

HEIDEGGER, LECTOR DE NIETZSCHE: REPENSAR LA VERITAT*

Ignasi BOADA I SANMARTÍN

1. Nietzsche i el final de la metafísica

«La decisió suprema que es pot prendre i que esdevé el fonament de tota història és la decisió entre el predomini de l'ens o el domini de l'ésser.»¹ Aquesta noció de «decisió suprema» és fonamental per a fer-se càrrec d'allò que Heidegger entén per història (*Geschichte*). Al seu torn, aquesta noció és la que dóna la pauta per a comprendre la continuïtat temàtica de les reflexions que el filòsof de Messkirch dedica a Parmènides, a Heràclit i a Nietzsche, perquè no podem pensar la història d'Occident sense pensar en la manera com l'ens es relaciona amb l'ésser. L'aportació filosòfica de Nietzsche pot ser només compresa en allò que té de més fonamental si prenem en consideració el seu pensament a la llum del que constitueix la decisió suprema de la història occidental; és a dir: comprendre Nietzsche exigeix de nosaltres posar-lo en connexió amb el tema autènticament crucial de la metafísica occidental. El fil conductor de les reflexions de Heidegger en les seves conferències dedicades al filòsof de Röcken seguirà essent, doncs, la importància de la pregunta per l'és-

*. Aquest article és en bona part una continuació de dos altres articles: *Heidegger lector d'Heràclit: repensar la veritat* (publicat a la revista *Comprendre* 1 [1999] 189-217) i *Heidegger lector de Parmènides: repensar la veritat* (publicat a la *RCatT* XXIV [1999] 183-214).

1. «Die höchste Entscheidung, die fallen kann und die jeweils zum Grund aller Geschichte wird, ist diejenige zwischen der Vormacht des Seienden und der Herrschaft des Seins» (M. HEIDEGGER, *Nietzsche der Wille zur Macht als Kunst* [Gesamtausgabe 47], Frankfurt am Main, Klostermann, 1989, p. 4 [En endavant citaré: *Nietzsche*]). Aquest volum recull les conferències que Heidegger va pronunciar a la Universitat de Freiburg i. Br. el semestre d'hivern de 1936-1937. Acompanyem les traduccions dels textos de Heidegger amb els originals alemanys per tal de facilitar la comparació i, així, ajudar a veure els límits de la versió catalana que oferim.

ser, però ara el nucli sobre el qual es concentrarà la reflexió no serà tant la manera com Occident ha arribat a determinar aquesta noció de principi, sinó el perfil que aquest principi adquireix en el moment d'arribar a la seva plenitud. Heidegger entén que la determinació metafísica de l'ésser va constituir una decisió històrica fonamental, que amb Nietzsche arriba a la seva plenitud (*Vollendung*) i, d'aquesta manera també, al seu final. El final de la metafísica es concreta en el nihilisme, i és precisament per a comprendre el nihilisme que Heidegger ha hagut de recórrer al pensament del principi. No podem pensar el final com a final sense pensar el principi, tota vegada que no podem pensar el principi plenament si no és des del final²: el que és essencial d'una decisió històrica s'oculta llargament. Així, el principi de la metafísica que ha sostingut la història occidental no es mostra fins al final, i aquest mostrar-se és el que constitueix la seva plenitud. Heidegger reflexiona sobre del final, és a dir, sobre la plenitud i, per tant, sobre el principi.

En les conferències dedicades als autors pre-socràtics, Heidegger posava en relleu el contrast entre el pensament de la veritat entesa com a ἀλήθεια (això és, com a desocultació) amb el pensament de la veritat entesa com a adequació de la cosa amb l'intel·lecte; aquesta era la manera com tematitzava la substitució de la «dominació de l'ésser» pel «predomini de l'ens» i, amb això, l'assenament de les bases que fan possible el desplegament històric de la metafísica en general i de l'ontologia en particular. Heidegger reflexionava, per tant, sobre la decisió suprema de la història occidental, sobre la pregunta crucial a partir de la qual Occident s'havia determinat de manera fonamental. A la vegada, comprendre el significat d'allò que suposava la decisió històrica de fer prevaldre l'ens demanava de comprendre la noció pre-metafísica d'ésser, de λόγος, de veritat i de pensament que pensa l'ésser. Creiem que aquest era el sentit global de la lectura heideggeriana dels textos dels dos autors pre-socràtics que hem presentat. Les pàgines dedicades a Nietzsche mostren de quina manera les nocions centrals d'aquest filòsof són claus inestimables per a la comprensió del principi quant principi.

«Tenim el nihilisme davant mateix de la porta: d'on ens ve aquest hoste, el més sinistre de tots?»³; aquesta pregunta que Nietzsche es formula al començament de *La voluntat de poder* permet d'acostar-nos al fonament que organitza la preocupació heideggeriana per repensar la tradició filosòfica. D'on ens ve el nihilisme, d'on ens ve aquest final? A la llum del que hem dit, enten-

2. Una idea que el mateix Heidegger desenvolupa més tard. Cf. HEIDEGGER, *Die Technik und die Kehre*, Tübingen, Neske, 1962, pp. 22ss.

3. «Der Nihilismus steht vor der Tür: woher kommt uns dieser unheimlichste aller Gäste?» (NIETZSCHE, *Der Wille zur Macht*, Stuttgart, Kröner, 1996, § 1) [En endavant citaré: *WzM* i el número del paràgraf]. La numeració dels paràgrafs d'aquesta edició coincideix amb la que proposa Heidegger.

drem que en cap dels casos la significació ontològica del nihilisme no és el resultat d'uns quants lliurepensadors moderns, ni de la sobtada consciència de la mort d'un Déu. La font des d'on parteix és molt més profunda en la memòria del temps: es troba en el principi mateix.

La particularitat de Nietzsche rau en el fet que és el pensador «que duu a terme l'afirmació d'aquest predomini de l'ens de forma incondicionada i definitiva i, amb això, que pot situar-se en el cim més dur i afilat de la decisió»⁴. En Nietzsche, la metafísica arriba a la seva expressió més acomplerta i punyent, arriba, per tornar a emprar paraules del mateix Heidegger, a la seva plenitud (*Vollendung*).

Certament que aquesta afirmació, en els termes tan decidits amb què Heidegger la presenta, demana una explicació una mica detallada. Justament aquesta és la tasca de les conferències dedicades al pensador de Röcken, això és, posar en relleu de quina manera el tractament nietzscheà de la voluntat de poder com a veritat de l'ens constitueix la plenitud, el màxim desenvolupament o el final de la metafísica, entesa com a preeminència de l'ens per sobre de l'ésser. No cal dir que aquesta preeminència, que implica l'oblit de l'ésser, s'ha anat concretant històricament de diverses maneres: tant en el pensament sistemàtic grec (la determinació de l'ésser de l'ens com a ἰδέα), com en la representació cristiana d'una causa incausada (entesa com a origen de tot l'univers), com en la filosofia racionalista i en el seu principi de raó suficient, així com en la ulterior concepció d'una mediació dialèctica de l'esperit absolut com a fonament d'una raó històrica universal. Des de Grècia fins a Nietzsche, tot el gruix fonamental del pensament filosòfic occidental ha estat un pensament que s'ha assentat sobre la base de la metafísica. Que el de Nietzsche sigui ara un pensament que porti la metafísica a la seva plenitud no significa ni de bon tros que aquest sigui l'últim pensador que pensi el primat de l'ens per sobre de l'ésser; vol dir tan sols que és ell qui ha portat fins a les últimes conseqüències allò que va ser la metafísica des dels seus orígens i, amb això, el filòsof que d'una manera particularment clara ens permet de comprendre el fonament mateix d'Occident.

Si bé és innegable que Nietzsche reflexiona sobre la caducitat de la metafísica al llarg de la seva obra (ja des de *L'origen de la tragèdia*), hi ha sobretot un llibre que hauríem de destacar en aquest context: *La voluntat de poder*. En rigor, l'obra de què parlem no és un llibre en el sentit habitual de la paraula, sinó un projecte de llibre que no va arribar mai a una forma que l'autor considerés definitiva. Però no ens volem aturar aquí en la descripció de l'origen d'aquesta recopilació de fragments, ni en el protagonisme d'aquells qui la van dur a terme; direm solament que aquestes pàgines tenen la importància de temati-

4. «Der die Bejahung dieser Vormacht des Seienden unbedingt und endgültig vollzieht und dadurch in die härteste schärfe der Entscheidung zu stehen vermag» (*Nietzsche* 5).

zar allò que per a Heidegger constitueix la idea central del pensament de Nietzsche, això és, la idea de voluntat de poder com a determinació substancial de l'ésser de l'ens. Tindrem ocasió de fer notar com aquesta idea no es pot pensar separatament de la noció d'etern retorn; més encara, mirarem de posar en relleu com en última instància la voluntat de poder i l'etern retorn són nocions que expressen el mateix pensament. Haurem de concedir a aquesta identitat una importància considerable, perquè és la que precisament determinarà la plenitud de la metafísica en el pensament de Nietzsche.

Sovint Heidegger insisteix en el fet que la vida d'un pensador transcorre lligada a la meditació d'una sola idea. Pensar aquesta idea és mediatitzar-la a través de la pròpia vida. Precisament allò que acredita Nietzsche com a pensador als ulls de Heidegger és la meditació sobre la voluntat de poder. La força i l'amplitud d'abast d'aquesta idea es mostra en el moment en què aquesta determina les nocions de vida, de món, d'home i de veritat en un sentit final⁵. Trobem la importància d'aquesta idea en fragments com el 1067: «Aquest món és la voluntat de poder –i res més que això! I també vosaltres mateixos sou aquesta voluntat de poder –i res més que això!»⁶

El món, la vida, la veritat, així com l'ésser de l'ens són voluntat de poder. La importància fonamental que adquireix aquesta en el pensament de Nietzsche queda palesa en el fet que aquesta categoria constitueix la clau de volta per a la comprensió de la substància última de qualsevol ens considerat a la llum de l'ésser metafísic. Això serà important des del punt de vista del coneixement, de l'art, de la política... car el món, la vida i nosaltres mateixos no som altra cosa que voluntat de poder. Quan ens preguntem què és la ciència, què és l'art, què és la política, ens trobarem sempre empesos a respondre que, en última instància, no és sinó voluntat de poder.

El llibre de Heidegger que aquí ens ocupa se ceneix inicialment a explorar les possibilitats que aquesta noció tan central ens ofereix per a comprendre allò que Nietzsche entenia per coneixement i per ciència. No ens sorprendrà el fet que això es trobi en plena connexió amb la reflexió que Heidegger ha fet al voltant de conceptes de ἀλήθεια i de «veritas», car el coneixement en general i la ciència en particular són necessàriament coneixement i ciència de la veritat.

5. De fet, «vida» i «món» són per a Nietzsche mots que s'empren en un sentit semblant o fins i tot idèntic. Així llegim: «Per món ell entén l'ens en la totalitat i sovint empra el mot com si fos “vida”, igualment com nosaltres de bon grat escrivim “cosmovisió” o “visió de la vida”, de forma intercanviable» («Unter Welt versteht er das Seienden im Ganzen und setzt das Wort oft gleich mit “Leben”, so wie wir gern “Weltanschauung” und “Lebensanschauung” einander gleichsetzen») (Nietzsche 25).

6. «Diese Welt ist Wille zur Macht –und Nichts außerdem! Und auch ihr selber seid dieser Wille zur Macht –und Nichts außerdem!» (WZM 1067).

2. Veritat, coneixement i ciència

Podem dir que, pel cap baix, des de Plató hi ha una íntima relació entre la metafísica i el coneixement, atès que l'ésser en la metafísica (això és, en el platonisme⁷) es concep com a *îδέα*, la *îδέα* com a veritat i l'accés a la veritat es concep en la forma de coneixement. Això explica que la crisi de la noció d'ésser afecti de soca-rel la noció occidental de coneixement. El coneixement només pot ser coneixement de la veritat; per això diem que un coneixement que no és vertader no és un coneixement. En conseqüència, la pregunta per aquest és també la pregunta per la veritat de l'ens. Però la reverència a la veritat, ens diu Nietzsche en el paràgraf 602, no és més que una il·lusió⁸; així, doncs, també tot coneixement és per a Nietzsche una il·lusió.

Aquí trobem una primera determinació del nihilisme, en el sentit que aquest es defineix en relació a un dels nuclis més fonamentals de la metafísica, això és, l'afirmació de la veritat. Al seu torn, l'afirmació de la veritat és solidària a la dicotomia entre l'ésser i el no-ésser, entre el món de la idea i el de la imatge, entre la identitat i la diferència, l'eternitat i el temps, la interioritat i l'exterioritat, etc.⁹, perquè si la veritat no és veritat, aleshores no hi ha diferència entre la veritat i la no-veritat, perquè solament si hi ha veritat és possible de pensar en la seva negació. En bona part Plató va comprendre que la definició de l'ésser depenia del fet de resoldre el problema de l'ontologia de la imatge. Si el no-ésser no és, aleshores l'ésser no té límit i, en no tenir límit, no es pot definir. Definir l'ésser, doncs, exigeix de concebre la relació d'aquest amb el no-ésser no en termes d'una negativitat absoluta, sinó en termes d'alteritat (el no-ésser és l'*altre* de l'ésser, més que la seva negació). Per a poder dir que l'ésser és, hem de poder dir que el no-ésser *és...* en certa manera (és a dir, com a imitació o degradació de l'ésser). La metafísica instaura de bell antuvi, doncs, una relació jeràrquica entre la *îδέα* i la imatge.

Cal destacar que Nietzsche no diu que la veritat és una il·lusió per tal de fonamentar una veritat al marge de la tradició metafísica; ben al contrari:

«Sabem que la destrucció d'una il·lusió no dóna cap veritat, sinó tan sols un tros més de manca de saber, un eixamplament del nostre "espai buit", un augment del nostre "desert".»¹⁰

7. «Die Metaphysik ist Platonismus», llegim en *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*, dins *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Max Niemeyer, 1988, p. 63.

8. «Die Verehrung der Wahrheit ist schon die Folge einer Illusion» (*WzM* 602).

9. La metafísica fa d'aquesta distinció un tret completament fonamental de la seva cosmovisió. Amb tot, ens adverteix Heidegger ja en *Ser i temps*, la determinació de l'eternitat es dóna també en el temps (Cf. Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1986, pp. 15ss.).

10. «Wir wissen, daß die Zerstörung einer Illusion noch keine Wahrheit ergibt, sondern nur ein Stück Unwissenheit mehr, eine Erweiterung unseres "leeren Raumes", einen Zuwachs unserer "Öde"» (*WzM* 603).

La liquidació de la metafísica, per tant, no marca l'inici de l'autèntic saber, perquè només la fonamentació de la veritat permet de pensar en el saber i només la metafísica ha definit la veritat.

Més endavant mirarem de desenvolupar explícitament l'abast de la negació nihilista de la relació entre ésser i no ésser. Avancem ara ja, però, que Nietzsche es refereix a la veritat certament de la manera com la tradició onto-lògica l'ha determinada, és a dir, com a identitat entre ésser i pensament ($A=A$), com a ἰδέα . La relació d'aquesta veritat concebuda metafísicament amb allò que Nietzsche estableix com l'única realitat, això és, la vida, és una relació complexa o ambígua. Destacaríem tan sols un aspecte de la relació entre la vida i la veritat si ens limitéssim a dir que, atès que la vida no és identitat, ni tendència a la identitat, sinó alteritat, aleshores la vida es contraposa a la veritat. La vida no solament és allò que no es pot definir en relació a la metafísica; és també una voluntat de poder, una tendència a la intensificació (*Steigerung*)¹¹ del domini. En aquest sentit ens referirem més endavant al caràcter útil que la veritat té per a la vida, és en aquell moment que tindrem ocasió de destacar l'ambigüitat de la relació entre vida i veritat.

Una acotació interessant d'introduir en aquest punt en què proposem un primer perfil de la noció de vida en Nietzsche és al·ludir al fet que aquest no té en ment res que tingui a veure amb la manera com Darwin va parlar d'aquesta noció¹². El concepte de vida com una lluita per la supervivència no té punt de connexió amb allò de què Nietzsche parla quan es refereix a la «intensificació més enllà de si mateix»¹³. Aquesta observació ens ha de prevenir d'una inter-

11. Aquesta traducció mereix una breu observació. «Steigerung» efectivament fa pensar en una intensificació, però a la vegada «steigern» conté la idea de dirigir-se d'una posició inferior a una de superior o més elevada.

12. La diferència entre Nietzsche i Darwin pel que fa a la concepció de la vida augmenta de proporció en la mesura en què pensem aquesta noció en relació a un fonament metafísic. Darwin concep un desenvolupament ordenat que va des de l'expressió més baixa de la vida a l'expressió més alta. Aquesta forma superior és l'espècie més adaptada. En la concepció darwiniana del desenvolupament de les espècies hi ha, diguem-ho així, l'exposició d'una racionalitat que dona coherència al temps. En Nietzsche, per contra, trobem una concepció ben diferent, que veiem expressada en *WzM* 684: «L'home com a espècie *no* es troba en el si d'un progrés. Certament que s'assoleixen exemplars elevats, però no es mantenen. El nivell de l'espècie no s'eleva [...] El conjunt del món animal i vegetal no es desenvolupa anant del que és inferior al que és superior... sinó que simultàniament els uns per damunt dels altres, barrejats i de manera confrontada» («Der Mensch als Gattung ist *nicht* im Fortschritt. Höhere Typen werden wohl erreicht, aber sie halten sich nicht. Das Niveau der Gattung wird nicht gehoben [...]. Die gesammte Tier und Pflanzenwelt entwickelt sich nicht vom Niederen zum Höheren... sondern zugleich und übereinander und durcheinander und gegeneinander.») El concepte de vida que està en joc en el pensament de Nietzsche no és un concepte biològic, sinó un concepte que es comprèn si partim d'una pregunta metafísica. Si més no, Heidegger llegirà la noció nietzscheana de vida en connexió amb la crisi de la solució metafísica a la pregunta per l'ésser (cf. p. 92).

13. «Steigerung über sich hinaus» (*Nietzsche* 22).

pretació purament biològica de Nietzsche, alhora que destaca el caràcter només limitadament rupturista del darwinisme en el si de la concepció occidental de vida, atès que aquesta continua comprenent-se com una realitat lligada a una forma racional.

L'afirmació nietzscheana que hem citat del fragment 602 de *La voluntat de poder* té el caràcter del que és fonamental per a la conformació d'un pensament. Si la frase «La veritat és una il·lusió» és veritat, aleshores sembla inqüestionable que Nietzsche té raó i alhora no té raó; perquè, si és veritat que la veritat és una il·lusió, aleshores aquella veritat no és una il·lusió. Però si no és veritat, el que diu Nietzsche és que la veritat no és una il·lusió.

Però ens equivoquem, apunta Heidegger, si creiem que podem posar en relleu la debilitat del pensament de Nietzsche simplement apel·lant al principi de no contradicció. L'afirmació nietzscheana té un caràcter més fonamental i no podem neutralitzar-ne la força al·ludint simplement a allò que hi ha de paradoxal en la seva formulació. Vegem-ho.

Quan Nietzsche parla de la veritat com a il·lusió i entén que, dient això, formula una de les posicions centrals del nihilisme, és perquè té en ment la base ontològica que sustenta la noció de veritat; ens referim a la identitat del pensament i de l'ésser, allò que Parmènides va establir en el seu poema i que Plató va assumir com a fonament de la seva filosofia: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἔστιν τε καὶ εἶναι (és el mateix pensar i ésser)¹⁴. Aquesta concepció de la relació entre ésser i pensament en què descansa el conjunt de l'ontologia i de la teologia occidentals implica la determinació del pensament com a intel·ligència de l'ésser i l'ésser com a expressió de la necessitat del pensament. Per això podem dir que una de les característiques essencials del pensament que pensa l'ésser metafísic és el seu caràcter reflexiu o, cosa que és el mateix, el pensament que es pensa a si mateix. La intel·ligència suprema del pensament metafísic consisteix en el fet de comprendre's a si mateix com a ésser. Grècia, com sovint Heidegger recalca, desconeix la relació entre ésser i pensament en la forma «objecte-subjecte», malgrat que, com veurem, el pensament clàssic acaba generant una concepció de la veritat solidària amb aquest binomi.

D'aquesta manera, és legítim d'afirmar que el caràcter especulatiu del pensament és tal volta la forma més radical de sorprendre el nucli mateix de la metafísica. La frase de Nietzsche, extreta del fragment 602 de *La voluntat de poder*, és efectivament una frase que, quan parla de la veritat, fa referència al fonament del pensament metafísic i de la determinació de l'ésser de l'ens com a identitat: «hi ha àmbits, i aquests són els essencials, on el sentit comú no arriba»¹⁵.

14. Cf. G.S. KIRK, & J.E. RAVEN, *The presocratic Philosophers*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980, fragment 344, p. 269.

15. «Es gibt Bereiche, und es sind die wesentlichen, zu denen er (der gesunde Menschenverstand) nicht hinreicht» (*Nietzsche* 39).

La relació entre ésser i pensament és decisiva pel que fa a la determinació de la noció de veritat, i aquesta, com ja hem suggerit, és també igualment determinant pel que fa a la noció de coneixement. La determinació metafísica de l'ésser com a pensament i del pensament com a identitat prepara la concepció del coneixement de la veritat com a adequació. Per això la concepció ontològica de la veritat (la ἰδέα és l'ésser de l'ens) actua com a fonament i com a mesura del coneixement. Nietzsche es refereix òbviament a la manera tradicional de concebre metafísicament la veritat i, per tant, també a la manera tradicional de concebre el coneixement com a adequació ὁμοίωσις o com a correcció d'una representació. Dit altrament: la veritat metafísica acabarà prenent la forma d'una representació correcta d'allò que l'ens és. Per això, la veritat no solament implica la noció central de l'ontologia (això és, l'ésser), sinó també predisposa des del principi a concebre el saber com a representació d'un subjecte.

Nietzsche diu, però, que aquesta veritat és una il·lusió. Per a poder dir que aquesta veritat és una il·lusió, Nietzsche ha de suposar necessàriament que l'únic que és no és el que és, sinó el que no és. Dit d'una altra manera: l'ésser és el que no és i no és el que és; solament hi ha esdevenir, una contínua alteritat, una dinàmica ininterrompuda, una opacitat impossible de transcendir. El coneixement que coneix el que és, és justament el coneixement que no pot comprendre el caràcter il·lusori de la veritat. Fóra necessari desentronitzar la raó¹⁶ com a facultat del coneixement per a *comprendre* l'alteritat constitutiva del món i de la vida, és a dir, la veritat com a esdevenir, com a «voluntat d'anar més enllà de si»¹⁷. Però el pensament no pot comprendre que la veritat és una il·lusió, perquè això fóra tant com demanar al pensament que es comprenguéssim com a il·lusió. D'aquesta manera, si l'ésser és el que no és, aleshores el pensament no pensa sinó el que no és, i, per tant, no pensa, ja que el pensament pensa quan pensa l'ésser. Hem dit que entre la raó i la veritat hi ha una relació necessària, és a dir, que només pot haver-hi veritat allí on la raó determina el coneixement i la realitat.

La ciència, com a discurs que detenta l'exclusiva del coneixement, com a lloc on el concepte es manifesta, no és, doncs, al capdavant, dipositària de res del que ella creu representar, perquè no hi ha «veritat», perquè la veritat no és més que una il·lusió:

«Ell (el món) és fluid, com quelcom que s'esdevé, com una falsedat sempre empesa i que no s'acosta mai a la veritat: perquè no hi ha cap "veritat"»¹⁸

16. La raó «besteht in Zurechtmachen, Ausdichten des Gleichen» (Nietzsche 178).

17. «Übersichhinauswollen» (Nietzsche 125).

18. «Sie (die Welt) ist "im Flusse", als etwas Werdendes, als eine sich immer neu verschiebende Falschheit, die sich niemals der Wahrheit nähert: denn –es gibt keine "Wahrheit"» (WzM 616).

Així el problema de la ciència, un cop no podem pensar la veritat sinó com a il·lusió, apareix com una qüestió insoluble, perquè parteix de la convicció que el seu progrés consisteix en la gradual reducció del que és desconegut a allò que és conegut, quan, en realitat, allò que s'esdevé és justament el contrari¹⁹. L'aprofundiment en el mite de la ciència perpetua la il·lusió de suposar que hi ha una veritat a la qual la representació científica gradualment s'adequa de forma més i més fidedigna. Però Nietzsche va més enllà en la caracterització de la ficció en què la ciència i el món «progressen». En realitat la ciència és una «transformació de la naturalesa en concepte amb la finalitat de dominar la naturalesa»²⁰, car allò que és determinant en última instància no és la veritat, sinó la voluntat de poder, no la identitat, sinó la «voluntat d'anar més enllà de si». El coneixement no és pas com el punt de trobada entre el subjecte i l'objecte, no és quelcom que posi en comunicació aquests dos «mons», purament i simplement perquè no hi ha tals mons, sinó tan sols un flux inestable i relatiu²¹. Veurem com metafísicament el coneixement es caracteritzarà com una representació «a través de la qual el que és vertader és copsat i guardat com a propietat»²².

Si pressuposem que la veritat per a ser veritat no pot alterar el principi de la identitat, aleshores sostraiem al pensament la possibilitat d'una decisió fonamental. Una decisió fonamental és la que en última instància defineix un pensador i el diferencia d'un investigador. Per a Heidegger, l'investigador es mou sempre «sobre el terreny del que ha estat decidit»²³. L'investigador opera sempre sobre el resultat d'una decisió presa, això és, en el nostre cas, sobre el predomini (*Vormacht*) de l'ens enfront de l'ésser, malgrat que ell, l'investigador, en la seva activitat, ni tan sols ha pres en consideració el fet que es mou en un terreny que expressa implícitament una decisió fonamental. Això certament dóna eficàcia al seu treball, però, per contra, li sostreu tot accés al pensament primordial, car el pensament per a Heidegger és sempre el pensament del que és fonamental. En un cert sentit és indiscutible que Nietzsche es manté fidel a la tradició metafísica (i en això seria un investigador); de fet, la frase de què hem partit avala aquesta concepció: per a ell la veritat és una il·lusió o bé «una mena d'error»²⁴ i el fet d'honorar la veritat és ja la conseqüència d'una il·lusió»²⁵. Per a Nietzsche la veritat és veritat en el sentit ontològic de la paraula; Heidegger, per contra, en parla ja des d'un altre horitzó.

19. Cf. *WzM* 608.

20. «Umwandlung der Natur im Begriffe zum Zweck der Beherrschung der Natur» (*WzM* 610).

21. Cf. *Nietzsche* 157.

22. «Durch die "das Wahre" erfaßt und als Besitz verwahrt wird» (*Nietzsche* 34).

23. «Auf dem Boden des schon Entschieden» (*Nietzsche* 5).

24. «Eine Art von Irrtum» (*WzM* 493).

25. «Die Verehrung der Wahrheit ist schon die Folge einer Illusion» (*WzM* 602).

Mirarem d'avançar sense precipitar-nos en la tematització de la recepció nietzscheana del concepte metafísic de veritat, sense por de repetir algunes nocions que necessiten ser recordades o reformulades en funció de nivells diferents de reflexió, perquè si bé queda palès que l'autor de *La voluntat de poder* es troba en el si de la tradició, i en aquest sentit no decideix sobre el que és fonamental, ens sembla de poder afirmar que concebre Nietzsche com a investigador és una opció interpretativa que convé contextualitzar, particularment quan entenem que Nietzsche es troba al caire del final de la metafísica, això és, en aquell punt des d'on pot néixer un nou pensament.

Ja hem tingut ocasió de veure com en les lliçons sobre Heràclit, Heidegger reflexionava sobre allò que suposa el primat del pensament lògic en el moment en què aquest assumeix la mesura de la representació de la veritat de l'ésser. Però mentre la tradició metafísica sosté que en el coneixement es mostra la veritat de l'ens (concretament en la forma del judici), Nietzsche manté que la veritat és simplement un caràcter de la raó. La importància d'aquesta transformació rau en el fet que s'hi destaca una altra manera de concebre la relació entre coneixement i veritat: només el coneixement coneix la veritat, essent així que només la lògica és l'*organon* del coneixement. Dit altrament, Nietzsche destaca el fet que només hi ha veritat per al pensament que s'ha constituït sobre la base de l'ontologia. La veritat és una representació pròpia del coneixement basat en la identitat.

Més amunt ja hem esmentat que la relació entre la noció ontològica de veritat i allò que queda una vegada la veritat és considerada una il·lusió (això és, l'única realitat és la vida) és una relació ambigua. Mirem ara d'explicitar breument aquesta ambigüitat. D'una banda, hi ha una relació de negació: la vida no és tendència a la identitat, no pot pensar-se ni determinar-se metafísicament sense que d'aquesta manera es mostri d'una forma que no és. En aquest sentit el pensament és considerat sempre quelcom aliè a la vida, puix que aquesta es constitueix, al seu torn, com una realitat aliena a tot ordre significatiu basat en la identitat. D'una banda, la vida viu al marge de tot sentit, de tota causalitat, de tot ordre racional. D'altra banda, el pensament no pensa si no és el propi pensament; el caràcter reflexiu o especulatiu que hem destacat com a component essencial de la noció ontològica de pensament posa de manifest que el pensament només pot pensar al marge de la vida. La vida no té sentit, i si en tingués algun no fóra la vida; el pensament no pensa la vida, perquè si la pensés no fóra pensament. La veritat és una il·lusió, perquè l'ésser no és; d'aquesta manera, si l'ésser no és, el pensament no pensa, i si això és així, quin sentit pot tenir la paraula, quin sentit pot tenir el llenguatge sinó un pur instrument de poder? Així, doncs, aquesta percepció nietzscheana (que constitueix un dels nuclis forts del nihilisme) durà a la concepció de la paraula com quelcom que no es pot encarnar, i la vida com una realitat global que no pot ser redimida del seu absurd. La relació és, doncs, completament negativa.

Però això no és tot. La relació, com ja apuntàvem, és més complexa i ambigua. És precisament aquesta ambigüitat la que ens permetrà de comprendre

el caràcter de «Vollendung» de la filosofia de Nietzsche i la seva capacitat de transcendir l'àmbit d'allò que hem definit com a *investigació*.

Que la metafísica hagi concedit a la raó la confiança d'establir l'essència del coneixement en forma de veritat, depèn, segons Nietzsche, de la *utilitat* que aquesta veritat suposa per a la vida. El text següent és revelador:

«La confiança en la raó i en les seves categories, en la dialèctica, i, per tant, el fet de donar valor a la lògica, posa en relleu tan sols la utilitat demostrada per l'experiència de la mateixa per a la vida: no pas la seva veritat.»²⁶

Per a Nietzsche, la veritat del coneixement no es constitueix com a veritat en virtut del fet que el judici s'adeqüi a allò que l'ésser de l'ens *és*; no és que la veritat del judici sigui veritat perquè representa i copsi la *realitat* de la cosa (de la *res*), sinó perquè és útil a la vida.

Convé ara d'acotar la noció d'«utilitat» per a comprendre què és el que vol dir Nietzsche. Això ens ha de permetre fer llum, com ja hem dit, a tota una línia creativa d'aquest autor, una dimensió que ens donarà les claus per a comprendre el final i, amb ell, allò que des del principi bleixava en la metafísica.

La utilitat no s'ha d'entendre en aquest context en el sentit purament pragmàtic de la paraula, és a dir, en el sentit d'allò que és adient d'emprar per a una finalitat determinada, sinó més aviat com allò que es troba al servei de la vida, en la mesura en què aquesta es determina com a intensificació (*Lebenssteigerung*). Segons aquesta manera de determinar la veritat, la veritat dóna peu a un coneixement (vertader) perquè aquest fet està al servei de la voluntat de poder. Efectivament, el coneixement implica la determinació de la realitat com a veritat, amb la qual cosa es conforma una concepció estable d'aquesta realitat que permet, al seu torn, una acció de dominació. L'entronització de la realitat com a veritat significa tant com *assegurar* l'estabilitat necessària de la realitat per a fer efectiva la seva dominació.

La racionalitat i l'ésser, definits en el si de la tradició ontològica, són nocions que no es poden comprendre l'una al marge de l'altre, sinó solidàriament. En aquest sentit cal dir que la veritat es mostra sempre en forma de representació en un judici. Nietzsche sosté que si aquesta representació estable de la realitat desperta confiança i permet l'adhesió necessària per a un desplegament històric, és precisament perquè és una representació que es mostra útil a la vida. La utilitat de la veritat, insistim-hi, no s'ha d'entendre tant d'una forma purament instrumental, com en el sentit d'una condició per a la vida. La veritat és una condició per a la vida, o, dit encara amb més concisió, el «tenir per veritat» (*Fürwahrhalten*) o el «creure en la veritat» (*Glauben*) formen part de l'essència

26. «Das Vertrauen zur Vernunft und ihren Kategorien, zur Dialektik, also die Wertschätzung der Logik beweist nur die durch Erfahrung bewiesene Nützlichkeit derselben für das Leben: nicht deren Wahrheit» (*WzM* 507).

mateixa de la vida. En la mesura en què concentra la reflexió sobre la veritat i el coneixement al voltant de la noció de «tenir per veritat» i «creure en la veritat» (és a dir, en última instància, la certesa), Nietzsche es comporta com un pensador marcat per la tradició moderna. Nietzsche concep la veritat com a certesa d'un subjecte, la qual dóna peu a un mètode de coneixement que permetrà de satisfer la necessitat de seguretat d'aquest subjecte. Aquest coneixement de la veritat, això és, el coneixement que ha assolit d'eclipsar qualsevol dubte, és justament la noció de la veritat que actua com a condició per a la vida: «que *falta* el dubte en relació a tot allò que és essencial: això és el presupòsit de tot el que és viu i de la seva vida. Així, doncs, el que és necessari és que quelcom s'hagi de tenir per veritat, no pas que quelcom *sigui veritat*»²⁷. Veurem com la seguretat pren tot el seu sentit quan la compreguem a la llum de la voluntat de poder.

La veritat és veritat si compleix la funció de ser útil, i només podrà ser útil si no desperta dubtes. La veritat és, per tant, certament considerada com un valor, però un valor supeditat a una instància superior. Dit altrament: cal aclarir què hi ha en la vida que pugui explicar el triomf de la noció de veritat metafísica. La veritat és una condició per a la vida, però per què o en quin sentit?

En general direm que la vida només pot viure volent dominar, i només pot dominar quan té una seguretat suficient.

Mirarem de respondre d'una manera més detallada.

Quan hem caracteritzat la primera dimensió de la relació entre veritat i vida hem parlat d'una relació de negativitat, en la mesura en què la identitat del pensament es contraposa a l'alteritat immediata de la vida. Cal ara destacar un valor distint de la vida per tal de comprendre la veritat com a utilitat. Amb altres paraules: haurem de treure l'entrellat de quina és la necessitat constitutiva de la vida; aleshores estarem en condicions d'il·luminar algun aspecte fonamental de la veritat com a utilitat. Això ens durà a prendre en consideració la idea de voluntat de poder. En el marc d'aquesta segona dimensió de la relació entre vida i pensament, intentarem de comprendre què significa la veritat i el coneixement definits en relació a aquesta noció nietzscheana.

Efectivament, la voluntat de poder ocuparà en aquest context el *lloc* primordialment determinant. Nietzsche diu d'aquest *lloc* que és superior, perquè el superior és el que defineix el sentit del que és inferior. Hem de recordar que en el si de la concepció metafísica aristotèlica, allò que tenia el caràcter superior o dominant era el pensament o l'acte, el qual es definia com a identitat²⁸. Per això era l'acte el que tenia el rang necessari per a donar sentit a

27. «Daß der Zweifel in Hinsicht auf alle wesentliche *fehlt*: –das ist Voraussetzung alles Lebendigen und seines Lebens. Also daß etwas für wahr gehalten werden muß, ist notwendig, –nicht, daß etwas *wahr ist*» (WzM 507).

28. Recordem ARISTÒTIL, *Met.* IX, 10: ἡ νόησις ἐνεργεῖα ὡστ' ἐξ ἐνεργείας ἡ δύναμις («el pensament és acte; de tal manera que la potència procedeix de l'acte»).

l'alteritat. Més concretament, direm que per a Aristòtil la inestabilitat pròpia de la diferència era constitutivament transitòria, perquè tendia a superar-se en la identitat de la forma; l'exterioritat pròpia de la negativitat entre forma i matèria tendia progressivament a interioritzar-se en l'acte, és a dir, en el pensament. Aquest procés de clarificació de la substància de l'ens, que es corresponia a una gradual interiorització en la forma del pensament, reposava en l'atracció que exercia la identitat. Per això, malgrat que el temps (la inestabilitat, l'alteritat) es concebia com el que no és, tenia en canvi un sentit si el pensàvem en relació a allò a què tendia (que era allò que, alhora, el superava), això és, l'essència.

Nietzsche, en canvi, interpreta la δύναμις de la substància com a voluntat de manifestació o de clarificació. Aquesta noció de clarificació serà una condició de possibilitat de l'assegurança de l'objecte.

Podríem resumir la transformació que suposa el pensament de Nietzsche dient que la identitat entre ésser i pensament deixa de considerar-se com a instància superior. El que posa en moviment tot l'univers no és el pensament que es pensa a si mateix, sinó la vida com a voluntat de poder. La veritat deixa d'ocupar el rang superior i es passa a considerar com una condició útil per a la vida, atès que la identitat pròpia de la veritat metafísica actua com a «assegurança estabilitzadora» (*Bestandsicherung*) de la realitat. En aquest punt convé d'insistir que Nietzsche no té pas un concepte diferent de veritat que aquell concepte que es desprèn de la metafísica. Nietzsche segueix pensant la veritat com a ἰδέα, com a consistència, estabilitat, com a necessitat i, en última instància, com a objecte que es mostra o que apareix en la perspectiva de la racionalitat: la necessitat universal.

Això no és impediment perquè alteri el lloc de la veritat, perquè concebi la seva funció d'una forma ben diferent. Allò que és substancial de la metafísica, això és, la tensió entre l'ésser i el temps, l'essència i l'existència, el pensament i la sensibilitat, la realitat i l'aparença, la identitat i la diferència, el repòs i el moviment, la perfecció i la imperfecció... es comprèn com una expressió de la voluntat. La veritat i la confiança que hi hem dipositat són al capdavall l'expressió d'una valoració determinada (perquè el fet que la veritat sigui una condició per a la vida vol dir també que la veritat és «una determinada valoració»²⁹), la qual és útil en la mesura en què està al servei de la «conservació i del caràcter d'assegurança estabilitzadora»³⁰ de la vida. La utilitat, doncs, té a veure amb la capacitat de la veritat per a estabilitzar. Per això, «tot allò que vol passar per vertader ha de tenir el caràcter del que és estable i ferm; el "món vertader" cal que sigui un món estable, és a dir, sostret del canvi i de la transformació»³¹.

29. «Eine bestimmte Wertung» (*Nietzsche* 116).

30. «Erhaltung und Bestandsicherungscharakter» (*Nietzsche* 117).

31. «Muß alles, was als wahr gelten will, den Charakter des Beständigen und Festen

La veritat i la vida, doncs, no tenen solament una dimensió negativa; la veritat és també útil a la vida perquè prepara la dominació.

Si la veritat és una il·lusió, si la forma que se sostreu al temps no és sinó quelcom que pren sentit a la llum del que és útil a la vida, ¿què haurem d'entendre per ciència sinó «impuls» (*Drang*) imparabile propi de la voluntat de poder? ¿Què queda del món sinó pura δύναμις quan l'έντελέχεια no és sinó pura il·lusió? I ¿té sentit pensar la δύναμις, en quant δύναμις, una vegada l'έντελέχεια s'ha comprès com a expressió de la voluntat? La qüestió de la ciència compresa a la llum de la voluntat de poder depèn directament del fet que la veritat és una condició per a la vida. Aquesta afirmació significa una transformació molt important en l'ordre ontològic, atès que no és ja la vida que pren sentit en funció de la veritat, sinó la veritat en funció de la vida.

Al començament d'aquest apartat hem advertit de l'íntima relació que hi ha entre la metafísica i el coneixement. La pregunta a què hem anat a raure una vegada hem llegit que la veritat és una il·lusió és la pregunta per la relació entre veritat i poder.

Què té a veure la veritat amb el poder? Què té a veure el coneixement amb la vida?

Volem destacar en aquest context fins a quin punt la tradició filosòfica alemanya, particularment a partir de la filosofia kantiana, continua exercint una influència destacada en el pensament de Heidegger en general i en la seva interpretació de Nietzsche en particular. En aquest sentit és significatiu que Heidegger parteixi d'un fragment del paràgraf 515 de *La voluntat de poder* per a apropar-se a la noció de coneixement en Nietzsche:

«No pas "conèixer", sinó esquematitzar, imposar (*aufserlegen*) al caos tanta regularitat i formes fins que la nostra necessitat pràctica en tingui prou.»³²

Conèixer no s'entén tant en el sentit de *reproduir* (*Abbilden*) com en el sentit de *sotmetre* el caos a determinades formes. No cal dir que la noció kantiana de coneixement com a resultat de subsumir els fenòmens a les categories no és del tot aliena a aquesta concepció nietzscheana. La presència de la tradició kantiana queda encara més explicitada quan entenem que el caos és allò que hi ha a conèixer (és a dir, a subsumir), que les necessitats pràctiques constitueixen l'impuls últim del coneixement i que l'esquematització és la relació que s'estableix entre les necessitats pràctiques i el caos.

Mirem d'aclarir i de distingir les parts que intervenen en aquesta definició de coneixement.

haben; die "wahre Welt" muß eine beständige sein, d.h. hier: eine dem Wechsel und dem Wandel entthobene» (*Nietzsche* 118).

32. «Nicht "erkennen", sondern schematisieren, dem Chaos so viel Regularität und Formen aufserlegen, als es unserem praktischen Bedürfnis genug tut» (*WzM* 515).

Primerament mirem d'aclarir què vol dir caos. En segon lloc, per què es diu que les necessitats pràctiques són les necessitats determinants a l'hora de comprendre què és el coneixement. I en tercer lloc, per què diem que conèixer és sinònim d'esquematzar.

3. *Les necessitats pràctiques*

a) *Caos*

En primera instància ens cal fer un esforç de precisió pel que fa al significat de la paraula caos, atès que aquest caos es defineix com l'àmbit damunt el qual actuarà la voluntat del coneixement.

Caos, en el context que ens ocupa, no pren el significat habitual de desordre intens o de desconcert generalitzat, sinó que l'hem d'entendre simplement en el sentit d'allò que hi ha de més immediat³³.

Aquí no està tant en joc el sentit etimològic de la paraula caos, com el seu sentit modern. Segons aquest, el mot fa referència a la pluralitat de les sensacions que se'ns mostren immediatament; allò que podríem designar com el que hi ha de més proper. És molt important destacar que Nietzsche veu una relació íntima entre allò que hem d'entendre per caos i el cos («Leib»). D'una manera més precisa, direm que el caos és l'àmbit del cos i de les seves sensacions (*Leibbezirk*): «Caos és el nom per a la vida corporal»³⁴.

Convé de cridar l'atenció sobre la distinció explícita que Heidegger introdueix en aquest context entre «Körper» i «Leib», una distinció que en català no sabem com podríem recollir apropiadament. Amb tot, podem acostar-nos al sentit d'aquesta distinció si pensem el «Leib» en connexió etimològica amb «Leben», vida; per contra, «Körper», cos, no té necessàriament el significat d'una realitat material animada. «La vida viu en la mesura en què "leibt"»³⁵; d'aquesta manera certament podem fer la distinció entre el «Leib» i la vida, però no podem separar-los sense que perdin el seu sentit. La vida no viu *en* un cos, el que és viu no té un cos, sinó que *és* un cos («El que és vivent és corporal»)³⁶.

De tot això convé retenir inicialment que el caos al qual Nietzsche es refereix no és una noció que puguem pensar separatament del cos ni de la vida. El món com a caos significa allò que es mostra immediatament en l'àmbit del cos, en el sentit que desconeix del tot la noció d'identitat i d'estabilitat.

Comprendre la posició de Nietzsche pel que fa a l'art, ens obliga a recordar novament la relació conflictiva d'aquest autor amb la metafísica clàssica. Per a

33. Vegeu p. 149.

34. «Chaos ist der Name für das leibende Leben» (*Nietzsche* 153).

35. «Das Leben lebt indem es leibt» (*Nietzsche* 152).

36. «Das Lebendige ist leiblich» (*Nietzsche* 159).

aquesta tradició, que ha conformat el moll de l'os de la cultura i de la història occidentals, l'ésser i la veritat no poden confondre's de cap manera amb l'ordre de la sensibilitat, perquè si l'ésser coincidís amb el que apareix, aleshores l'ésser fóra el no ésser, amb la qual cosa bandejaríem la identitat entre el pensament i l'ésser. Però l'ésser és el pensament, i el pensament no es pot imaginar (no pot esdevenir imatge) sense que perdi la identitat amb el pensament.

Amb tot, ja des de Plató, no podem dir que no hi hagi hagut una preocupació per integrar la relació entre el pensament i la imatge en el si de la metafísica. Més amunt ja hem al·ludit a la importància que va tenir pel fundador de l'Acadèmia la determinació del no-ésser no com a negació de l'ésser sinó com a alteritat. Plató va tematitzar aquesta qüestió, entre altres, clarificant la relació entre ἀλήθεια i τὸ καλόν, entre la veritat i la bellesa. Gràcies a la flexibilització que va introduir la noció de no-ésser com a alteritat en relació a la rigidesa que suposava de concebre-ho com a negació, va ser possible d'assentar les bases per a una ontologia de la imatge.

I, amb tot, hi ha una diferència jeràrquica entre la veritat i la sensibilitat que serà fonamental a l'hora de determinar el lloc sistemàtic de l'art en el si de la metafísica. Efectivament, si la veritat és una il·lusió, haurem de suposar que la sensibilitat –i doncs la base material de l'art– han d'adquirir una altra dimensió ben diferent³⁷. En el context de la filosofia de Nietzsche, l'art ha de ser més que la veritat, perquè la veritat, ontològicament parlant, no és res. Quan formulem la pregunta «què és *x* o bé *y*?» estem preguntant implícitament «què és *x* o bé *y* (en veritat)», atès que, en el cas que la resposta a la pregunta que formulem no s'adeqüi a allò que *x* o bé *y* és, direm que no és *veritat* que *x* o bé *y* sigui això o allò. Dit altrament: hom no pot preguntar per l'ésser de quelcom sense preguntar per la veritat de quelcom. Però la imatge no es pot adequar amb l'ésser, de forma que la imatge no és la veritat del que és.

En la mesura en què la sensibilitat sigui l'única realitat, en la mesura, doncs en què la identitat sigui copsada en el pensament nietzscheà com una il·lusió, serà coherent de sostenir, com ja veurem, que l'art ocupa en la concepció nietzscheana un valor superior al valor del coneixement, car conèixer és sempre conèixer la identitat. El caràcter il·lusori de la veritat i de l'ésser deixa enrere la possibilitat del coneixement d'allò que és i alhora obre noves possibilitats per a l'art. L'art és entès per Nietzsche com la suprema afirmació de la sensibilitat; *l'art és més valuós que la veritat*³⁸. Al seu torn, l'artista, per a poder ser artista, ha d'haver experimentat el món (i, doncs, la veritat que permet de constituir la realitat com a *món*) com quelcom absurd i cruel. L'artista sap què és la «veritat», mentre que el filòsof o el científic continuen creient en

37. Cf. l'interessant article de Will McNEILL, *Traces of Discordance: Heidegger-Nietzsche*, dins Peter R. SEDGWICK (ed.), *Nietzsche: A Critical Reader*, Oxford, Blackwell, 1995, pp. 171-202.

38. «Die Kunst mehr Wert ist als die Wahrheit» (WzM 853).

la supremacia ontològica del pensament respecte de la imatge. L'art no parteix d'allò que hem establert com a objecte i que, en conseqüència, es troba més enllà de la vida (en quant l'objecte suposa una visió lògicament organitzada), sinó que més aviat desperta possibilitats que es troben en la vida mateixa. L'art va més enllà del que trobem constituït per la raó, això és, va més enllà del que es concep i es coneix a partir d'una essència consistent. L'art s'aproxima a la realitat de la vida d'una manera que per al coneixement és impossible, car el coneixement és sempre coneixement de la racionalitat, la qual consisteix en la subsumpció del caos a la identitat. Allò que ens permet de saber del caos (no *un* caos, sinó *el* caos), allò que constitueix la seva via d'accés, no és el coneixement sinó precisament el cos (*Leib*), particularment l'àmbit de la seva sensibilitat (*Sinnlichkeit*) i de les seves sensacions (*Empfindungen*). En bona part, aquest àmbit que ens permet de distingir el «Leib» del «Körper», és també el que ens permet de demarcar al cos respecte de les nocions d'ànima (*Seele*) i d'esperit (*Geist*)³⁹.

b) Veritat i necessitats pràctiques

La segona pregunta que ens hem proposat de respondre feia referència al valor de les necessitats pràctiques a l'hora de ponderar la naturalesa del coneixement. Què signifiquen «necessitats pràctiques» en aquest context? Recordem el paràgraf 515 de la *La voluntat de poder*:

«No pas “conèixer”, sinó esquematitzar, imposar (*aufserlegen*) al caos tanta regularitat i formes fins que la nostra necessitat pràctica en tingui prou. En la construcció de la raó, de la lògica, de les categories la necessitat ha estat determinant: la necessitat no pas de “conèixer”, sinó de subsumir, d'esquematitzar amb la finalitat de la comprensió, del càlcul...»⁴⁰

Ja hem esmentat més amunt les ressonàncies kantianes del text, en el sentit que tendeix a comprendre el coneixement anàlogament a com Kant el va tematitzar, això és, com a subsumpció del fenomen a les categories per la via de l'esquematització.

Però Nietzsche no s'atura en el kantisme, sinó que veu les arrels d'aquesta comprensió del coneixement molt més enllà; en rigor les veu en l'origen mateix de la lògica occidental, en Aristòtil i en el seus axiomes d'identitat i de no

39. Cf. *Nietzsche* 159.

40. «Nicht “erkennen”, sondern schematisieren, dem Chaos so viel Regularität und Formen auferlegen, als es unserem praktischen Bedürfnis genug tut. In der Bildung der Vernunft, der Logik, der Kategorien ist das Bedürfnis maßgebend gewesen: das Bedürfnis, nicht zu “erkennen”, sondern zu subsumieren, zu schematisieren, zum Zweck der Verständigung, der Berechnung» (*WzM* 515).

contradicció, i encara més enllà. En un intent de fer llum sobre els pressupòsits d'aquests axiomes, Nietzsche sosté que en darrera instància el significat del principi de no contradicció no consisteix tant a afirmar que no es *puguin* atribuir predicats contradictoris a un *mateix* ens, sinó que no *s'han* (!) d'atribuir predicats contradictoris a un *mateix* ens, si el que *volem* és conèixer, això és, subsumir-lo a categories que permetin determinar-lo com a objecte de domini. L'axioma no està al servei del coneixement d'una veritat absoluta (què podria voler dir «veritat absoluta»?), sinó al servei de l'establiment d'un món que ha *de ser vertader per a nosaltres*⁴¹. L'axioma és un imperatiu: no és que aquests axiomes s'adeqüin a allò que és vertader ontològicament, sinó que constitueixen mitjans molt poderosos per a determinar allò que entendrem per vertader. Nietzsche escriu en aquest sentit:

«La frase [l'axioma de no contradicció] no conté cap criteri de veritat, sinó un imperatiu sobre allò que ha de valer com a vertader.»⁴²

El que en última instància és determinant no és el coneixement, sinó la voluntat de subsumir el món a axiomes i categories que ens permetin el domini d'aquesta realitat:

«La lògica és l'intent *de comprendre el món real segons un ésser-esquema col·locat per nosaltres, per tal de fer-lo més correcte, formulable per a nosaltres, calculable...*»⁴³

Però el pressupòsit fonamental de la lògica aristotèlica és la creença en les coses; no ja solament l' $A=A$, sinó l'«A». Aquest és l'origen de la concepció metafísica del món, de la «substància», del predicat, del subjecte de l'objecte, de l'acció; una concepció que es troba al servei de fer del món una realitat estable, fixa, calculable, una realitat simplificada, ordenada, que fa front a la inefabilitat del món de l'esdevenir⁴⁴.

Potser fóra bo de recordar novament que la pregunta a què està supeditada l'anàlisi de la noció de coneixement és la pregunta per la relació entre la veritat i la vida com a voluntat de poder. Més concretament: de quina manera hem d'entendre que la veritat és útil a la vida.

Aclarir el significat de les necessitats pràctiques exigeix, en aquest context, prendre en consideració allò que el mateix Nietzsche anomena l'impuls (*Drang*) de la vida vers la determinació de la realitat com a consistència, això

41. «Die uns wahr heißen soll» (WzM 516).

42. «Der Satz enthält also kein Kriterium der Wahrheit, sondern einen Imperativ über das, was als wahr gelten soll» (WzM 516).

43. «Logik ist der Versuch, nach einem von uns gesetzten Seins-Schema die wirkliche Welt zu begreifen, richtiger, uns formulierbar, berechenbar zu machen...» (WzM 516).

44. «Coneixement i esdevenir s'exclouen mútuament» («Erkenntnis und Werden schließen sich aus») (WzM 517).

és, com a ésser... «i ésser vol dir: [ésser] present, mantenir-se ferm davant el desaparèixer i la minva, consistir, consistència»⁴⁵. Aquest punt té una importància capital per a comprendre la relació que es produeix entre l'esdevenir i l'ésser en el si de la vida, entesa com a voluntat de poder, així com (i no en menor grau) per a comprendre la importància del coneixement i de la veritat.

Recordarem en aquest moment la manera com quedava caracteritzada la relació entre l'ésser i l'esdevenir en el fragment 617 de *La voluntat de poder*:

«Imprimir el caràcter de l'ésser a l'esdevenir –vet aquí *la suprema voluntat de poder*.»⁴⁶

La veritat serà útil a la vida (és a dir, serà veritat) quan sigui capaç d'imprimir a l'esdevenir de la vida el caràcter de la identitat. La necessitat pràctica s'ha d'entendre en el marc de la voluntat de la vida per tal d'estabilitzar el seu propi esdevenir. Això voldrà dir que la voluntat de poder tendeix a estabilitzar-se en la forma d'un impuls (*Drang*) que persegueix més poder⁴⁷. No es tracta, doncs, d'anul·lar aquest impuls, sinó d'estabilitzar-lo en el seu esdevenir. En aquest sentit, la sensibilitat tendeix a la forma, no pel motiu que la metafísica afirma, no com a atracció exercida per part del pensament a la imperfecció de la irracionalitat material. Més aviat, l'origen de l'impuls dinàmic vers la racionalització, la clarificació, la superació de la matèria en benefici de la forma, la manifestació de la interioritat, s'ha d'anar a trobar en les necessitats pràctiques, en les necessitats més radicals de la raó: la voluntat de domini. Heidegger identifica la necessitat pràctica amb la raó:

«raó és en la seva essència “raó pràctica”, quelcom que Kant va anar veient cada cop més clar al llarg de la seva trajectòria»⁴⁸.

En aquest moment pren sentit la noció d'esquematització.

c) *Esquematitzar*

En tercer lloc, direm que aquesta necessitat pràctica és també una necessitat d'esquema (*Schemabedürfnis*)⁴⁹, la qual, com veiem, és una necessitat derivada de la mateixa racionalitat. Nietzsche empra aquesta noció en un sentit

45. «Sein will heißen: anwesen, dem Verschwinden und Schwund standhalten, bestehen, Beständigkeit» (*Nietzsche* 162).

46. «Dem Werden dem Charakter des Seins aufzuprägen –das ist der höchste Wille zur Macht» (*WzM* 617).

47. Cf. *Nietzsche* 168.

48. «Vernunft ist sonach was Kant auf den Gang seines Denkens immer deutlicher sah, in ihrem Wesen “praktische Vernunft”» (*Nietzsche* 166).

49. Cf. *Nietzsche* 163.

kantià, particularment en el sentit pràctic del terme, és a dir, en el sentit més fonamental que podem descriure de la racionalitat.

La necessitat d'esquematitzar respon, doncs, a la necessitat de determinar la realitat com quelcom estable, formalitzat. L'esquematització o la subsumpció del caos implica la definició d'un horitzó (τὸ ὄριζον) o d'una perspectiva. Definim horitzó com la delimitació que assoleix el caos en un determinat grau d'estabilització (*Beständigkeit*). En paraules de Heidegger: «limitació de la vitalitat expansiva en el cercle d'una estabilització»⁵⁰. L'horitzó és, doncs, el límit que determina una àrea d'estabilitat. Diem que l'horitzó és una perspectiva, perquè a través d'ell hi podem veure més enllà de l'àmbit esquematitzat⁵¹. Aquest fet té la seva importància, perquè el caos només apareix com a caos allí on s'ha efectuat una esquematització; això és, a través de la perspectiva introduïda per una esquematització podem concebre l'estabilització del caos com a ésser i, en conseqüència, podem establir-lo i pensar-lo com a tal. Arran d'això direm que l'assegurança d'una estabilitat té un caràcter perspectivista.

4. Coneixement i voluntat de poder

Hem vist com Heidegger recollia de Nietzsche la concepció segons la qual la racionalitat tendeix a introduir la forma de la identitat en la realitat per mitjà de l'esquematització; amb aquest moviment la realitat queda establerta com a objectivitat, alhora que l'home queda establert com a subjectivitat. Objecte i subjecte són nocions resultants de la voluntat d'assegurar i d'imprimir a la realitat una estructura estable. Aquesta forma d'assegurar per mitjà de la introducció de la identitat que les coses i els subjectes no desapareguin enduts per l'alteritat del caos, es duu a terme en una doble direcció.

En primer lloc, per la banda de la realitat objectiva. Aquí Nietzsche parla del «càlcul» (*Berechnung*), que podríem entendre en el sentit de la comprensió quantitativa de l'objectivitat, així com de la determinació d'aquesta dimensió quantitativa com a substància de l'objectivitat. Aquesta determinació quantitativa és la que fixa, la que estabilitza i assegura la representació d'una forma matemàtica.

En segon lloc, de la banda del subjecte. Nietzsche parla de la «comprensió» (*Verständigung*), que entendrem aquí en el sentit de la racionalitat com a substància de la subjectivitat. No hem d'oblidar que amb això Nietzsche interpreta el que és el nucli mateix de la psicologia en el conjunt de la filosofia moderna. També Heidegger veu en aquest punt un consens global entre autors com Leibniz, Schelling o Kant. En realitat, aquesta distinció entre dimensió

50. «Eingrenzung des sich ausfaltenden Lebensvollzugs im Umkreis einer Beständigkeit» (Nietzsche 164).

51. Cf. Nietzsche 165.

objectiva i subjectiva de la identitat és una distinció més aviat funcional, perquè en última instància la «Berechnung» i la «Verständigung» responen a una mateixa essència:

«En el fons allò que normalment s'anomena comprensió és una *capacitat de càlcul* en l'home, així com la relació amb les coses és una capacitat de càlcul amb els objectes. L'assegurança estabilitzadora té a tot arreu el caràcter que podríem designar per *col·locar-en-situació-de-càlcul*.»⁵²

Això ens dóna ocasió de concretar allò que més amunt ja hem anunciat: Nietzsche no concep pas la raó ni la seva activitat pràctica com una activitat contraposada o una activitat que negui la vida, ni com un món al marge d'allò que constitueix els objectius més substancials d'aquesta; ben al contrari, el concepte, com a realitat on queda determinada la veritat de l'ens, és l'expressió mateixa del treball de la vida⁵³. Efectivament, Nietzsche no es mou de la tradició metafísica que opera amb conceptes com els de veritat o racionalitat o pensament; l'àmbit on creix la seva interpretació de la veritat és l'àmbit de l'ontologia sistemàtica iniciada per la interpretació platònico-aristotèlica del pensament de Parmènides. Segons aquesta interpretació, Parmènides és qui comprèn la necessitat i la identitat lògiques de l'ésser i del pensament. Aquesta identitat necessària es constitueix com el fonament de la veritat de l'ésser de l'ens. Nietzsche formula certament una crítica nihilista a aquesta tradició, però això no equival a dir que repensi l'ésser més enllà de la identitat, ni que repensi la veritat més enllà de l'esquematització. En aquest punt és on Heidegger es mostrarà deutor de Nietzsche i alhora comprendrà la necessitat d'anar més enllà de la posició nihilista.

En efecte, les reflexions de Heidegger en ocasió dels escrits de Parmènides i d'Heràclit suposaven una resposta certament creativa, en el sentit que constituïen un esforç per repensar el sentit fonamental de l'ésser, de la veritat i del pensament de la mà de les aportacions dels dos pre-socràtics⁵⁴. Allí Heidegger pensava l'ésser al marge de la identitat. Segons aquest autor, l'ésser de l'ens no es pot confondre amb la forma de l'ens; per això determinava la veritat com a ἀλήθεια i definia el pensament al marge d'una dimensió especulativa; en aquest sentit, es movia en un terreny aliè a la metafísica, però també aliè al nihilisme propi del final d'aquesta metafísica. Per contra, per a Nietzsche la meta-

52. «Im Grunde ist auch die gewöhnliche gemeinte Verständigung ein Rechnenkönnen auf den Menschen, so wie der Umgang mit der Dingen ein Rechnenkönnen mit den Gegenständen ist. Die Bestandsicherung hat überall den Charakter, den wir als das *in-Rechnung-stellen* bezeichnen dürfen» (Nietzsche 175).

53. Cf. Nietzsche 189.

54. Sobre el sentit del retorn als pre-socràtics vegeu «Aus einem Gespräch von der Sprache (Zwischen einem Japaner und einem Fragenden)», dins *Unterwegs zur Sprache*, Stuttgart, Neske, 1993, pp. 133ss.

física continua tenint l'autoritat i el monopoli de constituir-se com el referent des d'on es defineixen les paraules fonamentals, tals com ésser, veritat, pensament i coneixement. En la mesura, però, en què en les mans de Nietzsche aquestes paraules fonamentals deixen de ser el fonament —car la veritat és sols una il·lusió—, no solament la metafísica arriba al seu final, sinó la possibilitat de transcendir el nihilisme, perquè allí on no hi ha metafísica tampoc no hi ha fonament: no podem pensar la sensibilitat com a món una vegada que el món de les idees és pura il·lusió justificada per la utilitat. Per aquest motiu parlàvem del caos: l'àmbit que s'obre al cos, és a dir, l'únic que queda de la realitat una vegada hem comprès que el món de la identitat és un món correlatiu a la raó. A la llum d'això no ens haurà d'estranyar que Nietzsche repensi la jerarquia entre coneixement i art tal com havia quedat establerta en la metafísica platònica.

Per la seva banda, Heidegger interpreta l'acció de la racionalitat (allò que fixa i determina l'ésser en la forma de la identitat) com una acció nihilista que tendeix a superar l'ambigüitat de l'ésser pre-metafísic. La seguretat i la necessitat que la raó necessita per a conèixer i dominar és incompatible amb la concepció de l'ésser com a presència enigmàtica. En aquest mateix sentit cal dir que la concepció del coneixement com a expressió de la voluntat de poder és una noció perfectament solidària a la dimensió especulativa del pensament, la qual cristal·litzava de la manera més eminent en la concepció del pensament que es pensa a si mateix, en la forma pura, l'absència d'alteritat, la pura transparència de la reflexió del pensament i de la seva identitat amb l'ésser, això és, en el déu aristotèlic o en la idea absoluta hegeliana. Heidegger ens recordarà en *Què és metafísica?*⁵⁵ que la metafísica es mou durant tota la història de la filosofia en el marc del ὄν ἢ ὄν, de l'ens en quant ens.

Històricament, la metafísica ha presentat l'entitat de l'ens de dues maneres: En primer lloc, com a ὄν καθόλου, κοινόν, com allò que hi ha de més general. En segon lloc, com a ὄν καθόλου, ἀκρότατον, θεῖον, com a ens suprem o com a Déu. Als ulls de Heidegger aquesta metafísica és, doncs, des del seu començament, ontologia i teologia. Segons això, el caràcter ontològic de la teologia no quedaria pas segellat en la patristica, sinó en l'acte fundacional de la mateixa metafísica⁵⁶.

55. Cf. M. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, Frankfurt am Main, Klostermann, 81980, pp. 17ss.

56. El mateix Heidegger ens recorda de quina manera sant Pau (1Co 1,20) diu prou clarament que Déu ha tornat en niciesa τὴν σοφίαν τοῦ κόσμου, és a dir, allò que el mateix Pau diu que els grecs cerquen (dos versets més avall Ἑλληνες ζητοῦσιν). La teologia tal com l'ha coneguda Occident és, doncs, una teologia ontològica; per això el Déu que ha estat transmès per aquesta ontologia és el Déu de la identitat, el Déu que es determina com a substancialitat, no pas de manera trinitària, sinó de forma ontològica, substantiva. Al capdavall, el que el cristianisme necessitava era un fonament per tal de posar ordre intel·lectual a la seva religió, preparar un sòlid sistema per tal d'expressar-lo institucionalment, políticament i pedagògicament. Calia el *pensament* perquè del que es tractava era d'organitzar el *poder*. A despit del que diu Pau, la teologia

5. La veritat després de la metafísica

Nietzsche parteix de la noció tradicional de la veritat de l'ens com a identitat i interpreta aquesta identitat, no tant com a ultimitat ontològica del món, sinó com l'expressió d'una operació basada en un subjecte definit per la voluntat de poder. Com ja hem apuntat, no és la veritat que dóna sentit a la vida, sinó la vida que dóna sentit a la veritat, de manera que aquesta perd la capacitat fonamentadora que l'havia caracteritzada en la metafísica. Resumint, direm que la identitat de l'ens, la seva essència (*Seiendheit*), és una «fixació» (*Festmachung*) del caos constituïda pel fet que la raó ordena de «considerar [la identitat] com a veritat». Com ja hem dit, aquest «considerar com a veritat» troba el seu origen en un *Befehl*, en una ordre. Tenim aquí una altra vegada el sentit romà del principi de la veritat com a verticalitat. La veritat es fonamenta en un comandament que exigeix correcció. De la correcció, Nietzsche en diu explícitament:

«Correcció com a forma de pensar constructora, separadora, destructora que prové de les valoracions: la representació més eminent de la vida mateixa.»⁵⁷

La correcció és concebuda com a «Forma de pensar». No es diu pas com una forma de pensar, sinó com a forma de pensar per antonomàsia. Vet aquí novament Nietzsche com a peça de la tradició metafísica.

Mirem de treure breument l'entrellat de les característiques de la «forma de pensar» a través dels qualificatius triats per Nietzsche.

El pensament és constructor, separador, destructor.

a) El pensament és *constructor*.

Això no solament fa referència al fet que el pensament construeix quelcom que no existia abans, sinó que, fonamentalment, permet la construcció d'una perspectiva determinada. Aquesta perspectiva es caracteritza, segons el que llegim en Nietzsche, pel fet que considera la realitat des d'un lloc elevat. En efecte, l'activitat constructiva del pensament va aparellada a una determinada distribució jeràrquica entre un lloc elevat i un lloc inferior; per aquest motiu Heidegger vincula la idea nietzscheana de pensament a la noció de comandament (*Befehl*). Aquesta idea no és nova, com acabem de recordar. Si seguim l'evolució temàtica de Heidegger ens adonarem que l'havia examinada exhaustivament quan havia pres en consideració l'arrel imperial-romana que sustentava la categoria de «Veritas». Allí havíem vist com, en l'origen de la metafísica, l'*ἀλήθεια* era substituïda per «veritas»; igualment hem seguit Heidegger en la seva anàlisi quan posava en relleu l'íntima relació existent entre aquesta idea romana de «veritas» i el comandament, l'ordre i, amb això, la verticalitat.

cristiana no considera pas que tot allò que estan cercant els grecs sigui una niciesia (Cf. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?* 20).

57. «Gerechtigkeit als bauende, ausscheidende, vernichtende Denkweise aus den Wertschätzungen heraus: höchstens Repräsentant des Lebens selber» (*Nietzsche* 299).

Aquí reapareix la dimensió «vertical» del que és *ver*; però ara en el context del pensament nietzscheà. La correcció, com a condició de la veritat, és inseparable d'un àmbit ordenat des d'una perspectiva elevada: «el construir és un comandar tal que primer de tot pretén comandar i [en fer-ho] crea un espai de comandament». ⁵⁸

b) El segon caràcter del pensament és el fet de ser *separador*.

La construcció del pensament exigeix deixar de banda tot allò que impedeix d'arribar al punt des d'on esdevé possible una perspectiva elevada de la realitat. Aquesta separació (*ausscheidend*) de què parla Nietzsche té la característica de ser decisiva (*entscheidend*). El pensament, doncs, delimita decisivament, en el sentit que estableix ontològicament el que determinem com a real.

c) A més, el pensament és *destructor* (*vernichtend*); això vol dir que elimina, liquida tot allò que podria impedir la construcció d'una perspectiva elevada⁵⁹. No hi ha pensament que no sigui constructor, no hi ha construcció que no separi, no hi ha construcció separadora que no destrueixi o anorrei allò que precisament justifica que la veritat adopti la forma del comandament (*Befehl*). Només perquè hi ha resistència, la veritat ha d'adoptar aquesta forma.

Quan Nietzsche parla d'un pensament constructor que constitueix una posició més elevada, i que fent això crea un nou horitzó i una nova perspectiva, està pensant en el fonament de la distinció jeràrquica pròpia de la metafísica entre món real i món ideal. No pot haver-hi veritat sense una jerarquia, perquè la veritat és sempre la veritat del pensament. Ara bé, si l'ontologia suposa necessàriament un sistema jeràrquic, ens haurem de preguntar si tot sistema jeràrquic suposa implícitament o explícitament l'ontologia. Fins a quin punt pot haver-hi jerarquia sense veritat?

La qüestió principal sobre la qual aquí haurem de reflexionar és la següent: si ha desaparegut el fonament ontològic (la identitat platònica) que constituïa la veritat en si des d'on es fonamentava l'adequació de l'intel·lecte i, per tant, també des d'on era possible d'intel·ligir i mesurar la realitat; si ha desaparegut el fonament metafísic que feia possible de comprendre la realitat històricament; si, en definitiva, ha desaparegut el món intel·ligible, què queda del *món* sensible com a tal *món*? Té sentit parlar d'un *món* caòtic?

Potser aquesta és una de les maneres més eloqüents de comprendre l'abast extraordinari del nihilisme i de fer-nos càrrec de la gran lucidesa amb què Heidegger considera la necessitat de donar respostes creatives a aquest estat de coses. Llegim-ho formulat en paraules del mateix Heidegger:

58. «Dergestalt ist das Bauen ein Befehlen, das aller erst den Befehlsanspruch erhebt und einen Befehlsbereich schafft» (Nietzsche 300).

59. «Dieses Beseitigen macht die Bahn von Verfestigungen frei, die im voraus den Vollzug der Errichtung einer Höhe hindern könnten» (Nietzsche 301).

«Què queda de la veritat, si el món vertader, i amb ell també el món de les imatges i amb l'un i l'altre món la mateixa possibilitat d'una tal distinció, desapareix?»⁶⁰

Aquesta és precisament la realitat a què Nietzsche ens confronta, la realitat en què la metafísica, això és, la concepció de la veritat basada en la determinació de l'ésser com a identitat, ha deixat de tenir autoritat. Un cop això, «què queda de la veritat?»⁶¹ –i, afegiríem, què queda de tot allò construït damunt aquesta veritat? Què queda de l'home, de Déu, del món? Què queda del pensament, de l'ésser, del llenguatge? Què és la veritat i d'on surt la seva mesura si res no és, és a dir, si l'ésser (ἰδέα) no és? Què queda del món sensible, després que el fonament metafísic que li donava un sentit deixi de considerar-se com a fonament? Què queda de la història?

El fonament o la condició de possibilitat de l'adequació entre «res» i intel·lecte era òbviament la ἰδέα; alhora, aquesta era la mesura última damunt la qual reposava la possibilitat de la veritat. Però ara el món de les idees desapareix i, amb ell, el món sensible, perquè la sensibilitat es podia concebre com a món només en la mesura en què es podia referir a un horitzó ontològic. Què és l'home sense món? Què és l'home sense veritat?

Arribats a aquest punt ens hauríem de preguntar de quina manera podria conviure una concepció del món que ha deixat enrere la veritat, que ha bandejat, doncs, la jerarquia entre el món sensible i el món intel·ligible, amb l'afirmació segons la qual «...l'art és més valuós que la veritat»⁶². No sempre és fàcil de comprendre la coherència de l'aportació nietzscheana.

Òbviament, si entenem aquesta frase en el sentit que la veritat és la contraposició a la vida, que la metafísica suposa la constitució d'un món que, precisament perquè és ple de sentit, no té res a veure amb la vida i que, per aquest motiu és completament fals, aleshores entenem Nietzsche en una determinada clau.

Però, què hauríem de respondre si ens preguntéssim pel fonament del «valor» (*Wert*) de què parla Nietzsche i, més especialment, com hauríem d'interpretar el «més» (*mehr*) si no és en el sentit que proposa una jerarquia entre art i veritat? A la llum d'això ens haurem de preguntar: quina relació hi ha entre art i correcció –i, doncs, entre l'art i l'essència de la veritat? Quina relació hi ha entre l'art i la voluntat de poder?

Pel que fa al món de la ἰδέα i al món de la imatge (εἰδωλον), Nietzsche es mou fonamentalment en el marc d'allò que Plató suggereix, per exemple, en el desè llibre de la *República*. Aquests breus fragments ofereixen un tast del tractament platònic de l'art:

60. «Was bleibt von der Wahrheit, wenn die wahre Welt und mit ihr auch die Scheinbare und mit den beiden die Möglichkeit einer solchen Unterscheidung hinfällig geworden ist?» (*Nietzsche* 261).

61. «Was bleibt von der Wahrheit?» (*Ibidem*).

62. «Die Kunst mehr wert ist als die Wahrheit» (*WzM* 853).

«El que fa una imatge, l'imitador, diem, no entén res de l'ésser, sinó del que és aparent.»⁶³

«La pintura, i en general tot art imitatiu, fa els seus treballs a gran distància de la veritat, i tracta i té amistat amb aquella part de nosaltres que s'aparta de la raó, i això sense cap finalitat sana ni vertadera [...] I, així, una cosa vil ajuntada a una cosa vil, només el que és vil és engendrat per la imitació.»⁶⁴

La veritat s'entén com a valor fonamentador d'una jerarquia ontològica. En aquest sentit l'art es comprèn com l'expressió d'una zona clarament subordinada, la qual cosa determina el seu valor epistemològic i pedagògic. L'art és la mimesi (μίμησις) de la veritat. La mimesi no s'ha d'entendre com a simple reproducció, sinó com una forma subordinada de producció; diem que és subordinada perquè no pot manifestar l'εἶδος en tota la seva potència, això és, la ἰδέα. La mimesi és una forma de ποιήσις que té la capacitat de la semblança (εἰδωλον). Aquesta circumstància permet parlar de la distància que hi ha entre art i veritat; ara bé, *distància* no necessàriament ha de significar desacord.

A la llum del text de Nietzsche que hem citat, segons el qual l'art té més valor que la veritat, l'ordre tradicional de la metafísica queda completament trasbalsat. En aquest context, el filòsof de Röcken deixa de banda el tractament que la bellesa ha tingut tot al llarg de la història de la metafísica com a valor íntimament vinculat al Bé i a la Veritat⁶⁵.

Per contra, Nietzsche es concentra, en nombrosos passatges de *La voluntat de poder*⁶⁶, a aprofundir el significat de la distància entre l'art i la veritat que Plató havia establert al començament de la història de la filosofia, però òbviamment en el context del seu propi pensament, entès com a platonisme a l'inrevés (*umgekehrtes Platonismus*). D'acord amb això, l'art queda revaloritzat, en la mesura en què es manté *fidel* a l'àmbit de la sensibilitat:

«En el que és principal dono més raó als artistes que a tots els filòsofs fins al moment present: no van perdre la gran petja que duu a la vida, sinó que van estimar les coses "d'aquest món", van estimar els seus sentits.»⁶⁷

63. «ὁ τοῦ εἰδώλου ποιητής, ὁ μιμητής, φαμέν, τοῦ μὲν ὄντος οὐδὲν ἐπαίει, τοῦ δὲ φαινομένου» (*Rep.* X 601b).

64. «ἢ γραφικὴ καὶ ὅλως ἢ μιμητικὴ πόρρω μὲν τῆς ἀληθείας ὄν τὸ αὐτῆς ἔργον ἀπεργάζεται, πόρρω δ' αὖ φρονήσεως ὄντι τῶ ἐν ἡμῖν προσομιλεῖ τε καὶ ἐταίρα καὶ φίλη ἐστὶν ἐπ' οὐδενὶ ὑγιεῖ οὐδ' ἀληθεῖ [...] Φαύλη ἄρα φαύλω συγγυνομένη φαύλα γεννᾷ ἢ μιμητικὴ» (*Rep.* X 603b).

65. Per citar només referents relativament propers a Nietzsche, recordarem que Kant parla en la *Crítica del judici* de la bellesa com a símbol del bé; Hegel, al seu torn, reserva per a la bellesa i per a l'art un indret prou privilegiat en el si de la seva filosofia de l'esperit...

66. Cf. especialment *WzM* 794-853.

67. «In der Hauptsache gebe ich den Künstlern mehr recht als allen Philosophen bisher: sie verloren die große Spur nicht, auf der das Leben geht, sie liebten die Dinge "dieser Welt" –sie liebten ihre Sinne» (*WzM* 820).

Hauríem d'anar a cercar l'origen d'aquesta intuïció de Nietzsche –això és, que entre veritat i art hi ha una relació negativa– en els seus estudis de joventut sobre la tragèdia grega. No ens estendrem en aquesta qüestió; recordarem tan sols que Nietzsche comprenia l'art i la filosofia com dues formes incompatibles de representar-se el món, com a exponents de dues formes de cultura fortament oposades. La irrupció i el triomf de la il·lustració de la mà de Sòcrates va suposar el declivi de la tragèdia com a eix central del llenguatge expressiu del món grec.

I, amb tot, trobem també textos que ens conviden a comprendre que l'art i la veritat no solament no es troben en tensió, sinó que són en definitiva expressions d'una mateixa realitat. La percepció nihilista de la realitat no deixa fora de la seva representació la bellesa, l'art o l'artista quan la bellesa es comprèn com a transcendental de l'ésser:

«El Bell existeix tant com el Bo i el Vertader.»⁶⁸

L'art es comprèn, a la manera nihilista, com el resultat d'un impuls instintiu, com ara quan llegim:

«El desig d'art i de bellesa és un desig indirecte dels encisos de l'impuls sexual...»⁶⁹

O bé directament com a expressió mateixa de la voluntat de poder:

«La voluntat de veritat és una forma de la voluntat de poder, així com la voluntat de justícia, la voluntat de bellesa, la voluntat d'ajudar.»⁷⁰

I, amb tot, podem salvar aquesta doble valoració aparentment desconcertant que Nietzsche fa de l'art si prestem atenció a la diferència que ell estableix entre art romàntic i art dionisiac o ditiràmbic. Vegem-ho en el següent fragment:

«*És l'art una conseqüència de [el sentiment] d'insuficiència del real? O bé una expressió de l'agraïment per la felicitat gaudida? En el primer cas, Romanticisme; en el segon, aparició de la glòria i ditirambe (dit breument: art-apoteosi)...*»⁷¹

68. «Das Schöne existiert so wenig als das Gute, das Wahre» (WzM 804).

69. «Das Verlangen nach Kunst und Schönheit ist ein indirektes Verlangen nach den Entzückungen des Geschlechtstriebes...» (WzM 805).

70. Citat per Walter GEBHARD en el *Nachwort* de l'edició que manegem de *Der Wille zur Macht*, p. 721. Gebhard cita al seu torn un text publicat per MONTINARI, *Nietzsche's Nachlaß von 1885-1888*, Darmstadt, 1980, p. 98: «Der Wille zur Wahrheit ist eine Form des Willens zur Macht, so wie der Wille zur Gerechtigkeit, der Wille zur Schönheit, der Wille zum Helfen es ist.»

71. «Ist die Kunst eine Folge des Ungenügens am Wirklichen? Oder ein Ausdruck der Dankbarkeit über genossenes Glück? Im ersten Falle *Romantik*, im zweiten Glorieschein und Dithyrambus (kurz *Apotheosen-Kunst*)» (WzM 845).

Primerament trobem l'art en el sentit metafísic o en el sentit cristià de la paraula, aquell art que, segons el mateix Nietzsche, s'alimenta del sentiment d'insuficiència del món sensible, del món de la vida, que és promogut pels febles, pels malalts, pels ressentits... en gros podríem dir que aquest art –l'art romàntic– té el mateix origen que la moral o que la metafísica. Per contra, l'art ditiràmbic, no solament no suposa una contradicció amb el món de la vida, sinó que en darrera instància expressa una creativitat que poua en una abundància de riquesa vital; és un art que no prové d'un estat de pobresa, de mancança, de feblesa o de ressentiment actiu contra tot allò que és fort, sinó que, ben al contrari, sorgeix de l'agraïment a una felicitat embriagadora. Aparentment és a aquest segon tipus d'art que Nietzsche es refereix quan diu que l'art és més valuós que la veritat.

En el fragment 846 enriqueix d'una manera molt interessant tant el significat dels dos tipus d'art com la noció de tensió entre veritat i vida. Nietzsche hi introdueix un criteri addicional per a distingir l'art romàntic de l'art ditiràmbic. El que resulta crucial és si el desig que ha donat origen a l'art és un desig d'esdevenir estàtic, d'esdevenir etern, un desig d'«ésser», o bé, per contra, un desig de destrucció, de canvi o d'esdevenir. Nietzsche reconeix immediatament que aquest criteri reposa en una ambigüitat segons com desconcertant, perquè el desig de destrucció pot ser certament el resultat d'un impuls dionisiac, però pot ser també allò que hi ha de potencialment destructiu acumulat en l'ànima del feble, l'activació del seu ressentiment o del seu desig de venjança. El feble ha de destruir la manera com les coses són, perquè com són li resulten literalment insuportables. Pel que fa al desig d'eternització, es reproduïx també aquesta ambigüitat: aquest desig pot venir certament de l'agraïment i de l'amor, un art que Nietzsche anomena, com hem vist, apoteòsic⁷², però també pot ser el resultat de la voluntat tirànica d'un feble i, per tant, d'un ressentit, que és aquell qui cerca venjança contra el món de la vida i exerceix, doncs, el seu poder a través de l'*astúcia* de l'afirmació de valors eterns.

Després d'això, què significa que l'art és més valuós?

Una primera observació que convé de fer en aquest context és que solament podem parlar d'una inversió del platonisme en Nietzsche sempre i quan entenguem que aquesta *inversió* no és simètrica. No es tracta de col·locar el món de la sensibilitat en el lloc del món de les idees i a l'inrevés, no es tracta sense més ni més de definir la imatge com allò que té autoritat damunt la identitat. Nietzsche comprèn explícitament que és molt més ambigu i complex. El seu pensament va molt més enllà del mer positivisme que es limita a declarar l'abolició del món suprasensible per a passar a determinar la realitat derivada de l'objectivització tècnico-científica com a la realitat vertadera. Nietzsche és prou conscient de la complexitat que suposa *parlar* de la imatge una vegada la metafísica platònica deixa de tenir autoritat per a establir el sentit del que és immediat.

72. Cf. WzM 845.

Heidegger sembla obviar tot aquest *entanglement* (per dir-ho amb Mc-Neill)⁷³ de Nietzsche amb el platonisme i es limita a entendre que el coneixement i l'art nietzscheans són dues formes essencials de la voluntat de poder. La voluntat de poder consisteix essencialment en la coordinació d'una acció d'assegurança i d'intensificació; en relació a això, diu Heidegger:

«Les figures de l'assegurança i d'intensificació són el coneixement i l'art.»⁷⁴

Aquesta intensificació és la que permet de concebre la voluntat i el poder com una essència dinàmica que tendeix a afirmar-se; és a dir, pel fet de determinar l'ésser de l'ens com a voluntat de poder i aquesta com a esdevenir (*Werden*), Nietzsche pot parlar de l'essència del poder com a «intensificació de poder» (*Machtsteigerung*). El seu ésser és l'esdevenir, la seva essència és aquesta dinàmica expressada en la noció d'«intensificació de poder»:

«L'exercici de poder del poder consisteix a apoderar-se de més poder.»⁷⁵

Aquest moviment és el seu esdevenir, la seva «Überhöhung».

Hem de recordar que la voluntat de poder es pensa en aquest context en connexió amb el tema fonamental que dona unitat a la tradició metafísica en general, això és, la pregunta «què és l'ens?» («was ist das Seiende?»). Heidegger té interès a explorar aquesta pregunta en la mesura en què pot posar en relleu l'oblit de l'ésser i, amb això, el caràcter fonamental de la civilització occidental com a civilització basada en la metafísica.

Però si el fonament de la tradició metafísica consisteix a determinar l'ésser de l'ens com a identitat, per què diem que Nietzsche completa aquesta tradició quan manté que la substància mateixa de l'ésser de l'ens com a voluntat de poder és una substància dinàmica? ¿No és tant com afirmar l'alteritat com a fonament de l'ésser i, amb això, dir que l'ésser és el no ésser? No és això més aviat la negació o la superació mateixa de la tradició metafísica?

Heidegger fa front a aquesta aparent paradoxa quan sosté que l'esfondrament de la metafísica no significa la liquidació de l'essència de la seva veritat (*veritas*), sinó més aviat l'explicitació més punyent d'aquesta essència: no és possible de pensar, al final de la metafísica, la *lóēa* sense voluntat de poder, ja que «la voluntat de poder en la seva essència més profunda no és altra cosa que l'estabilització de l'esdevenir en la presència»⁷⁶.

73. Cf. Will MACNEILL, *Traces of Discordance: Heidegger-Nietzsche*, dins Peter R. SEDWICK (ed.), *Nietzsche: A Critical Reader*, Oxford-Cambridge, Blackwell, 1995, p. 199.

74. «Die Gestalten von Sicherung und Steigerung sind die Erkenntnis und die Kunst» (*Nietzsche* 312).

75. «Das Machten der Macht ist Ermächtigung zur "mehr" Macht» (*Nietzsche* 267).

76. «Weil der Wille zur Macht in seinem tiefsten Wesen nichts anderes ist als die Beständigkeit des Werdens in die Anwesenheit» (*Nietzsche* 271).

La determinació de la noció de φύσις com a ἰδέα, alhora que suposava el naixement de la metafísica significava la fonamentació mateixa del nihilisme, perquè assegurava l'ésser de l'ens com una presència estable; l'ésser es concebia com allò que es mostra evidentment, allò que no ofereix cap marge per a l'ocultació.

Heidegger insisteix, en contraposició a allò que podria semblar, que el nihilisme de Nietzsche no solament no és aliè a la tradició metafísica o n'és la negació, sinó que en suposa la plenitud, perquè la decisió històrica que caracteritza la metafísica era ja des del principi una decisió marcada pel nihilisme. Nietzsche és qui explicita més que ningú l'essència autèntica de l'ontologia:

«Amb la desaparició del que és vertader no s'esfondra l'essència de la veritat; ben al contrari. L'essència de la veritat es mostra ara en la seva essencialitat.»⁷⁷

Considerem aquesta afirmació de Heidegger molt particularment reveladora a l'hora de comprendre el lloc de Nietzsche en el si de la història de la filosofia. Més encara, considerem aquest posicionament de Heidegger com un dels aspectes centrals de la seva interpretació de la història de la veritat a Occident.

Però això que diem mereix un comentari més detallat.

6. La plenitud de la metafísica

Heidegger justifica aquesta interpretació que acabem d'apuntar de la mà de dues nocions capitals en el pensament del Nietzsche tardà, a saber, la voluntat de poder i l'etern retorn del mateix.

Per a comprendre en tota la seva dimensió la interpretació que Heidegger fa d'aquestes dues nocions medul·lars del pensament nietzscheà, hauríem de prendre inicialment en consideració allò que, com ja hem apuntat una mica més amunt, constitueix el fonament mateix de la concepció metafísica, això és, la divisió entre l'ésser i l'esdevenir.

De la banda de l'ésser, trobem la ἰδέα, que és τὸ ὄντως ὄν aristotèlico-platònic, allò que roman idèntic, que desconeix el temps, el moviment, l'alteritat i, en conseqüència, la imperfecció. La concepció de l'ésser com la identitat que permetrà l'aliança entre l'ontologia i la lògica (entre l'ésser i el pensament), és pròpiament parlant la partida de naixement de la metafísica. Aquesta ἰδέα es pensarà com a forma d'una matèria, com a entelèquia o com a essència; es concebrà com a oposada al món del οὐκ ὄν o bé μὴ ὄν, el món d'allò que no és, el món d'allò que esdevé. Des del punt de vista de la metafísica, l'esdevenir, en la mesura que no té identitat, no es pot establir com a objecte del

77. «Mit der Hinfall des Wahren fällt nicht das Wesen der Wahrheit; im Gegenteil. Das Wesen der Wahrheit meldet sich jetzt erst in seiner Wesentlichkeit» (Nietzsche 261).

saber, car saber és sempre saber la veritat. No hi ha saber que no sigui saber de la identitat. Tampoc no hi ha saber al marge del pensament, és a dir, no hi ha pensament que no pensi la idea.

Constatem, efectivament, al llarg de la tradició una tensió a l'hora de determinar el concepte de realitat en el marc d'aquesta concepció basada en el χωρισμός, adés en la forma del predomini de la identitat sobre la diferència (per exemple, Plató), adés en la forma del predomini de la diferència per sobre de la identitat (per exemple, Hume) o bé de la identitat de la identitat i de la no identitat (Hegel). Pel que fa a aquesta última variable, es produeix en certa manera una superació de la contraposició entre ésser i no ésser, en la mesura en què s'afirma l'absolut com a identitat reflexiva enfront d'una identitat abstracta. I, amb tot, és cert que aquesta dissolució de la contraposició és compresa en Hegel com a idea, talment que la veritat de l'ésser es concep com a voluntat de manifestació. Però és en Nietzsche, diu Heidegger, on trobem la «plenitud».

Quina relació té la metafísica i el seu χωρισμός constitutiu amb el pensament de Nietzsche, en general, i amb les nocions de voluntat de poder i d'etern retorn del mateix, en particular?

Hem vist de quina manera Nietzsche mantenia que l'ésser de l'ens no era sinó voluntat de poder. Convé de ressaltar que és important no aïllar la noció de poder de la noció de voluntat. Si això és així, el significat del «de» («zur») resultarà del tot essencial. Heidegger intensifica aquest lligam entre les dues nocions fins al punt de dir que «voluntat» i «poder» són el mateix⁷⁸. Quan pensem en l'essència de la voluntat, pensem necessàriament en el poder; i quan pensem en el poder, pensem necessàriament en la voluntat. Aquesta precisió ens permet d'entendre que el poder és «intensificació de poder» o no és poder. Dit altrament, l'essència mateixa del poder consisteix en la intensificació gradual del poder, és a dir, el fet d'anar cada cop més enllà de les posicions conquerides⁷⁹. Per tant, no hi ha voluntat més enllà de la noció de poder. Repetim-ho: la voluntat és poder, i a l'inrevés, el poder és voluntat. No hi ha poder que no demani una intensificació, no hi ha intensificació que no tendeixi a tenir més poder.

En la determinació de l'ésser de l'ens com a voluntat de poder, veiem, doncs, afirmat el primat d'un principi dinàmic enfront de la identitat, de la immobilitat i de la perfecció de l'ésser. Però això no és tot. La voluntat de poder s'ha de pensar en connexió amb l'etern retorn del mateix per a poder entendre la «plenitud» de la metafísica en el pensament de Nietzsche. La voluntat de poder era la substància mateixa d'allò que s'esdevé, però si bé en un principi l'esdevenir fa referència a l'alteritat, l'etern retorn del mateix suposa l'afirmació que aquest altre és sempre el mateix. «Retorn» (*Wiederkehr*) expressa l'«es-

78. Cf. *Nietzsche* 266.

79. «Übermächtigung der Macht in die ihr verfügbare Steigerung ihrer selbst» (*Nietzsche* 277).

tabilització de l'esdevenir»⁸⁰, però no pas en el sentit que l'esdevenir tendeixi a estabilitzar-se en el repòs, sinó en el sentit que tendeix a estabilitzar-se com a esdevenir. L'etern retorn del mateix afirma, en conseqüència, el primat de la identitat enfront de la diferència. Tot s'esdevé, tot es troba sotmès a l'alteració, excepte un fet substancial que és el *mateix* esdevenir.

En Hegel la no identitat –la diferència– quedava superada en la idea absoluta que es concebia, tal com hem vist, com a identitat de la identitat i de la no identitat. En el cas del filòsof de Stuttgart, hi havia una causa final –ideal, certament– capaç de conciliar la identitat i la diferència, capaç de mantenir-les en el seu ésser, però no pas en la seva idealitat abstracta o en la seva efectivitat, sinó en la interioritat del record. Per contra, en Nietzsche trobem una forma molt distinta de tematitzar la relació entre identitat i diferència, perquè l'estabilitat de l'ésser no es pensa com a repòs, sinó com a impossibilitat de l'esdevenir (una potència) per a transcendir-se en una forma. Allò que s'esdevé és sempre el mateix, és a dir, l'esdevenir no és, com ho era en el cas de Hegel o d'Aristòtil, una interiorització de l'alteritat en la identitat reflexiva o un enriquiment gradual en termes ontològics i en termes de racionalitat; la voluntat de poder de Nietzsche no és tampoc quelcom que s'hagi d'entendre com a voluntat de manifestació o de reflexió absoluta, com era el cas de Hegel, car aquesta trobava l'estabilització en la negació de la dinàmica que constituïa l'alteritat. Nietzsche no parla d'una Odissea, sinó d'una travessada en el desert.

En Plató, com en Aristòtil o en Hegel, el moviment era dirigit per una causa final. Nietzsche completa la metafísica, no pas en el sentit que faci prevaler la identitat per sobre de la diferència, ni la diferència per sobre de la identitat, no en el sentit que la causa final de l'alteritat o de la negativitat sigui la identitat o la reconciliació en el pensament, sinó que, per a ell, al capdavall, identitat i diferència són el mateix: l'esdevenir pur és la pura identitat, el principi i el final és el mateix, el no-ésser és l'ésser. Per això Heidegger pot dir que la voluntat de poder i l'etern retorn del mateix pensen metafísicament el mateix. La voluntat de poder és la forma final de concebre el «was sein» («quod est») i l'etern retorn del mateix, la forma final de concebre el «daß sein» («quid est»), dues nocions que des del principi la metafísica havia pensat separatament.

Certament que, d'entrada, el concepte de voluntat de poder sembla indicar el predomini de l'esdevenir enfront de l'ésser; però, en canvi, en la seva expressió més radical confirma el domini de l'ésser damunt l'esdevenir, «car la interpretació de l'ens i de la seva entitat com a esdevenir és l'estabilització de l'esdevenir de la presència incondicionada»⁸¹. A aquesta concepció de l'ésser de l'ens com a estabilització de l'esdevenir (com a tal esdevenir) li correspon una noció de veritat igualment comprensible en el marc de la tra-

80. Cf. *Nietzsche* 279.

81. «Denn die Auslegung des Seienden und seiner Seiendheit als Werden ist die Beständigung des Werdens zur unbedingten Anwesenung» (*Nietzsche* 285).

dició metafísica: «la veritat esdevé “correcció” en el sentit del que pot expressar un comandament en l'impuls vers el seu aixecament (*Überhöhung*). Tota correcció és solament un pas previ i una ocasió de la superació, tota fixació és sols suport per a la dissolució en l'esdevenir i, amb això, en la impulsió de l'estabilització del “caos”»⁸².

7. La plenitud de la metafísica com la plena manca de sentit

Per a Heidegger, la plenitud de la metafísica constitueix el fonament d'una època caracteritzada per la «plena manca de sentit» (*vollendete Sinnlosigkeit*). A la llum del que hem insinuat en relació a l'íntima connexió entre etern retorn del mateix i voluntat de poder, no ens ha d'estranyar que el final de la metafísica signifiqui igualment la desarticulació de tot fonament possible del món. Aquesta completa manca de sentit està en relació directa amb el significat de la noció de veritat tal com apareix en el pensament de Nietzsche, un cop ha quedat diluïda la dicotomia entre ésser i esdevenir, identitat i diferència, món ideal i món sensible, en què s'havia sostingut el pensament metafísic des dels seus orígens.

Com s'ha d'entendre ara, doncs, la veritat si s'ha deixat enrere la dicotomia entre real i aparent, entre ideal i sensible, entre ésser i esdevenir? És que la veritat es podia *definir* metafísicament sense la negació de la veritat? No era precisament la filosofia de Plató una resposta formidable al problema de com *pensar* la diferència? La identitat de l'ésser es podia concebre com a veritat ontològica sense diferenciar-la de l'alteritat? La mesura metafísica que permetia parlar de veritat com a adequació era certament l'ésser com a idea al marge del temps. Però si la substància de l'ésser de l'ens és la voluntat de poder (això és, l'estabilització de la intensificació en l'exercici del poder –la capacitat, per tant, d'imprimir el caràcter de l'ésser a l'esdevenir), aleshores la mesura de la realitat i de la seva veritat és certament una altra, perquè qualsevol veritat és una veritat per a ser superada. Qualsevol saber és solament un «saber» provisional. Convé de remarcar que aquesta provisionalitat no es comprèn com a resultat de reconèixer els límits des d'una posició d'humilitat epistemològica, sinó en el sentit que, essent com és el saber una forma de poder, cercarà d'intensificar-se. La veritat última és això: l'estabilització de l'esdevenir com a esdevenir⁸³. En aquesta capacitat s'expressa el dinamisme del poder del subjecte, el qual substitueix la pregunta per la veritat de l'ésser, com a fonament del sentit, per la pre-

82. «Wahrheit wird zur “Gerechtigkeit” im Sinne des befehlhaften in den Drang seiner Überhöhung. Aller Richtigkeit ist nur Vorstufe und Gelegenheit der Überwindung, jede Festmachung nur Anhalt für die Auflösung in das Werden und damit in die Erdrängung der Beständigkeit des “Chaos”» (*Nietzsche* 286).

83. Cf. *Nietzsche* 287.

gunta per l'establiment de determinats «objectius»; uns objectius que es troben purament i simplement «al servei de la simple ampliació del poder»⁸⁴. És ben remarcable que aquests objectius a assolir són els que ara s'arroguen el nom de «valors». I és que són valors simplement perquè són estímuls que poden ser emprats o utilitzats per intensificar una acció de dominació.

En aquest sentit, convé de recordar que aquest estat de coses, això és, la liquidació del sentit de l'ens a partir de la pregunta per la veritat de l'ésser, es viu en «l'època de la plena manca de sentit»⁸⁵ com un alliberament. La plena falta de sentit exigeix haver desistit en la pregunta per l'essència de la veritat i del seu sentit. Aquest home que se sent alliberat de la pregunta pel sentit de l'ens (una pregunta que depenia d'una definició de l'ésser) es concreta en la figura del superhome, que és, en definitiva, la figura del subjecte portada a la seva plenitud. El superhome és un subjecte ocupat en el domini accelerat d'una realitat concebuda objectivament, és a dir, d'una realitat concebuda com allò explicable i, per tant, dominable. Aquesta circumstància és essencial per a comprendre la interpretació que Heidegger ofereix pel que fa a la relació de l'home contemporani amb la tècnica. Entre l'home de la modernitat, definit des de la racionalitat (la traducció metafísica del ζῷον λόγον ἔχον), i el superhome no hi ha una separació radical. Dit altrament, el superhome no s'ha de concebre sense una connexió essencial amb l'home determinat com a subjecte, perquè el superhome simplement n'és la forma límit:

«l'animal "rationale" que troba la seva plenitud en la *brutalitas*»⁸⁶.

La brutalitat expressada en la concepció de l'home com a subjecte de dominació nua suposa en el nivell antropològic el resultat límit de l'oblit de l'ésser. La incapacitat d'aquest home per a preguntar-se per l'ésser és la que manifesta justament allò que l'ens és; és, per dir-ho amb una expressió del mateix Heidegger, allò que converteix la seva mirada en una mirada d'animal de rapinya (*Raubtierblick*).

Ve a tomb cridar novament l'atenció en aquest moment que no es pot desvincular de cap manera l'oblit de l'ésser de l'oblit de si. El fet d'haver assolit l'estadi de la plenitud de la metafísica suposa també als ulls de Heidegger haver aprofundit radicalment en l'oblit de l'home. L'home contemporani, fonamentalment determinat per aquesta avidesa de poder (val a dir, una avidesa que no es pot registrar com a expressió d'una simple voluntat individual i conscient d'allò que la seva forma de viure exclou), marcat per una nua relació de dominació respecte del seu món i dels altres, manifesta potser més palmàriament que res el carreró sense sortida a què la metafísica ha dut l'home

84. «Im Dienste der bloßen Machterweiterung» (*Nietzsche* 288).

85. «Das Zeitalter der vollendeten Sinnlosigkeit» (*Ibidem*).

86. «Das animal rationale, das sich in der *brutalitas* vollendet» (*Nietzsche* 289).

occidental. De la mirada humana pròpia de la *θεωρία* hem arribat al *Raubtierblick*. El camí que uneix aquestes dues fites és un camí d'oblit gradual, d'un aprofundiment en la reducció de l'ésser a *ϊδέα*, un desplegament compassat de les conseqüències que aquesta reducció ha tingut en el conjunt de la cosmovisió occidental: en l'àmbit del saber, de l'antropologia, de la llengua, del pensament... i això fins a l'eclosió d'una brutalitat insòlita enterament solidària a la plena manca de sentit.

8. *Salvar el principi*

Però vet aquí que la plenitud de la metafísica pot considerar-se precisament com un final, perquè és també un trànsit cap al principi. Nietzsche apuntava ja en aquesta direcció quan escrivia:

«[...] havíem de fer primer l'experiència del nihilisme, per a [comprendre] quin era el valor d'aquests valors [...] en algun moment necessitarem nous valors» (Pròleg a *La voluntat de poder*)⁸⁷.

El nihilisme que es desclou vigorosament al final de la metafísica mostra allò que hi ha de més fonamental en la veritat. Això pren cos preferentment en la forma de la voluntat de poder i, amb ell, en la tècnica.

Però fóra un error creure que el perill de la tècnica, ens adverteix Heidegger en *Die Technik und die Kehre*⁸⁸, és la tècnica mateixa; el perill és més aviat l'enigma de la seva essència; el perill rau en el fet que l'*essència* de la tècnica implica que no es comprèn aquesta com un desocultar en la forma de la disposició (*Ge-stell*) i que, d'aquesta manera, l'accés a una desocultació més fonamental de l'ens queda bloquejada o, dit d'una altra manera, que la possibilitat de retornar –«*einzukehren*»– vers una veritat més principal queda paralitzada. Per dir-ho amb paraules del mateix Heidegger:

«L'autèntica amenaça concerneix l'home en la seva essència. El domini de la disposició (*Ge-stells*) amenaça amb la possibilitat que l'home pogués fer fallida a l'hora de retornar a un descobrir més primordial i d'aquesta manera experimentar el ressò d'una veritat més principal.»⁸⁹

87. «Wir den Nihilismus erst erleben müssen, um dahinter zu kommen, was eigentlich der Wert dieser "Werte" war... Wir haben irgendwann neue Werte nötig» (*WzM* 4).

88. Martin HEIDEGGER, *Die Technik und die Kehre*, Tübingen, Neske, 1962, pp. 28ss.

89. «Die eigentliche Bedrohung hat den Menschen bereits in seinem Wesen angegangen. Die Herrschaft des Gestells droht mit der Möglichkeit, daß dem Menschen versagt sein könnte, in ein ursprünglicheres Entbergen *einzukehren* und so den Anspruch einer anfänglicheren Wahrheit zu erfahren» (HEIDEGGER, *Die Technik* 28).

El que resulta del tot essencial en la tècnica no és la instrumentalitat, sinó quelcom ben diferent: que la tècnica desoculta l'ens com a disposició; es concep l'ens *disposat per a...* una finalitat extrínseca. El seu perill rau en el fet que en aquesta desocultació el que és desocultat no es mostra en la forma de la desocultació, sinó en la forma de la clarificació absoluta; el perill consisteix precisament en el fet que la tècnica no deixa lloc perquè es comprengui la disposició com una desocultació que alhora oculta. Per això, l'essència de la tècnica amenaça l'ocultació, això és, amenaça, més que mai en tota la història, amb la possibilitat que la desocultació en forma de disposició es pensi de manera exhaustiva com a expressió suprema de la veritat. Un bon tecnòleg de cap manera no ofereix una garantia respecte del coneixement del que és l'essència de la tècnica. Coneix l'*instrument*, sap de *quina manera* funciona, però no sap *què és* allò que descobreix en la forma de la disposició. La consciència de trobar-se davant un objecte exhaustivament clarificat és proporcional a l'oblit del fet que aquesta clarificació és portadora d'una ocultació fonamental.

Què és una màquina?

Però, com més atents estem al perill que implica l'essència de la tècnica, més s'il·lumina el camí que mena a allò que ens pot salvar i, d'aquesta manera, més qüestionadors esdevenim, perquè, com llegim en *Die Technik und die Kehre*:

«El preguntar és la devoció [*Frömmigkeit*] del pensament.»⁹⁰

Hi ha dos versos de Hölderlin que actuen com a teló de fons per a la reflexió de Heidegger en aquest punt:

«On hi ha perill, creix
també allò que salva.»⁹¹

El perill no es dona separatament d'allò que salva. Potser la intensitat de l'oblit que suposa la puixança i el protagonisme de la tècnica ens predisposen a una prompta salvació. En realitat, però, no podem saber quan es produirà, ni tan sols si es produirà, i segurament el fet de no saber-ho preserva de la brutalitat la mateixa essència de l'home, perquè aquesta essència consisteix a *ser aquell que espera, el que espera l'essència de l'ésser, en la mesura en què en pensar-lo el protegeix*⁹².

Per a Heidegger la salvació del principi no pot donar-se sinó en la forma del pensament de l'ésser, no pas en la forma de la restauració dels déus fins ara vi-

90. «Das Fragen ist die Frömmigkeit des Denkens» (HEIDEGGER, *Die Technik* 36).

91. «Wo das Gefahr ist, wächst das Rettende auch» (HEIDEGGER, *Die Technik* ...).

92. «Der Wartende zu sein, der des Wesens des Seins wartet, indem er es denkend hütet» (HEIDEGGER, *Die Technik* 41).

gents. Aquests han estat déus «de l'ens, i ells mateixos només ens, i com a tals, en última instància, rebaixats al càlcul d'una "benaurança" a canvi d'"esforços" del cos i de l'ànima»⁹³, aquests déus no eren sinó déus propis de la metafísica i, per tant, estan destinats a morir amb ella⁹⁴; es tractava de déus concebuts com a éssers, en el sentit ontològic de la paraula.

«El fracàs –llegíem en les conferències dedicades a Parmènides– és solament superable si se salva el principi.»⁹⁵

Aquest és el desafiament: només creix el que salva allí on se salva l'ésser en el pensament, allí on es prepara una casa per a l'ésser enmig de l'ens.

Heidegger ja ens havia advertit en aquelles conferències que l'absència de déus en l'època contemporània no era pas una cosa de quatre lliurepensadors il·lustrats; el filòsof de Messkirch havia comprès el problema amb molt més abast: ens havia convidat a considerar l'origen de la metafísica com l'origen de l'oblit de l'ésser i, amb ell, com a triomf del primat de l'ens. Aquesta situació equivalia al mateix fonament de l'ateisme, entès com una situació en què preval l'absència de déus. «Només un Déu podria salvar-nos», recordava Heidegger en la coneguda entrevista publicada pòstumament⁹⁶.

La transició del final de la metafísica al pensament de l'ésser exigeix la superació de la concepció de l'home com a subjecte i del conjunt de la realitat com a representació objectiva d'aquest subjecte⁹⁷. L'eix (*Drehungspunkt*) al voltant del qual s'ha de produir aquesta transició és la concepció que es tingui de la relació entre ésser i ens. Com acabem de suggerir, aquest gir no s'ha de concebre com una restauració de les posicions que han sustentat la metafísica; ben al contrari, la transició al pensament de la veritat és condicionada pel fet d'haver comprès que l'essència mateixa de la metafísica consisteix en l'oblit de l'ésser. Precisament aquest oblit de l'ésser és el que l'esmentada conferència caracteritzava com el perill de la tècnica i permetia d'entendre el seu lligam amb la metafísica.

Sens dubte devem a Nietzsche l'esforç d'haver tematitzat «la manca de fonament de la veritat de l'ésser» (*Grundlosigkeit der Wahrheit des Seins*) i el domini de la «plena subjectivitat»⁹⁸ al llarg de la cultura moderna. El conjunt

93. «[...] des Seienden und selbst nur Seiende und als solche zuletzt hinabgezogen in die Verrechnung einer "Seligkeit" gegen "Leistungen" des Leibes und der Seele» (*Nietzsche* 294).

94. Com diu Raimon Panikkar, si podem viure sense aquests déus és que no és tal déu (cf. *Gottesschweigen. Die Antwort des Buddha für unsere Zeit*, München, Kösel, 1992, p. 155).

95. «Der Untergang ist nur überwindbar, aber er ist auch schon überwunden, wenn der Anfang gerettet ist» (*Nietzsche* 279). Vegeu també la noció de dolor (*Schmerz*) a la «Zusatz», al final de les conferències.

96. Cf. «Der Spiegel» (31 maig 1976) 193ss.

97. Cf. *Nietzsche* 314ss.

98. Cf. *Nietzsche* 235.

de la seva reflexió suposa una exposició dramàtica del perill, que és el que ha de fer créixer allò que ens pot salvar.

Ignasi BOADA I SANMARTÍN
c/ Passeig 22 de juliol, 426
E - 08221 TERRASSA (Barcelona)

Summary

Nihilism, as was expressed by Nietzsche's philosophy, is not only the result of modern enlightenment, but the very final step in the evolution of Western metaphysics; otherwise stated, Nietzsche brings Western metaphysics to its fulfilment (*Vollendung*). The aim of this article is to understand Heidegger's interpretation of the end of metaphysics through the analysis of the conferences given by him during the «Winter Semester» of 1936-1937, which were almost entirely dedicated to Nietzsche's concept of «Will to Power». This concept is the basis of Heidegger's interpretation of modern technology.