrucció a la justícia, una malifeta desitjada (*dolo*) i a més reeixida, i (d) la consegüent perpetuació del delicte, tant pel que fa al perpetrador (el polític) quant a *l'arma* homicida (el discurs modern) i les seves conseqüències (el fet criminal). Aquest és el balanç de *l'antifeixisme*, un producte lingüístic de considerable rendiment, forjat per Stalin i institucionalitzat per l'occident.



Jacques Derrida

Preguntem-nos ara quin *raonament humanístic* s'ha emprat en el món de la cultura per a deixar impunes els genocidis i crims contra la humanitat perpetrats pel comunisme, amb més de 100 milions de víctimes; o com ens ho hem muntat per a banalitzar, relativitzar i a les acaballes negar *de facto* la criminalitat de fets com ara l'ús de bombes atòmiques contra la població civil japonesa, els bombardejos incendiaris de l'aviació anglesa, enginyosament dissenyats, abans que no comencés l'holocaust, per a cremar vius el major nombre possible de dones, nens i ancians alemanys, amb més d'un milió de víctimes, la neteja ètnica de 12 milions alemanys, amb l'extermini de 2,5 milions, a les províncies germàniques de l'Est, el maltracte i assassinat de presoners alemanys als camps de concentració soviètics, nord-americans i francesos, la neteja ètnica de Palestina a mans de l'ixent Estat d'Israel a penes un any després del judici de Nüremberg, etcètera. L'argument ha estat precisament que jutjar i condemnar aquests «accidents mortals» podria *relativitzar* Auschwitz, com si la pretensió que totes les víctimes siguin considerades com a tals amb la mateixa dignitat suposés retractar-se de la condemna de l'extermini jueu. Dit breument, en nom de la infinita perversitat de l'holocaust, el crim dels vençuts, es fonamenta la *negació* pura i simple dels crims dels vencedors, de fet igual o més repulsius encara, en tot cas impunes i a sobre *justificats*. Però malgrat que filòsofs, escriptors, artistes i



Herbet Marcuse

intel·lectuals de totes les tendències, de dretes i d'esquerreres, ateus i cristians, jueus i gentils, etc., s'hagin apuntat majoritàriament a l'esmentat despropòsit lògic i moral, qualsevol persona decent i capaç de pensar amb independència -és a dir, un filòsof tal com hauria de ser segons l'irrenunciable cànon socràtic que aquí reivindico- no podrà deixar de sospitar que el vertader motiu d'aquesta suposada «argumentació» no és un altre que l'arrogant negativa del guanyador a jutjar-se ell mateix. Dit breument, estem davant un pur *acte de força* blanquejat *a posteriori* pel treball de la ploma humanista.

La principal conclusió a la qual vaig arribar després d'examinar la documentació citada en la nota (3) ja estat anticipada en alguns punts per Zygmunt Bauman, a saber: el caràcter *criminogen* dels valors de la modernitat, és a dir, dels principis aparentment inqüestionables que, heretats del judeocristianisme, impulsen l'intent frenètic de construir *a qualsevol preu* el que hom pondera com a bé absolut, en el benentès que un món on el dolor i la mort hagin estat eradicats (i així ho afirma literalment Marcuse identificant la negació d'aquest disseny profètic amb el «feixisme» i, més concretament, amb la filosofia de Heidegger) es mereix molta sang. És, en efecte, davant l'altar d'aital sistema de valors de procedència religiosa, finalment secularitzat en forma d'ideologies i polítiques socials, que han estat comesos els genocidis i crims contra la humanitat al segle XX. El que no diu Bauman, però es pot deduir fàcilment de les seves enormes afirmacions, és que el que va conduir a l'holocaust jueu no foren els elements que diferenciaven el feixisme respecte de la resta de projectes polítics moderns, sinó més aviat *allò que el feixisme compartia amb els esmentats projectes*. De manera que, com que els valors hedonistes i eudemonistes de la profecia amaren la totalitat de la cultura occidental amb molt poques excepcions (una d'elles, Heidegger), aquest fet explicaria la complicitat dels intel·lectuals amb el discurs dels polítics vencedors. Perquè ja no es tractaria únicament d'una prepotència característica de qui no vol asseure's voluntàriament a la banqueta dels acusats disposant d'un poder fàctic capaç de definir què és o no delictes (això podria haver estat denunciat), sinó que els mateixos intel·lectuals, autors de les doctrines progressistes, ja liberal cristianes, ja marxistes, eren els que havien d'assumir la responsabilitat doctrinal per les atrocitats perpetrades sota la inspiració del que Nietzsche anomenava «les idees modernes».



Arribem així a les arrels filosòfiques de l'escàndol que abans he formulat en termes merament jurídics i polítics. Aquestes arrels ens condueixen al centre mateix del pensament de Heidegger i expliquen els seus vincles amb el feixisme. En efecte, si el que va produir l'holocaust fou allò compartit pel nazisme amb els valors de la modernitat i no allò que el distingia de la resta de projectes polítics moderns, la condemna i identificació amb el feixisme de tots els genocidis i crims contra la humanitat del segle XX, on Auschwitz ocuparia per dir-ho així el lloc paradigmàtic, permet imputar la causa d'aquests fets precisament a l'esmentat element diferencial, *capgirant el sentit de la cosa d'una tal faisó, que no dubto a qualificar-la de perversa*. És el que fan Adorno, Bloch o Marcuse quan associen la doctrina heideggeriana del *Sein-zum-Tode* a l'assassinat de jueus. Aquesta autèntica impostura té com a conseqüència no sols abonar la impunitat de les malifetes dels polítics i ideòlegs progressistes, sinó, pitjor encara, *exonerar-ne la font conceptual i axiològica*, tot preparant un camí ben aplanat per a garantir el futur a la mateixa eina lingüística criminògena. Fet gravíssim perquè, després de la Segona Guerra Mundial, les «idees modernes» no han deixat de fer de les seves -pensem en Stalin, la fam al Tercer Món, la revolució cultural xinesa, Pol Pot, Palestina, Iraq, etcètera- i resulta previsible que no deixaran de fer-ho *mai* si no són deslegitimades des de l'interior mateix de llur matriu filosòfica.

El que distingia el feixisme de la resta de projectes moderns és el que anomenaré aquí dimensió existencial tràgico-heroica suposadament heretada de Grècia i la negativa a subscriure el bagatge moral judeo-cristià, és a dir, l'ingredient utòpico-profètic de l'imaginari simbòlic veteromodern presumptament oriünd d'Israel. El *diferencial tràgic* no dimana del mateix feixisme, sinó que el feixisme es limità a assimilar-ne les consignes de manera gairebé inconscient, tot manllent-les de l'horitzó cultural nietzscheà dominant en l'època i el lloc on es va forjar. Aquest significant estètic antiutòpic, i no el programa del partit, fou el que conduí Heidegger, l'home i el pensament, a les rengles del nacionalsocialisme. Però l'esmentat element era totalment repulsiu per a les masses, que el nazisme mobilitzà apel·lant precisament a promeses de caràcter escatològic, similars a les que nodrien de força moral el bolxevisme en les seves criminals actuacions revolucionàries, engegades ja sota el govern de Lenin. El



Pol Pot

nazisme prometia un socialisme dejú de revolució, és a dir, exempt de *barbàrie* bolxevic, les notícies sobre les atrocitats de la qual s'escampaven per Europa. El discurs nazi n'acceptava els valors a efectes tàctics, reservant-los emperò sols per a la «raça ària», semblantment al marxisme, que es delia únicament pel «proletariat.» Aquesta dinàmica simbòlica a la sina del feixisme és el que permet explicar-ne el desenvolupament. Perquè, al capdavall, allò propi del feixisme, a saber, una determinada lectura de Nietzsche, la negació de la modernitat quant cristianisme secularitzat, però *no* de la modernitat en si mateixa, era l'antídot crític, tal vegada l'únic possible, contra la follia profèticoutòpica sempre que s'aconseguís derrotar-la en el seu propi terreny: les masses, font del poder i verdadera clau de volta de tot l'assumpte. Fins aquí, però no a un holocaust dels hebreus, arribaven Heidegger o polítics com ara Mussolini. Tanmateix, amb la cultura oficial que neix després del 1945, la qüestió resta subvertida *i ara és la crítica de la modernitat judeo-cristiana la que esdevé causa ideològica del genocidi.*



Lenin

Per a entendre aquesta aparent paradoxa, és a dir, que a l'apologia de la *felicitat i el benestar* se li imputi un caràcter criminogen i la seva negació *racional* representi en canvi l'única alternativa a l'assassinat col·lectiu políticament planificat, no ens hem de situar en el pla semàntic del discurs, sinó en el *pragmàtic*, on la paraula adquireix tot el seu sentit polític i força legitimadora pel que fa a l'exercici del poder. Però no puc ara detenir-me en aquesta anàlisi pragmàtico-lingüística, que m'allunyaria molt del meu objectiu, a saber, resumir els motius que em porten a investigar el binomi «veritat *qua* mort» a Heidegger com a concepte *il·lustrat*. Efectivament, tot i que el marc de crítica de la modernitat on apareix el feixisme és el de la filosofia de Nietzsche, serà Heidegger, influït de bell antuvi pel pensador de Röcken, qui en desplegarà sistemàticament el nucli crític. Aquest és el tema de la *finitud*, és a dir, el de la relació entre una *racionalització* (Weber) que configura la columna vertebral del projecte modern, i el valor que li és inherent, la veritat, la qual, pel que fa a la forma, *subordina* la felicitat (i els discursos hedonistes que se n'articulen al voltant) a la *validesa* i, pel que fa al contingut, *qüestiona de soca-rel el sentit mateix d'aqueixos discursos*. La mort quant *filosofema* esdevé, per tant, el moll de l'os temàtic d'una crítica radical però interna de la modernitat, davant les crítiques

merament externes basades en la reivindicació reaccionària d'elements culturals característics de l'Antic Règim. És també el punt a l'engir del qual pivota ideològicament el feixisme de Heidegger com a projecte de modernitat alternativa a la utopia profètica-secularitzada socialista i a la democràcia cristiano-liberal, tot i que no sigui aquest fet diferencial, insisteixo a subratllar, el que expliqui la força política del moviment, sinó *una variant nacionalista del discurs veteromodern on es recodifiquen els elements heroics*. En efecte, la filosofia de Heidegger inclou una crítica de la societat de masses basada en el que anomenaré naturalesa *aversiva* de la veritat, que l'existent humà no cerca, sinó que defuig de forma regular i quotidiana. Una filosofia així no podia impulsar estratègicament un partit basat precisament en la mobilització de les masses alemanyes, castigades per l'atur, la fam, la incertesa i deleroses de benestar, és a dir, atentes sobretot als discursos que podien generar una esperança de satisfer aquestes necessitats, encara que fos «sols» per als alemanys, rescabats així dels patiments del tractat de Versalles. No sols no podia, sinó que, a més a més, des del punt de vista estratègic que més frega amb la dimensió pragmàtica del sentit, una filosofia de la mort hauria tingut un efecte contrari als interessos del projecte, a la qual cosa cal afegir que les elits burgeses que recolzaven el nazisme menystenien les masses des d'un plantejament «aristocràtic» de tall nietzscheà que era interpretat de forma reaccionària i aliena a la modernitat. Podem per tant, arribats aquí, seguir afirmant que fou la doctrina «esotèrica» (tràgicoheroica) del nazisme la que va causar l'holocaust i no en canvi la doctrina «exotèrica» (profèticoutòpica) del *Reich* dels mil anys? Com explicar llavors els genocidis comunistes o Hiroshima/Dresde, allà on no es detecta aquest doble fons ideològic sinó sols la part exotèrica, pública i «esperançada» del discurs modern?

Es pot acreditar de forma sorprenent que l'actitud del nazisme davant els jueus, la identificació del judaisme amb la decadència, la malaltia i la mort, guarda uns paral·lelismes aterradors amb els discursos de tipus igualment higiènic que legitimaren l'extermini de milions de persones sota els sistemes marxistes. Del tema ha parlat amb claredat Michel Foucault a la *Genealogia del racisme*, en concret pel que fa al concepte clau de la *biopolítica*. També detectem indiciàriament les significatives protestes dels ideòlegs del nazisme identificant la filosofia de Heidegger amb la «degenerada» naturalesa jueva

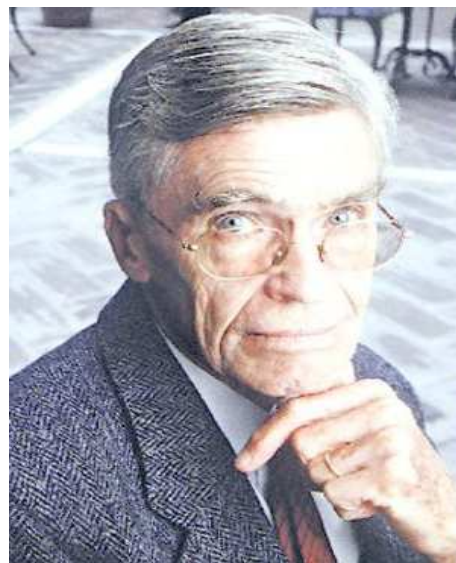
---

La filosofia de Heidegger inclou una crítica de la societat de masses basada en el que anomenaré naturalesa *aversiva* de la veritat, que l'existent humà no cerca, sinó que defuig de forma regular i quotidiana. Una filosofia així no podia impulsar estratègicament un partit basat precisament en la mobilització de les masses alemanyes, castigades per l'atur, la fam, la incertesa i deleroses de benestar, és a dir, atentes sobretot als discursos que podien generar una esperança de satisfer aquestes necessitats, encara que fos «sols» per als alemanys, rescabats així dels patiments del tractat de Versalles.

---

i emprant, com Mario Bunge (El País, 4/4/2008), el qualificatiu «esquizofrènic» per a referir-se al pensador de l'Ésser, curiosa coincidència, aquesta de Bunge amb el nazi Ernst Jaensch, que acredita la idea d'una universal ideologia del «costat lluminós» de la vida, descoberta per Jan Patočka en els seus famosos *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia*, dels quals hem fet exhaustiva lectura per a la nostra tasca. Ara bé, el context sociohistòric on emergeix *el valor crític de la pregunta per la mort*, encara vigent atès el xoc actual entre liberalisme i islamisme, és aquest. Es tracta d'un horitzó metafísic anterior al feixisme pròpiament dit i que li sobreviu. La pregunta ontològica, la qüestió de l'oblit de l'Ésser, que no és una altra que la pregunta per la *veritat* i el seu caràcter fugisser, per l'estat de davallat (*gefallen*) front ell mateix, apareix al capdavant estretament lligada a la qüestió dels genocidis oblidats, els quals es revelen ara com un episodi polític de la xerrameca (*Gerede*) del *das Man* quant figura filosòfica de l'home-massa, o sigui, del projecte profètic i utòpic, demonologia arrelada en l'exigència de negar la finitud i cercar-ne un culpable, un monstre qualsevol, ja sigui el jueu, el capitalista, el feixista, l'infidel o una altra imatge que permeti de descarregar la rancúnia i fins i tot l'odi que l'arbre de ciència, del qual en depèn, genera no obstant en l'home modern. I és per aquest motiu que la impunitat forma part dels genocidis perpetrats en nom dels valors «progressistes» de la modernitat, així com tota mena d'atrocitats, com ara la tortura a les presons democràtiques, les guerres de Bush, etc., perquè l'imaginari simbòlic vigent, amb el mal absolut, Auschwitz, al bell mig, les converteix en innòcues, encara que sigui al preu d'acostar «perillosament» el significat del feixisme i el de la veritat, que és el marc polític on es configura el problema hermenèutic de la filosofia de Heidegger.

Pensem ara un altre cop en Auschwitz. La presó, qualsevol presó, és allunyada dels centres urbans, però a més la presó no ha d'aparèixer als mitjans de comunicació, perquè, quan la feina va millor per als alcaids és ras i curt quan l'opinió pública se n'oblida. Fou Michel Foucault qui afirmà que la presó representa el secret codi de formació de les institucions modernes: «*la prisión se impuso simplemente porque era la forma concentrada, ejemplar, simbólica, de todas estas instituciones de secuestro creadas en el siglo XIX. De hecho, la prisión es isomorfa a todas estas instituciones.*» (M. Foucault, *La verdad y las formas*



Mario Bunge

*jurídicas*, p. 137). Col·legis, casernes, fàbriques..., tota una xarxa institucional que configura el teixit social de la modernitat, té la presó com a sina simbòlica i fins i tot històrica. Ara bé, la presó moderna, humanitzada, progressista, és també isomorfa amb el *camp de concentració* que representa, per dir-ho així, la seva veritat. El projecte de *dissenyar* una societat funcional sense dolor és el projecte de *produir* la figura de l'home, tot reflectint-lo en el mirall del xai escatològic. Però aquest acte de violència, dolorós, obscè, en molts casos criminal, ha de restar com a tal allunyat de si mateix. Auschwitz, quant element central de l'imaginari simbòlic vigent, representa així *el gest de negació del que nosaltres moderns sempre hem estat*. A aquest esdeveniment (*Ereignis*) pertanyen tant l'esvaïment d'allò carcerari, com l'escàndol dels genocidis oblidats, dels exterminis massius perpetrats *en nom del progressisme*. I, naturalment, també hi formen part la negació de la tortura, del maltracte, la destrucció de l'home (presos i funcionaris) que constitueix [àdhuc a Catalunya] la realitat quotidiana d'aquesta institució, darrer enclavament físic on es pot constatar de forma gairebé material el divorci entre el discurs oficial i allò que és, l'existència quant lloc on la veritat pot aparèixer. La «privació de llibertat» mostra en efecte la temporalitat pura, els reclusos (i els treballadors) passen amunt i avall experimentant la *pena*, que és el temps *com a tal* buidat de tot contingut. Però ni tan sols això es respecta en un hipòcrita i multicolor llenguatge propagandístic farcit de falses activitats i compulsions d'adaptació a l'ideal modern productor de *felicitat*, és a dir, a les mentides *conscients* dels polítics. A la Xina, aquest règim criminal amb 65 milions de víctimes a les seves esquenes (un fet que la modernitat democràtica ha *premiat* amb el privilegi d'organitzar les olimpíades), les presons eren escoles on els interns aprenien el comunisme, tot i que ara els mestres han canviat d'opinió i no tenen cap intenció de reconèixer que llurs ensenyances foren un frau. Les nostres presons, emperò, són millors? Quina lliçó de drets humans, de democràcia, d'humanisme, de reeducació, pot donar als penats una classe política carregada i *essencialment* vinculada a crims, genocidis impunes i impostures de dimensions gairebé còsmiques?

---

A la Xina, aquest règim criminal amb 65 milions de víctimes a les seves esquenes (un fet que la modernitat democràtica ha *premiat* amb el privilegi d'organitzar les olimpíades), les presons eren escoles on els interns aprenien el comunisme, tot i que ara els mestres han canviat d'opinió i no tenen cap intenció de reconèixer que llurs ensenyances foren un frau. Les nostres presons, emperò, són millors? Quina lliçó de drets humans, de democràcia, d'humanisme, de reeducació, pot donar als penats una classe política carregada i *essencialment* vinculada a crims, genocidis impunes i impostures de dimensions gairebé còsmiques?

---

Filosofia és crítica i, en primer lloc, crítica de la ideologia, un discurs al servei del poder que, per definició, deforma la realitat a fi i efecte de legitimar les instàncies dominants. Aplicat al

nostre temps l'esmentat principi crític, la ideologia és aquesta que hem esbossat en la nostra intervenció i que comporta la negació del major fet criminal de la història, perpetrat per l'estat. Aquesta manipulació retorçada de la veritat afecta la política i la cultura, però també la nostra intimitat més profunda com a éssers humans. I això és la filosofia. El camí de la crítica podria ser, per tant, i aquesta ha estat la meua conclusió, *la fixació del vincle racional entre la veritat i la mort* que posi fi, si més no *de iure*, al projecte veteromodern. Qüestió a determinar seria si aquesta crítica es fa des de dins de la modernitat, vers una *neomodernitat*, o des de posicions preil·lustrades. No hi ha, emperò, una crítica externa de la modernitat perquè la crítica mateixa, quant institució racional, n'és inseparable. I aquí tornem a trobar Heidegger o, més ben dit, el *primer* Heidegger (1919-1929), amb el seu projecte de filosofia com a ciència estricta que assumeix el tema de la mort quant „veritat de l'existència» i, alhora, quant pregunta que pot ser abordada en un marc *racional*. És el que he intentat provar en el treball d'investigació. (4)



L'Escala, 28 de setembre de 2008

Nota (1). Llicenciat en Filosofia i Ciències de l'Educació. DEA en Filosofia Moral. Funcionari del Cos Tècnic d'Especialistes, Grup Serveis Penitenciaris, de la Generalitat de Catalunya. Membre de la Societat Catalana de Filosofia. La present exposició intenta fer una síntesi dels motius filosòfico-polítics del treball d'investigació per a l'obtenció del certificat de suficiència investigadora (DEA) que, dins el programa *Ètica, política i racionalitat en la societat global. L'irracional, els límits del coneixement i el paradigma del subjecte*, vaig presentar la tardor de l'any 2007 davant un tribunal de la Facultat de Filosofia de la Universitat Central de Barcelona sota el títol „*Verdad y muerte. Cuestiones proemiales. Filosofía frente a cosmovisión en el primer Heidegger (1919-1929)*». Aquest text d'unes 280 pàgines s'ha convertit a hores d'ara en el nucli d'una tesi doctoral dirigida pel catedràtic de filosofia **José Luis Arce Carrascoso**, el qual també fou tutor del projecte en l'esmentada fase de postgrau.

Nota (2). No deixen de sorprendre'm les paraules de Daniel G. Goldhagen, un dels que més durament a acusat els alemanys per l'extermini jueu: «*Suele creerse que los alemanes mataron a los judíos, por lo general, en cámaras de gas (...) Existe una creencia generalizada de que las cámaras de gas, debido a su eficacia (que se exagera mucho), fueron un instrumento necesario para la carnicería genocida, y que los alemanes decidieron construir las cámaras de gas en primer lugar porque necesitaban unos medios más eficaces para matar a los judíos. (...) Todos estos criterios, que configuran básicamente la comprensión del Holocausto, se han sostenido sin discusión, como si fuesen verdades evidentes por sí mismas. Han sido prácticamente artículos de fe, procedentes de fuentes distintas de la investigación histórica, han sustituido el conocimiento fidedigno y han distorsionado el modo de entender este período*» (Daniel G. Goldhagen, «*Los verdugos voluntarios de Hitler. Los alemanes corrientes y el holocausto*», Madrid, Taurus, 4ª ed., 2003, pp. 29-39). Que a aquestes alçades es digui això té unes conseqüències, de les quals l'autor potser no n'és massa conscient.



Nota (3). El que segueix no és una llista bibliogràfica, sinó sols una resposta anticipada a possibles preguntes. Com que certes afirmacions de la meua comunicació poden aixecar polèmica i no vull haver de tornar a les fonts historiogràfiques i polítiques que, al llarg de la meua investigació, m'han permès arribar a les conclusions esmentades, em limitaré aquí a fer citació d'algunes d'aquestes fonts. Sols afegir que n'hi ha prou amb la lectura d'una *desena* de llibres per a posar en qüestió l'imaginari simbòlic vigent de cap a peus. De manera que entre la realitat històrica reflectida pels especialistes, és a dir, els qui, en general, actuen seguint el que podríem anomenar criteri de validesa o fonamentació, i la història narrada que arriba al públic a través dels mitjans de comunicació, el periodisme i els discursos dels polítics, el *divorci* és cada cop més gran, fet que no augura res de bo per a la democràcia. Les obres en qüestió són les següents: 1/ pel que fa a la instrumentalització política de l'holocaust al servei d'un projecte clarament racista com és el cas del sionisme imperant a l'Estat d'Israel, *The Holocaust Industry. Reflections on the Exploitation of Jewish Suffering* (2000), **Norman G. Finkelstein**, autor nord-americà d'origen hebreu; 2/ sobre els crims contra la humanitat perpetrats per l'Estat d'Israel a Palestina, *The Ethnic Cleansing of Palestine* (2006), del professor israelià de la Universitat de Haifa **Ilan Pappé**; 3/crims contra la humanitat i genocidis perpetrats pel comunisme a tot el món, *El livre noir du communisme. Crimes, terreur, repression* (1997) del professor francès ex comunista **Stéphane Courtois et alii**; 4/ sobre els bombardejos incendiaris contra la població civil alemanya, *Der Brand. Deutschland im Bomberkrieg, 1940-1945* (2002), de l'alemany **Jörg Friedrich**; 5/ caràcter *criminogen* de les «idees modernes» i sentit funcionalista (no intencionalista) de l'holocaust, *Modernity and the Holocaust* (1989), del jueu polonès **Zygmunt Bauman**; 6/ sobre el projecte nazi, a l'alçada de l'any 1940, de traslladar els jueus a Madagascar, *The Destruction of the European Jews* (2002), de **Raul Hilberg**, jueu nord-americà; 7/ respecte a la relativització de la importància de les cambres de gas en l'holocaust, *Hitler's willing executioners* (1996), del nord-americà d'origen hebreu **Daniel J. Goldhagen**; 8/ sobre la utilització d'Alemanya com a boc expiatori de tots els crims del segle XX, *Le passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au XXe siècle* (1995), de l'escriptor francès **François Furet**; 9/ sobre el maltracte de presoners alemanys en camps de concentració americans (i francesos), *Other losses* (1989), de **James Bacque**; 10/ sobre l'orgia de violacions i assassinats perpetrada pels americans contra les dones alemanyes, *An intimate history of killing* (2000), de **Johanna Bourke**. Pel que fa als crims contra la humanitat perpetrats per les tropes russes, la neteja ètnica i el genocidi de les poblacions alemanyes de l'est, es poden identificar les fonts a qualsevol enciclopèdia o plana web d'Amnistia Internacional. Aquesta llista no pretén ser exhaustiva, però en el present context no volem estendre-la més. Als qui qüestionin el que he dit en el paràgraf anterior, els remeto a les obres esmentades, totes elles serioses i publicades per editorials de prestigi malgrat que, en determinats casos, se'n pugui qüestionar algun aspecte.

Nota (4). Bibliografia. A/ **Obres de Martin Heidegger** (1919-1919). Es citen citen per GA els toms numerats de les *Gesamtausgabe*. 1/ «Sein und Zeit» (1927), Tübingen, Max Niemeyer Verlag, GA 2. S'utiliza l'edició de 1986 (traducció espanyola de José Gaos, «El ser y el tiempo», Madrid, FCE, 1987; traducció espanyola de Jorge Eduardo Rivera C., «Ser y tiempo», Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1998). 2/ «Kant und das Problem der Metaphysik» (1929), GA 3 (traducció espanyola de Gred Ibscher Rott, «Kant y el problema de la metafísica», México, 1954, s'utiliza exemplar de la segona edició en espanyol de la quarta en alemany, primera reimpressió, 1986). 2/ «Zur Bestimmung der Philosophie» (1919), GA 56/57 (trad. esp. parcial de Jesús A. Escudero, «La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo», Herder, Barcelona, 2005). 3/ «Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie des philosophischen Begriffsbildung» (1920), GA 59. 4/ «Phänomenologie des



religiösen Lebens» (1920-1921), GA 60 (trad. espanyola parcial de J. Uscatescu, «Introducción a la fenomenología de la religión», Madrid, Siruela, 2005; traducción española parcial de Jacobo Muñoz «Estudios sobre mística medieval», Madrid, Siruela, 1997). 5/ «Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung» (1921-1922), GA 61 (trad. esp. de Jesús Adrián Escudero, «Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles», Madrid, Trotta, 2002). 6/ «Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen der Aristoteles zu Ontologie und Logik» (1922), GA 62. 7/ «Einleitung in die Philosophie» (1928), GA 27 (trad. esp. de Manuel Jiménez Redondo, «Introducción a la filosofía», Cátedra, Madrid, 1999). 8/ «Ontologie. Hermeneutik der Faktizität» (1923), GA 63 (trad. esp. de J. Aspiunza, «Ontología. Hermenéutica de la facticidad», Madrid, Alianza, 1999). 9/ «Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs» (1925), GA 20 (trad. esp. de J. Aspiunza, «Prolegómenos para la historia del concepto de tiempo», Madrid, Alianza, 2006). 10/ «Logik. Die Frage nach der Wahrheit», GA 21 (trad. esp. de J. A. Ciria, «Lógica. La pregunta por la verdad», Madrid, Alianza, 2004). 11/ «Die Grundprobleme der Phänomenologie», GA 24 (trad. esp. de J. J. García Notto, «Los problemas fundamentales de la fenomenología», Trotta, Madrid, 2000). 12/ «Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie» (1924), GA 18. 13/ «Platon: Sophistes» (1924-1925), GA 19. 14/ «Phänomenologische Interpretationen von Kants Kritik der reinen Vernunft» (1927-1928), GA 25. 15/ «Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt, Endlichkeit, Einsamkeit» (1929-1930), GA 29/30 (trad. esp. de Alberto Ciria, «Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad», Madrid, Alianza, 2007). 16/ «Wegmarken» (1919-1961), GA 9 (trad. esp. de Helena Cortés y Arturo Leyte, «Hitos», Madrid, Alianza, 2000). B/ **Obres de Heidegger citades o consultades anteriors o posteriors al període objecte d'estudi:** 1/ «Frühe Schriften», GA I. 2/ «Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)», GA 65. C/ **Bibliografía complementària** (obres sobre Martin Heidegger consultades i/o citades en la present comunicació): Academia de Filosofia. Liceu Joan Maragall: «Lectura de Heidegger», Barcelona, Ppu, 1991. Adorno, T. W.: «Dialéctica de la ilustración» (con M. Horkheimer), Madrid, Trotta, 1994. «Dialéctica negativa», Madrid, Taurus, 1975 (edició alemanya original de 1966). «Mínima moralía», Madrid, Taurus, 1987. «La ideología como lenguaje. La jerga de la autenticidad», Madrid, Taurus, 1971. Apel, Karl-Otto: «La transformación de la filosofía» (2 toms), Madrid, Taurus, 1985. «Teoría de la verdad y ética del discurso», Barcelona, Paidós, 1991. «Semiótica filosófica», Buenos Aires, Almagesto, 1994. «Semiótica trascendental y filosofía primera», Madrid, Síntesis, 2002. Aguilar-Alvarez Bay, Tatiana: «El lenguaje en el primer Heidegger», México, FCE, 1998. Beaufret, Jean: «Al encuentro de Heidegger», Caracs, Monte Avila, 1984. Bech, Josep Maria: «De Husserl a Heidegger. La transformación del pensamiento fenomenológico», Barcelona, Edicions UB, 2001. Berciano, Modesto: «La revolución filosófica de Heidegger», Madrid, Biblioteca Nueva, 2001. «La crítica de Heidegger al pensar occidental», Salamanca, Universidad Pontificia, 1990. «Superación de la metafísica en Martin Heidegger», Oviedo, Universidad de Oviedo, 1991. Bordieu, Pierre: «La ontología política de Martin Heidegger», Barcelona, Paidós, 1991 (edició francesa original, París, 1988). Beneito, María Fernanda: «Heidegger en su lenguaje», Madrid, Tecnos, 1992. Bengoa Ruíz de Azúa, Javier: «De Heidegger a Habermas. Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea», Barcelona, Herder, 1992. Bloch, Ernst: «El principio esperanza», Madrid, Aguilar, 1980. Boutot, Alain: «Heidegger et Platon. Le problème du nihilisme», París, PUF, 1987. Derrida, Jacques: «Del espíritu. Heidegger y la pregunta», Valencia, Pretextos, 1989 (edició francesa original, París, 1987). «La filosofía como institución», Barcelona, Granica, 1984. Dupond, Pascal: «Raison et temporalité. Le dialogue de Heidegger avec Kant», Bruselas, Ousía, 1996. Dreyfus, Hubert L.: «Ser-en-el-Mundo. Comentario a la División I de Ser y Tiempo de Martin Heidegger», Santiago de Chile, Cuatro Vientos, 1996. Collins, Jeff:





«Heidegger y los nazis», Barcelona, Gedisa, 2004 (edició original anglesa 2000). Conche, Marcel: «Heidegger en la tormenta», Barcelona, Melusina, 2006. Corvez, Maurice: «La filosofía de Heidegger», México, FCE, 1970 (edició original francesa del 1961). Corona, Néstor A.: «Lectura de Heidegger. La cuestión de Dios», Buenos Aires, Biblos, 2002. Cohn, Priscilla N.: «Heidegger: su filosofía a través de la nada», Madrid, Punto Omega, 1975. Dastur, François: «Heidegger y la cuestión del tiempo», Buenos Aires, Signo, 2006. Echarri, Jaime: «Fenómeno y verdad en Heidegger», Universidad de Deusto, Bilbao, 1997. Farías, Victor: «Heidegger et le nazisme», París, Verdier, 1987. Fédier, François: «Heidegger: anatomie d'un scandale», París, Laffont, 1998. Ferry, L./Renaut, A.: «Heidegger y los modernos», Barcelona, Paidós, 2001 (edición francesa original, París, 1988). Fistetti, Francesco: «Heidegger e l'utopia della polis», Génova, Marietti, 1999. Gadamer, Hans-Georg: «Verdad y método», Salamanca, Sígueme, 1983. «Los caminos de Heidegger», Barcelona, Herder, 2002. Galcerán Huguet, Montserrat: «Silencio y olvido. El pensar de Heidegger durante los años 30», Hondarribia (Guipúzcoa), Argitaletxe Hiru S.L., 2004. García Gainza, Josefina: «Heidegger y la cuestión del valor. Estudio de los escritos de juventud (1912-1927)», Pamplona, Newbook, 1997. Greisch, Jean. «Ontologie et temporalité: esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit», París, PUF, 1994. Habermas, Jürgen: «Identidades nacionales y postnacionales», Madrid, Tecnos, 1989. «El discurso filosófico de la modernidad», Madrid, Taurus, 1988. «Perfiles filosófico-políticos», Madrid, Taurus, 1984. Janicaud, Dominique: «Heidegger en France» (dos tomos), París, Albin Michel, 2001. Kisiel, Theodore: «The genesis of Heidegger's Being and Time», Los Angeles, UCP, 1993. Lacoue-Labarthe, Philippe: «Heidegger: la política del poema», Madrid, Trotta, 2007. Lafont, Cristina: «La razón como lenguaje. Una revisión del giro lingüístico de la filosofía del lenguaje alemana», Madrid, Visor, 1993. «Lenguaje y apertura al mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger», Madrid, Alianza, 1997. Ledesma Ramos, Ramiro: «La filosofía, disciplina imperial», Madrid, Tecnos, 1983. Levinas, Emmanuel: «Dieu, la Mort et le temps», París, Grasset, 1993. «Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger», Madrid, Síntesis, 2005. Leyte, Arturo: «Heidegger», Madrid, Alianza, 2005. Losurdo, Domenico: «La comunidad, la muerte, occidente. Heidegger y la ideología de la guerra», Buenos Aires, Losada, 2003 (edició italiana original de 1991). Löwith, Karl: «Mi vida en Alemania antes y después de 1933. Un testimonio», Madrid, Visor, 1992 (edició alemana original de 1986). «Heidegger, pensador de un tiempo indigente. Sobre la posición de la filosofía en el siglo XX», México, FCE, 2006 (edició alemana original de 1984). Marcuse, Herbert: «La ideología de la muerte», en «Ensayos sobre política y cultura», Barcelona, Ariel, 1970. Másmela, Carlos: «Martin Heidegger: el tiempo del Ser», Madrid, Trotta, 2000. Mattéi, Jean-François: «Heidegger: l'énigme de l'être», París, PUF, 2004. Molinuevo, José Luis: «El espacio político del arte. Arte e historia en Heidegger», Madrid, Tecnos, 1998. Mujica, Hugo: «La palabra inicial. La mitología del poeta en la obra de Heidegger», Madrid, Trotta, 1995. Mulhall, Stephen: «Heidegger and Being and Time», New York, Routledge, 1996. Nolte, Ernst: «La guerra civil europea, 1917-1945: nacionalsocialismo y bolchevismo», México, FCE, 2001 (edición alemana original de 1987). «Heidegger. Política e historia en su vida y pensamiento», Madrid, Tecnos, 1998 (edició alemana original, Frankfurt, 1992). «Nietzsche y el nietzscheanismo», Madrid, Alianza, 1995 (edició alemana original, Frankfurt, 1990). Olafson, Frederick A.: «Heidegger and the ground of ethics. A study of Mitsein», Cambridge U. P., 1998. Ott, Hugo: «Martin Heidegger», Madrid, Alianza, 1992. Peñalver, Patricio: «Del Espíritu al Tiempo. Lecturas de «El Ser y el Tiempo» de Heidegger», Anthropos, Barcelona, 1989. Pöggeler, Otto: «El camino del pensar de Martin Heidegger», Madrid, Alianza, 1986 (edición alemana original de 1983). «Filosofía y política en Heidegger», Barcelona, Alfa, 1984. Regalado García, Antonio: «El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger», Madrid, Alianza, 1990. Rodríguez, Ramón: «Hermenéutica y subjetividad. Ensayos sobre Heidegger», Trotta, Madrid, 1993.



«La transformación hermenéutica de la Fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger», Tecnos, Madrid, 1997. «Del sujeto y la verdad», Síntesis, Madrid, 2004. «La ontología y las voces de la época», en «Heidegger: la voz de tiempos sombríos», VV. AA., Barcelona, Serbal, 1991.»Heidegger y la crisis de la época moderna», Madrid, Síntesis, 2006.»Estudio preliminar» a «La autoafirmación de la universidad alemana», Madrid, Tecnos, 1989.»Heidegger y el final de la filosofía» (comp.), Madrid, Complutense, 1993.Sacristán Luzón, Manuel: «Las ideas gnoseológicas de Heidegger» (1959), Barcelona, Crítica, 1995 (primera edición: 1959). Safranski, Rüdiger: «Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo» Barcelona, Tusquets, 1997 (edició alemanya original de 1994).»Heidegger y el comenzar», Madrid, Círculo de Bellas Artes, 2006. Segura Peraita, Cramen: «Hermenéutica de la vida humana. Entorno al Informe Natorp de Martin Heidegger», Madrid, Trotta, 2002. Sánchez, Antonio: «Tiempo y sentido. Una reflexión sobre las dificultades que se le plantean al pensamiento que cree posible concebir el tiempo», Madrid, Biblioteca Nueva, 1998. Severino, Emanuele: «Heidegger e la metafisica», Milán, Adelphi, 1994. Schérer, René/ kelkel, Arion Lothar: «Heidegger o la experiencia del pensamiento», Madrid, Edaf, 1975. Schürmann, Reiner:»Heidegger. On being and acting: from principles to anarchy», Bloomington, IUP, 1990. «Heidegger y la mística», Córdoba (Argentina), Paideia, 1995. «Heidegger y la filosofía práctica», Córdoba (Argentina), Alción, 1993. Steiner, Georg: «Heidegger», México, FCE, 1983 (edició anglesa original de 1978). Taminaux, Jacques: «Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger», Grenoble, Millon, 1989. Tauxe, Henri-Charles. «La notion de finitude a la philosophie de Martin Heidegger», Lausanne, L'Age d'homme, 1971. Tugendhat, Ernst: «Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger», Berlín, Walter de Gruyter, 1967.»Heideggers Idee von Wahrheit», en Pöggeler, O: «Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes», Colonia/ Berlín, 1969. «Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung», Frankfurt, Suhrkamp, 1979. Vattimo, Gianni: «Introducción a Heidegger», Barcelona, Gedisa, 1986.»Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger», Barcelona, Península, 1986.»Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica», Barcelona, Paidós, 1989. Vences, Sergio: «Los caminos de Martin Heidegger. Filosofía del lenguaje en el siglo XX», Coruña, U. Coruña, 1993. Vietta, Silvio: «Heidegger critique du national-socialisme et de la technique», Puiseaux, Pardès, 199. Vitiello, Vincenzo: «Heidegger: il nulla e la fondazione della storicità. Dalla Überwindung der Metaphysik alla Daseinanalyse», Urbino, Argalia, 1976. Von Herrmann, Friedrich-Wilhelm: «La segunda mitad de Ser y tiempo. Sobre los problemas fundamentales de la fenomenología de Heidegger», Madrid, Trotta, 1997. Wolin, Richard: «Los hijos de Heidegger», Madrid, Cátedra, 2003.D/ **Bibliografía de referència.** Arce Carrascoso, José Luis:»Teoría del conocimiento», Madrid, Síntesis, 1999.»De la razón pura a la razón interesada», Barcelona, PUB, 1996.Bauman, Zygmunt: «Modernidad y holocausto», Madrid, Sequitur, 1997.Benoist, Alain de: «Comunismo y nazismo», Barcelona, Altera, 2005. Baudrillard, Jean: «Olvidar a Foucault», Valencia, Pretextos, 1978.»La transparencia del mal. Ensayo sobre los fenómenos extremos», Barcelona, Anagrama, 1991 (edició francesa original, París, Gallilée, 1990). «El intercambio simbólico y la muerte», Caracas, Monte Avila, 1992 (edició francesa original, París, Gallimard, 1976). Camus, Albert: «El hombre rebelde», Buenos Aires, Losada, 1953. Courtois, Stéphane et alii: «El libro negro del comunismo. Crímenes, terror, represión», Barcelona, Planeta, 1998. Foucault, Michel: «Historia de la sexualidad», Madrid, Siglo XXI, 1977.»La verdad y las formas jurídicas», Barcelona, Gedisa, 1980. «Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión», Madrid, Siglo XXI, 1976. «Genealogía del racismo», Madrid, La Piqueta, 1992. Friedrich, Jörg: «El incendio. Alemania bajo los bombardeos, 1940-1945» (edició alemanya original, Múnich, 2002).Furet, François: «El pasado de una ilusión. Ensayo sobre la idea comunista en el siglo XX», México, FCE, 1995.Finkelstein, Norman G.: «La industria del holocausto. Reflexiones sobre la explotación del sufrimiento

judío», Madrid, Siglo XXI, 2002. Hernández-Pacheco, Javier: «Los límites de la razón. Estudios de filosofía alemana contemporánea», Madrid, Tecnos, 1992. Hilberg, Raul: «La destrucción de los judíos europeos», Madrid, Akal, 2005. Kuhn, Thomas S.: «La estructura de las revoluciones científicas», México, FCE, 1971. Lacoue-Labarthe, Philippe/ Nancy, Jean Luc: «El mito nazi», Barcelona, Anthonopos, 2002. Monod, Jacques: «El azar y la necesidad. Ensayo sobre la filosofía natural de la biología moderna», Barcelona, Tusquets, 1981 (edición francesa original de 1978). Patocka, Jan: «Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia», Barcelona, Península, 1988. Sternhell, Zeev: «El nacimiento de la ideología fascista», Madrid, Siglo XXI, 1994.

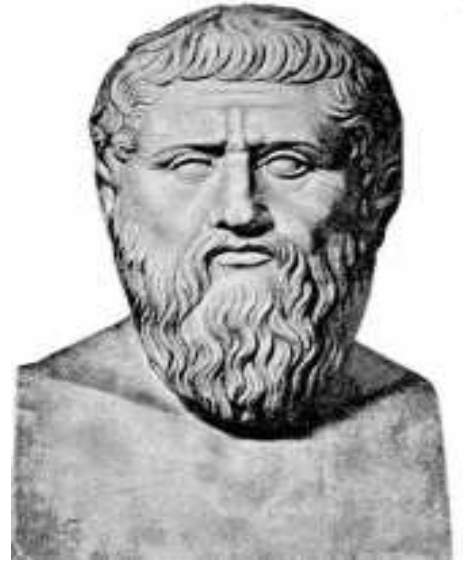


## LA VERITAT DE L'HORROR I ELS PROBLEMES DE L'ESTÈTICA<sup>1</sup>

(Comunicació als Col·loquis de Vic de l'any 2009)

©Jaume Farrerons

La qüestió que intento plantejar és la següent: si la veritat fos *l'horror* (una categoria estètica *negativa*) quina relació podria establir la filosofia amb la noció d'allò bell? De fet, sembla que tornem a temes nietzscheans, però dubto molt que els plantejaments de l'autor del *Also sprach Zarathustra*, que va ser sobretot un filòsof de l'art, hagin estat mai ultrapassats. Per a aclarir la nostra postura, donarem dues passes: 1/ esbós del concepte de veritat del primer Heidegger; 2/ alguns problemes estètics que l'esmentat concepte suggereix.

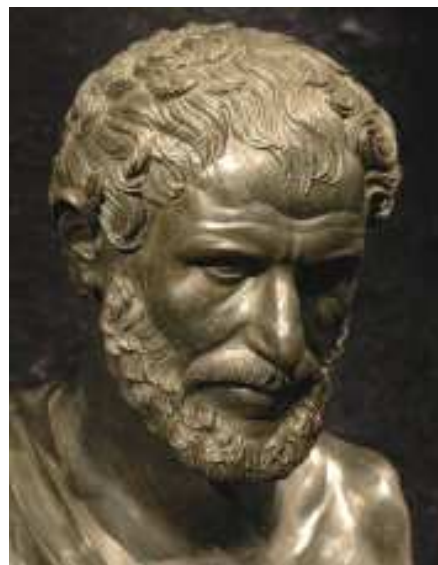


Plató

### DE LA VERITAT CERCADA A LA VERITAT DEFUGIDA

El punt de ruptura principal –que és alhora una esclatxa existencial– entre la fenomenologia de Husserl i l'hermenèutica de Heidegger, afecta a l'enter concepte de teoria i a la corresponent noció tradicional arxivística d'una recerca acumulativa de la veritat. D'acord amb la preconcepció teòrica, la dificultat –mesura del *mèrit* inherent al quefer professional al voltant de la veritat– sorgiria de l'objecte cognoscitiu mateix i reclamaria un treball especialitzat producte en darrer terme de la «capacitat intel·lectual» del subjecte. La *intel·ligència* seria sostinguda i potenciada per la corresponent configuració institucional de les estructures socials (vegeu en el diàleg platònic *La República* l'encunyació del projecte polític dels filòsofs com a casta diferenciada). D'aquí neix l'acadèmia i allò acadèmic quant lloc o enclavament corporatiu de la ciència. Aquest enfocament tan familiar i «natural» per a nosaltres remet, emperò, en darrera instància, a determinats conceptes procedents de l'Antiguitat i, més en concret, a les pràctiques complementàries de la sofística i de la dialèctica en una *torsió antropològica* del saber que, per primer cop, legitima *racionalment* l'exercici del poder. Aquesta «caiguda», segons Heidegger –qui segueix aquí a Nietzsche–, apareix en segona instància com a pèrdua d'allò

heroic originari, de faisó que la crítica [la qual adopta el significatiu mot *Destruktion*] haurà de manllevar als pensadors presocràtics tràgics l'experiència preteòrica de l'*horror*, en virtut de la qual es pot afirmar que la veritat és compresa de bell antuvi i encoberta immediatament per l'existent humà: «*Wenn nach der Möglichkeit des Begreifens von so etwas wie Sein gefragt wird, dann ist dieses «Sein» nicht erdacht und gewaltsam in ein Problem gezwungen, etwa gar, um eine Frage der philosophischen Überlieferung wieder aufzunehmen. Gefragt wird vielmehr nach der Möglichkeit des Begreifens dessen, was wir alle als Menschen schon und ständig verstehen.*»<sup>2</sup> Dues pàgines després ens aclareix Heidegger en què consisteix allò que «entenem constantment i hem entès ja sempre» (*was wir alle als Menschen schon und ständig verstehen*): «*Ursprünglicher als der Mensch ist die Endlichkeit des Daseins in ihm.*»<sup>3</sup> En l'ontologia fonamental, aquesta «tesi» (de fet seria millor parlar de *Haltung*, postura o actitud) guardava una correspondència essencial amb l'existenciari de la veritat, que li va permetre mostrar, a la llum del pensament d'Heràclit, que «la mort és la veritat de l'existència»: «*Muerte es cuanto vemos despiertos, cuanto (vemos) durmiendo (es) sueño.*»<sup>4</sup> La veritat no és el que cerquem, sinó el que defugim. El descobriment de la veritat a l'època de la metafísica pot adoptar la metàfora del camí, però d'un camí de *retorn* que, travessant viaranyos perduts, mena vers un paisatge epistèmic i un sentit prelingüístic remot que, paradoxalment, ens acostava a allò més proper a nosaltres mateixos.<sup>5</sup> Heidegger assenyala així, tot identificant-la fenomenològicament, una veritat transcendental fundada en l'estat d'obert que *fórem* i que com a tal fixa la condició de possibilitat de tota veritat científica, és a dir, òntica. La fantasmal transcendentalitat és tot allò que, més aviat com a ruïna, indici o signe misteriós, resta d'aquella veritat originària a la sina de l'esvaït univers acadèmic: «*Jede Erschiessung von Sein als des transcendens ist transzendente Erkenntnis. Phänomenologische Wahrheit (Erschlossenheit von Sein) ist veritas transcendentalis.*»<sup>6</sup> La *veritas transcendentalis* és la porta d'accés a la sendera de la veritat preteòrica, prerreflexiva i prelingüística que ens constitueix en la *Lichtung*, una llum solar nòrdica espectral però molt anterior i més fonamental que les *lumières* elèctriques de la racionalitat instrumental. El caràcter transcendental de la veritat originària marca la distinció entre ser i ens. Els sabers de la ciència, les informacions cercades o preteses, pertanyen a l'esfera temàtica de l'ens. L'ens només pot ser autèntic en tant que deutor de la *dynamis*, la *potentia* que mai no apareix sinó per furtar-se immediatament a la mirada objectiva. Però la veritat transcendental, quant veritat ontològica, no òntica, força a plantejar la pregunta que interroga pel ser: «*Die*



Heràclit

*Endlichkeit des Daseins [das Seinsverständnis] liegt in der Vergessenheit. (...) Der fundamentalontologische Grundakt der Metaphysik des Daseins als der Grundlegung der Metaphysik ist daher eine «Wiedererinnerung»<sup>7</sup> La filosofia, abans que acumulativa, haurà de ser rememorativa. El filòsof s'arrela en una contrada que comporta a l'ensem que el discurs lògic, l'experiència d'un tarannà familiar: **aquest passar de l'aposteriori fenomènic ontic d'allò vertader a un apriori transcendental existenciarí, té el caràcter d'una conversió**; hom es mou d'allò donat [una cosa que interessava molt] a la seva «condició de possibilitat» (via apagògica); arrenca d'una situació existencial «caiguda», és a dir, no d'ignorància pura i simple, sinó de «picaresca», despistament, frau, somni o embotornament «ètic», i retorna, caminant en la direcció diametralment oposada al fuguisme dels sofistes o «intel·lectuals» (encarnats, segons Nietzsche, per la figura de Sòcrates), al lloc espiritual d'allò que ja sempre sabérem i érem: «*Nicht der Zweifel, die Gewissheit ist das, was wahnsinnig macht... Aber dazu muss man tief, Abgrund, Philosoph sein, um so zu fühlen... Wir fürchten uns Alle vor der Wahrheit...*»<sup>8</sup> Aquest és un fragment de Nietzsche i es podria dir que Heidegger mai no parla en un to tan dramàtic i anti acadèmic, tanmateix: «*Das Dasein spricht vom ihm selbst, es sieht sich so und so, und doch ist es nur eine Maske, die es sich vorhält, um nicht vor sich selbst zu erschrecken. Abwehr «der» Angst. Solche Sichtgabe ist die Maske, in der das faktische Dasein sich selbst begegnen läßt, in der es sich vor-kommt, als «sei» es; in dieser Maske der öffentlichen Ausgelegtheit präsentiert sich das Dasein als höchste Lebendigkeit (des Betriebes nämlich).*»<sup>9</sup> La tasca del filòsof genuí, el model del qual seria Heràclit, reclama així, més que afegir nova documentació informativa enciclopèdica a la ja gelosament tresorejada pels savis, recordar, despertar, espavilar-se, separar el gra de la palla, etcètera, tot desvetllant, al capdavant, allò que la curiositat manté traïdorament enterrat sota la proliferació erudita d'un saber a l'encalç inacabable de dades, informacions i novetats culturals. No sols això, la teoria mateixa, radicalitzada pel plantejament teoreticista i intel·lectualista, seria la fórmula sublimada i institucionalitzada de la fugida, precisament tant més emmetzinadora quant més es presenta sota la disfressa enganyívola d'una esforçada tasca al servei del coneixement. Tal suposada perquisició [no sabem què pot ser la veritat, però estem força atrafegats cercant-la] entranya en realitat un desfalc existencial i un encobriment del sentit del ser, el qual l'home coneix però es nega a experimentar. La noció de «rigor espiritual», de la *Triftigkeit* quant mandat del *Geist*, res té a veure amb la popperiana «recerca sense fi» d'allò vertader, sinó més aviat amb un avançar cap a la planúria transcendental-existencial originària, l'abundor de la qual mostra *la finitud que ens constitueix*. Les conseqüències de la*

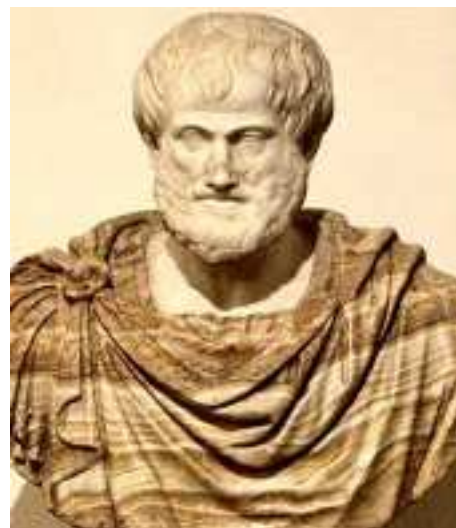
La tasca del filòsof genuí, el model del qual seria Heràclit, reclama així, més que afegir nova documentació informativa enciclopèdica a la ja gelosament tresorejada pels savis, recordar, despertar, espavilar-se, separar el gra de la palla, etcètera, tot desvetllant, al capdavant, allò que la curiositat manté traïdorament enterrat sota la proliferació erudita d'un saber a l'encalç inacabable de dades, informacions i novetats culturals.

qüestió no són així mai sols teòriques, sinó que incideixen en el sentit mateix d'allò que, com a existents, determina la nostra manera de fer quotidiana en la vida.

## EL PROBLEMA ESTÈTIC DE L'HORROR

Basti emfasitzar el punt d'arribada de l'esmentat discurs: habitualment i regularment, *l'home nega la veritat i hi manté una lluita a mort*. L'ésser humà, en tant que destinat al sentit del ser, representa, emperò, precisament per aquest motiu, el principal enemic potencial d'una tasca pesant de la qual tracta d'alliberar-se. El que caracteritza l'existent humà no és així la recerca de la veritat, sinó la *truca* antropològica-religiosa, ideològica, metafísica, etc- que mira de defugir el que tothom ja sap. Aquesta maniobra de seguida troba tota mena de complicitats! Pel que fa als anomenats intel·lectuals, el paradigma epistemològic nietzscheà-heideggerià resulta singularment comprometedor, perquè suposa explicar de quina manera els suposats guardians de la veritat s'ho han arreglat per convertir la fugida de la veritat en una recerca inacabable que, precisament, no pot concloure perquè no interessa que la filosofia n'emeti mai les conclusions. Aquesta recerca té un paral·lel polític del qual no parlarem avui però que, sols al llarg del segle XX, ha costat a la humanitat al voltant de 100 milions de morts. La mateixa paraula «filosofia», desig d'allò que hom no té, és ja una coartada a l'ensem que una confessió. Per tant, no estem davant de cap innocència humana, sinó del mateix tipus de situació en la qual un criminal intenta destruir totes les proves inculpatòries costi el que costi –i això inclou, naturalment, l'assassinat de masses en nom del benestar col·lectiu.

Abans de continuar convindria fer referència aquí a l'estreta relació entre la concepció clàssica de la veritat i el principi hedonista que funda l'estètica moderna. Ja hem apuntat una primera anotació sobre la fal·làcia antropologista entranyada en una idea de bé que exclou per principi, quant idea d'idea (Marzoa), una idea de mal, de brutícia, de lletjor o d'horror, i mostra així, per dir-ho amb paraules Nietzsche, l'arrel moral de la sencera planta ontològica platònica. Aquesta ideologia adopta la seva forma canònica amb Aristòtil: *«Tan lluny com va la contemplació, avança també la felicitat; i els éssers més capaços de reflexionar i de contemplar són igualment els més benaurats, no*



Aristòtil

*indirectament, sinó per efecte de la contemplació mateixa, que té en si un valor infinit; i, en fi, en conclusió, la felicitat pot ser considerada com una mena de contemplació.»*<sup>10</sup> Molt més recentment, Adorno es reclama d'aquesta concepció de la veritat que ens ha de fer benaurats i per tant de la relació entre bellesa i veritat que, sembla ser, es trenca amb la modernitat malgrat tots els nostres esforços per passar-ho bé. Tanmateix, davant l'evidència del genocidi, que ell limita emperò sols a l'holocaust [fet que converteix la cosa en encara més horrorosa del que pretén], Adorno arriba a afirmar que *«hay que demoler el concepto del goce artístico como constitutivo del arte»*, però de fet, el que cerca Adorno és una reconciliació de justícia, veritat i bellesa que en el fons depèn de l'ideal clàssic. En tot sentiment artístic es pot exigir *«un conocimiento de lo justo: hay que ser consciente de su verdad y de su falta de verdad»*.<sup>11</sup> Aquesta recuperació de l'art i de la bellesa per part de la veritat implica sempre una identificació hedonista entre el coneixement i el benestar. Així, tot criticant la racionalitat instrumental, afirma: *«Lo que importa no es aquella satisfacción que los hombres llaman verdad, sino la operación, el procedimiento eficaz.»*<sup>12</sup> És emperò aquest postulat metafísic allò que Heidegger, seguint Nietzsche, ha liquidat definitivament del mapa filosòfic. I Adorno n'és conscient quan somica: *«De ser la muerte el Absoluto, que en vano invocó positivamente la filosofía, todo sería simplemente nada; imposible pensar nada con verdad.»*<sup>13</sup> Adorno no justifica mai aquesta suposada impossibilitat, però ens confessa els motius religiosos que l'inspiren: *«la felicidad es lo único en la experiencia metafísica que es más que deseo impotente»*<sup>14</sup> Adorno, Th., op. cit., p. 374.



Theodor Adorno

Una altra vegada, doncs, l'hedonisme postulator que fundà la metafísica occidental.

L'estètica, quant disciplina autònoma a la sina de la filosofia, apareix com una fórmula de secularització dels valors hedonistes inherents a la metafísica tradicional. L'estetització de la posmodernitat culmina la ubiqüitat de l'hedonisme subjacent a la religió jueva i secretament perpetuat dins del cristianisme. L'ens suprem és ú, bo, ver, bell i feliç. Aquesta compacta condensació axiològica serà, emperò, deslegitimada precisament en els repetits intents de convertir-la en una experiència històrica clausurada i perfecta que mai no arriba (dictadura totalitària marxista, societat de consum socialdemòcrata, subcultures de la transgressió, mercat liberal mundial, etc.). L'autonomia davant la religió, que marca l'inici de l'estètica, serà, en definitiva, dependència axiològica dels valors que passen de l'ens *qua* ens al subjecte de la experiència artística i generen una sobrecàrrega permanent en el sistema social, amb efectes fins i tot genocides. La transformació teòrica s'esdevé a Anglaterra i serà el compte de Shaftesbury, com



tothom sap un filòsof d'observança neoplatònica, qui la digui a terme: «*all beauty is true*», tota bellesa és vertadera i es viu en el nivell del sentiment en forma de plaer. El consum de drogues, la malaltia permanent de la nostra societat i la seva «veritat» no reconeguda, n'és també una conseqüència de la fal·làcia antropològica. Però precisament perquè els valors de la modernitat quant judeocristianisme secularitzat són els mateixos que els de la religió, serà determinant preguntar-nos què passa quan la modernitat *científica* i *racional*, atrafegada en la seva compulsiva recerca de la felicitat, ensopega sense voler amb la veritat de la mort. Recordem que el lloc de la mort en l'esquema tradicional era ni més ni menys que el reservat al mal absolut: «*no hay en verdad cosa más difícil que la muerte. Siendo la muerte el mayor de los males, es el mayor ejemplo de paciencia el sufrirla sin turbación de espíritu (...)* En consideración a esto, dice el Apóstol, hablando de la pasión de Cristo, en su Epístola segunda a los hebreos: **'Para destruir por su muerte al que tenía el imperio de la muerte, es a saber, al diablo.'**»<sup>15</sup> En l'expressió secularitzada de la religió jueva del progrés quant acostament tecnològic al regne de Déu (Marcuse), o sia, a la felicitat, ***aquest lloc negatiu serà ocupat pel feixisme***: «*desde Auschwitz, temer la muerte significa temer algo peor que la muerte*»<sup>16</sup> a saber, el caràcter absolut de la mort, que li donaria a Auschwitz la categoria d'experiència metafísica: «*el consuelo creyente que ve incluso en esa desintegración o en la chochera la pervivencia de un núcleo humano, tiene en su indiferencia contra esa experiencia algo de demente y cínico.*»<sup>17</sup> Auschwitz representaria literalment el triomf de l'infern en la seva forma secularitzada, un triomf moral que la derrota militar del feixisme no pot modificar perquè d'alguna manera el feixisme perviu espiritualment entre nosaltres com a sentit indefugible de la nostra època de consumació dels temps: «*En los campos de concentración del fascismo se borró la línea de demarcación entre la vida y la muerte. Esos campos crearon un estado intermedio, esqueletos y cuerpos putrefactos vivientes, víctimas a las que les falló el suicidio, y la carcajada de Satanás ante la esperanza de vencer a la muerte.*»<sup>18</sup> Dit breument, si la veritat és l'horror, aquest fet desencadena un conflicte de principi i, per tant, insoluble, entre els valors epistemològics i els valors estètics, que són hedonistes per definició. Aquest conflicte trenca el cor de l'home per la meitat. No va dir el mateix Nietzsche, en determinats moments de desesperació, que caldria escollir entre la bellesa, és a dir, la felicitat, el plaer, etc., i la *veritat*? O poden tal vegada reconciliar-se, per exemple, en la *tragèdia*?



Donem ara un salt. Un clàssic de la crítica cinematogràfica, Sigfried Krakauer, va intentar explicar el cinema alemany dels anys vint i trenta com una anticipació del tèrbol futur polític del país de Goethe.<sup>19</sup> La interpretació psicològica i sociològica

dels fets, força influïda pel marxisme, deixa emperò entrellucar altres possibilitats exegètiques més profundes que no es limiten al nazisme, sinó que il·luminen una modernitat on el triomf espectacular del cinema de terror, negre, bèl·lic i, en general, violent, ha de dir-nos alguna cosa relativa al que som i a la màscara (*Maske*) amb que ens ocultem davant nosaltres mateixos. Així, quan analitza un dels personatges de la pel·lícula «*Die blaue Engel*» (1930), encarnat per Marlene Dietrich, Krakauer afirma: «*Esta berlinesa vulgar, de la pequeña burguesía, con sus piernas provocativas y sus maneras fáciles, mostraba una impasibilidad que incitaba a buscar su secreto detrás de su duro egoísmo y fría indolencia.*»<sup>20</sup> La major part de la producció alemanya de l'època roman marcada pel mateix motlle, el qual potser anunciava el nazisme, però tenia molt més a prop els crims en massa que ja s'estaven cometent aleshores a Rússia en nom del progrés i que Krakauer silencia. Vull recordar aquí una frase, força coneguda, del poeta comunista Luis Aragon: «els ulls blaus de la revolució llampeguen amb una crueltat necessària». No són aquests, precisament, els ulls de Marlene Dietrich? No se'ns ha escapat, sota l'exegesi políticament correcta, el vertader transfons del cinema alemany que denuncia el destí de la modernitat en la figura d'una dona sexualment molt atractiva però gèlida, una dona que condueix el protagonista de la pel·lícula fins a la desesperació i el suïcidi?

---

La pregunta sobre la veritat com a experiència estètica albira la possibilitat d'una *criptoestètica de l'horror/terror* que s'objectiva en la realitat de la tecnologia moderna. Horror/terror no vol dir el mateix que la lletjor –ho sabem, precisament, pel cinema, gràcies a obres com ara «*Metròpolis*», de Fritz Lang-, sinó l'expressió figurativa d'un mon on impera el poder *sense esperança*.

---

Per tal de poder continuar endavant amb comoditat hauria d'explicar la relació entre el poder i la mort que està implícita en els retrets d'Adorno i de Heidegger a la modernitat. Tanmateix, només puc a remetre, per qüestions d'espai, a les observacions relatives a la *potentia* que ja he fet més amunt. La pregunta sobre la veritat com a experiència estètica albira la possibilitat d'una *criptoestètica de l'horror/terror* que s'objectiva en la realitat de la tecnologia moderna. Horror/terror no vol dir el mateix que la lletjor [ho sabem, precisament, pel cinema, gràcies a obres com ara «*Metròpolis*», de Fritz Lang], sinó l'expressió figurativa d'un mon on impera el poder *sense esperança*. Aquest sols es pot fonamentar en la mentida, perquè l'intent, que caracteritza el nazisme, de reconciliar la veritat del poder amb el discurs ideològic, l'esvàstica, ha demostrat ser disfuncional per al poder mateix, i *ha estat aquest qui s'ha encarregat de liquidar-lo* (i no precisament en defensa dels drets humans, sinó de la supervivència del poder mateix com a tal). L'horror/terror tecnològic, que inclou *la racionalitat instrumental organitzativa del signe verbal*, allò que estem creant dia a dia, sembla «desmentir», en efecte, els nostres discursos humanitaris, però no es tracta d'una hipocresia a nivell psicològic, sinó d'una exigència *sistèmica*. Perquè la veritat es pot negar en el pla semàntic, però no en el pragmàtic, i nosaltres fem la veritat *volis nolis* cada cop de *actuem* com a

membres d'una societat que, pel simple fet d'existir, ens imposa uns imperatius de *captivament semiòtic* totalment independents del que vulguem *pensar*. Així, el progrés, no deixa de parlar de paradisos, però els esmentats discursos són les cobertures lingüístiques d'un projecte que fa exactament el contrari del que expressen els corresponents sentits gramaticals literals dels eslògans. *És important entendre que el poder sols pot existir en la mesura en que aquest discurs «humanitari» no sigui desemmascarat*. L'assassí, a menys que estem reduïts a la impotència total, no ens diu mai que vol matar-nos, sinó que parla de «la felicitat del major nombre» i consignes similars. Ens estimen, els malparits. Però aquells no són enunciats metafísics amb pretensió de validesa, sinó fórmules estratègiques i tàctiques de la política moderna (Maquiavel), la mateixa que ha exterminat milions de persones i encara és l'hora que digui alguna cosa al respecte. L'arquitectura contemporània, per exemple, parla un altre llenguatge, un llenguatge de poder, de fredor manifestada en el consum massiu de vidre i ciment en la construcció, de prepotència en les dimensions faraòniques dels edificis, de megalomania en la forma i tamany de les seues administratives, industrials, bancàries (penseu en l'edifici negre de «La Caixa» a la Diagonal de Barcelona). Etcètera. L'horror/terror, en suma, produeix la seva pròpia criptoestètica i aquesta *diu més* del que hom pot formular verbalment en l'àmbit públic d'acord amb les canons axiològics acceptats, de la mateixa manera que era l'estètica nazi la que expressava, més clarament que els discursos de Hitler, la veritat del poder que el feixisme fundava. L'estètica de l'horror/terror expressaria així, en una mena d'alleujament social o catarsi psicològica col·lectiva, allò que el discurs polític *no pot* admetre però que genera una tensió insuportable entre el que constantment repeteixen les institucions i el que, en un sentit contrari, tothom experimenta sordament quant veritat de la política i de la societat contemporània. Aquesta no seria una contradicció entre teoria i praxi, sinó una col·lapse semàntic en el si de mateixa praxi. Una contradicció *performativa* que fereix les arrels existencials del *logos* que tots plegats encarnem. Així, diem que *som* «antifeixistes» (moment semàntic), però *actuem* com a «feixistes» (moment pragmàtic) *sempre que* hem d'actuar, perquè no hi ha una altra manera de fer-ho en el món que la modernitat ha construït sobre muntanyes de cadàvers oblidats.



Maquiavel

Aquestes breus pinzellades tracten d'expressar de forma força resumida quina és la situació històrica d'occident pel que fa a la seva relació amb la bellesa. Observem que la veritat és negada i que, amb la negació de la veritat, aquesta ha de brollar, sense mediació conceptual, en una estètica de l'horror/terror que desplaça inexorablement el bell al terreny del pur consum,

però fins i tot aquí sols en determinats àmbits. Àdhuc els museus de l'holocaust s'han convertit en parcs temàtics on el llibre de visites reflecteix l'experiència subjectiva de l'horror convertida en plaer: «*fue genial, realmente disfrutamos aprendiendo sobre todas las cosas horribles que ocurrieron en la Alemania nazi*». <sup>21</sup> Però una i altra fórmules (el discurs de la mentida sistemàtica i de la satisfacció sàdica privada) representen escapatòries inautèntiques, en la mesura en que trenquen la unitat de l'ésser humà, que ha de sentir allò que no pot pensar i ha de pensar allò que no pot sentir. D'aquí neix l'escàndol. Hom condemna el feixisme, però allò que fa *gaudir* la gent és justament el que els discursos políticament correctes identifiquen amb les actituds i les maneres de fer d'aquesta ideologia. La ruptura moderna de l'home fou expressada per Schiller en un famós assaig sobre l'educació estètica. Els termes s'han modificat, però no el *factum* de l'esclètxa mateixa. La situació que caldria concebre seria la d'una expressió de la veritat que cerqués en l'art i en el pensament la reconciliació de l'home amb si mateix, de manera que l'activitat estètica esdevingués l'expressió mediada, humanitzada, civilitzada, de l'horror de la veritat. És el que intentava Nietzsche amb la tragèdia, però Steiner ens diu que la *tragèdia* ha mort, quan de fet el que passa és que la política l'ha assassinada.



Schiller

©Jaume Farrerons

L'Escala, 27 de setembre de 2009

## (Endnotes)

<sup>1</sup> El present text es basa en el cap. IV del meu treball per al certificat de suficiència investigadora (DEA), que fou presentat i aprovat amb la nota màxima l'octubre de 2007 a la Facultat de Filosofia de la UB. Actualment és un element de la tesi doctoral, a punt de concloure's, que fou inscrita sota el títol *Veritat i Mort* en la mateixa universitat. Com que en l'esmentada investigació no podré incidir en els temes estètics perquè es tracta d'un projecte epistemològic, he aprofitat l'oportunitat dels *Col·loquis de Vic* d'enguany per a redactar algunes notes sobre la relació entre el concepte heideggerià de la veritat defugida i el problema de la bellesa.

<sup>2</sup> «Si es pregunta per la possibilitat de comprendre una noció com la de ser, aquest «ser» no fou inventat ni reduït artificialment a un problema a fi d'assumir una pregunta de la tradició filosòfica. Es pregunta, més aviat, per la possibilitat de comprendre quelcom que tots nosaltres, essent homes, entenem constantment i hem entès sempre» (Heidegger, M., GA 3, p. 225). Traduïm *Sein* per *ser* i no per *ésser* a fi d'evitar-ne la substancialització, tan combatuda per Heidegger, que fa pensar en un ens (suprem), com ara Déu, la causa primera del moviment, la *natura*

*naturans*, etc, i pot portar a greus distorsions del discurs heideggerià en les quals fins i tot el mateix Heidegger va caure de vegades.

<sup>3</sup> «Més originària que l'home és la finitud del *Dasein* en ell» (op. cit., p. 229). No traduïm *Dasein*, una paraula alemanya comuna que significa «existència» i que a Heidegger esmenta l'obertura o esclatxa on la veritat de l'ésser pot manifestar-se. Traduir *Dasein* per «ésser humà» o home, com fan els francesos o els anglesos, és una errada de calibre descomunal que deforma radicalment el sentit del text heideggerià, perquè ja hem vist que Heidegger parla del *Dasein* a l'home (*in ihm*) de faisó que, només per aquesta matisació, ja caldria distingir entre ambdós conceptes.

<sup>4</sup> Fragment b.21. Reprodueixo aquí la traducció del professor Felipe Martínez Marzoa, que considero la més propera i encertada pel que fa a les intencions de Heidegger. Vegeu *Historia de la Filosofía*, 1973, t. I., p. 57.

<sup>5</sup> Cfr. Heidegger, M.: «Pero si el mundo puede destellar de cierto modo, ha de ser «abierto». Con la accesibilidad de entes 'a la mano' dentro del mundo para el 'curarse de' 'viendo en torno', es en cada caso ya 'previamente abierto al mundo'. Este es algo 'en que' el 'ser ahí' en cuanto *ente*, era en cada caso, algo a lo que el 'ser ahí' en ningún *ir* expreso puede hacer sino *volver*» (*Ser y tiempo*, Madrid, 1987, p. 90).

<sup>6</sup> Heidegger, M., GA, 1, p. 38. *Ser y tiempo*, op. cit., p. 49: «*Todo abrir el ser en cuanto* transcendens es *conocimiento* transcendental. La verdad fenomenológica ('estado de abierto' del ser) es *veritas transcendentalis*».

<sup>7</sup> Heidegger, M., GA 3, p. 233: «La finitud del *Dasein* –la comprensió del ser– roman en l'oblit. L'acte ontològic-fonamental originari de la metafísica del *Dasein* quant fundació de la metafísica és en conseqüència el record.»

<sup>8</sup> Nietzsche, F. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, Band 6, Berlin, De Gruyter, 1980, p. 287: «No hi ha dubte, la certesa és el que enfolleix... Per a sentir així, emperò, cal ser pregon, abisme, filòsof... Tots plegats tenim por de la veritat...»

<sup>9</sup> Heidegger, M., *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, GA 65., p. 32.: «La interpretació delimita el marc des del qual el mateix *Dasein* planteja les preguntes i qüestions. Aquella és allò que atorga al *Dasein* el caràcter d'un estar orientat, d'una determinada delimitació de la seva manera de veure i de l'abast del seu camp de visió. El *Dasein* parla de si mateix, es veu a si mateix de tal o qual faisó i, tanmateix, això és sols una *màscara*, que ell sosté a fi i efecte de no horroritzar-se de si mateix. Defensa davant l'angoixa. Aquesta visió donada és la màscara, en la qual el *Dasein* fàctic es permet a si mateix trobar-se amb si mateix davant de si en tan que és; en aquest màscara la pública interpretació presenta el *Dasein* com a expressió de la més *elevada activitat* (és a dir, del negoci).»

<sup>10</sup> Aristòtil, *Ètica a Nicòmac*, llibre X, capítol X.



<sup>11</sup> Adorno, Th., *Teoría estética*, Barcelona, 1983, p. 28.

<sup>12</sup> Adorno, Th. *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 1994, p. 61.

<sup>13</sup> Adorno, Th., *Dialéctica Negativa*, Madrid, 1986, p. 371.

<sup>14</sup> Adorno, Th., op. cit., p. 374.

<sup>15</sup> Aquino, Tomás, *Compendio de Teología*, cap. CCXXVII

<sup>16</sup> Cfr. Adorno, Th., *Dialéctica Negativa*, op. cit., p. 371 y ss.

<sup>17</sup> *Ibídem*.

<sup>18</sup> Adorno, Th. *Prismas*, 1955, citat a Claussen, D., *Adorno*, València, 2006, p.21.

<sup>19</sup> Cfr. Krakauer, S., *De Caligari a Hitler. Una historia psicológica del cine alemán*, Mèxic, 1985.

<sup>20</sup> Op. cit., p. 204.

<sup>21</sup> Baer, A., *Holocausto. Recuerdo y representación*, Madrid, 2006, p. 203.  
Llibre de Visites del Museu de l'Holocaust de Washington.



## Distribució gratuïta digital sotmesa a les lleis de propietat intel·lectual

**Pot distribuir lliurement aquest document només de forma íntegra.**

**Tota citació dels textos del Butlletí de Filosofia que es faci per raons d'investigació ha d'esmentar correctament la procedència del text, el nom del document, l'article, l'autor i el número de pàgina.**

## Índex

<b>PRESENTACIÓ. Tant si toca com si no toca.....</b>	<b>1</b>
<b>L'OBLIT DE L'ÉSSER. Allò carcerari i els genocidis oblidats.....</b>	<b>5</b>
<b>LA VERITAT DE L'HORROR I ELS PROBLEMES DE L'ESTÈTICA.....</b>	<b>20</b>
<b>DE LA VERITAT CERCADA A LA VERITAT DEFUGIDA.....</b>	<b>20</b>
<b>EL PROBLEMA ESTÈTIC DE L'HORROR.....</b>	<b>23</b>