

Caminant pel *Feldweg* de Heidegger

Francisco J. Gonzalez

Escriure sobre el text de Martin Heidegger *Der Feldweg* ens fa l'efecte d'una tasca impossible. Aquest és un text que sembla demanar silenci. De fet, en ell no s'afirma, s'indueix o es dedueix res. No conté cap proposició o demostració filosòfica i, per tant, no ofereix res per a l'anàlisi, l'avaluació o la crítica. Quina mena de text és aquest, doncs? És ben conegut que Heidegger pretenia que tots els seus textos fossin considerats com a *camins* (*Wege*) i no com a *treballs* (*Werke*). Això és certament veritat del text que comentem: no és el producte final d'un pensament i, per tant, no ofereix cap conclusió, però en el seu lloc representa un camí de pensament. Tanmateix, el que situa el text present a part dels altres «camins» de Heidegger és que no solament representa un camí de pensament, sinó que explícitament descriu aquest camí. Tan apartat d'un treball que presenti conclusions com sigui possible, és un camí descrivint un camí. ¿I és, aleshores, sorprenent que un text tan diametralment oposat, en forma i contingut, al tractat filosòfic sigui tan proper a la poesia?

Què es pot dir, doncs, en resposta a un text com aquest? Potser el *Feldweg* només presenta en una forma concentrada el problema que ens confronta en relació a tots els textos de Heidegger: què diem en resposta, com anem més enllà del silenci d'acceptació o rebuig, entenent-se, és clar, com l'acceptació o rebuig no d'assertions i conclusions en els textos, sinó més aviat com un camí de pensament practicat en ells? Potser aquesta «introducció» és ja massa llarga i s'hauria hagut de limitar a les següents paraules: «Aquí tenim un camí de pensament ofert per Heidegger: podeu seguir-lo o girarvos-hi d'esquena, com vulgueu.» Però hom ha de sospitar que fins i tot aquesta curta introducció hauria traït el camí que està introduint en fer-la dependre de la voluntat de l'individu: aquest és precisament el tipus de pensament «voluntarístic» que aquest camí sembla

deixar enrere. Així que potser necessito ser encara més breu, tan breu com «*Voilà!*», deixant la resposta en les mans del destí.

Però prefereixo, o sóc endut a, córrer un risc: el risc de *reflexio-nar* fent el camí que Heidegger descriu, a parar especial atenció en certs aspectes del paisatge d'aquest camí que trobo especialment significatius, interessants i importants. Aquesta reflexió obrirà la distància requerida per a la crítica: com que cada camí va en una direcció solament quan *no* va en una altra, com que cada camí avança dins un horitzó limitat que ha d'excloure altres paisatges als quals ens portarien altres camins, és impossible reflexionar sobre el camí de Heidegger sense notar allò que decideix excloure o deixar enrere. I la mena de crítica que s'intenta aquí no és precisament el tipus de crítica que refuta i rebutja, sinó el tipus que para atenció als límits. Del mateix Heidegger s'explica que va dir durant el seminari a Thor: «Quan vegis els meus límits, m'hauràs entès. Jo no me'ls puc veure»¹.

Quin és aleshores el risc? El risc és un de molt peculiar: que aquesta reflexió sobre el camí de Heidegger deixarà des del principi aquest camí del tot en caure en aquella manera calculadora, «lògica» i «logística» de pensar de la qual el camí de Heidegger s'aparta explícitament. I aquí hom confronta una pregunta difícil: ¿va Heidegger, a més de ser incapaç de veure els límits del seu camí de pensament, alliberar-se de pensar en els recursos crítics necessaris per a veure aquests límits del seu camí de pensament, oposant-s'hi tan agudament, no sols per les característiques raonadores de les ciències, sinó fins i tot per les característiques raonadores de tot el que ha estat tradicionalment anomenat filosofia? En altres paraules, ¿ha fet Heidegger que sigui impossible veure els límits del seu camí de pensament sense deixar completament aquest camí? ¿És un camí al llarg del qual les desviacions crítiques són necessàriament sortides definitives i, per tant, traïcions? ¿És un camí tan desposseït de recursos per a l'autocrítica i la reflexió sobre si mateix? Aquestes són grans preguntes que no es poden respondre aquí, tot i que els comentaris que segueixen poden acompanyar part del camí. En tot cas, s'ha d'arriscar la reflexió crítica, encara que el resultat sigui que no solament perdem el camí de Heidegger sinó tots i cadascun dels camins en *aporía*.

Quins són, doncs, els trets distintius pel que fa al camí de pensament descrits o assenyalats en *Der Feldweg*? Una cosa que es troba al llarg del camí, com se'ns diu ben aviat en el text, és el treball escrit dels grans pensadors. Aquest camí de pensar no és un raonament «pur», *ex novo*, «ahistòric», no és un principi absolut com pretén ser el camí de Descartes, sinó que més aviat implica el treball incessant d'intentar entendre els grans treballs de la tradició filosòfica. Aquest és un dels trets més immediatament impressionants del pensament de Heidegger: la majoria dels seus textos, publicats en el *Gesamtaus* -

1. Heidegger va dir això el 5 de setembre de 1968, segons Jean BEAUFRET, *Dialogue avec Heidegger. Philosophie Grecque*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1973, p. 17.

gabe, són sobre altres filòsofs (o poetes!). Tot i això, *Der Feldweg* també deixa clar que mentre el camí de Heidegger segueix els grans textos de la filosofia i mai no els deixa completament enrere, tampoc no es queda al seu costat: quan la interpretació d'aquests textos produeix enigmes (*Rätse*) només un camí que vagi més enllà d'aquests textos pot «ajudar». Romandre «fidel» a un text filosòfic és tan sols quedar-se atrapat en les perplexitats i dificultats que el fan opac a si mateix. Per a entendre'l, hom ha de pensar més enllà. D'aquí la impressió, i és una impressió correcta, que les lectures que Heidegger fa d'altres filòsofs van més enllà del que aquests filòsofs realment diuen.

La importància dels textos al llarg d'aquest camí de pensament podria suggerir que és una manera de pensar «abstracta», «teòrica», que només s'interessa per problemes «llibrescos» i molt apartats dels camins pels quals es viu realment la vida. Tanmateix, aquest camí de pensament és en *Der Feldweg*, certament, en el seu mateix títol, descrit com un camí de vida, un camí que passa a través de la vida i és un intent constant per entendre la vida tant com, o més aviat més que, els textos. El camí que guia els passos del pensador és descrit com essent igualment proper als passos «del pagès que surt a segar a punta de dia». Aquest camí pren a través dels mateixos camps i els mateixos boscos que són treballats pel granger i el llenyataire. La feina del pensador és veïna de la feina i la cura que defineixen l'existència humana quotidiana. En *Warum Bleiben Wir in der Provinz*, de 1933 (GA13), Heidegger afirma que el seu treball li sembla que és «del mateix tipus» que el treball dels pagesos. A diferència del *hodos* de Parmènides, el camí de pensament aquí en qüestió no està presumiblement «més enllà del camí trepitjat pels mortals» (fr. 1, línia 27).

En aquest context s'entén probablement la significació de l'«alzi-na» (*die Eiche*) que no sols és descrita que es troba al costat del camí, sinó que sembla que d'una manera peculiar arrela el camí a una terra sòlida, l'assegura en la terra, i suporta la seva història. El camí «segur del seu corriol, passa per davant d'ella». Com s'ha d'entendre aquest arbre que guia els nostres passos i envolta la nostra experiència? Molt aviat en el camí de pensament del mateix Heidegger hi apareix un arbre. En el curs KS 1919 (GA56-57,65) ens trobem amb Heidegger, en el seu desig «*zuschauend zu verstehen und verstehend zu schauen*», confrontant un arbre, de fet un arbre molt especial, que és mencionat en el verset bíblic que Heidegger cita: «l'arbre de la vida». En aquest curs primerenc, el que Heidegger està cercant és precisament un camí de pensament que penetri fins als mateixos orígens de la vida sense distorsionar-la ni trair-la a través de l'objectivació teòrica. Fins a cert punt, aquest continua essent l'objectiu de Heidegger fins al final, malgrat els molts revolts i culs de sac que sorgeixen. Però la referència a «l'arbre de la vida» és també signifi-

cant en un altre aspecte. En el seu context original, l'arbre de la vida pertany a un paradís del qual hem estat expulsats. I en el text actual existeix una nostàlgia peculiar que envolta les referències a l'alzina. L'alzina està repetidament associada amb la joventut, una joventut especialment propera a la vida i que ara s'ha perdut. L'arbre és el lloc dels intents juvenils de desxifrar els grans textos de la filosofia (els cursos dels anys vint?); l'arbre recorda els jocs primerencs i la primera tria; quan es talla un arbre i aquest és posat sota la cura de «el pare»; de la seva escorça es fan vaixells els viatges dels quals romandran sota els ulls i la mà de «la mare» i arriben així fàcilment al seu destí. En contrast amb aquest regne tancat i de nodriment sota de l'arbre, es descriu un viatjar que no coneix riberes, el viatjar, és clar, del mateix pensament. I així encara hi ha una tensió al llarg d'aquest camí entre vida i pensament. Tot i això l'alzina mateixa diu la unitat d'aquesta tensió en la vida humana: així com l'arbre enfonsa les seves arrels en la foscor de la terra i obre les seves cargolades i sinuoses branques a la immensitat del cel, així també el mateix home és alhora «obert a la crida del cel altíssim i acollit en la protecció de la terra que el duu».

Precisament perquè aquest és un camí de pensament que existeix per sempre en la lluita entre desencobriment i encobriment, món i terra, és un camí sense un principi o final definit, que no és el mateix que dir que un cert «progrés», un cert «madurar», no són possibles al llarg d'aquest camí. El moviment en aquest camí és lent (*langsam*), tan lent com el creixement d'un arbre. És també, com el creixement d'un arbre, un moviment en el lloc, i no *endavant* «Els mateixos sembrats i la falda dels prats acompanyen el camí, a cada estació de l'any, amb una proximitat sempre diferent». L'«objectiu» del pensament, que no és un «objectiu» en cap sentit ordinari, no és el descobriment de coses noves, sinó una proximitat creixent a les *mateixes* coses. Aquest no és un camí en què hom es llança endavant cercant l'acumulació d'experiència i coneixement, sinó un camí on hom pràcticament *roman* en la tasca de *re-collir* totes les coses al llarg del camí, així com també garantir a cada una *el que li és propi* («Tot allò que té el seu ésser a prop del camí, aquest ho recull i anuncia a cadascú que el trepitja allò que és seu»). L'únic moviment aquí, i per tant aparentment l'única justificació per a continuar parlant d'un «camí», és la *manera* sempre canviant amb què les coses s'ofereixen elles mateixes. No és un camí que va d'éssers a éssers, sinó un camí «en» el camí de l'ésser². En aquest camí sense principi ni final, que no permet el moviment endavant i no ofereix cap canvi de paisatge al llarg del camí, alentint-nos en lloc de facilitar-nos una ràpida travessia, la mateixa imatge d'un camí, tan apropiada a la identificació de la filosofia amb el «mètode» al començament del període modern, és forçada fins al punt de la ruptura.

2. Aquesta igualtat de moviment i descans, entès com a «apropar-se», és el que Heidegger anomena en un altre lloc «Gelassenheit» (vegeu *Feldweg-Gespräche*, GA77, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995, p. 118).

Allò que es suggereix d'aquesta manera és allò que explícitament es declara més tard en el text: aquesta és una manera de pensament que pensa sempre *el mateix*, que «veu» *el mateix* no aparent en l'aparent diversitat de fenòmens. Encara més, la nostra relació amb aquest «mateix» es descriu com una *immediatesa* («sense mediacions»), és a dir, sense mediació per conceptes o proposicions. Així, doncs, el pensament abordat aquí és un dir immediat del mateix, on aquest dir no *assereix* res *del* mateix (ja que això seria cobrir el mateix com a tal) i és per això en silenci («el silenci de llur parlar...»). Aquí es fa un esbós amb unes poques pinzellades d'una concepció del pensament que persisteix fins al Heidegger més tardà, així com també d'una pressuposició de la seva pràctica i com un tema explícit de les seves reflexions. En el *Beiträge* de 1936-1938, Heidegger oposa a la concepció original del pensament com a *Logik* el que ell afirma que és una concepció més originària de pensament com a *Sigetik* un pensament que no predica, afirma o dedueix, sinó que practica el silenci (GA 65 [Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994], 79). En el seminari a Zähringen (1973), Heidegger caracteritza el pensament que el concerneix com a *tautologia*, o el dir del mateix (*Vier Seminare* GA15, [1986], 138). Aquí només puc notar, sense resoldre o ni tan sols afirmar que tingui solució, la paradoxa d'un pensament que diu allò que roman en silenci i veu allò que no apareix: la segona part d'aquesta paradoxa és expressada d'una manera més succinta en la descripció que fa Heidegger d'aquest pensament com una «fenomenologia d'allò in-aparent» («Phänomenologie des Unscheinbaren»; vegeu *Vier Seminare*, 137, 416-417). En *Der Feldweg* tenim un camí que no és un camí en cap sentit ordinari de la paraula, on esdevé un pensament que no és un pensament en cap sentit ordinari de la paraula. Un *topos* molt *atopos*!

El que també s'hauria de mencionar aquí és la gran afinitat, malgrat l'aparent diferència suggerida anteriorment, entre el camí de Heidegger i el *hodos* de Parmènides (fr. 8, línies 1-2). En el seminari a Zähringen, Heidegger arriba a la seva caracterització del pensament com a tautologia a través de la lectura d'alguns fragments de Parmènides, incloent-hi aquell que declara d'una manera molt directa la tautologia que és per a ambdós, Parmènides i Heidegger, allò que més demana pensament: *estí gàr eínai* (fr. 6, línia 1). És aquest pensament, tan simple, tan tautològic que el fa intraduïble, no solament a una altra llengua sinó fins i tot a una altra construcció en la mateixa llengua, el que és per a ambdós, Parmènides i Heidegger, l'únic camí de pensament, per bé que un camí que s'encercla a ell mateix, acaba allà on comença i comença allà on acaba, com diu Parmènides (fr. 5): és un camí pel qual hom només pot caminar si roman del tot quiet. En el mateix *Der Feldweg* podem escoltar un eco clar de Parmènides en la descripció que Heidegger fa d'una por-

ta a l'eternitat les frontisses de la qual estan forjades dels misteris de l'existència, una descripció que recorda la porta per la qual Parmènides ha de passar per a entrar en el camí de l'ésser i deixar enrere els camins dels mortals (fr. 1, línies 11ss.). Però aleshores, malgrat les seves reivindicacions del contrari, no s'allunya el camí de Heidegger dels camins dels mortals? Veure en els misteris de l'existència humana només una porta al mateix i l'etern: ¿no és això, al cap i a la fi, una evasió del món? ¿No ha provat el simple camí de camp ser un camí pel qual ningú no pot caminar sinó el pensador, i només una certa mena de pensador?

Der Feldweg no amaga pas el fet que el camí de Heidegger s'allunya d'un cert tipus de món: el món modern tecnològic, en el sentit més ample de la paraula. Pensament com a escolta del que ha de «dir» el mateix (*Zuspruch des Selben*; «la paraula de l'ídèntic») s'oposa al raciocini i al càlcul («el càlcul humà») que busca dominar el planeta i d'aquesta manera fer un soroll que ensordeix respecte al simple dir del mateix. En declarar que aquest soroll de la tecnologia («la fressa de les màquines») ens fa «zerstreut und weglos» («l'home es confon i es desencamina»), Heidegger suggereix que només l'escolta del mateix proveeix a l'home d'un camí i una direcció. *Der Feldweg* és l'únic camí real; tots els altres camins oberts a nosaltres són només distraccions, desviacions i marrades. De fet, la gran varietat i quantitat de camins construïts pel raonament tecnològic, camins que fan possible anar d'un «lloc» a un altre ràpidament, acumulant la més gran quantitat d'experiència i informació en el temps més breu possible, només mostra fins a quin punt *hem perdut el nostre camí*. Si Heidegger situa el seu pensament en un camí de camp antic i senzill, és per situar-lo ben lluny dels molts «mètodes» artificials inventats per la ingenuïtat humana. Si afirma la seva afinitat amb el pagès, és perquè el pagès no viu en aquell darrer lloc de trobada, alhora producte i facilitador del raonament calculatiu de la voluntat de poder: la ciutat.

És perquè té en ment d'una manera clara la perpètua ocupació i preocupació pròpies del món tecnològic, que es troba també en oposició al que ell anomena «inanitat» («no-res») del simple treball («mer treball»), que Heidegger descriu el seu camí de pensament com el despertar d'una «sàvia serenor» o «serena saviesa» («die wissende Heiterkeit» o «heitere Wissen»; traduït aquí com «la lluminositat sapient» o «saber lluminós»). Aquest és un pensament que fonamentalment no és tèrbol, ennuvolat, ni oprimint. Això és perquè respon a la quietud i lluminositat no-canviant del mateix. Tot treball, mestria, argumentació, afirmació i deducció són fútils i fatuos davant el mateix. L'única resposta possible al mateix es la *renúncia* («den Verzicht in das Selbe»), que no s'ha d'entendre com a resignació i acceptació de la derrota (ja que aquestes són només l'altra cara de la

voluntat de domini i d'explicació). En lloc d'això, aquesta renúncia és una predisposició positiva a escoltar el mateix, ja que el mateix tan sols es pot entendre a través de la renúncia de tot intent a descriure'l, explicar-lo o provar-lo. La «serenor» és la serenor d'aquell que, mai més frustrat per la seva incapacitat de moure's cap endavant en el camí, finalment reconeix que és precisament no movent-se com pot «*apropar-se*» a allò que és essencial.

El sentit dels comentaris anteriors no és aclarir el que el *Feldweg* «representa» i arribar així a una descripció objectiva del pensament que podríem aleshores posar en pràctica o rebutjar. L'única manera d'entendre el *Feldweg* que Heidegger descriu és caminant-hi. Però també ens pot passar que en caminar-lo el trobem estret i limitant. Com hem vist, i precisament per la seva «llibertat» aparent i sense límits, és un camí de pensament molt determinat, que com a tal exclou, tant implícitament com explícitament, altres camins de pensament, encara que només sigui negant que aquests siguin de cap manera altres camins de *pensament*. Aleshores, què es el que trobem a faltar quan seguim Heidegger pel seu camí? Tota una vida explorant aquest camí podria fer que trobéssim a faltar moltes coses, però aquí m'agradaria destacar només el següent:

1) Una de les coses que falten en aquest camí de pensament és *diàleg*. Hi trobem de fet llibres de grans pensadors, en aquest camí, però cap comunitat de pensadors vius, cap conversa o debat. De fet, en caracteritzar-se com un dir silenciós del mateix, aquest camí de pensament es troba radicalment oposat a qualsevol tipus de diàleg o comunicació. El camí que es descriu aquí és un camí essencialment solitari que cada pensador ha de caminar sol. No és mai una trobada de camins, mai una cruïlla, sinó tan sols un sol camí; no és un diàleg, sinó un monòleg³.

2) Un altre tret és que, mentre es troba a prop de la terra i el món protegit per la terra, aquest camí es troba molt lluny de les autopistes de la *polis*, lluny de qualsevol qüestió de política o d'ètica. Tot i que *Der Feldweg* fou escrit l'any 1948, l'única referència que fa a la recent catàstrofe històrica és quan posa el morts de la guerra a descansar en pau en la tranquil·litat del mateix. Heidegger va afirmar de manera notòria que les dues guerres mundials no van canviar o decidir *res essencial*⁴. Això es va dir des del *Feldweg*, des del camí on tot roman el mateix, on el pensament del «ésser = és» roman sense ser afectat de cap manera pels cataclismes que tenen lloc en el regne ètic i polític. Les víctimes d'aquests cataclismes són portades als camps i confiades a la terra, i així tot roman com abans.

De manera notòria, Heidegger va entrar en la ciutat un cop: l'any 1933. Però, va entrar-hi de debò? El nacionalsocialisme que va abraçar era una revolució metafísica que no tenia res a veure amb la concreta realitat política i ètica. Si Heidegger va fer discursos a la

3. Heidegger va escriure un «diàleg» que té lloc en el *Feldweg* (*Ein Gespräch selbstdritt auf einem Feldweg*, GA77, 3-157), però jo diria que aquest és un diàleg només en la forma, en essència és un monòleg interior.

4. GA77, 241; *Was Heisst Denken?*, 4^a ed., Tübingen: Niemeyer, 1984, p. 65.

ciutat, no els va escriure amb els ulls oberts al que hi estava passant: els va escriure en el *Feldweg* com a resposta només a l'essencial que veia allí. En la ciutat eren evidents només la vilesa i la nimietat del nacionalsocialisme: hom havia de caminar el *Feldweg* per a veure-hi la seva «veritat i grandesa interiors»⁵. No ens hauria de sorprendre, doncs, que temes del nostre apolític text es trobin en els discursos polítics dels anys 1933-34, en particular el tema de la proximitat del filòsof i el pagès, o que l'any 1933 sigui l'any que Heidegger escriu *Warum bleiben wir in der Provinz!* Fins i tot com a rector de la Universitat de Freiburg, Heidegger continuà vivint en la seva cabana a la muntanya: fins i tot la seva política era fonamentalment apolítica, i aquest era precisament el seu perill. Així, doncs, el present text revela quelcom essencial del camí de Heidegger: és un camí de camp que es nega a entrar a la ciutat, que arriba «fins a les muralles de la ciutat», però que no passa per la porta. L'única porta que l'afecta és «un portal de l'eternitat». Des de la perspectiva d'aquest camí de camp, la ciutat és només el lloc de la «fressa de les màquines», de les maquinacions delirants i cegues de la tecnologia moderna, tant si els qui són al poder són nacionalsocialistes, comunistes o demòcrates. Des de la distància que ens assegura el camí de camp, la ciutat sempre sembla la mateixa.

3) Com a camí, com a *poros*, elimina el *Feldweg* l'experiència de l'*aporia* fonamental? Hom podria respondre que com un camí que no va enlloc («Chemins qui ne mènent nulle part» és la traducció francesa del *Holzwege* de Heidegger), com un qüestionar continu que no accepta respostes o doctrines definitives, el camí de Heidegger coneix de debò l'experiència de l'*aporia*. Tanmateix, hem de recordar que si el camí no porta enlloc, no és perquè hi hagi quelcom que obstrueixi el camí, sinó perquè no té cap lloc on anar: forma un cercle, sempre essent fidel al mateix. A més, si aquest camí de pensament es caracteritza pel qüestionar, que és precisament allò que el fa *camí*, aquest no és un qüestionar de manera perplexa allò que no es pot entendre o resoldre, sinó més aviat una obertura i un escoltar el dir silenciós del mateix. És per això que al llarg d'aquest camí es pot trobar no solament *saviesa* sinó també *serenor*. Aquesta saviesa serena evidentment no és la possessió satisfeta i mai qüestionada d'una doctrina, però per altra banda tampoc no és la perplexitat angoixada de la qual s'amaga la veritat. Heidegger descriu explícitament el *Feldweg* com ajudar a algú a sortir d'aquest tipus d'*aporia* «Quan els interrogants s'amuntegaven i no es presentava cap sortida, el camí hi ajudava». Però què passa si el *Feldweg* acaba essent una *sortida* (*Ausweg*) de misteris d'una altra mena, misteris de *Dasein* en els angles dels quals no es troba una porta a l'etern? Què passa si és un *Ausweg* en el sentit d'una evasió de misteris que no poden ser reduïts al dir de l'ésser, a l'«ontològic»? Per a Heidegger

5. Aquesta és la notòria frase de Heidegger en *Einführung in die Metaphysik*, 4^a ed., Tübingen: Niemeyer, 1976, p. 152, un curs impartit l'estiu de 1935.

ger, és a través de «la fressa de les màquines», i d'aquesta manera presumiblement en la ciutat, que l'home esdevé «zerstreut und weglos» (4-5). Però què passa si això és una *Weglosigkeit*, una *aporia*, a la qual ens hem de sotmetre i no esquivar-la mantenint-nos en la simplicitat i auto-identitat d'un camí de camp? Què passa si hem d'aprendre a pensar en la ciutat, malgrat que allí acabaríem inevitablement desviats, distrets i perduts?

Aquestes no són preguntes retòriques, sinó preguntes reals i difícils. Aquells que han caminat el camí de Heidegger i han experimentat el que s'hi veu i s'hi escolta, no poden evitar de sentir que qualsevol sortida d'aquest camí és una distracció i confusió que traïx allò que és essencial. Però aleshores ens hem de preguntar si allò que s'experimenta aquí com a «distracció» i «confusió» no és essencial per al pensament. Hem de preguntar-nos si la reducció del pensament al dir/veure silencios del mateix, com la reducció paral·lela d'allò ètic i polític a l'ontològic, arribant a allò que és del tot essencial, originari i radical, no ignora molt que és no sols important, sinó que és absolutament important. Quan s'oposa al que ell veu com a «souci lancinant de la radicalité» de Heidegger, Paul Ricœur posa el dit en allò de Heidegger que més demana la nostra reflexió crítica⁶. Quan Heidegger de manera notòria declara que la indústria agrícola mecanitzada és «en essència el mateix» («im Wessen das Selbe») que la fabricació de cadàvers en les cambres de gas⁷, podem, si evitem la ràbia impulsiva o la commoció i seguim el camí de pensament, comprendre el que diu: vist des de la perspectiva del *Feldweg*, la indústria agrícola i l'Holocaust manifesten el mateix destí de l'èsser, la mateixa configuració de l'èsser com a *Gestell*, en altres paraules, la comprensió dels éssers com a recursos dels quals hom pot desfer-se és en essència el mateix, tant si els éssers en qüestió són humans com vegetals⁸. També hem de reconèixer que, aquí, Heidegger no distingeix entre les coses que ell declara que són el mateix (especialment quan la paraula «mateix» mai no significa «idèntic» en el vocabulari de Heidegger). Així i tot, els que ens ha de fer aturar no és tan sols l'igualment notori silenci de Heidegger, a saber, que mai no diu res sobre la *diferència* entre l'Holocaust i altres manifestacions de l'època tecnològica, sinó que *no ho pot fer* mentre romanqui en el camí de pensament descrit en *Der Feldweg* perquè simplement *no hi ha lloc* en aquest camí per a la reflexió sobre aquesta diferència. De la mateixa manera, si, des de la posició avantatjosa d'aquest camí, les dues Guerres Mundials no van canviar res, és perquè no hi ha lloc en aquest camí per a considerar la diferència entre llibertat política i terror polític, democràcia i totalitarisme, etc. Així, doncs, ens hem de preguntar: ¿podem romandre en un camí en el qual les dues Guerres Mundials i l'Holocaust simplement *no són*, en la seva especificitat, *merexedors del pensament*, on totes les qües-

6. P. RICOEUR, *Du texte à l'action: Essais d'herméneutique II*, Paris: Éditions du Seuil, 1986, p. 402. Citant la seva crítica amb aprovació, Dominique Janicaud suggereix que aquesta preocupació persistent per la radicalitat impedeix a Heidegger de retornar «non seulement de l'herméneutique générale aux herméneutiques regionales, mais des conditions de la praxis (et de la déconstruction de son concept même) vers ses mises en œuvre effectives (pratiques, éthiques et même politiques)» (*Heidegger en France*, vol. 1, Paris: Albin Michel, 2001, p. 465).

7. Bremer und Freiburger Vorträge, GA 79, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994, p. 27.

8. Veure aquest punt no significa necessàriament, és clar, estar-hi d'acord; vegeu els comentaris de Marcel Conche: «La technique est un mode de dévoilement. Elle révèle tel Juif adulte comme ouvrier spécialisé, ingénieur, etc. Donc comme utile. Or, pour Himmler, Heydrich, Eichmann, Hess, ce Juif est simplement à tuer -comme ennemi mortel de l'Allemagne. La technique et le 'danger' qui est en elle n'y sont pur rien» (*Heidegger Inconsideré*, Trefort: Éditions de Mégare, 1997, p. 32).

tions polítiques i ètiques que aquests plantegen simplement no poden alterar la serenor del pensament? O hem d'admetre tals qüestions arriscant-nos a perdre el camí d'allò que és del tot essencial en el vagar sense direcció per la confusió i la superficialitat? El camí descrit en el *Feldweg* podria ben bé ser el més essencial, i, per tant, perdre'l significa condemnar-nos a la xerrameca irreflexiva. Però un camí d'aquesta mena pot satisfer-nos?

Amb l'objectiu, no de respondre les preguntes anteriors sinó de facilitar una base sobre la qual puguem començar a adreçar-les, m'agradaria concloure confrontant el camí de Heidegger amb aquell de dos altres pensadors sempre en camí, dos altres pensadors que pensen caminant: Nietzsche i Sòcrates (i em refereixo, és clar, al Sòcrates dels diàlegs de Plató). Nietzsche constantment associa el pensar amb el caminar i vitupera aquells que tenen pensaments que no poden caminar. Sòcrates es troba literalment sempre en moviment: a l'inici de pràcticament cada diàleg arriba d'algun altre lloc i al final del diàleg se'n va en un altre lloc i una altra conversa. I el *Symposium* deixa clar que aquest moviment constant pertany a la mateixa essència de la filosofia com a *eros* Breument, ambdós, Nietzsche i Sòcrates, són l'antítesi completa d'una filosofia sedentària, cosa que vol dir una filosofia sistemàtica construïda i basada en una fonamentació sòlida i immòbil. Tant els llibres aforístics de Nietzsche com els diàlegs socràtics de Plató tenen el mateix dret que els textos de Heidegger a ser considerats *Wege*, i no *Werke*.

No és cap exageració dir que la silenciosa presència de Nietzsche visita sovint el camí de Heidegger descrit en *Der Feldweg*. La caracterització del pensar que fa Heidegger com a «wissende Heiterkeit» recorda la «gaia ciència» de Nietzsche. Aquest eco esdevé més fort amb la identificació que fa Heidegger de la seva «heitere Wissen» amb «das "Kuinzige"»(5): això és dialecte suabi, relacionat etimològicament amb la paraula que significa «bo per a res», però amb la connotació més positiva de serenor i llibertat d'esperit amb un deix d'astúcia, ironia i melancolia. Una caracterització del coneixement molt pròpia de Nietzsche! En la secció 327 de la *Gaia ciència*, Nietzsche ataca el prejudici fonamental contra la seva «gaia ciència»: que el pensar ha de ser seriós, que allà on hi ha rialles i alegria no hi pot haver pensament. Només aquella gent que té com a intel·lecte una màquina que grinyola feixugament, respon Nietzsche, poden defensar aquest punt de vista. Tot i que Heidegger de vegades pot semblar aquest mateix esperit de gravetat que Nietzsche ataca, Heidegger surt d'aquesta via en el nostre text per dissipar aquesta aparença i aliar-se amb Nietzsche.

Tanmateix, una ullada al contingut que Nietzsche dóna a la noció de «gaia ciència», especialment la seva identificació amb «perspectivisme», ens demanaria certament que qüestionéssim fins a quin

punt Nietzsche i Heidegger caminen junts. Com a element central de la noció de Nietzsche trobem l'opinió que, com que no hi ha horitzons ni perspectives eterns (sec. 143), com que el món conté infinites interpretacions (sec. 374), la passió pel coneixement no és altra cosa que el desig de veure a través de tants individus com sigui possible a través dels propis ulls (sec. 249); aquesta habilitat per a assumir tantes identitats diferents és també el que Nietzsche anomena «gran salut» (sec. 382). Amb aquesta convicció que no hi ha només un camí, que hi ha una pluralitat infinita de camins, no s'estan allunyant els camins de Nietzsche i Heidegger? Naturalment, fins i tot en Heidegger hi ha una necessitat de parlar de camins, en oposició al camí únic: ¿però no hi ha en Heidegger una convergència última de tots els seus camins, una reducció última d'aquests camins al mateix? Després de tot, el nostre text s'anomena *Der Feldweg* i no *Die Feldwege*. ¿I no és la reducció de tot pensament a un punt de convergència, a un centre de gravetat (i, per tant, serietat última), allò a què l'estil de Nietzsche, tant de pensament com literari, es resisteix apassionadament? És ben sabut que Heidegger força Nietzsche a unir-se amb ell en el camí de camp quan insisteix explícitament que Nietzsche té un sol pensament i que aquest pensament és el pensament de l'etern retorn (vegeu *Was heisst Denken?*, 20). Però no és realment força o violència allò que és operatiu en aquesta lectura?

Les campanades de mitjanit que es descriuen al final de *Der Feldweg* probablement fan eco de les campanades de mitjanit en *Also Sprach Zarathustra* de Nietzsche i la cançó «Oh Mensch! Gieb act! / Was spricht die tiefe Mitternacht?», una cançó amb la qual Heidegger conclou el seu curs *Grundbegriffe der Metaphysik* de WS 1929-30. El context d'aquesta citació en el curs és la caracterització que fa Heidegger de l'home com a *transició* (*Übergang*), i d'aquesta manera *desplaçat* (*versetzt*) i *trasbalsat* (*entsetzt*) de tal manera que és capaç d'experimentar «la joia del meravellar-se» (GA29/30, 531-532). Donat aquest context en què Heidegger entén «la cançó de mitjanit», és apropiat que la cançó tingui un eco aquí en el *Feldweg*, en el qual els éssers humans són alhora en el camí i, per tant, capaços d'una serenor peculiar. Tant Nietzsche com Heidegger comprenen l'home com a transició, com a exstàtic: Heidegger emfatitza que la cançó de Nietzsche és una cançó *d'embriaguesa*, una cançó *d'enthousiasmos*. I és aquest enteniment de la existència humana com a *temporal* que fa que toquin les campanes.

A l'hora de determinar si la transició, el camí, és entès de la mateixa manera pels dos filòsofs, serà d'ajuda considerar una altra al·lusió a Nietzsche especialment interessant en *Der Feldweg*. Quan Heidegger escriu: «La paraula del camí dels camps ara és ben audible: parla l'ànima? Parla el món? Parla Déu?», està al·ludint a un *curricu* -

lum vitae que el jove Nietzsche va escriure el 18 de setembre de 1863, un text per al qual Heidegger demana la nostra atenció en *Was heisst Denken?* (74-75). Nietzsche conclou aquest *curriculum vitae* preguntant per l'anella que tanca finalment la nostra existència: «und wo ist der Ring, der ihn endlich noch umfasst? Ist es die Welt? Ist es Gott?» Heidegger sorprenentment insisteix que aquesta qüestió, amb la qual es tanca el currículum de Nietzsche, lluny de ser una qüestió que pertany només a la joventut de Nietzsche, va ser el fil que guia a través de tota la vida de Nietzsche com a pensador, la pregunta del seu *Denkweg* (75). Això presumiblement significa que el pensament de Nietzsche va continuar fins al final dedicat a descobrir l'«anella», l'«horitzó» que encercla finalment la nostra existència. El fet que Heidegger trobés pel seu camí de pensament la mateixa qüestió que segons ell acompanyava el camí de Nietzsche des de bon començament suggereix que aquests dos camins són propers l'un a l'altre, si no el mateix. I quan Heidegger escriu que «Tot diu la renúncia en la identitat», està fent pròpia la idea que hi ha un cercle últim que ho encercla tot, sigui aquest cercle, aquest «mateix» que parla al llarg del camí de camp, anomenat món, ànima, Déu o, més propi de Heidegger, Ésser⁹.

¿Però és el camí de Nietzsche sensible al «mateix», es troba encerclat per l'anella darrera? Però la «mort de Déu», que Nietzsche descriu com l'eliminació de tot centre de gravetat i de tota distinció entre a dalt i a baix (*Gaia ciència*, sec. 125), ¿no destrueix completament aquesta anella que ho encercla tot i que tant cerca el jove Nietzsche? ¿No és el cas que si Nietzsche caracteritza l'home com a *transició*, no veu aquesta transició tenint lloc dins un horitzó que permet planificar-lo per endavant, sinó que veu que no té cap objectiu més enllà de si mateix? *L'Übermensch* no és un objectiu respecte del qual l'home és una transició, sinó més aviat una afirmació de l'home *com a* transició. En contrast, mentre Heidegger nega que el seu «altre començament» sigui cap mena d'objectiu¹⁰, ¿no és, tanmateix, el tipus d'últim horitzó o anella encercladora que el darrer Nietzsche, en contrast amb el jove Nietzsche, rebutjaria? ¿No trobem en el camí de Heidegger, i en la seva interpretació «monolítica» del camí de Nietzsche, més «escatologia» de la que trobaríem en el mateix Nietzsche? ¿I no és per això que l'hora de mitjanit de Heidegger és un temps de renúncia i silenci, mentre que l'hora de mitjanit de Nietzsche és un temps de *cançons i bona voluntat*? ¿És l'«etern retorn del mateix» de Nietzsche una «renúncia en el mateix», o l'antítesi total de tal renúncia? Aquestes són preguntes molt difícils, però són inevitables mentre caminem pel camí de Heidegger, escoltant els ecos de Nietzsche mentre resistim els intents de Heidegger de fer que aquests ecos diguin *el mateix* que allò que es diu allí.

El camí de Sòcrates no era certament un camí de camp: Sòcrates

9. «Das "Sein" –das ist nicht Gott und nicht ein Weltgrund» (*Brief über den 'Humanismus'*, en *Wegmarken*, 2^a ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978, p. 328).

10. Vegeu, per exemple, *Beiträge zur Philosophie (Ereignis)*, 2^a ed. GA65, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994, pp. 415 i 477.

pràcticament mai no es va aventurar a sortir de la ciutat, i en el *Fedre* se'ns diu que això és així perquè els arbres no tenien res a dir-li (230d), un punt que s'aplicaria presumiblement a l'alzina de Heidegger! ¿Podria ser que Sòcrates, tot i ser anomenat per Heidegger el pensador més pur d'Occident¹¹, no pogués escoltar el simple dir del mateix? El camí de Sòcrates passa pel bell mig de la plaça del mercat, el cor mateix de la ciutat, amb tots els seus sorolls cacofònics. I això és perquè, no satisfet amb el parlar silenciós dels arbres, necessita del *parlar dels homes*. Fins i tot si l'arbre és l'arbre de la vida, fins i tot si l'arbre representa la vida mateixa, pot parlar a Sòcrates *només de la manera que els homes en parlen i com ells l'interpreten*. En altres paraules, el seu pensament només pot tenir lloc en *diàleg amb altres*. Si s'aventura en el camp en el *Fedre*, és tan sols perquè el *logos* en possessió de Fedre (el discurs de Lísias) i, molt més important, la idea d'un diàleg amb Fedre sobre tal *logos*, el tempten d'anar-hi.

Un altre element peculiar del camí de Sòcrates és que al mateix temps *no era cap camí: aporos*. Sòcrates va confessar trobar-se en contínua *aporia*, i certament cap *Feldweg*, cap escoltar silenciós del mateix, no el podia ajudar a sortir d'aquesta *aporia*. I això és perquè la seva *aporia* era induïda per aquelles confuses qüestions de la «ciutat» sobre el que és bo i el que és just. Allò que era central per a ell era cuidar-se de l'ànima i de la ciutat, no cuidar-se de l'ésser. Sòcrates era, és clar, «apolític» en un sentit de la paraula, el sentit que assumeix en l'*Apologia* quan diu que es mantenia al marge de la política, sabent que un home just no pot durar gaire en política (31c-33a): aquí el sentit és que no es va presentar a eleccions, que no va buscar cap posició d'autoritat o poder en la ciutat. A un nivell més profund, per altra banda, Sòcrates era profundament i absolutament polític, i aquest és el sentit en el qual pensa quan suggereix en el *Gòrgias* que ell és l'únic polític autèntic (521d6-8): això vol dir que, a diferència d'altres que s'anomenen polítics, la preocupació primordial de Sòcrates, i la preocupació que demana que tinguin els altres, és per l'ànima de l'individu (diferent d'allò que només li *pertany*) i per l'ànima de la ciutat (diferent d'allò que només li *pertany*) (*Apologia* 36c4-d1). D'aquesta manera, també el camí de Sòcrates, malgrat situar-se al marge de la política, mai no va deixar la ciutat. En contrast, ¿no va Heidegger en 1933 ser «polític» en el sentit que Sòcrates refusava mentre que al mateix temps fracassava seriosament a ser «polític» de l'única manera que importava a Sòcrates?

La banda positiva del camí aporètic de Sòcrates, i expressada en la noció de «cura» que figura d'una manera prominent en l'*Apologia*, és que es tracta d'*eros*. Així el *logos* que atrau Sòcrates al camp és sobre *eros*, un *eros* condemnat primer en el discurs de Lísias i en la versió més coherent que Sòcrates fa del racionalisme temperat de

11. *Was heisst Denken?*, pp. 52, 56.

Lísias, però després enaltit per Sòcrates per ser la follia intemperada que dona al filòsof les ales que necessita per a ascendir al regne de l'ésser autèntic. Podria semblar que aquí els camins de Sòcrates i Heidegger coincideixen si veiem en l'*eros* de Sòcrates, com va fer Heidegger¹², la determinació heideggeriana de l'existència humana com a «cura». Però hi apareixen dues diferències que no poden ser ignorades. El que per a Sòcrates és definitivament una forma de follia, i per tant simplement fora de l'abast de la raó humana, per a Heidegger és una manera de pensar diferent i més originària que el pensament que caracteritza la tradició filosòfica. Mentre l'*eros* de Sòcrates exclou la saviesa, la «cura per l'Ésser» de Heidegger és saviesa¹³. Aquesta és la raó per la qual en el camí de Heidegger existeix una serenor que és del tot absent en el camí de l'*eros* socràtic descrit en el *Fedre*. A més, si l'*eros* socràtic es dirigeix finalment a l'ésser, és inseparable d'un lligam «eròtic» a altres éssers humans; això és il·lustrat en el *Fedre* en la importància *filosòfica* que Sòcrates dona en el seu gran discurs a l'amor entre dues persones i per la relació de Sòcrates amb Fedre en el diàleg. Heidegger, és clar, considera el ser-l'un-amb-l'altre (*Miteinandersein*) una determinació essencial de l'existència humana (*Dasein*), però rarament, i en cap cas en *Der Feldweg*, considera aquest ser-l'un-amb-l'altre un component essencial del pensament de l'ésser. *Miteinandersein* tendeix a sorgir només en el context d'aquell no-autèntic «es» (*das Man*) propi de la ciutat, i, per tant, no se li permet que floreixi en un *Miteinanderdenken*. Només els textos dels grans filòsofs es troben en el camí de Heidegger; això és comparable a Sòcrates anant al camp amb el text de Lísias però sense Fedre. Finalment, per a Sòcrates, *logos* no és solament allò a través de què es realitza la recerca eròtica de l'ésser; és en ell mateix un objecte d'*eros*. Ben bé a l'inici de *Fedre*, Sòcrates es descriu a si mateix com un «amant dels discursos» (*ton logon erastés*, 228c1-2), de fet com a algú *malalt* d'aquesta passió (228b6). Així, doncs, quan Sòcrates parla de passió eròtica, està parlant de la seva pròpia relació amb el discurs. La relació entre *logos* i *eros* en Sòcrates és, d'aquesta manera, complexa i lluny de cap possibilitat de ser explicada aquí. Per a contrastar amb Heidegger és suficient assenyalar que res no sembla més lluny de Heidegger que aquesta passió pel *logos*. Tot i que Heidegger dona una importància central al llenguatge, és un llenguatge que cerca sobrepassar el llenguatge en un dir silenciós del mateix que, com a tal, evita cap afirmació, expressió o descripció, és a dir, cap *logos* un llenguatge tan originari i radical que esdevé indistingible del complet silenci.

El lloc crucial per a una confrontació entre Heidegger i Sòcrates el proporciona potser un passatge del *Fedre* en el qual Sòcrates menciona un perill peculiar que es troba en el camp i, per tant, probablement en tots aquells camins de pensament propis del camp.

12. En el curs de *El sofista* de Plató, Heidegger identifica l'*eros* del que parla Sòcrates en el *Fedre* amb «*der Drang zum Sein selbst*» (GA19, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992, p. 315). En el mateix text, Heidegger, referint-se a la caracterització de l'ànima en el *Symposium* com a *orexis*, comenta: «L'ànima és anhel (Preocupació és l'ésser de *Dasein!*)!» (GA19, 641).

13. En el discurs de 1955, «Was ist das-die Philosophie?» (3ª ed., Pfullingen: Neske, 1963, Heidegger, després de caracteritzar la filosofia com a *lluita* (*eros*) pel *sophón*, i així com a «*unterwegs zum Sein des Seienden*», insisteix que Parmènides i Heraclit no eren filòsofs sinó pensadors *més grans* que això, en el sentit que ells es trobaven encara en «Einklang» amb el *sophón* (i, així, presumiblement no necessitaven lluitar per aquest; WP, 23-25). És clarament aquest «pacte amb els savis» més enllà de l'*eros* que Heidegger intenta capturar/recuperar en el seu camí de camp.

Aquest perill és que la cançó de les cigales ens endormisqui (258e-259d). Aquest perill és ben peculiar, perquè Sòcrates ens diu que les cigales, representants de les Muses, ens premiaran només si *resistim* el seu cant de sirena, que és la temptació del silenci, dedicant-nos al diàleg (*dialégesthai*, 259a2, a7). Així, doncs, la relació del filòsof a l'atracció silenciosa de la natura ha d'ésser igual a la d'Ulisses envers les sirenes: ha d'escoltar i *resistir*, i així com només la tripulació d'Ulisses el podia salvar d'una temptació que hauria significat caure en l'oblit de si mateix, l'única manera que té el filòsof de resistir la temptació del silenci és la conversa i el diàleg amb altres.

¿No hem d'escoltar en aquestes paraules de Sòcrates una crítica, o almenys un avís, del tipus de camí seguit per Heidegger? En abandonar el diàleg a favor d'un dir silencios del mateix («tautologia» i monòleg), no ha estat embruixat per les cigales? I, fins i tot, si les cigales són la veu del mateix Ésser, no és aquest encara un embruix que hem de resistir? Seguint la suggerència de la història de Sòcrates, ¿no és, potser, el cas que per a ser fidel a l'Ésser i ser premiat per aquest amb l'enteniment hem de resistir i fins i tot traïr la demanda que fa immediatament de silenci i renúncia? ¿No hauríem de continuar afirmant, deduint, representant i conceptualitzant en ple reconeixement de la inadequació de tal pensament per a poder aconseguir una vista momentània de l'Ésser en aquesta mateixa inadequació? ¿No hauríem de negar-nos a «renunciar» a l'ètic i polític, no hauríem de resistir-nos a reduir-ho o subordinar-ho a l'ontològic, per a poder permetre que la pràctica ètica i política puguin assenyalar més enllà d'elles mateixes? ¿No és creure en un accés més «directe» i «immediat» a l'Ésser una manera de caure en l'oblit d'un mateix? I, tot i això, allò que per a Sòcrates sembla el dormir d'un esclau massa acostumat al camp, és per a Heidegger aquell pensament més autènticament actiu i lliure que ell anomena *Gelassenheit*. Si Sòcrates no hi veu res més que dormir, és probablement perquè té el soroll de la plaça del mercat ressonant dins les orelles, per no mencionar el soroll de la seva xerrameca incessant. Arribem aquí a una cruïlla i és el lector crític de *Der Feldweg* qui decideix anar per un camí o per un altre, però ell o ella han de descobrir primer una manera de decidir quin camí agafar.

[Traducció de M. Teresa i Josep Monserrat Molas]

FRANCISCO J. GONZALEZ
 Skidmore College, New York
 [gonzale@skidmore.edu]