

NIETZSCHE, HEIDEGGER I LA CRISI DE L'IDEAL DE LA IL·LUSTRACIÓ

Jordi RAMÍREZ

És un tòpic, a hores d'ara ben establert, que l'obra de Nietzsche suposa d'alguna manera un límit que marcaria un possible final de la filosofia clàssica i l'inici de la situació contemporània. Enfront de Hegel, que fóra l'altra alternativa plausible per a fer aquest paper de frontera, l'obra de Nietzsche resulta molt més fàcil de relacionar amb la realitat que s'ha mostrat durant aquest agonitzant, sinó ja acabat, segle XX. Si és Nietzsche qui obre un període radicalment diferent, és segurament Heidegger l'autor que en aquest període, en un cert sentit ja post-filosòfic, ha tingut una influència més destacada. El nostre propòsit és fer algunes consideracions sobre la connexió entre tots dos pensadors. Un tema que ben segur no és nou però que ens sembla que encara està molt lluny de ser exhaurit. Fou de fet el mateix Heidegger qui inicià aquesta reflexió. Entre els pensadors que el van precedir, i entorn dels quals Heidegger va bastir la seva reflexió sobre la metafísica occidental, Nietzsche n'ocupa un lloc essencial. Només l'atzar, en la figura de la malaltia que acabà prematurament amb la seva vida, va impedir que fossin estrictament coetanis i el cert és que Heidegger visqué en un temps on declarar-se nietzschianista tenia un sentit ben diferent del que podia tenir declarar-se platònic, leibnizianista o kantianista. El moment en el qual visqué és aquell en el que es fa palesa la influència de l'autor de l'*Així parlà Zarathustra*. Heidegger no romangué aliè a aquest influx. Reflexionar sobre aquesta relació és l'objectiu de l'escrit que ara presentem al lector. El nostre punt de partida són dues línies de pensament diferents.

La primera és la que parteix de la pròpia obra de Heidegger. Des del seu punt de vista, Nietzsche clou la història de la metafísica occidental: la seva és l'obra del darrer dels seus conreadors i suposa essencialment l'exhauriment d'una tradició que havia estat iniciada per Plató. El treball de Nietzsche significa l'esgotament d'aquest llegat i en conseqüència l'obertura de la possibilitat de l'aparició d'un nou pensament que ha de ser alhora superador i restituïdor.

La segona, la podem adscriure a la reflexió de Leo Strauss. Per ell, Heidegger i Nietzsche, tots dos alhora, suposaven la tercera onada de la modernitat. La primera fora el moment trencador que suposen les filosofies de Bacon i Descartes. La segona seria la il·lustració del segle XVIII, Rousseau, Kant i tota la línia de pensament coetània a la revolució france-

sa. Nietzsche i Heidegger suposen un tercer moment que cal veure com una reacció al pensament il·lustrat sorgida de les seves mateixes contradiccions.

Aquestes dues orientacions suposen dues concepcions diferents de la filosofia: el primer punt de vista entén la filosofia com reflexió sobre el ser, és a dir, l'acció de prendre cura d'allò que constitueixen els elements més simples, fonamentals i rectors de la realitat. La segona perspectiva es realitza des d'un punt de vista teològic-polític, és a dir, considerant que des dels primers pre-socràtics no és possible una distinció real entre pensament filosòfic i pensament polític. El nostre treball requerirà l'adopció dels dos punts de vista, tot i que la problemàtica en la que finalment es centrarà ens durà a privilegiar el segon.

Desenvoluparem el nostre treball en tres parts que d'alguna manera es presenten amb una certa independència. En un primer moment atendrem la lectura de Nietzsche que realitza Heidegger. Les pretensions d'aquesta primera part han d'ésser sense dubte modestes. Fora un propòsit del tot absurd pretendre explicar en poques pàgines allò pel qual Heidegger requerí gairebé un miler. Més que explicar ens acontentarem amb assenyalar les temàtiques cabdals que Heidegger tracta en la seva interpretació de Nietzsche. La segona part es presentarà com una inversió de la primera, si abans haurem vist Heidegger des de Nietzsche es tractarà ara de procedir a l'inrevés; de veure quins motius nietzschians romanen i formen part de les concepcions pròpies de Heidegger. Mes concretament, allò que voldríem fer seria concretar fins a quin punt l'anàlisi de la situació que es realitza a l'obra de Heidegger perllonga i segueix el que es realitza a l'obra de Nietzsche. Finalment la tercera part intentarà projectar les direccions de pensament d'ambdós autors sobre les qüestions que allò que conceptuem com la nostra situació ens assenjala com a més urgents: el sentit del projecte sobre el que s'ha conformat la història de la nostra civilització.

1. *Nietzsche segons Heidegger*

Hom pot distingir quatre pressupòsits que serveixen per definir la lectura que de Nietzsche fa Heidegger:

1. Els textos fonamentals de Nietzsche són els que no varen ésser publicats, el *Nachlass*. El Nietzsche de Heidegger fa per tot arreu palesa aquesta convicció. La desproporció entre les referències als textos dels quaderns inèdits i els de les obres que realment foren publicades és ben clara. Aquesta és una tendència que de fet no és nova en Heidegger. Un cas ben semblant succeeix amb la lectura de Descartes, on resulta determinant, i de fet sobredeterminant, l'exegesi que es realitza de les *Regles per a la direcció de l'enginy*. És evident que aquesta és una convicció que estan lluny de compartir tots els estudiosos nietzschians. Philonenko,¹ per exemple, en el seu darrer llibre sobre Nietzsche s'ha mostrat contrari a aquest punt de vista. Si

1. A. Philonenko, *Nietzsche. Le rire et le tragique*. Paris: Librairie Générale Française, 1995.

- aquesta manera de procedir resulta en general discutible en tota mena d'autors, perquè prescindeix de la seva voluntat comunicativa, això encara resulta més greu en el cas de Nietzsche, que probablement va escriure massa.
2. Segons Heidegger la intenció fonamental de Nietzsche és metafísica malgrat que utilitzi en la major part dels textos un llenguatge ètic, psicològic o fisiològic. Aquesta és la clau de volta de la interpretació heideggeriana però també el seu punt més feble, perquè el seu recolzament mai no té un caràcter massa concloent. No pot ser provat perquè és el seu punt de partida, l'axioma de la seva teoria interpretativa, i és en relació a aquest axioma on es fa més palesa la violència de Heidegger com a exegeta. Cal dir que nosaltres no compartim aquest punt de vista, sinó que creiem que la metafísica és derivada i secundària enfront d'una retòrica que té com a finalitat un canvi en les formes establertes de la vida humana. Els centres de la reflexió nietzschiana són allò noble i allò baix i la relació que amb ells té la naturalesa humana. En aquest sentit Nietzsche és un pensador platònic, i en quant platònic, polític.
 3. Contra els punts de vista més establerts la doctrina de Nietzsche presenta, segons Heidegger, una extrema coherència que ve causada sobretot per la seva articulació metafísica. La relació entre Voluntat de poder i Etern Retorn expressa la diferència ontològica, és a dir, hi seria ja present en l'obra de Nietzsche la distinció bàsica per pensar a fons la qüestió del ser, tot i que a la seva obra aquesta tasca quedi només iniciada. També aquí es plantegen serioses divergències entre Heidegger i el treball d'altres hermeneutes que s'han ocupat d'aquesta qüestió. Aquesta diferència és moltes vegades radical. Per a Rosen,² per exemple, Nietzsche no sols no és coherent sinó que no pot ser coherent atès que en la seva obra conflueixen retòriques molt diferents, cada una d'elles adreçada a un públic diferent. El *Zarathustra* és una faula on les possibles doctrines estan al servei de la faula i no a l'inrevés. Les interpretacions com la de Heidegger semblen estar així infectades de l'esperit que denuncien en tant que segueixen els paràmetres de la interpretació positivista. En el mateix sentit, Philonenko emfasitza el caràcter intuïtiu de moltes d'aquestes pseudo-doctrines nietzschianes, cosa que fa difícil comptabilitzar-les amb una argumentació racional.
 4. El mèrit fonamental de Nietzsche és, segons Heidegger, el d'haver estat l'autor que reflecteix de manera més clara la situació filosòfica del segle XX. Nietzsche profetitzà que el segle XX seria el moment on la lluita pel domini de la terra s'exerciria en nom de doctrines filosòfiques. Sembla clar que fets com la guerra civil espanyola o la segona guerra mundial, les guerres ideològiques, són una novetat històrica que sembla confirmar la profecia nietzschiana. La fi de la filosofia, de la que Nietzsche tan sovint parlà i que en un cert sentit defineix també el treball de Heidegger,³ s'expressa sobretot en aquest fet: que

2. S. Rosen, *The Mask of Enlighthment. Nietzsche's Zarathustra*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

3. Recordem per exemple la introducció a les seves lliçons de l'any 23 on defineix la seva tasca com un treball diferent i que està més enllà del de la filosofia.

el treball teòric abandoni el seu caràcter de finalitat en si mateixa per esdevenir un mer instrument d'una altra cosa. La batalla per la sobirania és un esdeveniment que es desplega a l'escenari definit per la fi de la metafísica.

L'obra que Heidegger va dedicar a l'autor del *Naixement de la tragèdia* és un conjunt d'escrits que en molts casos van força més enllà de la figura que dona títol al llibre. Això no s'esdevé com a conseqüència de l'atzar sinó precisament perquè allò que al capdavall el llibre de Heidegger ens presenta és una visió del conjunt de la història de la metafísica que troba en Nietzsche la seva figura culminant. L'aspecte però que a nosaltres ens interessa ara queda ben definit en el seminari pronunciat l'any 1940 i inclòs al segon volum de l'obra, *la metafísica de Nietzsche*,⁴ que constitueix el darrer escrit de Heidegger centrat exclusivament en la seva figura i que pot ser considerat en conseqüència com la seva interpretació definitiva.

Heidegger comença plantejant la qüestió de què cal entendre com a metafísica. El seu punt de partida és així la determinació del cinc problemes fonamentals, entorn dels quals ha girat des de la seva fundació aquesta disciplina. Hom en pot distingir, segons Heidegger, cinc de bàsics:

1. La «seiendheit», és a dir, la determinació de «què és» l'ésser, de la quidditat del ser.
2. La reflexió sobre el fet del ser i la manera en què el ser és.
3. La determinació de l'essència de la veritat.
4. La definició d'una història de la veritat.
5. La reflexió entorn de com cal caracteritzar la Humanitat desvetlladora de la veritat.

Que sigui aquesta la caracterització de la metafísica és la condició de la definició de Nietzsche com a pensador metafísic, que ho és, perquè en la seva obra hom pot trobar doctrines que donen respostes a cadascuna d'aquestes qüestions; respectivament i en l'ordre que les hem enunciades: a) Voluntat de poder; b) Etern retorn; c) Justícia; d) Nihilisme; e) Superhome.

a) *Voluntat de poder*

Aquesta noció és des del punt de vista heideggerià, l'element cabdal de la reflexió de Nietzsche. Aquesta és probablement la tesi heideggeriana sobre Nietzsche que ha tingut més fortuna fins al punt de gaudir gairebé de l'estatus d'una afirmació irrefutable. La voluntat de poder és l'essència més íntima del ser. Tot allò que és, és en el seu caràcter més fonamental voluntat de poder. La definició d'una ontologia nietzschiana depèn totalment d'aquesta noció primitiva, relativament poc freqüent en l'obra publicada, però que constitueix el nucli conceptual del qual deriven nocions com la d'esdevenir o la de valor, que és la perspectiva des de la qual es mesura el poder. És també l'expressió per excel·lència de la subjectivitat. La doctrina però precisa de dos importants aclariments:

4. M. Heidegger *Nietzsche*, Pfullingen: Gunter Neske Verlag, 1961: L'article *Nietzsches Metaphysik* correspon a un curs de l'any 1940 (Vol. II, pp. 257-335).

—No podem llegir l'expressió com si es tractés de dos termes units arbitràriament (com si parléssim de voluntat de viure o voluntat de morir). Entre tots dos termes hi ha una unitat intrínseca. El genitiu no és aquí ni subjectiu, ni objectiu sinó apositiu. El poder només es dóna intentant incrementar-se ell mateix. La capacitat de comandament és la capacitat de sobrepassar-se, de dur a un nivell més elevat l'essència pròpia; d'exercir la convicció de la pròpia superioritat.⁵ Si hom segueix la idea que Nietzsche definí, i de la qual Heidegger participà, de que la clau de l'intent nietzschian és la superació del platonisme, la manera més fàcil d'entendre què és la voluntat de poder és parar esment sobre quin és el concepte platònic al que equival i que d'alguna manera substitueix: l'excel·lència com destí possible però difícil a guanyar de l'ànima. Més que qualsevol altra cosa és aquesta substitució la que millor ens permet definir el temps en el qual ens toca viure.

—Amb voluntat de poder no és designat un fenomen psicològic; definir aquesta noció des de la psicologia resulta més aviat pertorbador (com d'altra banda resulta pertorbador definir psicològicament la noció platònica d'excel·lència de l'ànima, però Plató té a hores d'ara menys valedors que Nietzsche). L'abast del terme és plenament cosmològic. L'ens per Nietzsche s'identifica amb la noció de vida i el caràcter fonamental de la vida és l'intent de perseverar en el ser exercint una funció dominant. Limitar-se únicament a conservar és iniciar el camí de la decadència.

b) *L'Etern Retorn*

Aquesta és la doctrina amb la que Nietzsche maldà per respondre a la pregunta sobre el valor de la totalitat del món i ho fa tot afirmant que el món no té un sentit, una finalitat o una utilitat. La doctrina es constitueix així com la resposta última a dos mil anys de metafísica creacionista. Significa per tant la superació definitiva del cristianisme, però també en un cert sentit de la filosofia platònica, ja que la idea de Bé de la *República* és el fonament de totes les concepcions finalistes del cosmos. La posició de Heidegger enfront d'aquesta doctrina és ben diferent de la que manté envers l'anterior. La voluntat de poder expressa una concepció subjectiva de l'ens que té la seva arrel última en Descartes i de la qual Heidegger es vol desfer. La superació del platonisme i del cristianisme, pel contrari, no sols no és una tasca aliena a l'esperit heideggerià sinó que, en aquest sentit, la seva tasca és perllongament de la nietzschiana.

Al seu article Heidegger defineix dues maneres d'entendre la doctrina de l'etern retorn, de la qual només la segona és la realment vàlida, mentre que la primera pot ésser conceptualitzada com una conseqüència d'aquesta visió cristiana de l'esdevenir de la que ara la humanitat serà alliberada:

—La primera interpretació és la del nan que acompanya Zarathustra en el passatge on aquest per primera vegada planteja la doctrina de l'etern retorn.⁶

5. *Ib.*, Vol. I, p. 601.

6. *Also Sprach Zarathustra*, 3ª part «Vom Gesicht und Räthsel» (de la visió i de l'enigma). *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe*. (Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1968) Vol. VI.1 pp. 193-199.

La interpretació del nan té un caràcter purament nihilista, des de la seva perspectiva afirmar l'etern retorn és afirmar que no-res no té sentit.

—En contraposició a aquesta interpretació nihilista, n'hi ha una de positiva: la que entén la doctrina com l'afirmació de tot allò que fem en l'instant, cosa que significa l'obertura de la possibilitat de considerar l'existència com a heroisme; adoptar una visió tràgica de la vida. No-res és indiferent perquè tota decisió és vàlida per a tota l'eternitat. Des d'aquest punt de vista la superació del platonisme i del cristianisme es dona en què per primera vegada se li ofereix a la humanitat la possibilitat d'acceptar l'existència del mal, de comprendre la seva necessitat. L'extrema negació, la destrucció i el sofriment poden ser pensats com quelcom propi de l'ens.

Heidegger destaca la coherència que des del seu punt de vista manté aquesta doctrina amb l'anterior, la que defineix l'ens com voluntat de poder. De fet, no sols no és coherent sinó que des del punt de vista de Heidegger es dedueix d'ella: la necessitat de sobrepassament que caracteritza l'ens no pot tenir un *telos*, cosa que fóra contradictòria i per això està obligat a retornar constantment a si mateix:

L'etern retorn del mateix és la manera com allò inconsistent (l'esdevenir) es presenta com a tal, però això en la suprema consistència (moviment cíclic) amb l'única destinació d'assegurar la possibilitat constant de l'exercici del poder.
(Nietzsche, vol. II, pag. 286).

La relació que Heidegger estableix amb la doctrina de la voluntat de poder fa palès el caràcter metafísic de la doctrina de l'etern retorn.⁷ La funció última de l'etern retorn és fixar allò que en si mateix és inconsistent. En aquest sentit la doctrina té un caràcter paradoxal: tot i que Nietzsche reclami per a ell mateix l'honor de ser el pensador de l'esdevenir, la seva referència per a poder pensar l'esdevenir segueix essent la noció clàssica de ser. El caràcter metafísic de la doctrina presenta, per acabar, dues importants implicacions:

—La relació entre voluntat de poder i etern retorn expressa la distinció entre ser i ens, la voluntat de poder es revela en l'etern retorn de la mateixa manera que el ser emergeix en els ens.

—La deducció de la doctrina de què la veritat és igual a l'error: perquè tot allò que queda fixat com a veritat acaba esdevenint una violació de la veritat més íntima del ser que és el Caos.

Nietzsche va insistir en l'*Ecce Homo*, entre d'altres llocs, que la doctrina de l'etern retorn constituïa la seva intuïció més profunda.⁸ Heidegger no qüestiona aquesta afirmació sobre la que de fet no sembla tenir cap sospita. Sí que però mostra la seva singularitat: no hi ha demostració possible per a un pensament que és absolutament previ, però de fet, no hi ha tan sols una possibilitat d'entendre realment la doctrina si no es procedeix a una reconceptualització de la noció de temps, un cop ja s'ha consumat la

7. Aquesta qüestió com ja hem indicat d'un bell començament pot ésser considerada des d'altres punts de vista. Rosen, per exemple no hi veu cap doctrina positiva en l'etern retorn sinó l'equivalent a la mentida pietosa del platonisme que cerca d'alleugerir l'existència proporcionant un remei a la veritable doctrina nietzschiana que ens mostra la realitat com a caos.

8. *Ecce Homo, Nietzsche Werke*, Vol. VI.3, p. 333.

mort de Déu. Aquesta tasca Nietzsche no va poder ni intentar de dur-la a terme, però és l'element central del projecte de *Sein und Zeit*.

c) *Justícia*

La veritat de l'ens i l'essència d'allò que la vida és, queden expressades en la doctrina de la voluntat de poder. La seva instauració com a clau de comprensió de l'ens conforma la veritat com a un valor necessari, en quant és mitjançant la veritat com es forneix a la vida l'estabilitat necessària que li cal. La veritat és per tant una condició de conservació de la voluntat de poder i per això es revela inferior a l'obra d'art que va més enllà en quant que permet la intensificació de la voluntat de poder. És per això que Nietzsche proclama, i Heidegger hi posa èmfasi, que l'obra d'art és superior a la veritat. La comparació és realitzable en quant que tots dos elements tenen una base comuna. Segons Nietzsche tots dos es refereixen a la noció de «schein» (aparença), però mentre que l'art n'és creador, la veritat només fixa la perspectiva des de la qual es produeix l'aparença. Un cop més comprovem que la lectura que de Nietzsche realitza Heidegger anuncia direccions que després prendrà el seu pensament. També per Heidegger l'obra d'art ens revelarà un accés privilegiat al ser, que de fet no hi és a l'abast del treball cognoscitiu.

Les precedents consideracions, que troben la seva arrel en la més originària de les temàtiques nietzschianes tot i que el punt de vista de Nietzsche sobre aquesta qüestió no romangué ni molt menys inalterable, condicionen el tractament que es troba a Nietzsche de la noció de Justícia. Si la veritat és això que acabem d'esmentar, que l'essència de la veritat sigui justícia és un resultat del desplegament de la subjectivitat que caracteritza la filosofia de la modernitat; l'època on la llibertat ha esdevingut fonament fet impossible una noció còsmica de Justícia com la que en un temps mantingué la filosofia grega. Justícia no és una altra cosa així que el fet mateix d'apreciar, de mesurar i de pensar a partir de la institució dels valors. Els atributs amb què és definida són els de constructiva, eliminadora i anihiladora.

A primer cop d'ull tot això que hem descrit més amunt, especialment la llista d'atributs característics, ha de fer pensar per força en els filòsofs pre-socràtics, els filòsofs preferits de Nietzsche i que també prengué Heidegger com una línia de referència ineludible en la tasca del pensament. S'esdevé així la temptació d'aproximar el plantejament de Nietzsche al que sospitem que podia mantenir un autor com Anaximandre. Fer això fóra però per Heidegger caure en un parany. La justícia nietzschiana està íntimament lligada a la noció de perspectiva que era totalment aliena a tots els pensadors pre-socràtics. La Justícia en tant que acte de construcció implica la creació d'una perspectiva. Res de semblant succeeix en el cas dels primers filòsofs. Allò que de cap manera no pot ser oblidat és que la filosofia de Nietzsche és el desenvolupament definitiu de la posició subjectivista i aquí rau la causa d'aquesta important diferència. Les característiques definidores de la justícia pertanyen a un desplegament de la voluntat de poder. Quan la veritat és instituïda des de la perspectiva de la subjectivitat incondicionada, llavors la metafísica s'essencifica com a justícia. És aquí on rau

la condició de possibilitat d'una *justificació*, en tant que acceptació de la necessitat de la veritat, de la doctrina que iguala la veritat a l'error i també de la noció d'etern retorn.

d) *Nihilisme*

La definició de l'ens com a voluntat de poder té com a conseqüència, com ja hem dit abans, que tota metafísica no esdevingui més que un sistema d'apreciació de valors. És aquí on rau el motiu fonamental de l'actitud crítica de Nietzsche envers la tradició metafísica occidental. Aquesta ha creat uns valors des d'una concepció de l'ens que nega explícitament la identificació entre ens i vida. És una metafísica que porta implícita la llavor de la decadència.

Nihilisme és el nom de l'actitud que defineix la posició d'Occident envers la veritat, almenys des dels temps de Plató. Aquesta tendència que ha estat vetllada en els temps del predomini del platonisme i el cristianisme amb l'afirmació d'una «altra vida» que s'escenificarà en un trans-món, esdevé ara transparent. La mort de Déu, la victòria suprema del nihilisme, no significa altra cosa. La desaparició de Déu i de les instàncies transcendents, en les que la il·lusió trans-terrena s'expressava, són la realització plena de l'essència negativa de la metafísica. El nostre temps es mostra doncs com un moment de crisi paorosa. El nostre escenari és el de l'esfondrament d'una civilització. Però com ens recorda el sentit etimològic del terme, parlar de crisi implica sempre parlar de responsabilitat. El temps on vivim ens demana prendre una decisió sobre aquesta decadència i declinació. En aquest sentit esdevé important la distinció entre nihilisme actiu i nihilisme passiu. El primer és aquell que acaba la seva acció amb la constatació de la inanitat dels valors, fins llavors presents. El segon en canvi cerca ajudar a la voluntat de poder a instituir-ne de nou mitjançant l'acceleració de la destrucció dels antics. La famosa transvaloració que no pot però ésser pensada només com un desenvolupament de la lliure espontaneïtat creadora de l'home alliberat del jou diví. L'element previ a la creació dels valors nous és la definició del nou lloc des d'on es determinaran els valors.

e) *Der Übermensch*

El descobriment de la realitat d'allò que hom havia definit equivocadament com a veritat ha de tenir com a conseqüència el naixement d'una nova mena d'home; d'un tipus d'home amb una actitud totalment diferent envers l'existència. Aquesta figura serà pròpiament sobrehumana, en quant que haurà traspassat els límits que fins aquell moment formaven part de la definició de l'home.⁹ Aquest nou home serà el que a la fi faci front al nihilisme; el que deixi de defugir-lo transmutant-lo en idealitats per enfrontar-se a ell. La seva aparició significa doncs l'acceptació de l'essència nihilista

9. La traducció més popular és la de superhome. Nosaltres però preferim estalviar-nos aquest terme que ha pres amb els temps unes connotacions entre inquietants i còmiques que en qualsevol cas són del tot alienes a la filosofia de Nietzsche.

de la història de la humanitat i per tant la possibilitat de convertir-la en una altra història, d'obrir una nova època.

L'home del nou temps és primordialment el producte d'un canvi en la conceptualització de l'home. Des del temps d'Aristòtil, com a mínim, la determinació essencial de la humanitat havia estat la racionalitat. El punt de vista nietzschianista parteix d'una nova determinació: l'animalitat. El reconeixement que som primordialment un cos i que aquesta corporeïtzació del cos és un mode de la voluntat de poder. Allò que Nietzsche proposa és així una inversió exacta de l'aristotelisme.¹⁰ El nostre element essencial és el cos i l'ànima no designa pròpiament més que quelcom que li passa al cos, una cosa en qualsevol cas accidental.

Però a més d'aquest nivell pròpiament antropològic, l'«Übermensch» suposa també un trencament a un nivell epistemològic. La raó és substituïda com a focus del desplegament de la incondicionalitat subjectiva per la Voluntat de poder. L'adveniment de la inversió del nihilisme ha de suposar així la instauració de la primacia del voler en comptes de la primacia de la representació. Hom podria dir que parlar de Mort de Déu significa parlar de mort del cartesianisme. Allò que pròpiament desapareix és la raó representadora com a fonament. Precisament allò que des del punt de vista heideggerià constitueix l'aportació definitiva de Descartes al pensament occidental, o dit en termes més precisos, el gir pervers que Descartes dona a la metafísica occidental, encara que en última instància l'arrel última d'aquest desviament estigui a la idea platònica. L'alternativa a aquest predomini de la raó que ara acaba és la instauració de la corporeïtat com a mode fonamental del ser.

La conseqüència més immediata d'aquest nou període de la història de la humanitat haurà de ser l'obertura d'un necessari període de deshumanització, el qual es realitzarà a un doble nivell: en primer lloc, restaurant una veritable natura de l'home que fins ara ha estat capgirada, i en segon lloc, repensant la totalitat de la naturalesa, perquè tota la reflexió feta fins llavors ha subjugat l'ens als valors imposats per la tradició. L'aparició d'aquest nou estadi de la humanitat se'ns mostrarà per tant com un temps de desorientació moral ja que ens resultarà molt difícil valorar uns actes pels quals no disposarem de cap mena de mesura. Sembla bastant obvi que aquest tractament anuncia i constitueix el punt de partida d'una problemàtica que serà central en Heidegger durant quasi tota la seva obra. No cal sinó recordar *Brief über den Humanismus*.

En tot cas la impossibilitat de valorar no significa la impossibilitat de fer prediccions. L'«Übermensch» és una torsió però també d'alguna manera una continuació, ja que Nietzsche en definitiva és el darrer producte de

10. Pròpiament de l'aristotelisme encara que es tendeixi a parlar de platonisme. Que l'únic referent possible de moltes de les crítiques de Nietzsche i Heidegger ha d'ésser Aristòtil abans que Plató ha estat ben explicat per Stanley Rosen a *The question of being*. D'altra banda és l'aristotelisme l'exposició més clara de l'antic ordre intel·lectual que s'esfondra amb l'enunciació de la teoria de Darwin. Cal dir pel que respecta a aquesta qüestió que les indicacions més freqüents sobre la relació entre Nietzsche i Darwin no són segurament gaire satisfactòries. En la mesura en què es limiten, o assumeixen les crítiques que Nietzsche dirigí a Darwin, em sembla que no arriben al fons del problema. La manca d'atenció de Heidegger és segurament molt significativa. Nietzsche es revolta contra una interpretació grollera de l'evolució que no és aliena al mateix Darwin. Però resultaria impensable el seu treball sense tenir com a teló de fons la ruptura científica més important des de la revolució copernicana.

la metafísica occidental i la seva obra no s'inscriu en una altra dinàmica històrica sinó que continua amb la precedent, i per això Heidegger li confereix una finalitat: el domini de la terra, en la qual coincidiria amb el primer autor modern, Descartes. Com es realitzarà aquest domini? Segons Heidegger hom pot esperar que es produirà mitjançant la mecanització de les coses i la selecció sistemàtica (*Zuchtung*) dels homes.¹¹

Quines conclusions podem extreure d'aquest examen, sense dubte massa precipitat? De manera molt esquemàtica n'assenyalarem dues:

—Com ha fet amb totes les altres figures prominents de la història del pensament, Heidegger no s'està de reduir Nietzsche a ser una peça més, la darrera, de la seva construcció conceptual. El significat del seu pensament queda en part exhaurit com a culminació del procés de desvetllament de l'oblit del ser que ha caracteritzat la nostra tradició.

—Però tot i amb la seva voluntat explícita de realitzar un trencament, la lectura no pot obviar que els reptes als quals vol respondre el pensament de Nietzsche són sovint transferits de manera gairebé directa al pensament de Heidegger. Així en l'examen que hem fet hem trobat qüestions com la de fins a quin punt és possible pensar una mesura de l'acció humana, la recuperació de la inspiració dels primers pensadors o la tasca de pensar a fons la noció de temps i l'estatut ontològic de l'obra d'art. Qüestions totes capitals que s'aniran desplegant progressivament en els diferents períodes de l'obra de Heidegger.

2. *L'Empremta de Nietzsche en Heidegger*

Heidegger ens dona a entendre diverses vegades de manera explícita que Nietzsche és el filòsof de la gran tradició occidental de qui es troba més allunyat. Aquest fet no resulta sorprenent. La pretensió de Heidegger era imprimir a la filosofia un gir contra el subjectivisme i Nietzsche és al capdavant, i mitjançant la seva noció de voluntat de poder, el filòsof més subjectivista. Aquesta afirmació però no clou la qüestió. En un altre sentit resulta evident, i Heidegger en fou conscient, que n'és el més proper. Allò que hem apuntat a la primera part d'aquest article, ja ens ho permet veure. Dèiem llavors que hi ha una relació entre els reptes que tots dos plantegen al seu pensament. Aquest fet està implícitament reconegut per Heidegger quan afirma que Nietzsche és el filòsof que millor ha sabut descriure la situació del segle XX, cosa que equival a dir que és qui millor ha realitzat una tasca que el propi Heidegger no pot defugir de realitzar tot i que potser ja no com a filòsof. L'afirmació de Heidegger sorprèn sobretot pel seu caràcter taxatiu. Com a judici de valor no hi ha cap mena de dubte que el significat d'aquesta afirmació és problemàtic encara que només sigui per la infinita extensió del predicat. El significat esdevé més clar però si capgirem l'afirmació: Heidegger realitza la comprensió del temps on viu mitjançant la comprensió que ja ha estat efectuada a l'obra de Nietzsche. Dit de manera més malèvola, la fe en el diagnòstic nietzschia ocupa el lloc de l'experiència vital que la cultura llibresca, ni en el cas de Heidegger ni en cap altre cas, no pot fornir per ella mateixa (cosa que no vol dir ni molt menys

11. *Nietzsche*, vol. II, p. 308.

que la comprensió realitzada per Nietzsche no sigui també prou llibresca; segurament Colli té raó quan afirma que Nietzsche va llegir massa i massa preocupat per la quantitat i contemporaneïtat).

Si això fos així, allò que s'esdevindria és que caldria entendre que les anàlisis heideggerianes tenen una inspiració, una fonamentació en el treball de Nietzsche. El moment on al nostre parer aquest fet és més constatable és en l'anàlisi que Heidegger realitza a les pàgines de *Sein und Zeit* de l'esdevenir quotidià, (*Die Alltäglichkeit*) l'escenari on es realitza l'existència inautèntica. Aquesta està viscuda sota el règim de l'hom (*Man*), cosa que equival més o menys a viure com el ser designat en el llenguatge més contemporani amb el curiós apel·latiu de subjecte de les estadístiques. Aquesta és una vida que es desenvolupa sota el règim de l'«*öffentlichkeit*» (publicitat) i conforma una existència caracteritzada per l'«*abständigkeit*» (distançiació), «*Durchschnittlichkeit*» (terme mig) i l'«*Einebnung*» (anivellament). De l'anàlisi de l'existència que així es realitza, se'n segueixen algunes conseqüències:

—L'existència pensada en aquest sentit és incompatible amb la lucidesa, perquè la publicitat és en ella mateixa ocultadora; no s'adreça a les coses i és de fet indiferent envers allò a què es dirigeix.

—El seu caràcter indeterminat i impersonal l'allibera de tota mena de responsabilitat. S'instaura llavors un univers on no hi ha cap mena de moral possible.

—La finalitat d'aquesta mena d'existència és el gaudir de la màxima tranquil·litat possible (*Beruhigung*).

Aquesta descripció ha de ser contraposada a la de l'existència autèntica que és l'obertura del propi ser per adreçar-lo al descobriment del món i trencar amb l'ocultació. Aquesta dualitat existència autèntica—existència inautèntica està pensada des de la distinció nietzschiana de l'«*Übermensch*» i darrer home, a la que des del nostre punt de vista equival. Totes les característiques de la vida viscuda en la impersonalitat coincideixen amb realitats esdevingudes a l'univers del darrer home:

El darrer home és l'home del «Benestar mitjà» el qual, sovint amb trampes, coneix totes les coses, practica totes les coses, però, tot fent això reconduïx totes les coses al nivell de l'inoferiu, del mediocre, de la banalització general. Entorn d'aquest darrer home les coses esdevenen cada cop més mesquines. Així, es fa necessari que fins i tot allò que té per més gran, es vagi reduint a poc a poc fins a gairebé res.

(Nietzsche, 1, 285)

Els atributs que en aquest seminari dels anys 30 són utilitzats per definir el darrer home ens semblen retrocedir a una situació que és la de l'existència inautèntica de *Sein und Zeit*: el benestar entès com a única finalitat possible de la vida, la indiferència suprema envers tot allò que s'esdevé i l'abassegadora mediocritat en la qual tota elecció d'un possible bé o d'un mal perd tot sentit.¹² En tots dos casos la diferència entre els dos estats que es presenten com a antitètics és la lucidesa, el possible guany de la qual només és podria produir però, des d'un acte d'assumpció de la situació que provoca l'alienació. El mecanisme és molt semblant a totes dues obres. En

12. La impossibilitat d'orientació moral és un dels resultants més inquietants de la reflexió de Heidegger. Josep Maria Bech ha tractat aquesta qüestió en el seu llibre *La recerca del sentit i l'experiència del temps*, Anthropos, Barcelona, 1991.

Heidegger és explícit: l'existència autèntica només pot ser plantejada quan es reconeix la necessitat de la determinació de l'existència inautèntica. Però el discurs del Zarathustra nietzschian en un cert sentit participa també d'aquest caràcter, car aquesta és la tasca que el company de l'àguila i la serp realitza: mostrar que l'esgotament dels temps, del temps del darrer home, obre un temps nou que a ell ja no li pertany. Zarathustra predica l'«Übermensch» però el seu temps és el del darrer home.

Amb tot això hem assenyalat el que per a nosaltres és el punt de connexió central, però hi ha altres llocs de l'analítica existencial on també ressona Nietzsche:

—El fet que l'existència quotidiana sempre hagi d'estar entesa en termes històrics. També en Nietzsche la determinació última sempre és històrica. Malgrat que un temps, sota l'influx de Schopenhauer, els seus propòsits foren la depuració de tot historicisme, el cert és que mai no va reeixir i la seva obra no acaba presentant en aquest punt diferències gaire essencials amb la resta de la cultura alemanya del moment. Sovint té més pes la primera formació filològica.

—La realització de l'existència com a caiguda (*verfallen*) també fa ressonar la insistència nietzschiana en la noció de decadència. Al capdavant, el darrer home és el producte d'un decaïment històric que troba la seva arrel en els fets que desvetlla la *Genealogia*. Això queda reforçat quan comprovem que tots els fenòmens inherents a la caiguda (*Gerede, Neugier, Zweideutigkeit, ...*) s'expressen com nocions que cal entendre en relació a la de desarrelament. El procés de decadència nietzschian s'ha d'entendre també així en la mesura en què Nietzsche interpreta la història de la nostra cultura com un progressiu allunyament dels valors autèntics, els que estan fundats en la vida i tenen com a finalitat afavorir-la.

—La concepció de les nocions d' «Entschluß» (projecte) i «Entschlossenheit» (resolució) tenen també una arrel nietzschiana. Pöggeler ha assenyalat que la primera noció deriva directament de la voluntat de poder.¹³ La diferència és que mentre Heidegger la clou en el jo, Nietzsche li dona un abast còsmic. Però, a més, no hem d'oblidar que hom pot traçar un clar paral·lelisme entre la definició que Heidegger fa de la segona, «Die Treue der Existenz zum eigenen selbst» (la lleialtat de l'existència a si mateixa) i la formulació nietzschiana del missatge de Zarathustra que segurament constitueix el nucli més essencial de la seva obra de pensament: la necessitat de dir sí a la vida, d'acceptar per tant l'existència i estimar-la.

L'estructura conceptual amb la qual Heidegger realitza la seva anàlisi de l'existència revela un deute amb Nietzsche molt més profund del que la fredor que el discurs explícit de Heidegger sobre Nietzsche deixa mostrar. Significa això que calgui parlar d'una mateixa avaluació de l'existència? La relació en aquest punt és més ambigua en quant que hi ha una important concordança però que es dona simultàniament amb una profunda divergència.

Per Heidegger, hom es refugia en la impersonalitat, du a terme la realització d'una existència inautèntica, per la por, «Angst», que ve donada per l'obertura del món com a món. La por és la situació fonamental de l'e-

13. O. Pöggeler *El camino del pensar en Martin Heidegger*, Madrid: Alianza Universidad, 1986.

xistència humana, atès que estem en un món on difícilment podem trobar-nos arrelats des del moment que sabem del transitori del nostre ser-hi. És així que cal jutjar la mort com l'element clau de la nostra existència i és a causa d'ella que iniciem la fugida expressada en els modes de vida de l'existència quotidiana i inautèntica. És des de l'angoixa des d'on comprenem la mundaneïtat del món¹⁴ i és ella la que determina la nostra necessitat de tranquil·litzar-nos. Pel contrari, l'existència autèntica consisteix en assumir que la mort és la nostra possibilitat més pròpia, que som un ser per a la mort, «Sein zum Tode»;¹⁵ encarar la comprensió del fonament de l'angoixa que regeix la nostra vida.

La continuïtat d'aquestes reflexions amb el Zarathustra nietzschian és òbvia almenys en un punt. Zarathustra en el seu discurs sobre la mort lliure¹⁶ també havia afirmat la necessitat per a la vida d'acceptar la pròpia mort i així assumir el caràcter incomplet que té la nostra existència (en aquest sentit el discurs de Zarathustra és un dels moments més anti-platònics de Nietzsche: l'estimació a la immortalitat que Diotima ens vol transmetre significa l'esforç per no defallir en l'intent d'aconseguir la plenitud de l'existència. Nietzsche no va més enllà de Plató en el seu sí a la vida sinó al contrari. L'actitud de Heidegger enfront la mort perllonga aquest antiplatonisme, que de fet no té res a veure amb l'absurd tòpic de la «vida després de la mort»). La nostra dispersió és un efecte de la voluntat de poder i en tant que tal ha de ser volguda per nosaltres. Des del punt de vista nietzschian, la vida regida per la por a la mort, o el que fóra el mateix la mort regida per la por a la vida, és un senyal de decadència. En definitiva, per a tots dos pensadors, la vida humana té com a nucli vertebrador un buit o una absència i això és vàlid tant a nivell individual (la vida de cadascú) com a un hipotètic nivell genèric (la veritat última de la filosofia de Nietzsche: no hi ha Cosmos sinó Caos que es projecta al ser humà).

Ara bé, una mateixa comprensió no implica una mateixa valoració i aquí és on rau per a nosaltres la divergència. L'aspecte més definitori de la filosofia de Nietzsche no és recollit per Heidegger. L'existència autèntica fóra potser digna però també definitivament ombrívola. Enlloc no es parla més que de la por. Nietzsche en canvi és el filòsof del riure. En tots els moments del seu pelegrinatge, per terribles que resultin, Zarathustra troba l'oportunitat de fer esclatar un riure reconciliador amb la vida. Com ha mostrat Philonenko, el riure no sols és l'acte que dóna sentit, sinó que és el sentit mateix. Malgrat tot, en contra fins i tot d'una evidència racional que per aquest motiu ja no pot manar, cal estimar la vida i això és afirmat en riure. Res de semblant es troba a Heidegger. La lleugeresa nietzschiana no troba manera d'introduir-se en la presa de posició heideggeriana. La situació del darrer home està circumscrita a la història, la de l'home que viu a la impersonalitat, no. Com afirma Steiner, Heidegger és un pessimista hiperbòlic.

14. M. Heidegger *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1993, 17ª ed. Ap. {40} «Die Grundbefindlichkeit der Angst als eine ausgezeichnete Entschlossenheit des Daseins».

15. Ib., ap. 53 «Existenzialer Verwurf eines eigentlichen Seins zum Tode».

16. Op. cit., pp. 89-93.

3. Final: filosofia i profetisme

Sein und Zeit és probablement l'obra filosòfica més decisiva del segle XX, fins al punt que no crec agosarat dir que l'avaluació global que el nostre temps pugui tenir en un futur dependrà en gran part de l'atenció que en les hipotètiques civilitzacions futures mereixi aquesta obra. Si a algú li interessa, no hi haurà una font millor per informar-se de quina era la situació anímica de la humanitat del segle XX que l'anàlisi de l'existència que s'ofereix en aquestes pàgines. Durant la segona part d'aquest article hem estat veient com aquesta anàlisi reveladora de la situació de l'home en el segle XX, respon a uns esquemes de pensament que van ésser plantejats al final del XIX. Les direccions en què el pensament de Heidegger s'orienta estan prefigurades en l'obra de Nietzsche. L'actitud de Heidegger envers aquesta no és però merament passiva. Després de *Sein und Zeit*, Heidegger explicita la seva rebuda de l'obra nietzschiana que es fa en forma d'una reconceptualització que vol integrar la cosmologia, que des del seu punt de vista està definida a l'obra de Nietzsche, en la seva concepció del desenvolupament de la metafísica occidental, de la qual suposaria una culminació. La descripció que s'ofereix però d'aquesta pretesa apoteosi del subjectivisme que és l'obra de Nietzsche no amaga l'existència d'un bon nombre de línies de continuïtat que confirmarien allò que d'una altra manera mostrava la lectura de *Sein und Zeit*: hi ha una assumpció molt directa d'una molt bona part del projecte nietzschia, heretant el trencament que Nietzsche suposa i en part radicalitzant-lo. Hom ha afirmat nombroses vegades que hi ha una història heideggeriana de la filosofia en la qual Nietzsche ocupa un lloc ben definit, però si capgiréssim aquest plantejament i féssim, com ha intentat fer Lampert,¹⁷ una història nietzschiana de la filosofia llavors Heidegger suposaria essencialment una reformulació de qüestions que en essència són nietzschianes; seria l'explicitació d'un trencament, tot traduint alguns canvis necessaris que imposa la petita diferència entre èpoques, que es va produir abans que la gent no hi fos prou preparada.¹⁸ La col·lisió, l'entrecreuament entre aquestes dues «històries», ha de ser així per força inevitable. L'absència de la referència recíproca ha esdevingut impensable.

Aquesta continuïtat s'expressa en la identitat d'uns certs trets definitoris del seu tarannà i en una posició comuna enfront el problema de la situació del pensament filosòfic en la nostra civilització, que és la qüestió a hores d'ara més urgent: la de quin sentit té a l'entrada del tercer mil·lenni el discurs filosòfic, però alhora és el problema més vell de la història de la filosofia. No cal oblidar que la primera escriptura filosòfica, la platònica, descriu amb insistència la validesa d'una sèrie de discursos que es presenten com a superació del treball filosòfic. Cal·licles al Gòrgias fóra l'exemple més reeixit. Nietzsche i Heidegger pertanyen en un cert sentit a la nissaga de Cal·licles. Tots dos, en més d'una ocasió, expressaren el seu refús d'aquesta disciplina i la voluntat d'esdevenir un tipus diferent de pensador que nosaltres pensem que pot ser caracteritzat com el del filòsof-profeta. Quatre són les senyals amb les que creiem que cal caracteritzar els profetes:

17. L. Lampert *Leo Strauss and Nietzsche*, Chicago: Chicago University Press, 1996.

18. *Die fröhliche Wissenschaft*, op. cit., vol. V.2 (z125, Der Tolle Mensch), p. 159.

- i) Posar en el nucli del seu discurs la condemna del temps present.
- ii) Contrastar aquest present amb el futur que ha de venir, en el qual ell no hi serà però del que d'alguna manera ja està donant les lleis.
- iii) Enunciació d'un saber que no és saber de si, per això el profeta sempre actua en qualitat d'enviat de ...¹⁹
- iv) En quant que les circumstàncies esmentades fan impossible tota mena de persuasió racional altra que la procurada per l'autoritat de qui profereix el discurs, al profetisme li cal sempre crear una retòrica específica.

Tots aquests elements ens sembla que són ben presents tant a l'obra de Heidegger com a l'obra de Nietzsche: no és gens difícil trobar escrits dels dos autors on es condemna el temps en què viuen. Tots dos tenen una estratègia expressiva original i que no té gairebé res a veure amb la utilitzada pels seus «companys de gremi». També en tots dos hi és present l'anunci d'un futur millor o, si més no en el cas de Heidegger, de la seva esperança. Ambdós, per acabar, es remetent a un altre; estan fent de portanveus d'una saviesa que és identificable com a veritat, en la mesura que per a aquests autors té sentit encara parlar de veritat, però que els hi és aliena: ni Nietzsche és un, o el, «Übermensch» ni Heidegger es pot identificar amb el ser.

La contrafigura del profeta és el savi: l'home que centra la seva vida en l'activitat teòrica cercant una comprensió d'allò que l'envolta i que es centra al temps present prescindint de tota temptació escatològica. La darrera concreció històrica en forma institucional que va tenir aquesta figura és, encara que la nostra actualitat sovint no ens lliuri més que una paròdia d'això, el professor universitari. Tant Nietzsche com Heidegger ho foren i de fet el segon gairebé sempre, però com molts exemples ens mostren, especialment des de maig del 68, això no és cap mena de problema. La reacció envers el funcionari encarregat per l'administració pública de la instrucció del poble, com a mínim d'una part selecta del poble, implica un refús de la línia de pensament que ha fet possible la institució d'aquesta situació. La convergència que abans apuntàvem entre les dues reflexions s'expressa sobretot en el fet que tot dos autors són profundament anti-il·lustrats i és aquesta la raó dels elements pseudo-religiosos que hi trobem a les seves obres. Per a governar la polis, el lloc on els humans conviuen, cal triar entre religió i il·lustració; no és possible escollir una opció d'una altra naturalesa, ni tan sols Plató va ser capaç de trobar-la.

L'inici del *Nietzsche* de Heidegger és molt il·lustratiu pel que fa a aquesta qüestió. Les cites triades ens sembla que són ben significatives. En primer lloc repeteix la cita que constitueix l'encapçalament de l'*Anticrist* nietzschian, «quasi dos mils anys i ni un sol Déu nou», igualment significativa és la segona cita escollida, «els filòsofs i l'art prendran la plaça dels mites que estan a punt de desaparèixer». Amb aquestes eleccions Heidegger assenyalava una direcció del pensament nietzschian que crec que difícilment pot ser oblidada. És veritat que a ningú li ha passat desapercebuda l'estreta relació existent entre el Zarathustra i el Nou Testament, però aquesta consciència no sempre ha permès estalviar-se malentesos; el més important dels quals és el propiciat per tots aquells que fan una lectura des de la lògica de

19. Amb la qual cosa la pregunta òbvia és qui ens envia a Heidegger i Nietzsche. La resposta té a veure amb la relació, en el fons de dependència, que mantingueren amb la cultura del seu temps.

la blasfèmia. Per a nosaltres no es tracta tant de fer una paròdia com de cercar una alternativa. Una atmosfera pseudo-religiosa és ja característica del *Naixement de la tragèdia*, on és factible llegir el començament com una mena de paròdia del Gènesi, i és innegable al *Zarathustra*. La inversió que Zarathustra suposa de Crist no ens ha de fer mai oblidar que tots dos pertanyen a la mateixa categoria. La situació de Zarathustra com a personatge és ben evident. Ell mai argumenta els seus punts de vista sinó que els profereix, no per invitar a obrir una reflexió sobre ells, sinó perquè els seus oïdors, que no interlocutors, els aprenguin de memòria. Així, per exemple, mai apareix explicat o raonat perquè Déu ha mort. És una asserció de la mateixa modalitat epistemològica, un simple fet empíric, que l'anunci del naixement del fill de Déu a Palestina. És el missatge, la pedra sobre la que es bastirà una nova fe.

L'orientació anti-il·lustrada de Nietzsche és evident encara que potser no tan radical com la de Heidegger. Si, com vol Rosen, la posició de Nietzsche envers la il·lustració està expressada en el passatge del pròleg del *Així parla Zarathustra* on s'explica la mort del funàmbul,²⁰ personatge que fóra la representació de l'esperit il·lustrat, és obvi llavors que Nietzsche no està condemnant la il·lustració sinó constatant el seu fracàs. Això no impedeix que Nietzsche pugui concedir que hi hagué molt de noble en aquell ideal; insuficient però per a compensar la seva manca de força; no n'era prou, no en va ser prou, per a evitar la decadència de la humanitat. En qualsevol cas la interpretació que ell en fa de la història d'occident és la contrafigura de la il·lustrada. Mentre que la segona veu la història com a progrés, per a Nietzsche, en quant nihilista, la nostra trajectòria és un camí de decadència. És des d'aquesta consideració des d'on cal llegir els elements assenyalats per Heidegger en la descripció abans esmentada de l'«Übermensch»:

— La substitució de la noció de «ratio» per la d'«animalitas», cosa que equival a trencar el supòsit antropològic sobre el qual es fonamenta el pensament il·lustrat: la identificació de la naturalesa humana amb la raó.

— La importància clau que té en l'obra de Nietzsche la noció de «Zuchtung», la selecció sistemàtica dels humans, que ha de ser llegida com una alternativa a la noció de «Bildung».

L'obra de Heidegger es situa en un moment on ja no hi caben cap mena de subterfugis i la crisi de la il·lustració és del tot palesa. Només cal recordar el significat de la darrera obra de qui fou una vegada el mestre de Heidegger: Edmund Husserl. *La crisi de les ciències europees*, escrita només sis anys després de l'aparició de *Sein und Zeit*; un escrit construït des del propòsit de donar fe de la necessitat d'una renovació espiritual d'Occident un cop s'havia vist que el plantejament trencador que sorgí en els temps de Galileu, Descartes i Bacon ja no donava més de si. L'obra, a més de la seva excel·lència pròpia, té aquesta virtut de palesar la consciència que llavors s'estengué de què s'estava vivint un moment on calia prendre una decisió sobre la nostra cultura. La posició de Heidegger pel que fa al dilema entre religió i il·lustració al que ens referíem abans i que lògicament emergeix quan es parla de crisi de la nostra civilització no deixa lloc a massa ambi-

20. *Also sprach Zarathustra*, op. cit., pp. 15-16. L'afirmació de Rosen es troba a la pàgina 37 del seu llibre, *The mask of Enlightenment* (op. cit.).

güitats. El caràcter pseudo-místic del pensament heideggerià és clar; sobretot en les obres del darrer període que situen la humanitat a l'espera d'una presència que ha de sobreviure. També l'orientació anti-il·lustrada es fa palesa en la interpretació de Nietzsche que ens sembla que en alguns moments el fa anar més lluny del que ell hagués volgut. Així, per exemple, em sembla que resulta molt significatiu que l'esperit de la il·lustració, a l'*Així parlà Zarathustra*, estigui representat segons Heidegger per la serp que mossega el pastor en el passatge anomenat «De la visió i de l'enigma».²¹ La diferent orientació amb la tria de Rosen em sembla que és ben significativa del desplaçament de la perspectiva que hi ha entre tots dos.

Heidegger hereta de fet en molts sentits la filosofia nietzschiana de la història, tot veient el seu temps com el de la consumació del nihilisme. I a més completa el treball iniciat per Nietzsche soscant, de manera potser ja definitiva, els fonaments de l'edifici il·lustrat en negar el principi de la perfectibilitat humana, cosa que s'esdevé ja de manera molt clara en les pàgines de *Sein und Zeit*:

L'estructura ontològico-existenzial²² de la caiguda fóra també malentesa, si hom volgués interpretar-la en el sentit d'una propietat òntica dolenta i digna de queixa, la qual podria potser ser deixada de banda en els progressius estats de la cultura humana.

(*Sein und Zeit*, op .cit., p. 176).

Ja no hi ha natura humana, i per tant res no es pot argumentar des de la pretensió de conèixer la seva essència pròpia, però si que hi ha una situació que en els seus trets més determinants és immodificable. No hi resta cap espai per parlar d'una millora de la humanitat. La pretensió d'una superació històrica de l'estat d'alienació és un absolut contrasentit. No hi ha cap guerra a guanyar que pugui portar a un efectiu canvi.

Leo Strauss ha dit de Heidegger que ha estat l'únic filòsof del nostre temps que ha pensat el problema de la societat mundial. En prendre aquest problema ha seguit un camí nietzschian, perquè ell ha vist el seu temps com aquell profetitzat per Nietzsche on la lluita per la dominació del planeta s'exerciria en nom de doctrines filosòfiques. Des del nostre punt de vista el problema assenyalat per Leo Strauss coincideix amb l'alternativa que plantejàvem: els problemes del nostre temps venen donats perquè el domini, substitutiu del que en un altre temps havia tingut la religió, no acaba de ser exercit per la ciència. Aquesta no serveix per instaurar valors, la seva universalitat no pot anar més enllà de l'àmbit de l'abstracció. D'aquesta manera no pot ocupar mai el lloc de la religió que segueix essent una qüestió de cada Polis. Recordar el paupèrrim fonament teòric que en la nostra cultura té un element tan pretesament fonamental com la declaració de drets de l'home fóra cruel però suficient. Hi ha enfront d'això una alternativa? En contraposició al mite del progrés, Nietzsche i Heidegger han formulat un mite de l'origen que és el seu revers (recordi's *La Genealogia de la moral* i el tractament que Heidegger fa dels presocràtics així com de les seves especulacions sobre un llenguatge primordial) i que està a l'origen de moltes de les línies del pensament contemporani; fins i tot Heidegger va plantejar sovint al final de la seva trajectòria la necessitat d'esperar el retorn dels déus.

21. Nietzsche, I, 442.

22. A l'alemany *Die ontologisch-existenziale*. Ens sembla que la diferència entre els termes *existentielle* i *existenziale*, no es deixa traduir sense trencar les regles de l'ortografia catalana.

Heidegger i Nietzsche són pensadors d'un univers en descomposició; si estan en el cert hom pot judicar-ho en funció de la vigència que per cadascú tinguin els nostres antics mites. Ens donen una possibilitat d'orientar-nos o són, pel contrari, elements actius en aquest procés de descomposició? No és aquesta una alternativa forçosament disjuntiva, però si hi resta algú que encara hi creu d'alguna manera en el llegat que ens va fer Plató i pensin que la bona vida depèn d'una reflexió entorn de com cal articular la *polis*, difícilment podran mantenir la primera opció. L'afirmació de la heterogeneïtat humana que fan tant Heidegger com Nietzsche impedeix que hi hagi *polis*. Pels fills del hobbesianisme, però, tampoc és del tot clar que hom es pugui sostreure dels plantejaments aporètics. Ni l'«Übermensch» pot donar-se com a fruit d'una retòrica o d'una propaganda ni l'existència autèntica, tal i com ens ha estat descrita per Heidegger, pot realitzar-se des d'una vida dedicada a l'intercanvi intel·lectual amb aquells que viuen en la impersonalitat. Pel contrari, tots aquells que comparteixen la tesi nietzschiana, no superada per Heidegger, que el Cosmos és Caos, seran ben coherents si tracten d'oblidar per sempre qualsevol mena de «sapere aude». Al capdavall, aquestes són qüestions que pertocquen a cadascú, però allò que és clar és que l'única possibilitat d'orientació que ens havia llegat la nostra tradició, la identificada entorn de la figura del savi, de l'home que entén la seva vida com a cura de l'ànima en forma de teoria, apareix com a problema i és finalment rebutjada. Pèrdua que em sembla encara més greu en quant que està difícilment justificada, per allò que se'ns dóna a canvi. Per a tots aquells que creguin que allò que cal és aprendre a pensar sense escatologies, ha de resultar dubtós que Nietzsche i Heidegger puguin resultar un ajut. Contra la malaltia de la il·lustració la seva proposta no deixa d'aparèixer com un augment de la ració de verí.