

La solidaritat dels escruixits i l'home resolt

Francesc Fernández Ramos

«Solidaritat dels escruixits» és una expressió que trobem en l'obra del filòsof txec Jan Patočka (1907-1977), en l'últim capítol de la seva obra fonamental *Assaigs herètics sobre la filosofia de la història* (1987). Aquest capítol porta per títol «De les guerres del segle xx i del segle xx en quant guerra». S'hi entén aquest segle que encara vivim com una única guerra amb períodes de desmobilització. Aquesta guerra total, primer europea, després mundial, és la culminació de la voluntat de poder del vell Occident, o l'expressió final d'una crisi espiritual europea que anem arrossegant des del segle anterior.

Què podem fer per sortir de la foscor, de la nit espiritual que és el segle xx? La resposta a aquesta pregunta és l'expressió «solidaritat dels escruixits». Per a explicar-ne el significat l'hem de posar en relació amb la temàtica clau de l'obra esmentada i amb la qüestió que vol resoldre. Per això dedicarem el primer apartat d'aquest article a escatir quina és la qüestió filosòfica dels *Assaigs*. Interpretar aquesta obra ens obligarà a començar pel mateix títol: respecte a què o a qui són *herètics* aquests *Assaigs*? La resposta a aquesta qüestió és la clau de volta del pensament patočkian.

Tot i aquest esforç interpretatiu, roman en una certa foscor dins l'obra esmentada l'expressió «*solidaritat dels escruixits*». En aquest treball defensem que la correcta exegesi d'aquesta fórmula ens porta a una *filiació heideggeriana*, tesi que intentarem mostrar a partir de l'aclariment d'aquelles nocions de l'obra *Ésser i Temps* que poden ser «traduïdes» al pensament patočkian. L'expressió «traducció» ha d'anar aquí entre cometes, ja que estem parlant de com és rebut un pensament en el marc d'una filosofia aliena als plantejaments de fons que originen aquest pensament. Per aquesta raó haurem de posar límits a la traducció a partir de la distinció de dues intencions filosòfiques diferenciades.

Així el nostre treball queda dividit com segueix:

- 1) El «perquè» de la «solidaritat dels escruixits» com a qüestió dels *Assaigs herètics*.
- 2) La filiació heideggeriana del concepte «solidaritat dels escruixits».
- 3) Possibilitat d'una aital traducció: comprensió i mite.
- 4) Delimitació de la traducció: l'ésser-resolt i la solidaritat.

1. La qüestió dels *Assaigs herètics*

Ja hem advertit que preguntar per la *qüestió* dels *Assaigs* és preguntar respecte a quina filosofia de la història són herètics. La resposta la podem trobar a partir de la lectura de diferents articles¹, però també de la glossa II de l'esmentada obra². Serveixi com a prova la següent citació:

«La concepció de la història que presenta el progrés com una necessitat ineluctable que requereix el sacrifici de la subjectivitat individual [...] és estesa de tal manera actualment que hom pot sense exagerar designar-la com la filosofia de la història que (latentment o obertament) domina l'home modern»³.

Aquesta concepció de la història que «domina l'home modern» és la concepció materialista dialèctica per a la qual «l'ésser dels homes no està determinat per la seva consciència. Al contrari, la seva consciència està determinada pel seu ésser social»⁴. Dit de manera més clara: la llibertat individual és suprimida com a motor de la història. Els homes són titelles d'un procés material que configura els seus destins.

Pel seu origen txec, és lògic que la interpretació materialista de la història sigui l'enemic més poderós a combatre, però si llegim atentament l'article *Platonisme negatiu* (1953), comprovem que la concepció positivista de la història no és en absolut contrària al materialisme històric, sinó que, per a Patočka, són dues versions diferents d'una mateixa noció d'origen il·lustrat que identifica l'esdevenir històric amb el progrés de la societat⁵. Aquestes dues versions degradades de l'optimisme il·lustrat tenen en comú el fet que la llibertat no és *cap esdeveniment*. En elles la llibertat no hi pot jugar cap paper essencial, ja que la història és entesa com un procés que determina la consciència humana⁶.

Davant aquestes concepcions materialistes, J. Patočka proclama l'experiència de la llibertat com a principi motor i rector de la història. Aquest principi vol dir que a partir d'un cert moment la vida purament vegetativa o biològica deixa de ser el màxim a què pot aspirar l'home. L'home nega l'encadenament material de la vida perquè aspira a una vida més elevada. En aquest moment i

1. Considerem el més aclaridor de tots al respecte l'article *Platonisme negatiu*, que es pot trobar traduït en la seva integritat al català dins Francesc FERNÁNDEZ, *J. Patočka, filosofia en temps de lluita*, Barcelonès d'Edicions, col. Eixos, n. 24, 1997.

2. Traduïda al català també en l'edició esmentada en la nota anterior.

3. *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, Lagrasse, Verdier, 1987, p. 155.

4. *Essais*, pp. 152-153.

5. Sense aclarir, en alguns casos, si aquest progrés és espiritual, econòmic, social, tecnològic...

6. Quan el sentit comú diu que la història és el resultat col·lectiu de l'acció d'uns homes que actuen segons la seva consciència.

en aquest sentit comença la història. Si bé l'home sempre té la possibilitat de ser històric, només entra en la història efectiva –fa efectiva la seva possibilitat essencial– quan l'encadenament al treball d'autoconsum de la vida i a les interpretacions rebudes sobre el món deixen de ser el màxim humanament possible.

Així, dir, al contrari, que la història és el que sorgeix com a conseqüència d'una experiència de la llibertat d'aquells qui, tot renunciant al petit sentit rebut, s'arrisquen a perdre-ho tot per la possibilitat i només per la possibilitat d'un altre sentit, és fer una afirmació que, des de les posicions materialistes abans esmentades, cau fàcilment sota el retret d'idealista o subjectivista. La segona glossa està dedicada a una defensa enfront d'aquesta acusació de subjectivisme. És en aquesta defensa, doncs, on Patočka és més conscient d'estar cometent una heretgia pel que fa a les concepcions contemporànies de la història. L'acabament de l'esmentada glossa ho deixa prou clar:

«Aquí ens hem limitat a donar una resposta filosòfica de principi a les crítiques adreçades a la nostra concepció des del punt de vista de la filosofia de la història materialista. No era la nostra intenció sotmetre aquesta filosofia de la història a una crítica filosòfica sistemàtica ni a una crítica sociològica, per més que això sigui tan temptador com necessari. En el moment actual, per la seva banda, les crítiques sociològiques són prou nombroses per a satisfer qualsevol lector curiós; ara bé, pel que fa a la possibilitat de trobar una concepció essencialment diferent de la història, les seves possibilitats seran d'allò més reduït. En fer una temptativa en aquest sentit, i en la mesura dels nostres pobres mitjans, preveiem les objeccions que no deixaran de fer-se des del punt de vista de la filosofia que domina avui no sols els Estats sinó també els esperits. Aquesta és la raó d'aquesta breu exposició»⁷.

La filosofia de la història del nostre autor serà herètica, llavors, pel fet de considerar la llibertat com una *experiència* lliuradora de tot sentit en la vida dels homes, una experiència que pot donar-se o no, però que, en cas de donar-se, transforma la *historicitat* humana, concebuda com a mera potencialitat, en *història*.

S'ha de dir que la història no és una mera successió d'esdeveniments polítics, econòmics o socials, com sembla entendre sobretot el positivisme. Si fos així, sempre que «passessin coses» hi hauria història. Segons J. Patočka, la història és un esdeveniment essencial en la consciència dels homes d'una determinada època que els permet de fer ús de les possibilitats més elevades que els ofereix la seva humanitat, arriscant la seva vida per una vida millor. És una mena de *hybris* que considera que el món pot ser transformat segons una Idea, que el món rebut no és l'únic possible i que és permesa una aspiració a un món millor (més just, més bell, més vertader). Aquí hi ha inclosa l'aspiració a la veritat i la no-accepta-

7. *Essais*, pp. 162-163.

ció de les explicacions del món previ que, en sentit literal, podem anomenar *prehistòric*.

Totes aquestes aspiracions que donen lloc, segons J. Patočka, al naixement de la història són englobades en allò que ell anomena «cura de l'ànima» i que és considerat pel nostre autor com la tradició que ens identifica com a europeus. Aquesta «cura de l'ànima» suposa l'ideal de viure segons la raó, com ja havia escrit E. Husserl⁸. En el cas de J. Patočka, però, la dimensió teòrica d'aquesta vida en la responsabilitat és solament un apèndix de la seva essencial dimensió pràctica. Així, la *cura de l'ànima* consta, segons ell, de tres vessants: un *projecte ontològic* (una determinada interpretació de l'ens), un *projecte ètic* (escatir la natura de l'ànima humana) i un *projecte polític* (la realització de la justícia).

L'experiència de la llibertat com a origen de la història cal entendre-la com una aspiració que implica un risc. Aspirar a la veritat suposa el risc del dubte i de l'escepticisme. Aspirar a la realització de la justícia implica la discussió de l'ordre existent i el risc del desordre. L'home experimenta la llibertat quan constata que és possible la negació del sentit rebut assumint la possibilitat de perdre-ho tot.

D'alguna manera, el final inevitable és la pèrdua de tot, ja que sabem que la mort és el final. Precisament per això, l'home que experimenta la llibertat és tan sols aquell que gosa carregar sobre l'esquena el pes de la mortalitat com a definició essencial de la humanitat. Però sobre la presència de la mort com a fet determinant d'aquesta experiència, amb totes les connotacions heideggerianes que això té, hi tornarem més endavant.

En el món pre-històric⁹, la vida només consisteix en el sobreviure quotidià, en el diari carregar amb la vida. La vida prehistòrica no té més aspiració que la seva continuïtat. Es conforma amb el que té, encara que sigui l'haver de treballar cada dia per proveir les necessitats inacabables. La vida prehistòrica és la successió de treball i descans, de producció i consum, de feina i festa sense més límit que la mateixa mort. La situació d'haver de proveir les necessitats s'associa amb la limitació i finitud humanes, l'expressió més definida de les quals és la mort.

Per aquesta breu caracterització, ja veiem que l'experiència històrica no es dona en l'horitzó humà necessàriament. Res no impedeix que un poble continuï essent sempre «pre-històric». De fet, sembla que encara avui dia queden pobles pre-històrics. I els que ho han deixat de ser ha estat per contacte amb la tradició occidental. Pensem, d'altra banda, que, en aquest sentit, la prehistòria no és el contrari del desenvolupament tecnològic o social. A més, un cop descoberta la cura de l'ànima, queda un substrat com a tradició. Aquesta tradició pot esdevenir buida si no és actualitzada per cada generació d'homes.

8. En els seus últims treballs agrupats sota el títol de *La crisi de les ciències europees i la fenomenologia transcendental*.

9. Que J. Patočka identifica amb el món natural. Un dels errors de Heidegger, segons l'autor txec, és l'eliminació de la distància entre món natural i món històric. Per al de Friburg, tots els mons són igualment naturals, perquè tots són igualment històrics.

Per al nostre autor, aquest és el perill inherent al nostre segle. Per això remet, en el text ja esmentat, a l'*experiència del front* com l'única experiència capaç de mobilitzar totes les nostres forces en el sentit d'actualitzar la intemporal experiència de la llibertat.

Segons la concepció patočkiana, el nostre segle és un segle de guerra en quant una cega voluntat de domini treballa contínuament creant més i més força, que en algun moment s'haurà d'alliberar. La guerra pot ser guerra efectiva o mobilització, ja que els homes, com va quedar demostrat en el decurs d'una única guerra mundial en dos episodis, són una peça més d'aquesta terrible maquinària de poder.

L'home occidental del segle xx és un home que viu segregat per l'anomenat «benestar», per la comoditat, per la feina i la seguretat, l'administració mundial, etc. Si el «món del treball» té sempre un caràcter essencialment antihistòric, el nostre segle podria ser caracteritzat clarament d'aquesta manera, ja que, com denuncia H. Arendt, en el nostre món no hi ha grups alliberats del treball. Ni els privilegiats ni els qui no ho són. Hi ha una tendència aclaparadora a la igualació a través del treball.

Tot això condueix, tal com també van denunciar Heidegger o Nietzsche, a no prendre a càrrec nostre la vida nua. Només l'experiència del front, en la qual l'home ha de donar la seva vida a canvi de no res, posa l'home davant la seva possibilitat més essencial, davant la seva llibertat total.

Al final de l'esmentada obra, l'autor txec es pregunta: per què fins ara no ha servit de res aquesta experiència? Perquè ha estat una pertorbació individual. És l'escruiximent viscut en la solitud. Només la comunió en aquesta experiència podria tenir un caràcter guaridor. La història no pot arrencar de l'acció d'homes aïllats, per molt heroica que sigui la seva existència. La història només viu en el marc d'una comunitat que manté encès el foc de l'escruiximent com a vehicle de comunicació.

El fet que aquest text de J. Patočka sigui una clara defensa de la seva tesi davant les possibles crítiques, fa que també sigui una autoafirmació davant les filosofies amb les quals ha de ser confrontada. Aquestes filosofies són (de la més llunyana a la més pròxima): materialisme històric - fenomenologia husserliana - trencament heideggerià. Per això aquest discurs ens servirà com a fil conductor de la gènesi de la seva filosofia de la història i, en particular, de la seva filiació heideggeriana i la seva distància.

De la fenomenologia husserliana, J. Patočka destaca com a fonament teòric de l'experiència de la llibertat la seva concepció de l'*epokhé* fenomenològica. Si per a Husserl l'*epokhé* sembla ser un exercici bàsicament teòric que suposa un espectador desinteressat¹⁰, J. Patočka, en canvi, fa una interpretació netament pra-

10. Són freqüents les crítiques de J. Patočka a l'espectador desinteressat, tot i que Husserl considera l'*epokhé* en la *Crisi* com una mena de conversió religiosa.

xiològica de la *desconnexió*, en la qual la considera com un dels actes profundament negatius de què l'home és capaç. Precisament aquesta negació és el fonament de l'experiència de la llibertat. Aquesta experiència és en Patočka el *nihil* en què viu i que guia aquell qui s'abandona a la vida nua, que posa entre parèntesis totes les valideses donades, per viure en la provisionalitat del sentit. En l'article ja citat *Platonisme negatiu* identifica el sentit de la *Idea* platònica amb l'*epokhé* husserliana com a negació de la vida a cobert. La vida està usualment a cobert mercès a les certes lliurades per una tradició sedimentada.

La fenomenologia husserliana és aleshores un precepte que no podem defugir, en el sentit que tota reflexió seriosa ha de prendre com a punt de partença l'atenció al fenomen. El mètode fenomenològic és tan vertader que ell mateix ens porta a la necessitat de «superar», tot desviant-nos, el camí de la reflexió husserliana. Per a comprendre la necessitat d'aquest desviament és fonamental adonar-se del caràcter pràctic de l'*epokhé*. L'*epokhé* és un acte de llibertat mitjançant el qual posem entre parèntesis la tesi general de la creença en el món. Precisament l'*epokhé* és un acte esforçat de reflexió, atès que en la vida quotidiana el nostre accés als fenòmens és obstaculitzat per la nostra manera de fer-los servir. El problema és que l'*epokhé* redueix tota objectivitat com a constituïda a l'interior d'estructures ordenades d'allò viscut conscientment. Conseqüentment amb això, la consciència mateixa queda reduïda a no-res¹¹, «l'ésser de la consciència és en el seu últim nucli el no-res, atès que tota objectivitat, com a objecte de la seva experiència, és la seva obra, ho ha d'acomplir tot ella mateixa»¹². Ara bé, aquest resultat és la contrapartida evident de l'esforç per l'absència absoluta de prejudicis, que no és altra cosa que l'aspiració a reduir l'ésser de l'home a la mera contemplació i a allò que aquesta constata. I és que l'home no és essencialment contemplació, ni l'*epokhé* allò que el constitueix essencialment, sinó, com ja hem vist, acompliments. Així tenim, en un raonament impecable, que la mateixa fenomenologia, quan posa la consciència com a objecte de reflexió, ha d'encaminar-se vers l'anàlisi del fenomen de l'acompliment. Per això Patočka interpreta la «intencionalitat» de la fenomenologia, en un sentit ja no predominantment teòric, simplement com a «vida». I la vida és essencialment *moviment*, és a dir, lligam de l'home amb el tot.

Però, si bé E. Husserl posa les condicions per a poder fer de la llibertat un fonament de l'esdevenir històric, la manca d'aprofundiment en el fenomen de la temporalitat fa que en la *Crisi* encara no estiguin donades les bases per a parlar d'una filosofia de la història. Això només passarà quan Heidegger, en la seva obra de 1927 *Ésser i temps*, després de posar en el nucli de la filosofia jus-

11. A part de les connotacions sartrianes d'aquesta crítica a Husserl, també podríem recordar la crítica de Fichte a Kant segons la qual la separació kantiana entre el discurs teòric i el pràctic fa que el «jo» cognoscitiu sigui només el principi d'unitat (l'apercepció transcendental). Cognoscitivament és sols això, perquè el jo és quelcom essencialment pràctic i el fonament de la llibertat que permet l'existència de tot discurs, ja sigui teòric o pràctic.

12. *Essais*, p. 160.

tament la fonamentació històrica de la temporalitat i l'estructura temporal d'allò que en el fons és el *Dasein* (la cura), obri l'horitzó per parlar d'una constitució històrica del món, ja que el mateix ésser-en-el-món és històric.

2. La filiació heideggeriana de la filosofia de la història de J. Patočka

Per tal de mostrar la nostra tesi sobre la gènesi heideggeriana de la filosofia de la història del filòsof txec, assenyalem la connexió entre l'experiència de la llibertat, entesa com la negació profunda a la qual ja hem al·ludit, i la constitució del *Dasein* com a ésser-per-a-la-mort d'acord amb l'obra de Heidegger. Per començar, J. Patočka accepta la necessitat d'entendre els «acompliments» no de manera teòrica, ja ho hem dit més amunt, sinó de manera essencialment ontològica. El que hem «d'acomplir» essencialment és la nostra vida, i això perquè ens trobem amb una existència pròpia prèvia a qualsevol decisió:

13. La reflexió radical és l'*epokhé*. Ja hem vist com el sentit de la desconnexió fenomenològica és per al nostre autor la possibilitat d'experimentar la llibertat de no sentir-se lligat per cap validesa. El que trobem en el fons de tota validesa és que té un caràcter de «constituïda». Però allò previ a la constitució és també previ a tota objectivitat. Així, des del punt de vista de l'objectivitat, el que trobem en el fons de la consciència és el no-res.

14. Si els acompliments s'entenen com una relació de la consciència amb el fenomen, aleshores es crea la ficció de substituir la vida-al-món pel coneixement teòric del món. Quan J. Patočka parla d'aclarir de manera filòsòfica el caràcter dels acompliments, vol dir que el ser constituït no és el caràcter de la consciència intencional, sinó que la vida mateixa és constitutiva.

15. L'existència no és constituïda, sinó quelcom trobat de manera sempre prèvia. Husserl no va acceptar mai la transcendència com a tal, sinó que sempre la va intentar reduir a la immanència; per això va substituir el caràcter ex-stàtic de la vida per la constitució del *cogito*.

16. *Essais*, p. 163.

17. Nosaltres, seguint el discurs patočkian, parlarem d'home i no de *Dasein* o *ser-hi*. Per a Heidegger la paraula «home» fóra inacceptable, ja que remet a un concepte i, per tant, a un gènere universal. L'home és justament allò que mai no es pot donar de manera universal, sinó que sempre és singular, precisament per ser referència a l'ésser, és a dir, per ser *Ex*-existència.

«La reflexió radical aboca a allò incapible, a la no-coseïtat, a la no-objectivitat¹³. I tanmateix hom parla d'acompliments. Quin és el caràcter essencial de la nostra activitat, dels nostres acompliments¹⁴? No és pas això precisament el que caldria esclarir de manera filòsòfica? Aquesta percepció, on tot depèn de l'experiència, ¿no és al mateix temps una entrada al món, i aquest món no és pas el món de la nostra vida possible en ell, d'una vida que ens cal complir, i això perquè podem? Aquesta possibilitat no és el caràcter ontològic fonamental de l'ésser de l'home? I l'existència, com quelcom que ens és imposat, essencialment no-produït¹⁵ per nosaltres sinó pres sota la nostra responsabilitat, ¿no és al mateix temps aquesta la cosa cercada que copsa la proposició segons la qual el nostre "pensament", la nostra "consciència", depèn del nostre ésser, i no pas a l'inrevés?»¹⁶

Amb aquesta citació creiem que es pot justificar l'acceptació patočkiana de dos punts essencials d'*Ésser i temps*: 1) el caràcter de *projecte* (o *esbós*) de l'home, l'home es troba ja sempre prèviament llançat enmig de l'existència, d'aquí la necessitat d'acompliment de la seva pròpia vida, i 2) el caràcter preeminentment ontològic de l'home i no pas teòric. Heidegger defineix el *Dasein*¹⁷ com aquell ésser que en el seu ésser li va aquest ésser seu. De fet, si Heidegger analitza el *Dasein* és solament com a pas previ per a poder preguntar pel sentit de l'ésser, ja que el *Dasein* o *ser-hi* és el «lloc» on s'esdevé la comprensió de l'ésser.

Una mica més avall ho diu encara més clar:

«Què és l'*epokhé* husserliana des d'aquest punt de vista? És un d'aquells actes profundament negatius de la nostra consciència que mostren a quina profunditat

està ancorada en ella la comprensió per al no, per a una negativa més profunda que totes les negacions lògiques. Aquesta negativa com a tal és potser el fenomen de què cal partir si volem copsar el que fonamenta la consciència sense ser al seu torn consciència: l'ésser de l'home»¹⁸.

Com ja ha dit més amunt, l'ésser de l'home fonamenta la consciència, i no pas al revés. L'ésser de l'home està determinat per una negació profunda que és el trobar-se llançat i determinat per la mort. Des del punt de vista de l'objectivitat científica, no es pot entendre la mort; però, per sort, la consciència està capacitada per a superar el nivell de la mera objectivitat i entendre la negació.

«La consciència és consciència pel fet que alguna cosa es mostra a ella. L'aparició, però, no apareix normalment. Perquè aparegui l'aparició, cal elevar-se, en cert sentit, fins a l'esfera de l'ens captable en la consciència. Per què? Perquè el no radical, el no-res, no existeix i no pot mai ser objecte; i tanmateix és en ell on s'esgota tota la força necessària per a l'aparició, com testifica la mateixa *epokhé* husserliana. La manifestació no es pot manifestar més que sobre un fons de no-res. Ara bé, nosaltres mai no posseïm el no-res com a objecte, és a dir, en el present: com a molt podem efectuar un avançament cap a ell. En aquest avançament ens referim a la mort com a possibilitat última, possibilitat de la impossibilitat radical d'ésser. Aquesta impossibilitat projecta una ombra sobre la nostra vida, però alhora la fa possible en la seva totalitat, li dóna la possibilitat de ser un tot»¹⁹.

Només perquè l'home és un ésser-per-a-la-mort pot i deu carregar amb la totalitat de la seva vida. Aquesta és la situació marc que determina qualsevol situació humana. Davant la seva facticitat, l'home només té dues opcions: negar la situació, que implica no fer-se càrrec de l'ésser propi i alienar-se considerant-se com un objecte mundà més, o bé fer-se càrrec de la seva pròpia ànima sentint l'*escruiximent* que implica la possibilitat d'aspirar a alguna cosa més que a allò merament donat: l'aspiració a la justícia, al coneixement, a la virtut... i la possibilitat de fracassar: la possibilitat d'una vida no acomplerta.

«A partir d'aquí veiem també en quin element es mou el nostre ésser: l'ésser de l'home és l'ésser d'una possibilitat²⁰. Hi ha dues possibilitats fonamentals²¹: referir-se expressament a la totalitat i a la fi (la qual cosa no vol pas dir pensar en la mort, sinó més aviat desvaloritzar el mode de vida que vol viure a tot preu i pren la vida nua com el seu criteri, i això vol dir el "món" i la vida en ell), o bé no referir-s'hi pas, és a dir, fugir davant la fi i tancar-se així a la seva possibilitat més fonamental. Tots aquests actes no procedeixen de la consciència amb la seva estructura subjecte-objecte, sinó de quelcom més fonamental: de l'existència l'ésser de la qual ha de trobar-se en la comprensió (no pas en el coneixement ni en la presa de consciència) de les coses, d'altri, de si mateix»²².

18. *Essais*, pp. 161-162.

19. *Ibidem*.

20. Per a Heidegger també, ja que el «projecte» és justament això, una possibilitat.

21. La referència a *Sein und Zeit* és prou clara en tot el passatge que ressenyem. Les dues possibilitats a què es referirà ara són el que Heidegger anomena els dos modes: el de la propietat i el de la impropietat.

22. *Essais*, pp.161-162.

23. *Ibidem*.

24. Defensem la figura de Sòcrates, igual que fa J. Patočka en *Plató i Europa*, amb una malícia intencionada. El Sòcrates que pren la ciutat abans d'haver de renunciar a exercir com a filòsof a la ciutat d'Atenes pot ser per alguns considerat un intransigent. Segurament ho era, i no per la decisió que va prendre davant l'alternativa, sinó perquè és possible que l'alternativa no fos realment aquella, és a dir, que existís una possibilitat d'exercir la filosofia sense ferir algunes susceptibilitats, com després va fer el seu deixeble Plató. Però creiem important de reflexionar també sobre un altre Sòcrates: el Sòcrates que va juntament amb els seus conciutadans atenesos a la guerra per defensar la llibertat de la seva ciutat. Ell està molt orgullós d'haver estat un dels més valents atenesos al camp de batalla. Aquí sí que no hi havia cap altra possibilitat: o guanyar la llibertat o perdre la guerra i ser esclaus dels perses. Molt probablement, si els atenesos no haguessin guanyat la guerra i la seva llibertat, s'hauria aturat el procés que coneixem com la «història d'Europa». Tot això si és que creiem que la història és quelcom més que una successió d'esdeveniments.

25. En aquest punt, el nostre autor remet a l'obra d'E. Jünger i Teilhard de Chardin. Fóra interessant d'esbrinar la relació entre l'existencialisme i les dues guerres mundials (essencialment la primera). La mort com a possibilitat essencial de l'home (que és existència, és a dir, que no és res determinat, sinó tan sols possibilitats) és el tema recurrent. *Sein und Zeit* no escapa a això. Aquesta afirmació no la fem amb pretensions de justificar per l'estat d'ànim del moment un important corrent de pensament. Més aviat aquesta sospita ens serveix com a confirmació de la tesi patočkiana segons la qual la veritat d'aquest segle s'ha jugat en les seves guerres.

El que és fonamental, en relació amb el tema que ens interessa, és que solament una d'aquestes dues possibilitats ens allibera de l'encadenament de la vida com a successió de treball i consum, com a mera vida «biològica», i ens fa éssers pròpiament històrics. La història és el moviment de l'home en el sentit de les aspiracions fundades sobre aquest alliberament de la vida que s'autoconsumeix en la mera subsistència.

«Des del moment que hem arribat a aquest ser a l'interior de les possibilitats, des del moment que una de les dues possibilitats fonamentals resulta ser la possibilitat d'alliberar-nos de l'encadenament a la vida i de lligar, al contrari, la vida a quelcom lliure, capaç d'assumir la seva pròpia responsabilitat i de respectar la responsabilitat, és a dir, la llibertat, dels altres, ¿no haurem d'explicar necessàriament la història, és a dir, l'acompliment més propi de l'home, precisament a partir d'aquesta dimensió del seu ésser (i no pas a partir de la consciència)?»²³.

La filiació heideggeriana d'aquest text, on es fonamenta la necessitat d'explicar la història a partir de l'ésser-relatiu-a-la-mort, ens sembla indiscutible. Serien molts els paràgrafs de *Sein und Zeit* que es podrien citar recolzant aquesta filiació, però convidem sobretot a un acarament d'aquest text amb els paràgrafs 50, 51 i 53 de l'esmentada obra. Com a conclusió d'aquest apartat, volem destacar que l'ésser-per-a-la-mort heideggerià ha esdevingut l'escruixit o pertorbat patočkià. L'home històric és un home pertorbat en la seva vida des del moment que es juga aquesta vida per la seva llibertat: aspirar a quelcom més elevat d'allò rebut és també ser conscients de la possibilitat de perdre-ho tot. La figura filosòfica d'aquesta possibilitat és la de Sòcrates²⁴. J. Patočka és contundent al respecte en *Plató i Europa*: la història d'Europa és la història del judici als jutges de Sòcrates.

Fins ara hem cercat les arrels heideggerianes del terme «escruixit» o pertorbat. Però la primera part de l'expressió «solidaritat dels escruixits» consta d'una altra noció que ens ha de tornar a Husserl. Segons J. Patočka, l'escruiximent en solitari és erm. Per això «l'experiència del front» de la qual es parla en l'últim capítol dels *Assaigs* («Les guerres del segle xx i el segle xx en quant guerra») ha estat totalment improductiva de cara a les possibilitats històriques del segle xx. En l'esmentat capítol es mostra com l'ara de l'experiència de la llibertat ha estat trobat en l'experiència del front, perquè és precisament aquí on ja no hi ha res a perdre, on la mort és l'únic referent, on l'angoixa no pot amagar-se ni dissimular-se²⁵. Per què aquesta experiència (en certa manera *katharsis*) no ha produït un efecte benèfic? Perquè ha estat una experiència individual. D'aquí la solidaritat com a qüestió essencial.

En l'obra de J. Patočka, l'experiència de la llibertat solament té sentit, solament és un esdeveniment –determinant de la història– quan capgira la vida d'una comunitat. Si volem entendre la necessitat tècnica de la comunitat, hem de tornar a la doctrina dels moviments de J. Patočka²⁶. Ja hem vist com la *intencionalitat* husserliana, caracteritzada totalment des de l'àmbit de la praxi, es transforma en *vida*. La vida té lloc a través de *moviments*. Els moviments tenen sentit perquè l'home *ex-sisteix*, és a dir, està lligat amb el tot i comprèn aquest lligam. Per això, cadascun dels tres moviments bàsics de l'ex-sistència ha de lligar l'individu amb el conjunt de la col·lectivitat: el d'*acceptació* acull l'individu en una comunitat que li és prèvia i, de retruc, obliga l'individu a acceptar i formar part activa de la seva comunitat. L'acceptació és sempre bidireccional. El moviment d'*abdicació* l'obliga a tornar allò que li havia estat donat per la comunitat, a donar el seu treball i, en definitiva, la seva vida, per al manteniment de la col·lectivitat²⁷. Cada individu està obligat a aportar el seu esforç per al manteniment de la comunitat i l'ha de defensar contra qualsevol perill. Per últim, el moviment de *veritat* ha de ser també col·lectiu: la veritat només té sentit com a esdeveniment en el marc de la comunitat. Per això la primera veritat que existeix és el mite. I per això l'escruiximent que suposa la negació del petit sentit rebut i l'aspiració a un de més alt ha de tenir un ressò en la comunitat. De cap de les maneres no pot ser un esdeveniment en la vida d'un heroi solitari, com semblen insinuar les obres nietzscheana i heideggeriana (no pas les seves biografies).

També Husserl havia donat força importància al treball científic en comunitat, a la comunitat de savis i a la comunicació. La construcció de la nova disciplina fenomenològica no podia ser l'obra d'un geni aïllat, perquè no havia de dependre de la sagacitat (*Tiefsinn*)²⁸, sinó del mètode. Al capdavall, com a conclusió del treball fenomenològic tenim que a l'origen de la constitució de tota objectivitat hi ha sempre la intersubjectivitat. En Heidegger, però, trobem a faltar el paper de la comunitat en l'experiència del ser.

3. Possibilitat de la traducció: comprensió i mite

Tot comprendre és imposar una identitat on abans hi havia diferència, o reduir a coses conegudes allò que de bell antuvi resulta incomprès. Aquesta afirmació no pot ser provada, és clar; només pot ser compresa. Per això, potser no és ociós que recordem que *tà mathematikà* en grec és un neutre plural que designa les «coses compreses» i que és potser la demostració matemàtica (i en especial la geomètrica) el paradigma de tot comprendre. És en la demostració geomètrica on veiem com

26. La doctrina patočkiana dels moviments està insinuada en diferents obres. La referència més completa es pot trobar en els *Assaigs*. De tota manera, si volem conèixer la descripció completa dels moviments i la seva justificació teòrica, haurem de recórrer al recull d'articles *El món natural i el moviment de l'existència humana*, publicat en la col·lecció *Phaenomenologica*, n. 110.

27. Volem fer explícit el matís que «jugar-se la vida» no s'entén aquí en un sentit merament biològic. Jugar-se la vida vol dir, bàsicament, no gastar-la en allò que no té sentit per a aquell qui l'està vivint. En el segle xx és important interpretar aquesta expressió també com «no posar la comoditat material per sobre de la cura de l'ànima, és a dir, de les aspiracions legítimes de la nostra llibertat», i a partir d'aquí es podria aclarir «què vol dir ser intel·lectual» (o què vol dir ser filòsof), com fa J. Patočka en un llibre traduït a l'italià en els anys setanta. Vegeu *Los intelectuales ante la nueva sociedad* (traducció castellana a cura de Fernando Valenzuela de la versió italiana: *Il senso dell'oggi in Cecoslovacchia*) Madrid, Akal, 1976.

28. Segons ens explica Landgrebe en la seva gran obra *El camino de la fenomenología*, Ed. Sudamericana, 1968.

podíem haver vist (*noein*) clar aquest o aquell teorema si haguéssim sabut posar adequadament, en l'ordre precís, tot allò que (pel que fa a aquesta qüestió) ja havíem vist abans. Amb això no dic res que no sigui conegut. Aquesta manera d'entendre com a desoblit (anàmnesi) és la que trobem ja mostrada en el *Menó* platònic precisament arran d'un exemple geomètric: la duplicació de l'àrea del quadrat.

Si la matemàtica és el paradigma de la comprensió mateixa, s'ha d'intentar per tots els mitjans al nostre abast que qualsevol explicació del món sigui la més semblant possible a una explicació matemàtica. Aquesta sembla ser l'aspiració legítima de la ciència física de la naturalesa. I aquesta va ser en algun moment l'aspiració de la filosofia. La recerca racionalista d'una *mathesis universalis* no és més que l'expressió d'aquesta legítima aspiració.

Per què no va reeixir la filosofia com a *mathematikà*? Segons J. Patočka, perquè el món que ha de comprendre la filosofia no és el món físic, que, en la seva unilateralitat necessària, només consta de «coses-davant-la-mà» (*Vorhanden*²⁹), sinó el món-tot³⁰. I el món-tot té la peculiaritat d'incloure el subjecte de coneixement i la mateixa decisió de conèixer (com a decisió «millor» que la d'ignorar) al bell mig del món.

Curiosament, J. Patočka comença la seva obra *Plató i Europa* caracteritzant la filosofia precisament a partir del concepte de situació³¹. L'aspiració de comprendre el món-tot té un inconvenient essencial que la diferencia de qualsevol altra pretensió científica i és que aquest món-tot inclou aquell qui comprèn. Només aquesta dificultat justifica el gens innocent punt de partença heideggeriana: l'aspiració explícita en *Sein und Zeit* és la de comprendre el «sentit de l'ésser», però això suposa una anàlisi prèvia d'aquell ens (*Dasein*) en què es produeix aquesta comprensió³².

Això implica que la impossibilitat d'una ciència filosòfica³³ prové del caràcter de construcció de tota ciència enfront del caràcter de desconstrucció³⁴ de la filosofia, desconstrucció que es fa necessària justament en virtut de la situacionalitat que caracteritza la reflexió filosòfica.

Una de les característiques de l'explicació matemàtica o científica (en el sentit de la ciència moderna) és la creació d'un llenguatge nou i específic. L'ideal científic és el de, partint d'un mínim d'elements (no definits, donats per suposats o per comprensibles immediatament), construir, mitjançant definicions, tot el que es tractava d'explicar. Així tenim en la ciència una superposició de dos mètodes: la comprensió mateixa que consisteix a reduir quelcom als seus elements i l'exposició ordenada d'aquesta comprensió, que construeix el tot del cas a partir dels elements més senzills. En les *Regulae* cartesianes³⁵ trobem la bona aplicació d'aquest

29. Aquesta expressió i el joc creat entre els termes *Vorhanden* i *Zuhanden* pren un ampli abast en l'obra de Heidegger. Creiem que la circumscripció heideggeriana del món físic com a món només present (davant les mans) enfront del món com a totalitat de tot allò que és, ja sigui davant les mans o per a les mans, és molt encertada; per això aquí en fem ús.

30. La qüestió de la filosofia per a Patočka és la qüestió del tot. Aquest «tot» no es pot identificar amb el món físic; això m'empeny a fer ús de l'expressió *món-tot*, amb la qual cosa m'adscriu a la tesi patočkiana sobre la unitat de la filosofia.

31. *Platon et Europe* [=PetE], cap. I, pp. 9 i ss.

32. Aquesta és la justificació de la seva obra i, per tant, és una afirmació present a tot arreu, però sobretot en la introducció.

33. «Allà on s'exigeix que la filosofia es provi i es demostrï a la manera de les teories matemàtiques o de la de les ciències naturals hi ha una capitulació de la filosofia». *PetE*, p. 11.

34. Aquesta desconstrucció no té res a veure amb aquella que proposa Derrida, perquè no comparteix amb aquest autor la tesi que la història de la filosofia sigui una història de constructes.

35. Sobretot en les regles 3, 4, 5, 6, i 7.

mètode com a base de tota pretensió d'arribar al fons de les coses³⁶. Això com a ideal de ciència suposa la atemporalitat d'aquest saber. I així, acrònicament, és com encara avui dia trobem l'explicació científica en els llibres de text. Però la comprensió que parteix de la noció de situació, és a dir, la comprensió autoconscient que es veu a ella mateixa en el seu comprendre, capgira tot aquest ideal. En dir això subscriuim la tesi de la historicitat essencial del *Dasein* i de la consegüent necessitat d'una hermenèutica de la facticitat. Només pot haver-hi comprensió perquè hi ha un context previ en el qual alguna cosa s'ha de comprendre. I el context humà és sempre la situació històrica. Entenem com a situacionalitat (històrica) el fet que l'home s'ha d'acomplir a partir d'un sediment (*traditio*). Aquest sediment és present pertot arreu: també en els mots que fem. I és aquesta historicitat essencial la que forneix la necessitat d'una hermenèutica. La comprensió situada és una comprensió hermenèutica.

Ara bé, si entenem per mite, seguint l'autor txec, aquell tipus d'explicació que l'únic que fa és situar el fenomen que s'ha d'explicar en un marc de sentit ja donat, aleshores hem d'entendre que l'hermenèutica, en quant parteix d'un tenir previ, en quant accés situat a quelcom, es pot dir que és sempre mítica. El sentit és previ a tota explicació mítica. El que té el mite de buit pel que fa a l' esclariment de les coses és el fet de tenir lloc en el marc d'un sentit ja donat i que no posa mai en qüestió. Si ara recordem la introducció de *Sein und Zeit*, en com explica Heidegger el preguntar i el fer qüestions –explicitació anticipada de la seva hermenèutica–, veurem en quin sentit ell mateix és conscient del fonament mític de tota hermenèutica.

Ara bé, pensem que Heidegger, justament pel seu zel excessiu en aquesta interpretació dels fenòmens, cau en la creació d'un nou llenguatge, la qual cosa aconsegueix el contrari del que pretén. Posem un exemple: Heidegger parla del *Dasein* (ser-hi, vida), no pas de «l'home». No pot parlar de l'home perquè no parla de cap universal, de cap «cosa» que sigui la mateixa cosa en tots els casos, sinó que parla de «d'allò que jo sóc en cada cas». Això és un bon exercici per a evitar les sobredeterminacions dels mots clau de la nostra comprensió del món. Un cop entès el referent del *Dasein*, com a remissió a un fenomen més originari que tot això que podria estar inclòs en el mot «home», entenem que parlar de «d'homes» és una manera «mítica» de parlar. L'adjectiu «mític» té aquí un significat que assenyalava una falsedat, falsedat que és aquella que es produeix en no remetre a cap fenomen originari i que consisteix en les sobredeterminacions de què hem parlat, rebudes sempre de manera acrítica. És d'això del que hem de fer *epokhé* en tota interpretació històrica. Ara bé, un cop fet això, què hem de fer d'aques-

36. En el llibre de Joan Albert VICENS *Meditació i Metafísica en Descartes*, Barcelona 1991, pp. 108-119 trobem una anàlisi detallada de la síntesi i l'anàlisi en Descartes no ben bé com a mètodes sinó com dos camins diferents en l'ordre del coneixement. El saber està intrínsecament constituït per l'ordre: «El coneixement que fa la ciència és un ordre de coneixements. L'ordre, però, no és quelcom decoratiu i extern al saber, sinó que el constitueix com a tal» (p. 108). L'ordre que va d'allò absolut (i simple) a allò relatiu, és a dir, que explica el relatiu a partir només de les conseqüències d'allò que es pot conèixer amb evidència per si mateix, és l'ordre de la síntesi o composició i és l'ordre més adequat per a l'exposició de la ciència. Aquest caràcter compositiu és el que anem anomenant caràcter constructiu de la ciència. En l'ordre analític, per contra, que fóra l'ordre del descobriment, és el que va des d'allò relatiu i complex, per tal de poder derivar-lo d'allò absolut i simple.

tes sobredeterminacions? I si són justament aquestes sobredeterminacions el fenomen que volem aclarir? El problema és que aquestes «sobredeterminacions» també són un fenomen que s'ha de posar en clar. Encara més: això és el que ha de ser una filosofia de la història: «Per a nosaltres no es tracta de l'ascens platònic al defora de la cova, sinó, al contrari, del segon moment, el del redescens a la cova»³⁷.

Així, mentre que en Heidegger trobem l'accés a la temporalitat essencial al *Dasein* mitjançant la construcció d'un nou llenguatge, en Patočka assistirem a l'accés a les velles paraules partint precisament de la temporalitat o situacionalitat del comprendre.

Es tracta de veure que Patočka utilitza un llenguatge mític en el sentit que això es fa imprescindible per a una veritable desconstrucció històrica. Heidegger pretén una desconstrucció de la metafísica, però el que fa és crear un llenguatge nou per tal de fer aparèixer la claredat –pren l'opció de la científicitat. Patočka no pot deixar de parlar d'ànima, perquè es tracta de comprendre les sobredeterminacions (*epokhé* fenomenològica) i les pre-comprensions deformadores als mots heretats. No es tracta de fer explicacions mítiques –i això no ho fa Patočka enlloc–, sinó d'esclarir una herència (*traditio*) que sempre arriba –com a saber rebut– en forma mítica. I això només es pot fer quan es considera el mite com a essencialment vertader:

«De la manera com jo ho entenc, el mite és una cosa sense la qual l'home difícilment podria viure. No pas per raó de necessitats exteriors, com en el cas de la ideologia, en què l'home planteja d'alguna manera exigències enfront de la realitat. L'home no pot viure sense el mite, perquè el mite és vertader. El mite real és verídic. I l'home és un ésser que viu en la veritat, que no pot viure d'una altra manera, car l'home és un ésser determinat en la seva estructura per la manifestació com a tal i per la manifestat, i la manifestat primera, radical i encara irreflexiva s'expressa sota la forma del mite. En la història el mite no mor»³⁸.

Per això es fa imprescindible parlar de la idea, de l'ànima, de l'esperit, de la virtut i de la justícia. Per a J. Patočka, doncs, la filosofia no s'ha de preocupar tant per trobar una nova científicitat com per aclarir el mite mateix. Segons això, una interpretació dels termes patočkians a la llum (no única) de *Sein und Zeit* no és una operació innòcua: suposa la utilitat (*zuhandenheit*) d'aquesta obra com a eina (*zuhanden*) per, sortint de l'home (*man*), arribar al si mateix en l'advenir que només es pot fer retro-venint en l'èsser-amb inherent al *Dasein*. Dit altrament, l'home (mite inutilitzable segons Heidegger) només es pot recuperar si es re-apropia d'ell mateix. I aquesta re-apropiació té com a medi (no pas com a mitjà) el llenguatge.

37. *PetE*, p. 50.

38. *PetE*, p. 52.

Per a J. Patočka, el mite no és el signe dels pobles pre-històrics, no és una explicació insuficient d'aquells que encara no usen la racionalitat com a moneda de canvi. Quan juguem a fer «etimologies» descobrim que totes les paraules filosòfiques clau remetent a un mite inicial. Així passa en el cas paradigmàtic de la paraula «*intel·lecció*» i tots els seus derivats, o *intuïció*, etc. Heidegger mateix va rastrejar el mite de la paraula clau de la filosofia, *logos*. Així, el mite és més aviat el primer signe evident de l'aspiració a la veritat, de la necessitat de viure en la veritat i no poder-se estar de preguntar pel caràcter del nostre món-tot. El re-apropiament de si mateix de l'home vol dir accedir a la veritat d'aquell món en el qual viu. I si aquest món apareix sempre de manera mítica, això voldrà dir re-apropiar-se dels seus mites. La crisi espiritual del segle xx no rau en el fet que l'home visqui en el mite (en comptes de viure en la veritat). Això ha estat sempre així. La crisi espiritual rau més aviat en l'allunyament d'aquest home dels seus propis mites i del conscient voler allunyar-se'n. L'aspiració a una científicitat no mítica, és a dir, suprahistòrica (que salti per sobre del seu passat i no s'auto-comprengui com a *pro-jecte llançat*) és el signe més evident de la crisi espiritual, de la decadència d'un món i de la manca d'història d'aquest món.

4. Delimitació de la traducció: ésser-resolt i solidaritat dels escruixits

Es tracta en aquest apartat d'esbrinar la distància entre l'autenticitat heideggeriana de l'*ésser-resolt* com a mode propi del *Dasein* que no defuig el seu trobar-se essencial en l'angoixa relativa al seu ésser total (a la seva mort) i el pertorbat o escruixit patočkià que, davant la manca del sentit de la vida nua, es deixa guiar pel no-res en exercici de la seva llibertat essencial.

En aquests termes, és a dir, tal com la qüestió ha estat posada, podríem pensar: no hi ha cap diferència, es tracta de la mateixa figura de les possibilitats humanes. En tot cas hi hauria una diferència de matís. Mentre que Heidegger no atorga especial atenció a l'*ésser-amb* de l'ésser resolt (només diu que la resolució del *Dasein* ha de tenir conseqüències pel que fa a l'ésser-amb constitutiu de l'ésser-en-el-món que és el *Dasein*), en Patočka, escruixit mai no apareix en singular, sinó que és sempre un plural: hi ha escruixits que només en una relació de solidaritat poden fer possible la cura de l'ànima:

«El naixement de la política és el naixement del concepte de donació de sentit a una vida sorgida de la llibertat i per a la llibertat, quelcom que no es pot produir, com Hegel pretén, de manera que només un (el sobirà, el faraó) tingui "consciència

de la llibertat". En el fons, l'home no pot tenir aquesta consciència més que en una comunitat d'iguals. Aquesta és la raó per la qual la *polis* constitueix l'inici de la història en el seu sentit propi»³⁹.

Ara bé, com ja podem entendre, aquesta diferència no és innocent; en ella rau la possibilitat abans problematitzada de distingir entre una història del món i una historicitat humana tal com fa J. Patočka o la impossibilitat de fer aquesta distinció i reduir la història a la constant d'una síntesi òntico-ontològica, tal com retreu Patočka a Heidegger en les «consideracions pre-històriques» dels *Assaigs*:

«Així, doncs, la historicitat original del món (en l'obra de Heidegger) no es mostra en la seva plenitud. Només es pot parlar d'una invariant en un sentit formal. No hi ha component que no canviï. No hi ha més constant que la síntesi òntico-ontològica en l'ésser-al-descobert de l'ens. Tots els mons històrics són naturals»⁴⁰.

En aquest context, no manca d'importància el fet que Heidegger opti per la creació d'un llenguatge nou (per la «cientificitat filosòfica»), mentre que Patočka el que fa és retornar el sentit als vells mots. Heidegger proposa un trencament perquè és resolt. Patočka re-troba el que ja sempre estava dit, perquè parla, i els escolta, als seus iguals. Això és el que hem vist que s'havia d'entendre per solidaritat. Patočka recupera el valor de la comunitat que ja Husserl havia tingut molt en compte.

D'aquesta manera, parlar d'una solidaritat dels escruixits vol dir també parlar d'un agraïment⁴¹. El *thauma*, la visió sobtada de la manca de sentit de la vida nua, de la vida que s'autoconsumeix, és alhora un agraïment a la situació que ha permès el nostre «estar deslligats». El que és important aquí és comprendre que l'home mai no es pot deslligar a si mateix d'aquesta vida que es consumeix, si no és abans ja deslligat. L'home es troba, de cop, deslligat. Aquest deslligament, com ja hem dit, és *thauma*, escruiximent, perquè no és un acte que depengui de l'home mateix que es troba deslligat. El deslligament és quelcom que supera cada home. Explicant el mateix amb altres mots, podem dir: l'experiència de la llibertat té una component essencial de solidaritat. Només si hi ha iguals a nosaltres (aquells qui ens poden assistir en el nostre deslligament i aquells a qui podem assistir), es pot produir aquesta experiència. Si no és així, es tracta d'una vida heroica. És això la resolució del *Dasein*? Preguntem-ho per últim cop: a qui va adreçat *Sein und Zeit*?

39. *Essais*, p. 156.

40. *Essais*, p. 26.

41. En aquest punt és essencial de reconèixer el nostre deute a J. Sales (en els dos sentits que es deixa entendre aquesta nota). Aquest apartat no es pot entendre d'altra manera que com a reflexió sobre l'article «Heidegger i el silenci de la cova», contingut en J. SALES, *Estudis sobre l'ensenyament platònic, I. Figures i Desplaçaments*, Barcelona, Anthropos, 1992.