

Heidegger lector d'Heràclit: Repensar la Veritat

Ignasi Boada i Sanmartín

Introducció

En aquest article pretenem de posar en relleu algunes de les reflexions troncats que Heidegger va dedicar a Heràclit al llarg de les conferències dels semestres d'estiu dels anys 1943 i 1944 a la Universitat de Friburg de Brisgòvia¹. Si centrem preferentment la nostra atenció en aquest text heideggerià és perquè es fa ressò d'un dels problemes més sentits pel conjunt de la filosofia i de la cultura del nostre segle, això és: *repensar* radicalment la noció de veritat. Aquest fet explica que Heidegger retorni als mateixos orígens de la tradició filosòfica occidental i reflexioni sobre les paraules fonamentals que es troben en aquests orígens. Per a Heidegger, els fragments d'Heràclit tenen una importància molt remarcable perquè expressen un pensament que ha pensat abans de la metafísica, és a dir, abans de Plató². Les paraules fonamentals de l'autor pre-socràtic no es pensen a la llum de la determinació de l'ésser com a idea, sinó en un sentit diferent. En aquest article ens proposem, principalment, tematitzar la interpretació heideggeriana del sentit de tres paraules heraclitiques fonamentals: naturalesa, pensament i logos.

Heràclit és conegut amb el sobrenom de *ὁ σχοτεινός*, l'obscur. Heidegger entén que aquesta manera com la tradició ha anomenat Heràclit no és atzarosa ni fa referència a una característica més o menys important de la seva "psicologia"; més aviat ho interpreta com un símbol eloqüent i vigorós d'aquesta relació pre-metafísica del filòsof d'Efes amb el pensament i amb l'ésser. En lloc de percebre en l'obscuritat del pensament d'Heràclit l'exponent d'una capacitat més aviat limitada d'emprar el llenguatge que cal per tal de transmetre o formular

1. HEIDEGGER, Martin, *Heraklit. 1 Der Anfang des Abendländischen Denkens. 2 Logik. Heraklits Lehre vom Logos*, Gesamtausgabe, Band 55, Klostermann, Frankfurt am Main, 1979. A partir d'ara citarem aquesta obra escrivint simplement el número de la pàgina a la qual ens referim.

2. Heidegger escriu: "La metafísica és platonisme"; cf. *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* dins *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer, Tübingen, 1988, 3^a edició, p. 63

correctament un pensament per part de l'autor; en lloc d'atribuir aquesta manca de claredat al fet lamentable que tan sols disposem d'alguns fragments de les seves obres, Heidegger cerca l'arrel de l'obscuritat del pensador pre-socràtic en una altra direcció, la qual ens condueix al nucli mateix del *lloc* des d'on Heràclit pensa l'ésser. Heidegger busca l'origen de la manca de claredat del *pensament* d'Heràclit en la mateixa manera pre-metafísica de concebre l'ésser.

Per què és obscur el pensament d'Heràclit? Per què no podria haver-se expressat d'una altra manera més *accessible*?

La resposta de Heidegger, d'entrada, és prou concisa: “perquè (Heràclit) és més primordial que els altres” (39). La primordialitat del pensament és el que justifica als ulls de Heidegger l'obscuritat heraclitiana. D'aquesta manera queda establert que una de les característiques determinants, tant del pensament que pensa el principi com de la paraula que l'haurà d'expressar, serà l'obscuritat. Primordialitat i obscuritat són, doncs, nocions que estan connectades.

Per a comprendre la reflexió de Heidegger sobre la particularitat del pensament pre-metafísic d'Heràclit és essencial no perdre de vista allò que entenem per diferència ontològica, és a dir, la diferència entre l'ésser i l'ens. Creiem que en bona part els comentaris al pensament d'Heràclit poden ser presentats com una forma de tematitzar aquesta noció central de la filosofia heideggeriana. En la mesura en què partim de la diferència ontològica, el pensament essencial o primordial (és a dir, el pensament obscur) serà aquell que pensa allò que no és cap ens. Per a Heidegger, només pot haver-hi claredat en el pensament que està ocupat (*beschäftigt*) amb l'ens, però no pas amb el pensament que pensa l'ésser. Allí on l'ésser ha caigut en l'oblit, l'ens esdevé l'*objet*e d'un pensament definit com a reflexió d'un *subjecte*. Però allí on l'ésser es pensa en la seva primordialitat i en la seva irreductibilitat, allí no es pot exigir claredat.

Al pensament que pensa l'ésser en la seva primordialitat li correspon la paraula “que, en el principi del dir, encara no s'ha esllavissat a la simple expressió lingüística i no s'ha convertit en locucions que poden ser substituïdes per altres. La paraula és aquí encara en la seva pròpia essència primordial –la paraula–sense que els poetes i pensadors primordials posseeixin o ni tan sols necessitin saber d'aquesta essència oculta de la paraula” (28).

Les reflexions de Heidegger al voltant de l'obscuritat constitutiva del pensament d'Heràclit ens oferiran l'ocasió de preguntar-nos per allò que significa pensar i per la manera com aquest pensament és autènticament determinant a l'hora de concebre una antropologia post-nihilista.

1. L'ambigüitat de la φύσις

Allò que hi ha de rellevant en la manera com Heràclit concep la φύσις rau en el fet que aquesta es determina en l'àmbit del pensament essencial o primordial, això és, en l'àmbit del pensament que pensa l'ésser. Per aquesta raó la φύσις és una noció tematitzada des de la filosofia. Cal afegir de seguida que no es tracta d'una noció tangencial, sinó de "el mot fonamental del pensament primordial" (85).

De què depèn que s'atribueixi a la φύσις un rang tan eminent en la filosofia?

Abans que res, cal destacar molt especialment que la manera com el pensament primordial comprèn la φύσις té molt poc a veure o, per dir-ho més precisament, no té res a veure amb la manera com la física-matemàtica moderna i contemporània determina i "pensa" la naturalesa. En general direm que la física matemàtica determina la naturalesa o bé com un conjunt de relacions mecàniques basades en un model explicatiu de causa-efecte o bé com a períodes determinats de relacions químiques. El significat que per a Heidegger tenen tant la física com la química o la biologia depèn del triomf de la metafísica en la cultura d'Occident en general i, més concretament, de la manera com aquest triomf es materialitza en la reducció de φύσις a "natura", això és, en el fet de deixar de comprendre la φύσις a la llum de l'ésser o del pensament essencials i passar a establir-la com a ens objectiu. El triomf de la reducció de φύσις a una realitat determinada objectivament és el presupòsit fonamental de l'hegemonia de la matemàtica i la mecànica, tal com l'hem coneguda durant tota la modernitat. La traducció de φύσις per "natura" expressa l'oblit del lligam amb l'ésser i amb ell l'oblit del seu significat essencial en benefici de la interpretació metafísica: "Sense l'experimentat lligam amb l'ésser, la modificació de l'esmentat significat de la paraula es disgrega en un càlcul històric indiferent amb conceptes heretats" (103).

Aquesta representació mecànica de la naturalesa pròpia de la cultura moderna i contemporània troba la seva confirmació als ulls del *subjecte* en l'avenç i l'èxit de la tècnica. I, amb tot, aquest avenç no apunta ni al·ludeix de cap manera a la seva veritat (ἀλήθεια): "Per poc que es tingui una capacitat de reflexió desperta, es pot reconèixer que, tant les ciències de la naturalesa viva com no viva, així com les ciències de la història i de les obres històriques, es formen d'una manera cada cop més clara en el sentit que l'home modern s'ensenyoreix de la naturalesa i de la història i del 'món' i de la 'terra' a través de la clarificació per tal de fer útil aquest àmbit clarificat segons un pla i en funció de les necessitats, per a la seguretat de la voluntat i per ésser senyor sobre la totalitat del món a la manera de l'ordre. Aquesta voluntat, que en tot

propòsit i tota percepció, en tot allò volgut i assolit només es vol a si mateixa, i a si mateixa proveïda amb les possibilitats contínuament creixents d'aquest poder-se voler a si mateixa, és el fonament i l'àmbit essencial de la tècnica moderna. La tècnica és l'organització i l'òrgan de la voluntat de la voluntat" (192).

Heidegger entén que la concepció matemàtica de la naturalesa i el desplegament del potencial tècnic contemporani són formes derivades de la determinació metafísica de l'ésser. Dit altrament, tant la física com la tècnica moderna constitueixen formes de determinar la φύσις al marge del pensament primordial de l'ésser: "El fonament del desconcert s'amaga en una alienació en relació a l'ésser" (99).

Però Heidegger tematitzarà d'una forma més detallada la relació entre veritat i voluntat de poder en les conferències sobre Parmènides i sobre Nietzsche; aquí tan sols esmentem un inici de la reflexió que caldrà tenir molt en compte en aquell context.

Tornem ara als textos d'Heràclit, concretament als fragments que ens donaven la pauta per a comprendre la primordialitat de la φύσις a la llum de l'ésser.

El caràcter primordial ("Grundwort") del mot φύσις depèn d'una ambigüïtat fonamental, que Heidegger ens ajuda a entendre a través de l'anàlisi de dos fragments que conservem del pensador d'Efes.

D'entrada la φύσις és caracteritzada de la manera següent: τὸ μὴ δῦνόν ποτε, que Heidegger tradueix per "allò que no desapareix mai" (85). Això mateix, positivament formulat, es correspon amb el τὸ αἰεὶ φύον, "allò que contínuament apareix" (87).

El verb grec amb què es designa l'aparèixer (φύον) en aquest text es troba vinculat normalment a dues imatges: a la imatge de la llavor en el seu procés de creixement i a la del sol sortint de l'horitzó. Amb tot, seguint la interpretació que Heidegger ens ofereix, el φύον dels textos d'Heràclit té un significat primordial que fa que no es pugui equiparar a les imatges que el verb habitualment suggereix; aquí cal més aviat relacionar-lo "a la manera com l'home concentrat en la mirada surt de si mateix, així com en la parla se li descobreix un món i amb aquest món es descobreix ell mateix, així com en el gest es desplega l'ànim, com en el joc s'escola la seva essència en la desocultació..." (87).

A part d'això, afegirem que "la φύσις anomena allò en què, en un moviment de dins cap a fora, apareixen cel i terra, mar i muntanya, arbre i animal, home i déu, i en tant que aparèixer es mostren de tal manera que en relació a això són anomenables com a 'ens'" (88).

Τὸ μὴ δῦνόν ποτε: Què significa δῦνόν?

Δῦνόν és la forma d'agar-se de la φύσις és "l'esfumar-se de la presència i, per cert, en la forma del dirigir-se a l'interior d'allò que s'oculta, és a dir, que s'amaga. La manera com es pensa hel·lènicament el desaparèixer té la seva essència en l'anar cap a l'interior d'una ocultació" (49).

Heidegger té interès a desmarcar el sentit grec de la paraula “*Untergehen*” d’allò que habitualment podem comprendre si oblidem l’àmbit del pensament essencial. “Per contra, amb els mots ‘desaparèixer’ i ‘desaparició’ nosaltres pensem tan sols en l’esfu-mar-se indeterminat. ‘Desaparèixer’, per a nosaltres significa caure en la caducitat o en la destrucció” (50). Però la manera com el pensament essencial comprèn el *δύνον* és un altre; no es tracta pas del trànsit de l’ésser al no-ésser, és a dir, del pas de la presència a la desaparició ontològica, sinó més aviat al contrari (50): “El desaparèixer en el sentit del ‘dirigir-se vers la ocultació’, és potser més aviat un ésser; sí, fins i tot potser l’ésser.”

Un cop arribats a aquest punt, convé que ens preguntem de quina manera el fragment en què Heràclit parla de la *φύσις* com a *τὸ μὴ δύνον ποτε* (fragment 16) pot congeniar-se amb el conegut fragment 123, on Heràclit es refereix a la *φύσις* com allò que “es complau a amagar-se” (*κρύπτεσθαι φιλεῖ*). Com és possible que allò que per definició no desapareix mai, allò que, per tant, podem descriure positivament com a *τὸ ἀεὶ φύον* (cf. p. 90) o bé -explícitament emprat per Heràclit- *τὸ ἀείζωον*, això és, com allò que s’obre, que es mostra o que, insistim, per definició es manifesta, sigui a la vegada allò que determinem com a *κρύπτεσθαι φιλεῖ*? Dit breument: de quina manera podem explicar que allò que es mostra és alhora allò que es complau a amagar-se?

Tot passa com si Heràclit determinés l’essència de la *φύσις* de forma contradictòria i, en conseqüència, al marge de la lògica fonamentada en el principi d’identitat. Per tant, si partim de la base que la veritat no pot contradir el principi d’identitat, aleshores no costa pas d’entendre que el pensament contradictori d’Heràclit fóra el pensament que no pensa, car el pensament només pot pensar allò que és, val a dir, l’ésser idèntic. En els fragments d’Heràclit hi ha una contradicció *evident*: la naturalesa es mostra i alhora s’amaga. Com podríem pensar això si partim de l’assumpció segons la qual el pensament pensa quan pensa la idea, és a dir, quan pensa l’ésser entès com allò que és i que no pot no-ésser?

No podem pas resoldre la qüestió dient que simplement es tracta de dos esdeveniments de la naturalesa que es poden pensar de forma successiva i, per tant, no contradictòria. No es tracta pas del fet que la desaparició (“*Untergehen*”) segueixi temporalment l’aparició (“*Aufgehen*”), sinó que, seguint la lectura d’Heràclit, l’una i l’altra es donen de manera simultània. Més encara, del que aquí es tracta de pensar és que, amb paraules de Heidegger, “l’aparició ha d’ésser en si una desaparició” (118), perquè, “pensat hel·lènicament, desaparèixer significa dirigir-se a l’interior de l’ocultament, de l’absència, de la no-presència” (124), no pas, com ja hem dit, l’aniquilament.

A la llum d'això, direm que, per a Heidegger, el pensament que pensa l'èsser de l'ens com a identitat (i doncs tota la metafísica) no pensa l'èsser primordialment. D'aquesta manera el pensament que pensa l'èsser ontològicament redueix –i així confon– la veritat de l'èsser amb la idea (ιδέα); conseqüentment, el pensament no es comprendrà ell mateix com a pensament fins que no sigui capaç d'identificar l'ens.

Dit això, toquem ara amb una pregunta de tipus general del tot important: si el pensament que pensa la identitat de l'ens no pensa de manera primordial, aleshores què té a veure l'ontologia i la lògica amb el pensament de l'èsser?

Mirem d'abordar un intent de resposta a aquesta pregunta de la mà de la interpretació heideggeriana de la noció de κρύπτεσθαι

Començarem per posar en relleu de quina manera la metafísica ha comprès el cèlebre fragment heraclitià. Les traduccions que Heidegger troba de φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ en el moment de pronunciar les seves conferències sobre Heràclit, són certament diverses, però comparteixen un mateix posicionament fonamental que, al capdavall, les aproxima essencialment. Diels-Kranz tradueix: “La natura (l'essència) es complau a amagar-se”³; Snell: “L'essència de la cosa s'oculta a gratient”⁴; o bé un altre autor (de qui Heidegger diu, “que deu haver sentit a parlar de la pregunta per l'èsser”) tradueix: “L'essència de l'èsser es complau a amagar-se”⁵.

En la base d'aquestes traduccions hi ha implícitament continguda una determinada concepció de l'èsser que Heidegger procura de posar en relleu. Efectivament, totes tres són en última instància una única traducció metafísica de les paraules d'Heràclit, és a dir, una traducció basada en una interpretació que comprèn la φύσις al marge de la contradicció que apuntàvem més amunt. La φύσις és concebuda aquí com a natura, la natura com a essència (“Wesen”), i aquesta s'entén en el sentit de ουσία; al seu torn la ουσία es determina com a idea, i aquesta com a ultimitat ontològica: la identitat entre la forma i el pensament.

És després d'aplicar aquesta cadena reductiva que finalment “comprenem” el fragment 123 sense haver de fer front a contradiccions que pertorben l'enteniment; és aleshores que el fragment d'Heràclit queda palmàriament explicat, talment que tothom pot capir-lo al marge de complicacions innecessàries. El pensament lògic queda satisfet amb aquestes traduccions perquè congenien perfectament amb la posició central de què ell parteix: que tot el que és vertader pot ser exposat de forma simple i entenedora per a tothom. Tant és així que, per a l'enteniment, explicar equival a fer un esforç per mostrar la simplicitat que necessàriament hem de trobar en la base de tot pensament sobre la veritat. L'obscuritat d'una formulació és aleshores un fet que hem d'atribuir o a una

3. “Die Natur (Das Wesen) liebt es sich zu verbergen”.

4. “Das Wesen der Dinge versteckt sich gern”.

5. “...der irgend etwas von der ‘Seinsfrage’ durch Hörensagen gehört hat, lautet: ‘Das Wesen des Seins liebt es, sich zu verbergen’” (121).

solució poc didàctica o deliberadament elitista (cosa que, eventualment, obre la porta a una “investigació” pedagògica, psicològica o sociològica destinada a explicar allò que en última instància sustenta aquesta incapacitat didàctica de l'autor o aquesta voluntat elitista per cercar la “distinció”). En última instància el pensament lògic se sent autoritzat a demanar una traducció que “clarifiqui” i que faci assequible a tothom –i, per anar bé, en el menor espai de temps possible– el pensament d'un autor com Heràclit. Efectivament, el pensament que es guia per la lògica metafísica parteix de la convicció essencial que la veritat és racionalment *evident*, això és, que qualsevol dificultat o obscuritat amb què topem, després del pertinent tractament analític i metòdic, pot ser objecte d'una simplificació sobre la qual reposarà la ulterior “comprensió”. La millor manera de demostrar que s'ha comprès una idea és la capacitat de poder-la exposar amb simplicitat i sense incórrer ni en contradiccions ni en formes retòriques pertorbadores: “La multitud aprova de bon grat aquesta crida, perquè tot allò que no comprèn immediatament ho sent com una ofensa i ho retorna al pensador amb l'etiqueta ‘no queda clar’”⁶.

6. “Die Menge stimmt diesem Ruf gern bei, da sie alles, was sie nicht unmittelbar versteht, sogleich als Beleidigung empfindet und diese mit der Kennzeichnung “unklar” an den Denker zurückgibt”(20). En aquest context tenim referències prou conegudes al llarg de la història de la filosofia. Per exemple: “Ces longues chaînes de raisons, toutes simples et faciles, dont les géomètres ont coutume de se servir pour parvenir à leurs plus difficiles démonstrations, m'avaient donné occasion de m'imaginer que toutes les choses qui peuvent tomber sous la connaissance des hommes s'entresuivent de la même façon, et que, pourvu seulement qu'on s'abstienne d'en recevoir aucune pour vraie qui ne le soit, et qu'on garde toujours l'ordre qu'il faut pour les déduire les unes des autres, il n'y a en peut avoir de si éloignées auxquelles enfin on ne parvienne, ni de si cachées qu'on ne découvre” *Discours de la Méthode*, segona part. Wittgenstein escriu en el *Tractatus* “Das Resultat der Philosophie sind nicht “philosophische Sätze”, sondern das Klarwerden von Sätzen. Die Philosophie soll die Gedanken, die sonst, gleichsam, trübe und verschwommen sind, klar machen und scharf abgrenzen” 4.112 Podríem afegir molts més exemples; alguns d'ells sortiran al llarg de la nostra exposició.

Heidegger copsa la força nihilista que alimenta aquesta tendència a creure's en el dret de demanar que les coses s'expressin amb el màxim de *simplicitat* i *rapidesa* possible per tal que tothom qui vulgui pugui entendre-ho amb *comoditat*: “Albirem prou bé allò que hi ha de destructiu i de nihilista en aquesta exigència que sembla evident de dir les coses ‘amb el màxim de simplicitat’ per tal que tothom pugui comprendre-les, com si el que és essencial hagués de ‘ser’ ‘aquí’ per a l'home que està amb les mans a la butxaca i no pas al revés, l'home per a l'‘ésser’ ‘aquí’ essencial” (122).

De fet, tot el conjunt de la cultura metafísica, en la mesura en què parteix de la identitat entre l'ésser i el pensament, és ja l'expressió del principi sistemàtic del nihilisme. Les arrels del nihilisme tenen a veure amb la reducció de l'ésser a la intel·ligibilitat, tenen a veure amb la reducció del pensament a la intel·ligència de l'ésser i l'ésser a la necessitat del pensament. Més tard haurem de tornar sobre el desplegament de les possibilitats del nihilisme com a últim episodi de la metafísica quan ens referim d'una forma menys tangencial al pensament entès com a reflexió.

La traducció que fa possible de conciliar el fragment 123 amb una representació lògica no pensa la φύσις en termes essencials, això és, no la pensa a la llum de l'ésser, sinó a la llum de la idea (ιδέα). Aquest és el motiu pel qual Heidegger suggereix una altra traducció que recull el contrasentit de determinar la φύσις com allò que es manté obert i que, mantenint-se obert, s'oculta; i recull aquest contrasentit no pas amb l'ànim de demostrar que es tracta d'una contradicció aparent, no pas per *reduir* la seva aparent

inintel·ligibilitat a una comprensió consistent amb el principi de no contradicció, sinó per destacar que la realitat de la φύσις consisteix precisament en aquesta paradoxa desconcertant. Heidegger tradueix: “allò que apareix contínuament s'inclina cap a la desaparició i es lliura a aquesta” (125). Heidegger *pensa* la naturalesa contradictòriament.

Aquesta contradicció constitutiva que constatem en la definició de φύσις no pot ser compresa tampoc a través del pensament dialèctic de l'estil de Hegel, malgrat que aquest no pensi l'Esperit absolut com a identitat immediata. Per a Hegel, l'ésser tendeix processualment a superar la contradicció o a negar la negació en benefici de la conciliació de l'Esperit amb ell mateix⁷. Per contra, Heidegger entén: “L'aparèixer entès com allò que té una relació essencial amb el desaparèixer i, d'aquesta manera, en la seva essència mateixa com a aparèixer és d'alguna manera un desaparèixer” (127). En Hegel la contradicció es pensava en termes ontològicament relatius a la seva pròpia superació. Però en el cas de Heidegger l'objectiu o la causa final no és la conciliació o la identitat especulativa que pren la forma de la interioritat absoluta. En Heidegger, el pensament no té per objectiu treure l'entrellat de la manera com la contradicció pot ser salvada en benefici de la negació de la negació. La presència i l'absència no s'han d'entendre com dues figures dialècticament (*lògicament*) connectades, sinó que l'una és alhora l'altra, de tal manera que les podem certament distingir, però no separar.

En quin sentit podem dir que això és així?

Suposem per un moment que la presència i l'absència contingudes en la manera heraclitiana de caracteritzar la φύσις poguessin considerar-se com dos fets aïllats l'un de l'altre. Si això fos així, aleshores “l'aparició no tindria un indret des d'on aparèixer i no tindria res que s'obris en ell en l'aparèixer” (137). L'aparició és sempre l'aparició des d'un àmbit que no es mostra, però que alhora possibilita l'aparició com a aparició. D'aquesta manera l'un no es pot desvincular de l'altre sense que perdi tot el seu sentit: aquesta eclosió a què fa referència ἀείζωον ha de significar necessàriament sostroure's (“entziehen”) de l'ocultació, talment que aquesta es defineix relativament al κρύπτεσθαι. Certament que podem distingir l'un de l'altre en el terreny de la descripció, però en el moment que optésim per pensar-los separadament, en aquest moment precís se'ns escaparia la seva determinació essencial, perquè l'un i l'altre es defineixen com a relació. La φύσις no és una essència en el sentit d'identitat o d'essència, tal com la metafísica ha determinat aquests termes, sinó una relativitat radical en què “l'aparició no és mai present com allò que és present, si no és que abans i contínuament roman retirada i oculta en allò que és un amagar-se” (137).

7. Cf. el text citat per Heidegger a la pàgina 126.

Aquesta determinació essencial que descobrim en la φύσις entesa com relació de τὸ ἀείζωον, i κρύπτεσθαι ens ajudarà a pensar la diferència ontològica en el marc de la pregunta per l'ésser.

En el conegut epíleg de *Was ist Metaphysik?*, Heidegger escriu: “és propi de la veritat de l'ésser que l'ésser no és mai present sense l'ens, que mai un ens no és sense l'ésser”⁸. Aquest lligam entre la concepció relacional de la φύσις i la pregunta per l'ésser ens dóna la pauta per a entendre el caràcter troncal de la pregunta d'Heràclit per la naturalesa.

L'ésser no és l'ens, però l'ens no és pas sense l'ésser, ni l'ésser es mostra sinó en l'ens. L'ésser eclosiona, es mostra en l'ens, però alhora s'oculta: l'ens és quelcom, però no és l'ésser. Cal que allò que es mostra, cal que allò que es fa patent i visible com a aparició es compregui lligat a un fonament invisible, ocult a l'evidència, i cal també que es compregui aquest lligam com allò que és autènticament fonamental: “Tota essència és en veritat sense imatge. Injustament concebem això com una mancança. Oblidem que la manca d'imatge i, per tant, l'invisible dóna a allò que en té, d'imatge, el fonament i la necessitat. (...) Tot el que és visible és, sense l'invisible que es dóna per veure, tan sols un estímul òptic” (137). Aquest és justament el risc en què cau la metafísica quan determina l'ésser com a *idea*, és a dir, la ultimitat del món com quelcom que per definició és visible (evident) i és, per tant, assequible a la mirada de la intel·ligència lògica.

Així, doncs, Heidegger troba en el pensament d'Heràclit la traça de la condició de possibilitat perquè l'aparició no sigui reduïda a pura idea. Per a Heràclit, el κρύπτεσθαι constitueix un fonament essencial de la φύσις (i, per tant, de l'ésser i de la veritat entesa com a ἀλήθεια), de tal manera que la φύσις no es comprèn sense l'obscuritat, sense l'ocultar-se, sense el retirar-se, sense la convivència de l'absència amb la presència, sense la tensió entre l'eclosió i el recloure's.

A diferència d'això, per a Plató la ἰδέα és el resultat de la reducció de la noció d'ésser a allò que és visible, a l'ens. La ἰδέα és la forma de concebre la ultimitat del món al marge de la relació entre els dos pols en tensió que constitueixen la φύσις de forma relacional. La idea no és relació, és identitat. No ens ha d'estranyar que la tradició que parteix de la reducció de l'ambigüitat constitutiva de l'ésser d'Heràclit a la identitat metafísica i que, per tant, desconeix la tensió de les paraules que es pensen en l'àmbit del pensament essencial, sigui una tradició que en la seva darrera expressió (i aquesta és, per a Heidegger, la filosofia de Nietzsche) percebi l'ésser com a voluntat de poder. Més endavant entrarem en aquesta qüestió.

8. “...zur Wahrheit des Seins gehört, daß das Sein nie west ohne das Seiende, daß niemals ein Seiende ist ohne das Sein”.

També en aquest context hauríem d'enquadrar molt particularment la metafísica aristotèlica i la metafísica hegeliana; car l'una i l'altra no són al capdavant sinó una sola metafísica: la metafísica de l'ésser com a voluntat de manifestació.

Per a la metafísica de Plató, la mesura de la ultimitat de l'ésser és la manera com aquest ésser queda determinat davant el νοῦς. L'ésser és allò que *es mostra* al νοῦς, per això l'ésser és la idea. En aquest sentit llegim: “El λόγος com a judici és per això ja en si, pres de la manera més primordial, el fet d'adreçar la paraula de quelcom a allò que és interpellat. Allò que és quelcom, com allò que apareix, posat que l'és i l'ésser siguin experimentats com a aparició (...). L'aspecte, des d'on quelcom apareix en allò que és, comprèn d'aquesta manera el 'què-ser' de cada ens, això és: l'ésser de l'ens. Plató és qui per primera vegada va pensar l'ésser de l'ens a partir de l'aspecte de l'aparèixer i com a tal aspecte. En grec, la paraula “aspecte” és εἶδος-ιδέα-Idea” (253-4). Aquesta reflexió de Heidegger ens ajuda a comprendre que l'ésser determinat com a εἶδος-ιδέα implica sempre una relació amb aquell a qui l'aspecte es mostra; per això en la metafísica platònica de la identitat es prepara el model de la veritat com a evidència i com a adequació de la cosa a l'intel·lecte (que, com ja veurem, és, pròpiament parlant, la noció metafísica de veritat). En la determinació de l'ésser com a idea hi ha dibuixada la noció de la veritat com a adequació, car allò que es defineix com el que es mostra, es mostra sempre a algú. D'aquesta manera apareix el problema de l'exterioritat del pensament i de l'ésser, perquè la intel·lecció de l'ésser implica una intel·ligència extrínseca que manté l'estructura de la consciència i, per tant, de la dualitat. En virtut d'això, el judici serà el lloc de la veritat en l'epistemologia metafísica.

Per contra, la concepció heraclitiana de φύσις, tal com la llegeix Heidegger, no prepara una noció de veritat com a adequació, sinó com a desocultament des del que és ocult: “que un tal aparèixer 'és' un ocultar-se no significa de cap manera que la φύσις s'amagui, sinó que la seva essència es desoculta justament en l'aparèixer com un ocultar-se” (140).

En el fragment 54, Heràclit empra un mot que resultarà clau per a comprendre el concepte pre-metafísic de φύσις, això és, la noció de φύσις que desconeix encara el concepte platònic de ιδέα com a ultimitat de la realitat. Aquest mot és ἁρμονία (harmonia). Heidegger l'interpretarà en el marc de les relacions entre ocultament i desocultament amb la intenció de mostrar la seva relació amb la noció de veritat.

El primer que llegim és que la ἁρμονία és la φύειν de la φύσις. Ens acostem al significat d'aquesta primera acotació quan diem que la determinació essencial de la φύσις pren la forma d'una tran-

sitivitat constitutiva, d'una relativitat fonamental entre ocultament i desocultament.

També el següent text d'Heràclit ens parla d'això: 'Ἀρμονία ἀφανῆς φανερῆς κρείττωνον⁹.

Més concretament, direm que comprendre el significat del mot ἄρμονία en relació a la φύσις equival a prendre en consideració l'ambigüïtat i la tensió constitutives d'aquesta φύσις: "L'aparèixer com allò que ofereix l'obertura il·luminada per a un mostrar-se i en cada cosa que es mostra es retira i no és una cosa que es mostra entre altres coses" (142).

Aquí trobem expressat novament el nucli d'allò que Heidegger entén per diferència ontològica expressada a través de la noció de φύσις. Allò que desoculta permet desocultar el que apareix, però alhora, allò que desoculta no és allò desocultat, sinó que desoculta ocultant-se. En la metafísica, allò que apareix és allò en què la mirada del νοῦς es concentra exclusivament. Quan es produeix aquesta concentració en l'ens, la ἄρμονία deixa de ser una noció operativa per a la comprensió de l'estructura de la veritat com a ἀλήθεια. És semblant a la claror, que permet de veure la realitat, malgrat que aquesta claror no sigui mai quelcom que considerem com un objecte per a nosaltres¹⁰.

La diferència ontològica de què parlem duu aparellat, a la vegada, un principi de diferència entre la manera com el pensador copsa l'ésser i la manera de prendre consciència de l'ens. Cal establir una distinció: hi ha una forma de "prendre consciència" de l'ésser que no és la consciència objectiva de l'ens i que no reproduïx aquella estructura de negativitat a què ens referíem més amunt. A la llum de la diferència ontològica, parlarem de la consciència de l'ens (i aquesta fóra la consciència husserliana, que Heidegger designa amb els mots "Scheinbar-Unscheinbar", allò que és "mostrable" i allò que "no és mostrable") o la consciència de l'ésser (que designa amb "sichtbar-unsichtbar", "visible - no visible"). Dit això, l'ésser es mostra en una forma de *consciència* determinada que Heidegger designa amb el verb "veure" ("blicken"). Aquesta forma de prendre *consciència* de l'ésser es manifesta com la recepció de la diferència ontològica en el pensador, quan la distingim de l'"observar escrutadorament" ("schauen"), perquè, mentre la visió veu l'ens com a aparició ocultadora, això és, mentre la visió és la forma de consciència que *veu* l'ens harmònicament¹¹, l'observació escrutadora percep tot objectivant, i objectiva per tal de dominar allò que percep.

La ἄρμονία de la φύσις no apareix pas en l'ens concebut de forma aïllada de l'ésser, perquè l'harmonia no és un ens entre els ens; la ἄρμονία és allò que, sense confondre's amb el que apareix, lluu ("glänzt") en tots els ens. Comprendre la φύσις en la seva

9. Que Heidegger tradueix per "Fügung [ἄρμονία] unscheinbare über das zum Vorschein drängende Gefüge edel" (142).

10. En aquest sentit vegeu la conferència de Heidegger *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* dins de *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer, Tübingen, 1988, especialment pp. 71-80.

11. També Hölderlin reserva per al verb "blicken" una forma essencial de comprendre. A manera d'exemple llegim a *Hypertons Schicksalslied*: "...und die seligen Augen blicken in stiller ewiger Klarheit..."

ἁρμονία és tant com comprendre l'ambigüitat constitutiva d'aquesta φύσις.

A la llum del que diem, podem entendre els esforços de Heidegger per redefinir la noció de pensar: “L'aparèixer, la φύσις, només es pot pensar com el nexa esmentat, si el pensament mateix és nexador” (146). El pensament que pensa la φύσις en la seva ambigüitat no pot ser el pensament que pensa guiat per la identitat o la substància, sinó el pensament harmònic que no concep l'ocultar-se i el mostrar-se de manera separada, com si es tractés de dos moviments incompatibles.

El pensament, i amb ell el llenguatge, en determinar-se des de l'ontologia i des de la lògica, han oblidat l'harmonia.

2. Què vol pensar el pensament lògic?

Què té a veure el pensament que pensa l'ésser primordial amb la lògica? Vet aquí una de les preguntes fonamentals que organitza la meditació de Heidegger en la segona part de les conferències que estem comentant.

Hem vist com la φύσις es determinava constitutivament en els textos d'Heràclit com una relació harmònica. En aquesta mateixa mesura la seva comprensió exigia un pensament no constituït pel principi de no contradicció o pel seu principi solidari, el d'identitat –allò que Heidegger ha anomenat el pensament nexador (“füg-sam”). Occident, però, ha oblidat, des del triomf dels grans sistemes metafísics, aquest model de pensament tot concedint a la lògica el monopoli de l'autoritat per a definir l'ésser. Heidegger malda per recuperar un sentit harmònic del pensament en contraposició a una concepció metafísica que ha arribat a l'atzucac del nihilisme. Aquest pensament nihilista, que constitueix l'última escena de la història de la metafísica, concep l'ésser en el sentit de la voluntat de poder, un fet que, com ja veurem, queda tematitzat d'una manera particularment detallada en les conferències que Heidegger dedica al pensament de Nietzsche.

A continuació intentarem de posar en relleu de quina manera l'obscuritat del pensament que pensa la veritat (ἀλήθεια), i les conseqüències concretes que el pensament d'aquesta obscuritat duu aparellades, són irreductibles a una explicació de caràcter psicològic; tant més quan la psicologia constitueix als ulls de Heidegger precisament una de les formes en què es desplega l'oblit de l'ésser en la cultura moderna. Així com l'ontologia es construeix sobre la base de la reducció de l'ésser a la ιδέα, la psicologia és la manera com cristal·litza la reducció l'ἄνθρωπος a subjecte. Per aquest motiu, Heidegger sosté que la tècnica i la psicologia són la mà dreta i la mà esquerra, l'anvers i el revers d'una mateixa realitat

(cf. p. 130 o p. 384): allí on domina el pensament psicologista, allí domina ja també el nihilisme. La psicologia no pot explicar l'obscuritat del pensament que pensa l'ésser com a φύσις, perquè l'obscuritat del pensament i, amb ell del λόγος, és producte de la relació essencial entre l'home i la veritat. Heidegger concentra bona part de la seva reflexió a salvar l'especificitat i la primordialitat del pensament que pensa l'ésser.

2.1. El pensament com a reflexió

Per a Heidegger, el pensament essencial és el pensament que pensa l'ésser, que es concentra ("lesen") en la visió paradoxal de la κρύπτεσθαι i del φῶς. El pensament que pensa la relativitat radical d'aquesta absència i d'aquesta presència no malda per reduir l'absència o l'obscuritat constitutiva de la φύσις a objecte per a un subjecte, ni a desconnectar allò que es mostra d'allò des d'on es mostra; simplement comprèn que no pot traduir la φύσις a un ens entre els altres ens, que no pot *observar* (en el sentit de "schauen") allò que és a mesura que es retira i que, ocultant-se, es mostra com a absència.

Per contra, el pensament que determina l'ésser com a idea és el pensament que ha oblidat l'ésser com a harmonia de la relativitat entre ocultar-se i desocultar-se. Val la pena d'apuntar ja ara que aquest oblit tindrà conseqüències molt importants en l'àmbit de la concepció del llenguatge: l'oblit de l'ésser significarà també l'oblit del silenci com allò que en última instància dóna un sentit essencial a la paraula: "[El Λόγος] és el silenci primordial que oculta i com a tal és el pròleg a tota dita de la paraula en la resposta. El pròleg és el silenciar del silenci que tan sols s'ha de rompre quan la paraula ha d'ésser. El Λόγος no és la paraula. És més primordial que aquesta, car és el pròleg de tota llengua. El seu dirigir-se a l'essència humana és allò silenciós del pròleg que silencia l'ésser a l'home" (383).

Heidegger proposa de prendre en consideració Hegel com a exemple emblemàtic de pensament que ha oblidat el silenci irreductible del Λόγος i, amb això, l'harmonia entre l'ocultar-se i el manifestar-se de l'ésser. Intentarem de posar en relleu la manera com l'oblit del silenci és solidari de la metafísica de l'ésser entès com a voluntat de manifestació. Segurament Heidegger tria Hegel per a exemplificar la voluntat de manifestació pròpia de la metafísica per tal de destacar encara amb més força que el conflicte (ἔρις) constitutiu de l'ésser heraclitià no es pot confondre amb el tractament dialèctic que Hegel fa de l'ontologia. Més amunt ja hem cridat l'atenció sobre el fet que la coincidència entre Heidegger i Hegel, en el sentit de no concebre l'ésser en la direcció de la iden-

titat immediata, no ens autoritzava a creure que l'ontologia heideggeriana fos propera a la del filòsof de Stuttgart. Els breus comentaris que allí hem esbossat ens han servit per a fer notar les diferències fonamentals entre l'un i l'altre. Efectivament, el fet que la φύσις sigui l'"ocultar-se en l'aparèixer"¹² no permet pas de pensar que Hegel es trobi en la mateixa línia de pensament que l'Heràclit heideggerià.

Nosaltres ens limitarem a llegir allò que diu Hegel a propòsit de la foscor d'Heràclit en la seva *Història de la filosofia*; creiem que serà suficient per a comprendre la distància que el separa de la interpretació que Heidegger fa del pensador d'Efes:

"Heràclit passa per ser l'obscur; i és famós per la seva obscuritat. Ciceró va tenir un mal acudit, com sovint li passa; diu que Heràclit va escriure així de manera intencionada. Això és dit d'una forma molt trivial, la seva pròpia trivialitat, que ell converteix en la trivialitat d'Heràclit -això és: la seva intencionalitat. La seva obscuritat, que li va valer ser l'"obscur solitari", és més aviat la conseqüència d'una composició verbal negligida i de la llengua poc cultivada, que és el que també diu Aristòtil"¹³.

Dit amb poques paraules: Hegel interpreta Heràclit en el sentit de la tradició aristotèlica, tot enquadrant el conjunt dels pre-socràtics com a antecedents imperfectes del platonisme, és a dir, com a aportacions temptatives o mancades d'una ambició sistemàtica exhaustiva, com una etapa del pensament occidental que té sentit en la mesura en què actua com a base sobre la qual es construirà la tradició metafísica que, pròpiament parlant, començarà amb Plató.

Ja hem cridat l'atenció sobre el fet que la valoració de l'obscuritat del pensament d'Heràclit depenia d'una posició presa en el terreny de l'ontologia. Com és d'esperar, Heidegger s'aparta d'aquesta interpretació compartida per gairebé tota la tradició.

El text que ell tria per a posar en relleu l'íntima vinculació de la interpretació hegeliana d'Heràclit amb la tradició que ha determinat lògicament el pensament i ontològicament l'ésser, és el discurs de l'*Antrittsvorlesung* a la Universitat de Heidelberg, el 28 d'octubre de 1816: "L'essència de l'univers, que primerament roman oculta i tancada, no té l'energia que podria oposar resistència al coratge del reconèixer: l'essència de l'univers s'ha de revelar al pensador de la filosofia".

Al capdavant veiem en aquest text una recreació dels pressupòsits que cristal·litzen en la concepció del déu aristotèlic: la pura transparència de l'ésser basada en la identitat de la intel·ligència i de l'intel·ligible, la pura reflexió, la pura determinació de l'ésser com a pensament formal i reflexiu. Cal esmentar explícitament en aquest context l'últim fragment de l'*Enciclopèdia*, en què Hegel reproduïx el també últim text del llibre XII de la metafísica d'A-

12. "Sichverbergen im Aufgehen".

13. Hegel, *Geschichte der Philosophie*. Més endavant Heidegger esmenta també la continuació del text de Hegel: "L'obscuritat d'aquest filòsof rau principalment en el fet que en ell s'expressa un profund pensament especulatiu; aquest és sempre difícil, obscur per a l'enteniment, per contra la matemàtica és ben simple".

ristòtil. Si concebem déu com l'acte pur i l'acte pur com a reflexió suprema (identitat pura entre l'ésser i el pensament), aleshores l'obscuritat de l'ésser i del pensament no poden ser interpretats sinó com una forma insuficient de reflexió o d'especulació. Hegel sosté que el pensament té la força ("Kraft") necessària per a interioritzar especulativament l'ésser; per això les representacions, tard o d'hora, hauran de deixar lloc al concepte. La inquietud de les representacions és la inquietud de la raó per conciliar-se amb ella mateixa, però aquesta, encara que sigui dramàtica, és una inquietud compassada i pacient, perquè el concepte té paciència, perquè la veritat pot esperar. Per això, com que Hegel continua pensant les representacions com a moments imperfectes de la idea, no cau en l'escepticisme, és a dir, en la desesperació de les representacions. No hi ha repòs per al concepte fins que aquest no es manifesta com a pensament (i com a pensament especulatiu: com a identitat de la identitat i de la no identitat). La voluntat de manifestació només queda saciada amb la reflexió absoluta¹⁴: "El seu objectiu és la revelació de la profunditat, i aquest és el concepte absolut. Aquesta revelació és amb això l'aparèixer de la seva profunditat." I també en l'importantíssim pròleg a la *Fenomenologia de l'Esperit* llegim: "L'esperit no es troba mai en repòs, ans constantment emportat per un moviment sempre progressiu." La reflexió científica absoluta constitueix la culminació de tot un procés ontològic: "Quan desitgem veure un roure en la fortalesa del seu tronc -llegim en el paràgraf 12 del pròleg de la *Fenomenologia de l'Esperit*-, en l'expansió de les seves branques i en les masses del seu fullatge, no ens acontentem pas quan al seu lloc hom ens mostra una gla. De la mateixa manera la ciència, la corona d'un món de l'esperit, no és pas completa al seu començament." El principi és imperfecte perquè, tot i ser pensament, és el pensament immediat que no ha adquirit una forma especulativa: és obscur per a si mateix. Aquesta interioritat s'escindeix -es nega, és a dir, esdevé exterioritat- per tal de reflectir-se absolutament ("L'aparició no mostra res que no es trobi en l'essència, i en l'essència no hi ha res que no sigui manifest", §139 de l'*Enciclopèdia*, o bé altra volta en el pròleg de la *Fenomenologia de l'Esperit*: "La força de l'esperit és únicament tan gran com la seva manifestació. La seva profunditat és únicament tan profunda en la mesura en què gosa estendre's i perdre's en la seva interpretació"). Però el lloc on la manifestació es manifesta perfectament es troba al final del procés: la conciliació de l'Esperit amb ell mateix coincideix amb la identitat entre el que és i el que es mostra al pensament: la *idea* absoluta. Això permet de comprendre que, per a aquesta metafísica, la paraula lligada al principi no és la paraula que mostra el pensament, sinó tan sols el concepte.

14. Com ens podríem estranyar que Faust sigui un dels mites més operatius de la modernitat? No és Faust l'expressió mítica d'aquest home que s'esllavissa i arruïna la seva existència en mans de la voluntat de poder?

Ja hem esmentat anteriorment la relació que Heidegger percep entre aquesta voluntat de manifestar-se (i doncs aquesta superació de la profunditat obscura a través de la ciència, per dir-ho amb paraules hegelianes) amb el nihilisme i la voluntat de poder. Per a Heidegger, aquesta concepció del pensament com a ciència és justament la quintaessència de la forma no hel·lènica (“ungriechisch”) de pensar l'ésser, ja que “l'univers pensat a la manera hel·lènica com a ó κόσμος és en l'essència del seu ésser més aviat l'ocultar-se a si mateix, i per això és el que és essencialment obscur” (31). El que és, en la mesura en què és, és obscur, i aquesta obscuritat és precisament allò que l'ésser manifesta. Ja hem dit que Heràclit no és obscur ni perquè aquesta sigui una opció seva particular ni tampoc perquè emprí un llenguatge imperfecte, sinó perquè pensa la φύσις com allò que constitutivament s'oculta en mostrar-se.

La substitució de la φύσις per “natura” o de l'ésser per la ἰδέα fa possible de concebre l'ésser com a voluntat de manifestació i, per tant, la història com a progrés sostingut i continuat cap a la veritat, entesa en sentit metafísic d'adequació perfecta de l'ésser amb el pensament. Aquest progrés que definim sobre la base d'una concepció ontològica de l'ésser com a voluntat de pensament científic equival a una progressiva distanciació d'allò que es troba en el principi.

La metafísica hegeliana (profundament marcada per Aristòtil) posa en relleu, doncs, una determinada relació entre història i veritat. Sembla efectivament indiscutible que hi ha un desenvolupament (“Entwicklung”) des del pensament d'Heràclit fins al pensament d'Aristòtil o de Hegel; i, amb tot, el que cal preguntar-nos és, en relació al pensament essencial, si aquest desenvolupament, pel sol fet de ser un tal desenvolupament, significa o no significa una aproximació a la veritat. Repensar el significat de la veritat ens durà a redefinir què entenem per història: l'una i l'altra qüestió no es poden desvincular.

Si optem per concebre aquest desenvolupament a què al·ludim com un acostament gradual a la veritat, ens pronunciem sens dubte per una determinada concepció de veritat caracteritzada pel fet que l'ens predomina sobre l'ésser: “Com que es tracta d'allò que es mostra, del que és present, de l'ens, l'aparèixer té ‘el domini’. Vist de la banda de l'ens, es tracta naturalment de l'ésser, en la llum del qual i només en aquesta llum que apareix l'ens pot fer-se present com a tal. D'aquesta manera el predomini de l'aparèixer es fonamenta en el predomini de l'ens” (159). Segons això, el domini de l'ens expressa una prioritat jeràrquica de l'acte, la qual es concreta en l'assimilació de la identitat com a model d'intel·ligibilitat i com a predicat ontològic essencial. La veritat

coincideix aleshores amb la intel·ligibilitat lògica, talment que, per a un pensament científic, tot el que apareix com a veritat ha de determinar-se conceptualment. No ens ha d'estranyar que el discurs científic cerqui la traducció de tota metàfora al seu significat substantiu, perquè el triomf de l'ens suposa també la imperfecció ontològica de la imatge o, dit d'una altra manera, suposa que la veritat de la imatge es determina com a concepte. Això explica la superioritat ontològica de la filosofia o de la ciència respecte de l'art en els sistemes metafísics. L'acte superior de la intel·ligència no és l'acte estètic, sinó el pensament científic.

Per a comprendre en la seva arrel la prioritat de la idea i de la "veritas" sobre l'ésser, hauríem de poder respondre la pregunta següent: per què l'ens més aviat que el no-res?

Aquesta pregunta és fonamental, perquè es demana pel significat essencial de la metafísica i de la ciència que han caracteritzat profundament una determinada cultura.

Heidegger sosté que la metafísica que expressa la concepció del desenvolupament del pensament com a progrés d'aproximació a la veritat és la metafísica que ha determinat la substància com a voluntat de manifestació. "És la mateixa pregunta que hem d'adreçar a la ciència moderna quan sovint els 'investigadors' són elogiats com a conseqüència del fet que -com diu l'estranya expressió- 'han fet avançar la investigació'. -Avançar? però cap on, si us plau? Potser fins a les ciutats destruïdes del Rin i del Ruhr?" (78).

La metafísica occidental és la metafísica que es basa en el domini del desocultament, de la patència o de l'evidència de la *idea*; però aquesta voluntat radical de clarificació de l'ésser és precisament allò que posa en relleu l'oblit de l'ésser. Només el pensament harmònic pot fer-se sensible de l'ambigüitat o de la relativitat radical de la φύσις.

2.2. Metafísica i nihilisme

Si Hegel donava mostres d'entusiasmar-se quan creia veure en la seva època el moment en què la vida del concepte arribava a la forma definitiva de la ciència, Nietzsche no veu altra cosa en aquesta ontologia que una *voluntat de manifestació* i una expressió del nihilisme. I, amb tot, tant l'un com l'altre coincideixen en el fet de percebre la seva època com l'escenari del final d'una llarga trajectòria històrica.

El nihilisme, en la forma en què el concep Nietzsche, no consisteix tant a afirmar immediatament que l'ésser no és res com que l'home ho és tot. Heidegger explica quina és la relació de Hegel amb el nihilisme a què la metafísica de la voluntat de manifestació va a raure. La línia de força principal d'aquesta relació, presentada

de manera esquemàtica, és la següent: l'ésser és la idea, la identitat, la pura transparència especulativa; el no ésser no és el que és, talment que allò que transcendeix la identitat (immediata o reflexiva) de l'ésser amb el pensament (el κρύπτεισθαι a què ja ens hem referit) no té entitat ontològica. La identitat s'imposa com a forma lògica de l'Ésser, la qual cosa vol dir que la metafísica reposa en la reducció de l'harmonia (ἁρμονία) al monisme on només hi ha lloc per a l'evidència. Així, doncs, tot és clarificable, tot es troba a l'abast de la comprensió lògica humana. El pensament metafísic, i amb ell la necessitat i la universalitat intrínseca de la lògica, és la mesura del que és. Vet aquí una forma de caracteritzar el principi del nihilisme.

Heidegger tria un text del llibre *La voluntat de poder* de Nietzsche com a mostra del nihilisme, entès com a forma final de manifestació de la tradició metafísica. Reproduïm aquí el text:

“Vull reclamar com a propietat i creació de l'home tota la bellesa i tot el sublim que hem cedit tant a les coses reals com inventades: com a la seva apologia més bella. L'home com a poeta, com a pensador, com a Déu, com a amor, com a poder: oh, la seva reial generositat amb què ha obsequiat les coses, per tal d'empobrir-se i sentir-se miserable! Fins ara aquest ha estat el seu gran autollurament, que ell mateix admirava i adorava i se sabia ocultar, que era ell el que havia creat, allò que admirava”¹⁵.

Segons llegim en aquest text, l'home és qui determina l'ésser de l'ens, l'home és qui té la mesura ontològica de la realitat; per això no hi ha res que sigui aliè a l'home ni que li romanguí amagat. Tot és propietat de l'home, no hi ha un àmbit ocult o estrany i encara menys superior; no hi ha res que pugui resistir la seva mirada escrutadora: l'home ho pot conèixer tot i, per tant (en la mesura en què conèixer és una expressió del poder), l'home ho pot tot. Per això l'home suposa l'expressió més ben reeixida de la voluntat de poder.

Mirem d'avançar breument en quin sentit emprem aquí l'expressió nietzscheana de “voluntat de poder”, per a poder entendre millor el que suposa per a Occident la metafísica. Només d'aquesta manera estarem en condicions de comprendre el lligam entre metafísica i nihilisme.

La voluntat de poder consisteix sobretot en la “intensificació de poder” (“Machtsteigerung”). “*La voluntat de poder només pot voler allò que ella sola vol, això és, ‘més poder’; per tant, intensificació del poder cada vegada que el nivell de poder assolit és assegurat, a partir del qual i per sobre del qual es duu a terme el pròxim pas*” (104). El que la voluntat de poder vol és justament aquest esdevenir intensificador. Nietzsche porta aquesta concepció de la

15. NIETZSCHE, Zweites Buch “Kritik der bisherigen höchsten Werte”.

voluntat de poder a l'última expressió quan escriu: "*imprimir a l'esdevenir el caràcter de l'ésser –vet aquí la voluntat suprema de poder*"¹⁶. La forma suprema de la voluntat de poder és l'estabilització de la intensificació.

Abans ja hem esmentat la manera com la voluntat de poder s'organitza i senyoreja el món contemporani, això és, a través de la tècnica. La tècnica –l'essència mateixa de la ciència moderna– explica i, per tant, domina en qualsevol direcció que es posi en acció, sigui damunt la naturalesa, sigui damunt les masses humanes. Més encara, el conjunt de les masses i dels grups humans són, no solament objecte d'aquesta voluntat, sinó ben sovint aquells qui la duen a terme, de bon grat o de mal grat¹⁷.

Convé de subratllar que, per a copsar què és la tècnica, així com la seva materialització –la màquina–, resulta essencial no perdre de vista la reducció de l'ésser a la seva interpretació ontològica, és a dir, el triomf del principi d'identitat com a principi de síntesi entre l'ésser i el pensament. A la llum d'això hem d'interpretar la pregunta de Heidegger: "Qui sap què és una màquina? Qui sap què és la tècnica? Qui entreveu el rerefons de l'essència inaturable de la màquina, de l'ésser d'aquest ens?" (342) En aquesta pregunta es condensa tota la preocupació pel sentit de la tècnica entesa com a final de la metafísica¹⁸.

No és el moment d'estendre'ns sobre aquesta qüestió tan central del nostre segle; direm tan sols en aquest moment que Heidegger concep l'ésser de l'ens de la màquina a la llum de la voluntat de poder nietzscheana. El lloc on es manifesta aquesta voluntat és la relació entre subjecte i objecte, això és, d'una banda, en la determinació de l'home com a substància, com a autoconsciència, com a identitat, com a jo o com a subjecte racional i, d'altra banda, en el món entès com a objecte a dominar. La racionalitat lògica del subjecte, i amb ella tota capacitat cognoscitiva que li és solidària, tenen l'estructura de la voluntat de poder.

Heidegger copsa el significat d'aquesta voluntat en connexió amb l'evolució de la concepció metafísica de l'ésser, des del començament mateix de la metafísica. Per a ell, la voluntat de poder no és una noció que emergeixi en la modernitat, com a conseqüència de la determinació de l'home com a subjecte, sinó que és simplement l'expressió final de l'oblit del principi (ἀρχή), un oblit que és consubstancial amb la metafísica (cf. p. 386). Només puc dominar allò que puc establir com a objecte evident de la racionalitat, això és, només puc dominar allò que puc determinar com a idea i, per tant, com a objecte amb un comportament universal, necessari i sistematitzable. El nihilisme no és de cap manera aliè a l'oblit de l'ésser i a l'oblit de la veritat, entesa com a ἀλήθεια. La voluntat de dominació pròpia de la voluntat de poder es mostra

16. "dem Werden den Charakter des Seins aufzuprägen –das ist der höchste Wille zur Macht" (Aphorismus 617 S. 105).

17. Una pregunta que ens obligaria a reflexionar sobre el nostre món és demanar-nos per la possibilitat de congeniar l'afirmació de la llibertat humana amb la tècnica com a organització de la voluntat de poder.

18. Cf. en aquest sentit, de HEIDEGGER, *Die Technik und die Kehre*, Neske, Tübingen, 1962.

d'una manera particularment eloqüent en l'obsessió del subjecte per assegurar l'objecte a través d'una perfecta *adequació* amb les seva representació mental: d'aquí la importància que prenen progressivament els mètodes sistemàtics de verificació.

La voluntat de poder, com a darrera determinació de l'ésser en l'evolució de la metafísica, manté d'una manera ben significativa una de les característiques essencials de l'ésser metafísic: l'estabilitat. Ara bé, la forma com es concreta la invariabilitat de l'ésser consisteix aquí a voler més poder, de tal manera que qualsevol estadi de dominació de l'objecte, qualsevol estadi en què l'objecte hagi estat posat sota control —hagi estat per tant assegurat— té només sentit en la mesura en què és superat. Tot el que és, és per tal de ser superat.

“La voluntat de poder no és ni una invenció de Nietzsche, ni una invenció dels alemanys, sinó l'ésser de l'ens, damunt del fonament del qual les nacions europees juntament amb els americans s'han mogut en els darrers segles i han objectivat l'ens.” (107)

Però en un cert sentit el nihilisme significa un punt final de la metafísica. La metafísica afirmava l'acte, el pensament pur, la ciència o la identitat com a mesura absoluta de la manifestació. L'afirmació d'aquesta mesura permetia de concebre un final per a la inquietud del concepte (entès com a plenitud¹⁹) i, en conseqüència, fornía al moviment un sentit. La voluntat de manifestació era, doncs, un estadi provisional de desplegament que constituïa el fonament ontològic del temps i de la història i que quedava saciada amb la reconciliació de la raó amb ella mateixa. Hem destacat com aquest era l'origen de l'optimisme de la generació de Hegel.

La crítica de Nietzsche a la metafísica és la crítica a l'ordre i al sentit del moviment de la voluntat. Per a ell no hi ha altra cosa que el pur esdevenir permanent, la pura inquietud de la voluntat sense finalitat: voluntat de voluntat, inquietud que no pot confiar en l'esperança del repòs, la inestabilitat constitutiva i destructiva. Fora de la voluntat *no* hi ha *res*: la metafísica troba el seu final —la seva plenitud— en el nihilisme.

A la llum d'aquestes breus observacions al voltant de la noció nietzscheana de voluntat de poder ens preguntem ara: Què té a veure el pensament que pensa l'ésser primordial amb la lògica? I més especialment: què té a veure el pensament primordial amb la ciència moderna?

Per tal de respondre aquesta pregunta, Heidegger reprèn l'antiga triple divisió grega d'episteme (ἐπιστήμη): l'episteme física, l'episteme ètica i l'episteme lògica. Tradicionalment els títols d'aquestes tres ciències s'han presentat d'una manera abreujada; així ens referim normalment a aquestes tres “episteme” simplement

19. Sobre el significat de final, cf. HEIDEGGER, “Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens”, dins de *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer, Tübingen, 1988, esp. pp. 62 i ss.

amb els noms de física, ètica i lògica. Si Heidegger, per contra, deixa de banda aquesta abreviació i retorna a la forma original és perquè vol prestar atenció a la noció grega d'episteme. Abans que res, doncs, ens preguntarem amb ell pel significat d'aquest mot per tal de comprendre, després, en quin sentit és esmentat el logos en aquest context.

Ἐπιστήμη no es pot traduir sense més ni més per ciència, especialment en el sentit modern de la paraula, perquè, com ja hem dit, la ciència moderna en el seu nucli més profund és tècnica. Dit altrament: el saber de la ciència moderna és el saber propi d'una realitat entesa objectivament. Aquest saber tècnic de l'objecte és un saber que té per finalitat dominar; per aquesta raó hem dit que la tècnica és l'organització de la voluntat de poder. Com a tal, la tècnica és estructuralment inestable (ja hem esmentat també que la seva determinació fonamental és la *Machsteigerung*), però, paradoxalment, a la vegada recull de l'ésser metafísic la característica de l'estabilitat (perquè la forma suprema de la voluntat de poder consisteix a "*imprimir a l'esdevenir el caràcter de l'ésser*").

Enfront d'això, ἐπιστήμη és una cosa ben diferent. Per a copsar el seu significat pre-metafísic haurem de fer referència a la paraula *tekhné* (τέχνη). A la vegada, caldrà aclarir el significat d'aquesta noció si volem comprendre la seva estreta relació amb el concepte de ἐπιστήμη, perquè τέχνη té ben poc a veure amb allò que modernament entenem per tècnica.

Què vol dir en realitat τέχνη i en quin sentit aquesta noció és rellevant per a comprendre la relació que existeix entre la lògica i el pensament?

Heidegger pensa la τέχνη en connexió amb τίκτω ("erzeugen", engendrar) i τὸ τέκνον ("das Erzeugnis", l'engendrador). El τίκτω no indica simplement el "fer", sinó l'engendrar humà. El ὄ τέκτων és aquell que engendra ("Hervor-bringen"). En aquest sentit Heidegger interpreta la τέχνη com l'engendrar en l'àmbit humà. Més concretament, com a "dur quelcom al desocultament" (201).

Si bé no s'ha de confondre la τέχνη amb la φύσις (car aquella és una producció estrictament humana), sí que s'ha de pensar, en canvi, en connexió amb allò que defineix essencialment el desocultament (la "Unverborgenheit").

Heidegger defineix positivament la τέχνη de la manera següent: "*La tècnica és el predisposar i el mantenir disposat dels respectius entorns del desocultament (ἀληθής, és a dir, del vertader*" (202). Heidegger manifesta en aquest punt en quin sentit els grecs coposen una proximitat molt remarcable entre τέχνη i ἐπιστήμη; tant és així que "molt sovint un mot s'intercanvia per l'altre".

Arribats aquí, comencem a estar en condicions de comprendre tant la relació de la τέχνη grega amb la ἀλήθεια, com el significat

de la noció de lògica, tal com apareix en l'expressió ἐπιστήμη λογική. La lògica, entesa primordialment com a ἐπιστήμη λογική, és una manera humana de pre-disposar-nos i mantenir-nos disposats a la desocultació, és a dir, a la veritat (ἀλήθεια).

L'alteració del significat de "lògica" es produeix en el marc de la determinació metafísica de l'ésser com a ἰδέα. Amb el triomf de la metafísica, la lògica esdevé τὸ ὄργανον, això és, un instrument gràcies al qual obtenim garanties i seguretat en relació a la correcció del nostre pensament. Amb aquesta alteració, la noció de lògica queda fortament transformada respecte del seu significat inicial, bo i esdevenint un sinònim de reflexió. En el sentit establert per la metafísica, la lògica apunta a un pensament que pensa sense relació amb la cosa, de tal manera que aquest pensament no pensa sinó el pensament mateix. Cal afegir que aquesta concepció de la lògica com a "organon" del pensament, i aquesta concepció del pensament com a reflexió, són indissociables d'una determinada concepció antropològica segons la qual l'home es comprèn com a un subjecte substancial —com a identitat del "Selbst". Altrament dit: la reducció del pensament a "ratio" reflexiva és correlatiu a la reducció de l'home a subjecte. Aquestes dues línies de reducció convergeixen en la filosofia moderna i, més concretament, en Descartes. El "Cogito" és el Jo que pensa un objecte la substància del qual queda establerta com a "res extensa". Aquesta operació de la raó (la determinació matemàtica de la substància de la realitat) es duu a terme, com ja hem suggerit, com a preludi d'un "atac tècnic" a l'ens²⁰. Racionalitzar significa preparar la dominació ulterior, car la racionalitat lògica en última instància no és sinó una voluntat que *vol* dominar. Aquesta és la lectura nietzscheana de les nocions d'home com a subjecte i de pensament modern: la seva voluntat de ser i de pensar no són sinó expressió de la voluntat de poder.

Però això no és tot: aquest pensament que es dirigeix a la realitat per fixar-la com a objecte de dominació es troba també en la base de la psicologia en general i de la seva expressió més eloqüent i punyent en particular: el tractament psicotècnic del subjecte. El pressupòsit principal de l'activitat d'anàlisi psicotècnica és precisament la concepció de l'home com a subjecte. La mirada del subjecte objectiva; i això també és així quan es fixa com a objecte d'atenció un altre subjecte. La mirada analítica d'aquest subjecte que analitza psicotècnicament cerca —vol— la clarificació típicament nihilista de l'objecte amb la finalitat de dominar-lo; en aquest cas, amb la finalitat que el subjecte *funcioni*. És perquè la psicologia és la psicologia d'un subjecte que aquesta disciplina es constitueix com una de les formes que té l'oblit de l'ésser de cristal·litzar en la modernitat. D'una anàlisi psicològica o d'un exercici psicotècnic, què en podem esperar sinó una clarificació? I quan

20. Cf. HEIDEGGER, *Parmenides*, Gesamte Ausgabe, II Abteilung: Vorlesungen 1923-1944, Band 54, Klostermann, Frankfurt a.M., pàgina 5.

hàgim clarificat el subjecte, què haurem entès de l'home, què n'haurem copsat d'essencialment vertader?

Heidegger insisteix a posar en relleu que la reducció operada en el terreny de la noció de veritat i de Λόγος té una manifestació en la resposta a la pregunta que es demana per l'essència de l'home. La transformació de la ἀλήθεια a *veritas* o de λόγος a lògica s'haurà de comprendre en connexió amb l'oblit de l'essència de la humanitat de l'home, que podríem caracteritzar, entre altres formes possibles, com aquell que disposa de la possibilitat per a deixar-se interpel·lar pel silenci.

De manera general direm que el que convé retenir en aquest context és que el fet de determinar el pensament com a pensament lògic té connexions històriques importantíssimes en l'àmbit de l'antropologia.

La lògica és la manera metafísica de comprendre el pensament de l'ésser (cf. 232); per això diu Heidegger que “des de Plató que hi ha lògica” (cf. 233): “El λόγος és per a la lògica el λέγειν τι κατὰ τινος, això és: l'enunciat de quelcom sobre quelcom” (222). Ulteriorment, el λόγος és “traduït” en la tradició romana com a *enuntiatio*, *propositio* o bé com a judici, els elements del qual són els conceptes. El que té de significatiu aquesta traducció és que la metafísica entén el λόγος en el seu “Què-és” (“Was-sein”) (cf. 252), és a dir, a partir del seu mostrar-se. D'aquí també la importància de les categories en la lògica metafísica.

És convenient també de cridar l'atenció sobre el fet que la consolidació de la lògica com a *organon*, en el sentit platònic de la paraula, suposa una transmutació del rang entre la filosofia i la ciència, entesa aquesta com a τέχνη. Ens referim al fet que la filosofia, tot i ser anterior i més primordial, és ara mesurada per allò que és posterior. És la lògica qui establirà a partir d'aquesta alteració l'ésser de l'ens i qui definirà l'ésser del pensament. El resultat d'això és, per a Heidegger, l'“autoalienació de la filosofia” (227): la filosofia perd el rang que li permet definir la ἐπιστήμη λογική a la llum del pensament del principi i, d'aquesta manera, la lògica resta a mercè d'un pensament metafísic.

No ens ha d'estranyar, ben al contrari, que Hegel parli de lògica com a ontologia. És la metafísica que, com a lògica, ha determinat l'essència del λόγος en el sentit d'enunciació, això és, com a òrgan del pensament o com a activitat de la *ratio* al marge de la ἀλήθεια. El fet que el λόγος, des de la perspectiva de lògica, es confongui amb l'activitat del pensament reflexiu (amb l'activitat de la *ratio*), ens duu a preguntar-nos pel significat de la ἐπιστήμη λογική abans del triomf de la metafísica.

Què vol dir lògica quan aquesta és determinada des de la filosofia que pensa el principi? Què vol dir pensament?

3. El pensament com a profunditat

Heidegger parla de la profunditat (“Tiefe”) del pensament com d’una de les seves característiques primordials.

D’entrada hem de dir que aquesta profunditat de què parla Heidegger no s’ha d’entendre en contraposició a l’alçada, sinó més aviat en el sentit que aquesta paraula pren en l’expressió “un bosc profund” (“ein tiefer Wald”). La profunditat és “una llunyania que obrint-se s’oculta en una ocultació il·luminada que indica allí on es concentra” (221). Quan Heidegger *pensa* això no es troba lluny del Hölderlin que escriu: “Qui ha pensat allò que hi ha de més profund, estima el que hi ha de més vivent” (221).

Si al pensament que pensa la ἀλήθεια li atribuïm la profunditat i l’obscuritat com a trets constitutius, obrim la possibilitat a reinterpretar el ζῶον λόγον ἔχον al marge de la traducció llatina de l’home com a animal racional. Si determinem el pensament i el λόγος, que hem establert com a essència de l’home, no pas en la seva relació amb la idea, sinó en la seva relació amb l’èsser que es mostra ocultant-se (i que, per tant, copsem en la profunditat i en l’obscuritat inobjectivables), aleshores creem les condicions per a tenir un accés al significat de la noció d’home en el pensament premetafísic.

Efectivament, la traducció de λόγος com a *ratio* duu aparellada la pèrdua del sentit que el logos tenia en l’àmbit del pensament essencial. Si això és així, aquesta pèrdua de sentit essencial de la noció de λόγος precipita l’home a la seva autocomprensió com a subjecte: l’expressió antropològica de l’oblit de l’èsser entès com a ambigüïtat harmònica. Hem oblidat l’èsser i, en fer-ho, hem caigut també en l’oblit de nosaltres mateixos. No podem oblidar l’un conservant la determinació essencial de l’altre. Heidegger s’aproparà a la pregunta per l’essència de l’home en connexió amb la pregunta per l’èsser, car la humanitat de l’home no es podrà desvincular, com ja hem suggerit, de la seva escolta obedient de l’èsser.

La determinació pre-metafísica del logos és la que ens permetrà de comprendre l’home en la seva relació amb l’èsser primordial. D’acord amb això, l’essència de l’home no és ni una substància constituïda amb anterioritat a aquesta relació amb l’èsser, ni un ens entre ens, com tampoc el punt o el pol d’una relació entre subjecte i objecte. No hem de pensar tampoc aquesta relació com un accident de l’home, sinó que aquest és, pròpiament parlant, aquesta relació. L’estar obert (“Offensein”) de l’home respecte de l’èsser és precisament allò que constitueix la seva humanitat. Aquest estat d’obertura o de recepció a l’èsser és allò a què es refereix l’“estar recollit en” (“gesammelt sein auf”) que trobem

en el “logos”. “L’essència de l’home consisteix i es fonamenta en la relació de l’ésser amb l’home. L’home és com aquell qui es concentra escoltant, concentrat en l’ésser, “concentrat en”, és a dir, obert per a l’ésser a través d’aquest” (296).

Ens apropem a l’essència de l’home quan el pensem en relació a aquesta “concentració en l’ésser” (“Sammlung auf das Sein”). Paradoxalment això és el que ens permet comprendre de manera radical la possibilitat humana de viure submergit en la distracció (“zer-streut”, “ver-irrt”). De fet, per a Heidegger, la metafísica pot caracteritzar-se com la forma històrica que pren aquest “extraviar-se” del pensament (i amb ell de l’home) un cop ha oblidat l’ésser. La metafísica és el pensament que ha perdut la profunditat (“Tiefe”) del λόγος concentrat en l’escolta de l’ésser.

Heidegger interpreta el λόγος en el marc de la reflexió al voltant del pensament d’Heràclit. Per a ell el λόγος no és la “ratio”, ni l’activitat reflexiva, ni l’“enuntiatio”. El significat de λόγος prové de λέγειν, entès com a “lesen”, com a llegir (en el sentit que més endavant assenyalarem), com a recollir-se i concentrar-se (“sammeln” i “sich versammeln”).

El comentari al fragment número 50 d’Heràclit ens forneix un bon accés a aquesta problemàtica en què la determinació essencial de l’home queda íntimament connectada a la determinació essencial de la paraula i de l’ésser pre-metafísic. El fragment diu: οὐκ ἔμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν ἔστιν ἐν πάντα εἶναι, que Heidegger tradueix per: “No és a mi simplement a qui heu escoltat, sinó que heu escoltat (estant a l’escolta de manera obedient) el λόγος; aleshores saber és (que consisteix a) dir la paraula dient el mateix: U és tot”(243)²¹.

Heidegger presta una especial atenció a aquest fragment; de la seva anàlisi en sortirà l’exposició de la concepció pre-metafísica de la lògica i l’antropològica.

La veu del Λόγος de què parla Heidegger no és simplement la veu d’Heràclit, sinó una veu sense so (una “lautlose Stimme” (259)), allò que també anomenarà un *pròleg*. El Λόγος no és simplement “paraula”, sinó allò previ a la paraula que es pronuncia: “El Λόγος no és paraula. És més primordial que aquesta, és el pròleg de tota llengua” (383), car la possibilitat humana del Λόγος es prepara en el silenci. El saber –σοφόν– sorgeix d’aquesta escolta del Λόγος i consisteix en el ὁμολογεῖν.

Trobem en Heidegger una triple aproximació a l’essència de Λόγος:

- 1) El Λόγος com a U i tot (ἐν πάντα εἶναι, 261).
- 2) A través del significat primordial de λέγειν.

21. És de destacar que a la pàgina 259 transcriu altra volta la traducció, però el mot Λόγος apareix en lletres gregues.

3) A través del significat primordial de Ψῦχή

La nostra intenció aquí no és pas fer una presentació exhaustiva d'aquestes tres vies, sinó recordar alguns aspectes centrals de la meditació heideggeriana que ens ajudin a comprendre la concepció pre-metafísica de Λόγος. Per a la nostra exposició hem triat partir preferentment de la segona.

Començarem per dir que Λόγος i λέγειν no mostren originalment cap mena de lligam amb res que tingui a veure amb la interpretació llatina del mot, això és, res que tingui a veure amb “enunciar” o “enunciat” (Aussage). Heidegger tradueix el “legere” llatí per l'alemany “lesen”, però no pas en el sentit més habitual que el verb pren en alemany (és a dir, llegir), sinó en el sentit d’“espigolar en el camp”, “reunir el raïm (veremar) a la vinya”, “reunir la fusta en el bosc” (267).

A part d'això, hi ha encara una altra característica fonamental del λέγειν: “El llegir no és solament un arregar adelerat qualsevol, tot prenent allò que hi ha al davant; el portar que conserva és un recobrar acurat. Aquest, però, sols és possible sobre la base de l'allunyar-se sondejador que actua prèviament” (268). No es tracta, doncs, d'un arregar precipitat, sinó d'un recollir o concentrar en un punt allò collit i, a més, conservar-ho. La “Lese” indica el fet de collir o concentrar quelcom (“Sammlung”) que es manté recollit pel fet que la conservació està (pre-) determinada. Aquesta determinació (“Bestimmung”) és el que fa possible el caràcter concentrat del recolliment, el qual, diu Heidegger, és més primordial que la dispersió.

De la mateixa manera que la concentració exigeix un centre, també el fet de collir a què la “Lese” fa referència necessita del recolliment (“Versammlung”). Dit això, establim el Λόγος com a “lectura primordial i recolliment” (269) i, per tant, com l’“u que unifica” (“das vereinende Eine”) (269-70)²².

Mirem d'explicitar en aquest punt la relació que té aquesta noció de Λόγος, entès com a recolliment o com a referència a l'U que unifica, amb l'àmbit del pensament de la veritat entesa no com a “adaequatio” sinó com a ἀλήθεια com a desocultament.

Heidegger diu: “La lectura és un salvament d'allò que es mostra” (398). En realitat el λέγειν s'entén com a σώζειν τὰ φαινόμενα, salvar allò que apareix com a aparició, és a dir, λέγειν τὰ ἀληθέα, que Heidegger tradueix per “dur el desocultament a la desocultació” (398). Així, λέγειν és “el que salva allò que trobem en el desocultament” (398). Λέγειν no és simplement dir o enunciar, sinó recollir allò que és des-ocultat i conservar-ho com a desocultat, és a dir, sense oblidar que es defineix com a aparició. El Λόγος de què parla Heràclit no és ni la “ratio” lògica, ni cap característica

22. Cf. Hölderlin-Hegel “En kai pan”, la forma heraclitiana del “en panta einai”.

essencial de l'ens com a ens, sinó el recolliment en el qual l'ens es mostra com a desocultament i, en conseqüència, es mostra vinculat harmònicament a l'obscuritat: "Aquest Λόγος és el mateix ésser present en tot ens." (278) La lògica, doncs, si partim del sentit de Λόγος que Heidegger proposa, significa efectivament el pensament de l'ésser, car és en el Λόγος que l'ésser es dona a conèixer ("kundgeben"). D'aquesta manera, l'home és aquell qui sent el Λόγος, i això és així gràcies al seu λέγειν, és a dir, gràcies al seu λόγος, car el "llegir" i el "concentrar-se" del λέγειν de l'home és el ὁμολογεῖν (281).

No oblidem que, si ens hem interessat per la pregunta que s'interrogava per l'essència de la lògica, era perquè volíem treure l'entrellat del lligam que hi havia entre l'antropologia i el pensament de l'ésser. L'estar a l'escolta obedient de l'home a què feia referència el fragment número 50 és també un λέγειν, més exactament, un ὁμολογεῖν, en el qual justament consistirà el saber humà. El ὁμολογεῖν és la resposta humana a la crida del Λόγος, perquè és justament a l'home a qui va adreçat el Λόγος. L'home mateix és un λέγων (cf. p. 280), un recolliment que recull el mateix que el Λόγος recull.

Heidegger veu representada en els mots grecs ζωή i Ψυχή la imatge d'una manifestació que expressa l'ambigüitat amb què hem caracteritzat abans la φύσις i que ell aquí estableix com un "allunyar-se sondejador que recobra" ("ausholendes Einholen"). La traducció creiem que és gairebé necessàriament defectuosa; i, amb tot, podem aproximar-nos al sentit original dient que es tracta d'un anar a cercar que recull i concentra; però no pas com a seqüència en el temps (no és pas un sortir a cercar per, després, recollir), sinó donat d'una forma simultània. Aquest moviment de la ζωή i del Ψυχή es produeix, diu Heidegger, "a la manera de la lectura i la concentració" (281); per aquest motiu la ζωή i la Ψυχή poden tenir un λόγος.

Heidegger proposa de reprendre la definició de l'home com a ζῶον λόγον ἔχον en el context de la lògica tal com ha quedat establerta a la llum dels fragments d'Heràclit. Convé dir prèviament que la interpretació metafísica d'aquesta expressió quedava fixada d'una manera particularment clara en la traducció llatina "animal rationale"; la traducció que suggereix Heidegger es concentra a destacar el lligam essencial entre l'ésser i l'home. Que l'home té el logos vol dir que pot salvar allò que es mostra en una concentració obedient.

La *ratio* que tradueix el λόγος no té ja res a veure amb el βαθύς, amb la pregonesa ni amb l'obscuritat, sinó que es determina com a facultat d'intel·ligir la identitat de la realitat i d'establir-la com a horitzó de la veritat ("Veritas"). Aquesta operació és solidària tant

de la reducció del món a idea objectiva²³, com de la reducció de l'home a racionalitat subjectiva²⁴, com de la reducció de la ἀλήθεια a "veritas". Igualment també suposa la reducció del saber al coneixement entès com a precisió que assegura l'objecte i sobre el qual el subjecte exercirà la voluntat de poder, la qual pren cos històricament d'una forma eminent en la tècnica. Anàlogament, també la paraula, a través de la gramàtica, quedarà reduïda a terme²⁵.

D'aquesta manera, l'arrel compartida de la psicologia, la història ("Historie"), la gramàtica i la tècnica és l'ontologia i la seva interpretació de λόγος -allò que defineix l'home- com a "ratio", com a facultat d'enunciar, d'establir judicis sobre la base de conceptes. L'home esdevé d'aquesta manera un animal astut ("ein listiges Tier") que només amb dificultats podrà preservar la seva especificitat enfront de la naturalesa. Efectivament, el fet de fer gravitar la definició d'home al voltant de la *ratio* constitueix un factor determinant a l'hora d'establir la concepció de l'home com un ens entre els altres ens de la naturalesa.

En aquest context podríem recordar un cas tan eloqüent com el de Montaigne, o com el que cita el mateix Heidegger, el de R. M. Rilke i, no cal dir, el de Nietzsche.

Montaigne, en la seva *Apologia de Ramon Sibiuda*, reflexiona justament sobre aquesta dificultat d'establir una diferència clara en la definició d'allò que caracteritza la humanitat de l'home enfront del regne animal. A la llum de la reflexió heideggeriana direm que aquesta dificultat li ve del fet que parteix d'una antropologia basada en l'oblit de l'ésser o, dit positivament, del fet que parteix de la definició de l'home com a animal racional (en el sentit metafísic del terme).

Després de prendre molts exemples en consideració, Montaigne, arriba a la conclusió que no és esbojarrat de creure que determinats comportaments dels animals són guiats per operacions lògiques. Vegem un exemple proposat per l'escriptor francès:

"Crisp, bé que tan desdenyós jutge de la condició dels animals en totes les altres coses com cap altre filòsof, considerant els moviments del gos que, trobant-se a una cruïlla de tres camins, cercant l'amo que ha perdut, o perseguint una presa que fuig al seu davant, va assajant un camí rere l'altre, i, després d'haver-se assegurat dels dos primers i no haver trobat traces del que busca, es llença al tercer sense regatejar, es veu obligat a confessar que en aquest gos es dona un discurs com aquest: 'He seguit les petjades de l'amo fins en aquesta cruïlla; cal necessàriament que passi per un dels tres camins; no és ni per aquest ni per aquell; cal, doncs, infal·liblement que passi per aquest altre'; i que, estant segur per aquesta conclusió i discurs, no se serveix ja del seu flair en el tercer camí, ni ja no el rastreja, ans s'hi deixa emportar per la força de la raó (...) es pot comprendre tot això sense raciocini i sense discurs?"²⁶

23. Hem vist com el lògos metafísic és el Was-sein. (pàgina 251)

24. La psicologia és quelcom que Grècia no va conèixer. Té el mateix origen que la història ("Historie") i la tècnica. La psicologia es troba sempre en trànsit de prendre forma en allò que sempre ha estat: psicotècnica.

25. Cf. "Words and Terms" de R. Panikkar.

26. Montaigne, *Apologia de Ramon Sibiuda*, Textos filosòfics, Laia, Barcelona, 1982, pàgs. 83-84 i 85, *Les essais*, Club français du livre, París, 1962, pàg. 502.

Com ja hem dit, Heidegger no es refereix a Montaigne, però sí que esmenta en aquest context R.M. Rilke i Nietzsche (de Rilke posa en relleu la vuitena elegia a Duino; de Nietzsche, un text de 1873 publicat pòstumament²⁷).

La comprensió no metafísica de la noció de λόγος com a tret definitori de la humanitat de l'home és la que permet d'allunyar-nos d'aquesta antropologia que ha perviscut durant tota la història de la metafísica occidental. L'home és el ζῷον "únic que està obert a allò que s'obre i que només com a conseqüència d'aquesta obertura pot tancar-se en certa manera enfront d'allò que s'obre, en la mesura en què rep com a objecte allò amb què es troba" (245).

27. Cf. Especialment els versos de la vuitena elegia: "Mit allen Augen sieht die Kreatur das Offene..." i ss. Pel que fa a Nietzsche: "In einem abgelegenen Winkel des in zahllosen Sonnensystemen flimmernd ausgegossenen Weltalls gab es einmal ein Gestirn, auf dem kluge Tiere das Erkennen erfanden. Es war die hochmütigste und verlogenste Minute der "Weltgeschichte"; aber doch nur eine Minute. Nach einigen Atemzügen der Natur erstarbte das Gestirn, und die klugen Tiere mußten sterben." (citat per Heidegger a la pàgina 218).

El contrari de l'obertura de l'home al Λόγος és precisament la percepció de la realitat com a objecte. El recolliment de l'home, per contra, es fonamenta en un Λόγος originari, és a dir, en l'Ésser. D'aquesta manera el Λόγος-Ésser és allò que possibilita de realitzar (en el doble sentit que trobem en la llengua anglesa, això és, percebre i dur a terme) l'essència de l'home (295). Això si aquest home es manté en un estat d'escolta obedient, en una atenció concentrada; si aquest home sap llegir, en el sentit de salvar allò que es mostra.