

HEIDEGGER LECTOR DE PARMÈNIDES: REPENSAR LA VERITAT*

Ignasi BOADA I SANMARTÍN

1. Introducció

«Què és l'essència de la veritat per a nosaltres?»¹ Heidegger respon d'una manera inquietant: «No ho sabem, no ens posem d'acord ni en què és l'essència de la veritat, ni en la nostra essència, i no sabem, per tant, què som. Potser aquest doble desconeixement, sobre la veritat i sobre nosaltres mateixos, és al capdavant un únic desconeixement.»² L'oblit de l'ésser no es pot desvincular de l'oblit de nosaltres, perquè el pensament de l'ésser no és quelcom que puguem considerar com un fet entre altres. Entenem que una de les grandeses del pensament de Heidegger és haver destacat vigorosament la necessitat de concebre el pensament que pensa l'essència de la veritat com el pensament en què ens juguem la ruïna o la salvació de la nostra pròpia essència.

Resulta convenient destacar ja en aquest punt de la nostra exposició que allò que l'autor de Meßkirch considera com la tradició metafísica engloba també la ciència moderna. Per a ell no hi ha motius per a creure que, en última instància, hi hagi una discontinuïtat ontològica entre la metafísica clàssica i la ciència moderna, atès que tant l'una com l'altra depenen en darrer terme de la veritat concebuda com a adequació entre realitat i intel·lecte («veritas»). Ente-

* En un article anterior, intitulat *Heidegger lector d'Heràclit: Repensar la veritat*, publicat a la revista *Comprendre* 1 (1999) 189-217, vàrem exposar la interpretació heideggeriana d'Heràclit, la qual constitueix una primera part del present article.

1. «Was aber ist das Wesen der Wahrheit für uns?» (M. HEIDEGGER, *Parmenides* [Gesamtausgabe 54], Frankfurt am Main, Klostermann, 1982, p. 241 [En endavant citaré: *Parmenides*]).

2. «Wir wissen es nicht, weil wir weder über das Wesen der Wahrheit noch über uns verständigt sind und nicht wissen, wer wir selbst sind. Vielleicht ist diese zweifache Unwissenheit über die Wahrheit und über uns selbst eine einzige und dieselbe» (*Parmenides* 241).

ses les coses d'aquesta manera, la crisi iniciada en el segle XVI és una crisi fonamentalment *metodològica*, però no pas ontològica, talment que l'anomenada revolució científica no constitueix cap esdeveniment per a la història («Geschichte»). Aquesta acotació inicial potser permetrà de comprendre millor el significat de les poques preguntes que es troben en la base del pensament heideggerià, i més particularment en els textos que ens proposem d'analitzar en aquestes pàgines. Nosaltres començarem per apropar-nos-hi de la mà d'una pregunta fonamental, la que es demana per la relació entre la veritat i l'ésser. Justament el caràcter fonamental de la qüestió posa en relleu que la resposta tindrà un abast global que afectarà decisivament les nocions de llenguatge, de pensament, d'home i d'història.

En aquestes pàgines ens proposem de reflexionar sobre el contingut de les conferències que Heidegger va agrupar amb el títol de «Parmènides» durant el semestre d'hivern de 1942-1943 a la universitat alemanya de Friburg de Brisgòvia. El fil conductor principal d'aquesta nostra lectura vol ser justament la pregunta amb què hem obert aquestes línies: la pregunta per l'essència de la veritat (ἀλήθεια), per la seva relació amb l'ésser i per la manera com aquesta pregunta es constitueix com la clau de volta per a fonamentar una determinada antropologia, que Heidegger concebrà ja des de posicions que han assumit la necessitat de superar el nihilisme resultant del final de la metafísica.

2. La diferència ontològica

La preocupació de les conferències agrupades sota el títol de «Parmènides» no és aliena a un dels posicionaments fonamentals de Heidegger durant la segona meitat dels anys vint. Recordarem que *Ésser i temps* començava fent referència a la pregunta per l'ésser: «La pregunta aquesta ha caigut avui en dia en l'oblit, malgrat que el nostre temps s'atribueix el progrés d'haver afirmat novament la «metafísica»³. A la llum del triomf del concepte metafísic d'ésser i del concepte metafísic de veritat com a «veritas» i, ulteriorment, com a «certitudo», caldria potser més aviat dir que, precisament perquè el pensament metafísic torna a revifar-se, que Occident aprofundeix l'oblit de l'ésser i, en conseqüència, l'oblit d'allò que nosaltres mateixos som».

En les primeres pàgines de *Ésser i temps*, Heidegger exposa allò que entén que són les diverses maneres de preguntar-se per l'ésser. Rellegirem aquí alguns passatges significatius amb la finalitat de contextualitzar la reflexió sobre la diferència ontològica i així aplanar el camí a la tematització de la relació entre l'ésser i la veritat.

3. «Die gennante Frage ist heute in Vergessenheit gekommen, obzwar unsere Zeit sich als Fortschritt anrechnet die "Metaphysik" wieder zu bejahen», M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, p. 1. Cito aquest llibre amb l'abreviació *S.u.Z.* i la pàgina corresponent.

L'ontologia clàssica havia optat per establir el concepte d'ésser com el concepte més abstracte i més buit. D'aquesta manera, l'ésser esdevenia una idea completament evident, perquè l'abstracció màxima coincidia amb la pura formalitat i, amb això, coincidia també amb la pura racionalitat. L'evidència de l'ésser depenia del fet que es definia com a pensament. Però l'ésser era *evident* per a una determinada concepció de pensament, això és, per al pensament metafísic basat en l'axioma de la identitat. El fet és que la veritat entesa com a coincidència entre l'ésser i el pensament conduïa a una dicotomia entre el món de l'ésser i el món del temps. Per aquest motiu l'ontologia ben aviat es va veure confrontada al repte de *definir* no solament l'ésser, sinó la relació entre l'ésser i el no ésser. La fractura es manifestava diversament com a contraposició entre el món de la identitat i el món de la diferència, entre l'ésser i el temps, entre la forma i la matèria, entre la racionalitat i la sensibilitat, entre l'evidència i l'opacitat, entre la veritat i l'opinió. El diàleg conflictiu entre la identitat de l'ésser i l'alteritat del món del temps es manté al llarg de la història de l'ontologia. Per això quan Heidegger manté que «El concepte d'«Ésser» és més aviat el més obscur»⁴ expressa una posició de ruptura respecte de la tradició filosòfica que ha determinat la veritat com a identitat. Aquesta és la raó per la qual Heidegger haurà de repensar totes les conseqüències sistemàtiques que es derivaven de la concepció del temps com allò que no és.

El primer que cal comprendre és el sentit de la pregunta per l'ésser. O millor encara: cal reflexionar prèviament sobre el significat del fet de preguntar. «Tota pregunta és ja una recerca»⁵, i aquesta recerca tendeix necessàriament a *aclarir* allò per què preguntem. Aquest quelcom per què preguntem és en certa forma present en la mateixa pregunta; per això Heidegger pot afirmar que «ens movem sempre ja en una comprensió de l'ésser»⁶ quan ens hem preguntat per ell. Per tant, certament podem distingir la pregunta de la resposta, però no podem separar l'una de l'altra, perquè el fet mateix de preguntar-nos per l'ésser mostra ja una determinada comprensió d'aquest⁷.

L'accés discursiu de Heidegger a la qüestió de l'ésser passa per la tematització de la diferència ontològica entre l'ésser i l'ens: l'ésser de l'ens no és un

4. «Der Begriff des "Seins" ist vielmehr das dunkelste» (S.u.Z. 3).

5. «Jedes Fragen ist ein Suchen» (S.u.Z. 5).

6. «Wir bewegen uns immer schon in einem Seinsverständnis» (S.u.Z. 5).

7. Sobre la pregunta com a tal i les conseqüències que aquesta té en l'àmbit del pensament de l'ésser, és aconsellable de llegir la conferència de Heidegger titulada *Das Wesen der Sprache*, dins *Unterwegs zur Sprache*, Stuttgart, Neske, 1993, concretament les pp. 174ss. Heidegger posa en relleu que la *pregunta* porta implícitament el desig d'aclarir l'essència (el «Was-sein»), és a dir, allò en què consisteix el que és preguntat. D'aquesta manera el pensament que es guia per una pregunta és el pensament que cerca una essència. Quan *preguntem*, estem ja determinant la resposta com a essència, perquè la pregunta del pensament és la recerca del fonament essencial; per això només el pensament metafísic pensa l'ésser com a resultat d'una pregunta. En contraposició a això, Heidegger manté que el gest propi del pensament que pensa l'ésser no és la *pregunta*, sinó l'escolta atenta (S.u.Z. 6).

ens. Hi ha una certa comprensió de l'ésser quan parlem del fet que «el cel és blau», perquè entenem que *l'ésser* del cel no és el *cel* (no és un ens). Una frase tan senzilla com aquesta ens pot permetre de comprendre la diferència que hi ha entre l'ésser de l'ens i l'ens; només cal que prestem atenció a allò que hi ha de més proper: «El cel és blau».

Aquest és el principi de l'anomenada diferència ontològica: la diferència entre l'ésser i l'ens, la diferència entre el fonamentat i el fonament. Eusebi Colomer ens recorda⁸ el que Heidegger diu a les darreries de *Què és metafísica?*: «L'ésser no es mostra mai sense l'ens, l'ens no és mai sense l'ésser»⁹; la diferència ontològica es comprèn, doncs, en la mateixa comprensió de l'ésser.

Això fou expressat en el primer Heidegger com a diferència entre l'ésser i el no-res: l'ésser no és un ens. Per aquest motiu Heidegger insistirà una vegada i una altra que la recerca i la investigació objectives de l'ens no ens donaran mai la possibilitat d'accedir a la comprensió de la pregunta per l'ésser. Com que l'ésser no és cap ens, direm que l'ésser no és *res*; amb tot, cal anar amb compte a l'hora d'establir la relació entre l'ésser i el no-res com a pura negativitat, perquè aquest no ser *res* és present com a ésser en l'ens. El no *res* no es pot dir ni que negui l'ésser (el no *res* és l'ésser, la qual cosa no equival a dir que l'ésser sigui el no ésser), ni que negui l'ens, car l'ésser certament *no és* –vet aquí la diferència– l'ens. Diem que no nega l'ens, en el sentit que l'ésser no és completament exterior i independent de l'ens: l'ésser i l'ens són relatius. Però si l'ens no és el que és, aleshores, què és l'ens?

Ja hem dit que un dels reptes fonamentals de l'ontologia clàssica havia estat justament definir el no ésser; certament que d'aquesta qüestió fonamental en depenien línies de reflexió tan suggerents com les de l'ontologia de la imatge, la reflexió relativa al temps i a l'esdevenir, etc. Efectivament, el marc global on s'havien mogut estructuralment parts tan importants de la filosofia com eren l'estètica o la filosofia de la història depenien de la relació que s'havia establert en el terreny de l'ontologia entre l'ésser i el no ésser. En virtut d'això podem afirmar que el pensament que pensava aquesta relació era un pensament fundacional. Heidegger, però, pensa des d'una posició post-nietzscheana, és a dir, des d'una posició en què tant la pregunta per l'ésser com la pregunta per l'ens i la relació que hi ha entre l'un i l'altre adquireixen un significat diferent al que trobàvem en l'ontologia clàssica.

Què és l'ésser? Ja hem dit que *no és res*, car l'ésser de l'ens (el fonament d'allò fonamentat) no és un ens. Per això podem llegir: «Segons això, el que es pregunta, el sentit de l'ésser, exigirà també la seva pròpia conceptualitat, la qual

8. Cf. Eusebi COLOMER, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger* III, Barcelona, Herder, 1990, pp. 559-560.

9. «Das Sein nie west ohne das Seiende, (...) niemals ein Seiendes ist ohne das Sein» (M. HEIDEGGER, *Nachwort zu: Was ist Metaphysik?*, dins *Wegmarken*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1967, p. 102.

es destaca altra vegada essencialment enfront dels conceptes en els quals l'ens assoleix la seva determinació segons el significat»¹⁰. Per a comprendre lògicament i discursivament l'èsser de l'ens necessitaríem una *alternativa* a la noció de concepte que intentés copsar alguna cosa més que l'ens, això és, el no ens o el no-res. Com expressar, però, allò que no és res i que precisament pel fet de no ser res és el que és? Amb raó pot dir Heidegger: «El concepte d'èsser és més aviat [això és, per oposició al τὸ ὄν ἐστὶ καθόλου μάλιστα πάντων aristotèlic, Met. B. 4 1001 a 21] el més obscur de tots»¹¹.

Ja hem tingut ocasió de comprovar com Heidegger reivindica justament aquesta obscuritat intrínseca del pensament que pensa (el pensament que es mobilitza per l'escolta atenta de l'èsser) al llarg de les seves conferències sobre Heràclit¹². Allí llegíem fins a quin punt el fet mateix de demanar claredat al pensament del filòsof (el pensament que pensava l'èsser) era ja una expressió del nihilisme, en la mesura en què l'exigència de claredat posava en relleu una incapacitat per a acceptar la foscor com quelcom implícit en la mateixa essència del pensament. Si l'èsser és intrínsecament allò que hi ha de més obscur, no podem exigir una clarificació del pensament sense que el pensament deixi de pensar el que és. La mateixa existència d'una exposició sistemàtica en el pensament sembla manifestar que aquest pensament és alimentat precisament d'aquest anhel de clarificació. Potser per això, quan hem explicat (o ens sembla haver explicat) l'èsser sobre la base d'una sistematització, hem compromès la radicalitat no solament de la resposta sinó també del mateix pensament (car el pensament ha triat una via dirigida per les *preguntes*). El nihilisme es manifesta també en la forma pròpia del pensament metafísic: el sistema.

Amb aquesta breu referència a les preocupacions que apareixien al començament de *Èsser i temps* volem destacar la continuïtat del pensament de Heidegger des de 1927 fins a les conferències dedicades a Parmènides (així com també a Heràclit), en els anys quaranta.

En aquest sentit, és important de retenir que si l'èsser es copsa en el marc de la diferència ontològica com a no-res, això voldrà dir tant com que necessitem d'allò que el no-res no és —és a dir, l'ens— per a comprendre l'èsser, talment que sense ens tampoc no hi hauria experiència de l'èsser. La diferència ontològica no és, doncs, una diferència que faci referència a l'exterioritat entre l'èsser i l'ens, perquè l'ens no fóra sense l'èsser i l'èsser no es comprendria sense l'ens¹³. Ja hem dit que cal apartar-se d'una concepció negativa de les relacions entre l'èsser i l'ens, perquè l'experiència de l'ens és condició de l'experiència de l'ès-

10. «Sonach wird auch das Erfragte, der Sinn vom Sein, eine eigene Begrifflichkeit verlangen, die sich wieder wesenhaft abhebt gegen die Begriffe, in denen Seiendes seine bedeutungsmäßige Bestimmtheit erreicht» (S.u.Z. 3).

11. «Der Begriff des Seins ist vielmehr der "dunkelste"» (S.u.Z. 3).

12. Martin HEIDEGGER, *Heraklit. I. Der Anfang des Abendländischen Denkens. 2. Logik. Heraklits Lehre vom Logos* (Gesamtausgabe 55), Frankfurt a. M., Klostermann, 1979.

13. Cf. *Vom Wesen des Grundes*, Vorwort zur dritten Auflage, dins *Wegmarken* 21.

ser, i al revés, el pensament de l'ésser és condició per a l'experiència de l'ens com a des-ocultació. En les pròximes pàgines tindrem ocasió de fer notar que la comprensió de la ἀλήθεια entesa com a relativitat dependrà de la correcta concepció del lligam entre els pols que intervenen en la diferència ontològica.

També en les pròximes pàgines ens caldrà explicar de quina manera la diferència ontològica és la clau per a comprendre el fet que l'ésser és allò que hi ha de més obscur. L'ésser concebut com la identitat no és la forma que té Heidegger de determinar el principi del pensament. El pensament que pensa la idea és el pensament que entén la realitat com a essència: el pensament, per tant, que ha oblidat que l'ésser és allò que hi ha de més obscur.

3. *El principi*

L'interès per Parmènides ve del fet que aquest autor pre-socràtic, juntament amb Heràclit i amb Anaximandre, són els autors que, segons Heidegger, pensen el principi (ἀρχή, *das Anfängliche*) al marge encara de la concepció de l'ésser com a idea. En funció del que hem mostrat a la primera part, haurem de dir ara que es tracta d'autors que pensen el principi com a obscuritat. L'interès de Heidegger per Parmènides depèn, doncs, de la reflexió d'aquest autor al voltant de la noció pre-metafísica de principi, i, per tant, és del tot convenient començar per treure l'entrellat de què entenem per ἀρχή.

Hi ha una determinada concepció de *principi* que ens predisposa a oblidar allò que hi ha de primordialment determinant en aquesta noció. Es tracta d'una concepció per a la qual el grau de riquesa i de reflexió del pensament és proporcional a la distància respecte del principi. Segons això, el principi és un fonament immediat que desconeix la riquesa del que és complet, de manera que la tasca del pensament consistirà a distanciar-se'n i, així, superar la seva immediatesa, que vol dir tant com la seva falta de desplegament: «Quan desitgem veure un roure en la fortalesa del seu tronc –llegim en el paràgraf 12 del pròleg de la *Fenomenologia de l'Esperit* de Hegel–, en l'expansió de les seves branques i en les masses del seu fullatge, no ens acontentem pas quan en lloc seu hom ens mostra una gla. De la mateixa manera la ciència, la corona d'un món de l'esperit, no és pas acompanyada al seu començament.»

Contràriament a la concepció que veu en el progrés històric un acostament a la veritat, Heidegger sosté que l'allunyament progressiu de l'experiència del pensament del principi significa una «Alienació» («Entfremdung») gradual respecte del que hi ha d'essencial en el pensament mateix.

En contrast amb el pensament que pensa el principi com a començament que no coneix la riquesa del procés, Heidegger concep el principi com allò que hi ha de més essencial; el principi és «allò que ho precedeix tot i que determina tota la història»¹⁴. L'atenció que es presti al principi serà la mesura del pensa-

14. «Das also Voraufgehende und alle Geschichte Bestimmende» (*Parmenides* 1).

ment, perquè el pensament depèn precisament d'aquesta atenció «a allò que l'ens és en el seu fonament, això és, l'ésser»¹⁵. Altrament dit: l'atenció al principi és l'«atenció al que és essencial»¹⁶.

És convenient de remarcar que l'atenció que desperta el principi no pot confondre's amb l'atenció que precedeix el saber d'un ens («Seiende»), particularment el saber relatiu a la seva «disposició i utilització»¹⁷, com tampoc al seu funcionament. La definició de saber com a saber de la disposició i del funcionament de l'ens suposa haver oblidat la veritat de l'ens com a desocultació de l'ésser. Aquest serà el cas del coneixement en el marc de la ciència moderna: «Un sobrepujar i un avançar, sinó un abatre l'ens. Tot això es produeix en la forma de l'objectivització»¹⁸, això és, a la manera de la comprensió moderna de l'ens al marge de la comprensió de l'ésser. És en el marc d'aquesta situació que podrem comprendre el comportament de l'home, entès com a subjecte, en la forma d'un «atac tècnic a l'ens»¹⁹.

En contraposició a aquesta noció de saber d'origen metafísic i científic que es concreta en l'«atac» a l'ens i en la seva conseqüent dominació, Heidegger manté que «el saber essencial és l'atenció» i que aquesta atenció comporta «fer-se enrere davant l'ésser»²⁰. No hi ha saber, podríem dir, sense aquesta discreció allunyada del desig de domini. El saber és necessàriament el saber del principi, és a dir, el saber d'«allò que és pensat en el pensament del pensador»²¹, que no és altre que l'ésser («L'ésser és el principi»)²². El saber és el saber del pensament que pensa el principi fent-se enrere, cercant la discreció. El saber essencial no pot ser copsat, doncs, en el marc de la relació entre el subjecte i l'objecte, donat que l'ésser, el principi, no és l'objecte del pensament, de la mateixa manera que tampoc el pensament no és el subjecte de l'ésser. Direm encara que el subjecte, precisament perquè és subjecte, no pensa; en tot cas calcula i mesura per preparar l'«atac a l'ens»: vet aquí el *saber* del subjecte. El pensament no pensa l'objecte, perquè l'objecte no és el que és.

Dit això, podem començar a comprendre què significa l'afirmació segons la qual Parmènides pensa.

Aquest fet és decisiu, perquè explica la raó per la qual Heidegger presta *atenció* al filòsof d'Elea. L'*atenció* al pensament de Parmènides és també *atenció* al principi.

15. «Es geht auf das, was das Seiende in seinem Grunde ist –auf das Sein» (*Parmenides* 5).

16. «Achtsamkeit auf das Wesenhafte» (*Parmenides* 4).

17. «Einrichtung und Ausnutzung» (*Parmenides* 4).

18. «Ein Übertrumpfen und ein Überholen, wenn nicht gar ein Überrennen des Seienden. Das alles vollzieht sich in der Weise der Vergegenständigung» (*Parmenides* 5).

19. «Technischer Angriff auf das Seiende» (*Parmenides* 5).

20. «Das wesentliche Wissen dagegen, die Achtsamkeit ist das Zurücktreten vor dem Sein» (*Parmenides* 5).

21. «Das im Denken der Denker Gedachte» (*Parmenides* 10).

22. «Das Sein ist der Anfang» (*Parmenides* 10). En el *Faust* de Goethe llegim, en canvi: «Am Anfang war die Tat.»

Una de les qüestions fonamentals que queda oberta encara per a les pròximes pàgines és la relació que hi ha entre el principi i la veritat, és a dir, entre l'ésser i la veritat.

El filòsof de Meßkirch mostra interès per treure l'entrellat de la noció de ἀλήθεια, tal i com apareix en el poema de Parmènides, perquè en ella trobem la possibilitat de llegir la manera pre-metafísica de determinar allò que «provo-ca» el pensament. Igualment, considerem també apropiat seguir amb un comentari a la reflexió de Heidegger al voltant d'aquesta qüestió, perquè és a partir d'ella que ens acostarem a allò que Heidegger anomena l'esdeveniment («das Ereignis») de la història («Geschichte») d'Occident, que no és altre que «la transformació de l'essència de la veritat»²³. Finalment aquesta línia de reflexió ens permetrà de tenir accés al lligam que hi ha entre la pregunta per l'ésser i la pregunta pel lloc propi de l'home; un tema per al qual el llenguatge tindrà una importància completament decisiva.

4. ἀλήθεια-«*veritas*» i ψεῦδος-«*falsum*»

A diferència de la noció metafísica de veritat, és a dir, la veritat entesa com a idea, l'essència de l'ἀλήθεια és en si mateixa conflictiva. En la base mateixa d'aquesta paraula hi ha una ambigüïtat que comencem a comprendre quan prenem en consideració l'àmbit on l'ἀλήθεια té sentit. Si la veritat metafísica pren sentit en el marc de la relació entre l'objecte i el subjecte, la ἀλήθεια té el seu lloc en l'àmbit del «desocult-ocult» («Unverborgen-Verborgen»).

L'infix de la paraula, o sigui, -λήθεια, pot entendre's de diferents maneres; tant pot voler dir ocultació o encobriment («Verhüllung, Verschleierung»), com pot voler dir «conservació, protecció del fer-se enrere de la confiança ...»²⁴. Al seu torn, l'alfa privativa del mot ἀλήθεια posa en relleu una indeterminació molt rellevant. Des-ocultació pot significar tant que l'ocultació ha quedat superada o apartada, com que l'ocultació «no és admesa en l'àmbit de la des-ocultació»²⁵. Però, independentment del significat que puguem determinar per a la paraula ἀλήθεια, sí que sembla prou clar que «l'essència de la veritat com a desocultació es contraposa d'alguna manera a l'ocultació. La desocultació es troba, així sembla, en un estat de «conflicte» amb l'ocultació, l'essència de la qual resta per tant conflictiva»²⁶. Segons aquesta observació, és impossible definir ἀλήθεια sense prendre en consideració el significat del seu contrari.

23. «Der Wandel des Wesen der Wahrheit» (*Parmenides* 80). En aquest sentit, vegeu especialment les pp. 84ss.

24. «Aufbewahrung, Behütung, des Zurückhaltens, des Anvertrauens» (*Parmenides* 19).

25. «Verborgenheit gar nicht zugelassen ist» (*Parmenides* 20).

26. «Das Wesen der Wahrheit als Unverborgenheit in irgendeiner Weise der Verborgenheit entgegen ist. Die Unverborgenheit liegt, so scheint es doch, mit der Verborgenheit in einem "Streit", dessen Wesen strittig bleibt» (*Parmenides* 23).

Cal remarcar en aquest punt que, si bé ἀλήθεια es tradueix al llatí per *veritas*, el mot contrari, o sigui, «fals», no té aparentment cap mena de relació amb el mot grec del qual partim. Traduïm τὸ ἀληθές per «el que és vertader»; però no traduïm pas τὸ ληθές per «allò que és fals». Per a referir-nos al que és fals tenim en grec la paraula τὸ ψεῦδος. Així, doncs, el que d'entrada resulta desconcertant és que ἀλήθεια i ψεῦδος sembla que no tinguin cap mena de relació. La qüestió que aquí es presenta és la següent: de quina manera podem comprendre ψεῦδος a la llum del que suggereix el contrari de ἀλήθεια. Dit altrement: quina relació hi ha entre ψεῦδος i ληθές?

Per a respondre aquesta pregunta, en primer lloc, mirarem de destacar de quina manera els grecs posen en connexió el fet d'ocultar amb el fet d'oblidar i, en segon lloc, veurem de quina manera el mot ψεῦδος no es pot traduir sense més ni més per «fals», sinó que rep el seu significat essencial quan el prenem en consideració a la llum del binomi «ocultació-desocultació» («Verborgenheit-Unverborgenheit»).

Heidegger aprecia una relació entre els mots «oblidar» i «ocultar», una relació que intenta d'explicar recolzant en l'anàlisi d'un conjunt de textos de l'*Odissea* i la *Iliada*. Nosaltres ens limitarem aquí a consignar el primer dels exemples textuais que ell esmenta per no allargar-nos innecesàriament en aquesta qüestió.

Ens referim al fragment de l'*Odissea* en què el cantaire Demokos conta el destí dels grecs després dels cèlebres esdeveniments que han tingut lloc a Troia. Ulisses, tot recordant aquests luctuosos fets, amaga el seu cap amb un mantell.

ἔνθ' ἄλλους μὲν πάντας ἐλάνθανε δάκρυα λείβων,
Ἄλκίνοος δέ μιν οἶος ἐπεφράσατ' ἦδ' ἐνόησεν
ἦμενος ἄγχ' αὐτοῦ.

Heidegger es fa ressò de la traducció de Voss, que a la vegada nosaltres traduïm al català de la manera següent: «va vessar llàgrimes sense que tots els altres se n'adonessin»²⁷.

Amb tot, la lectura que en fa Heidegger s'aparta essencialment de la traducció proposada per Voss. Heidegger fa notar que ἐλάνθανε no és una forma transitiva del verb; λανθάνω no es correspon amb la forma activa «jo ocult», sinó amb la forma passiva «jo sóc ocultat». Tenint en compte aquesta puntualització, la traducció del fragment esmentat fóra: «en relació a tots els altres va romandre ocult en tant que li queien les llàgrimes». El que Heidegger en definitiva vol posar en relleu pel que fa al significat primordial de l'ocultament d'Ulisses és que el fet d'estar ocult o desocult no és pas un caràcter de la percepció que els espectadors tenen d'un determinat objecte que prenen en consideració, sinó un caràcter mateix de l'ens que, malgrat la seva ocultació, es

27. «Da aber vergoß er (Od.) Tränen ohne daß alle anderen es merkten» (*Parmenides* 34).

mostra. Comprenem «a la manera grega» el text proposat per Heidegger quan ens distanciem de la interpretació segons la qual els subjectes presents no s'adonen que Ulisses està plorant, és a dir, en el moment que abandonem la interpretació en virtut de la qual hi ha una insuficiència en la percepció subjectiva, que fóra fàcilment esmenada si el subjecte o subjectes en qüestió –en aquest cas els companys d'Ulisses– fessin un esforç per fixar-se en allò que s'esdevé. Heidegger afegeix: «essencialment no és la facultat de copsar per part dels altres, sinó que hi ha un ocultament d'Ulisses que fa que els presents quedin a distància. La possibilitat de fer l'experiència o de copsar l'ens, aquí Ulisses plorant, depèn de si s'esdevé l'ocultament o el desocultament»²⁸.

Tot això resulta decisiu per a fer-se càrrec de l'essència mateixa de la paraula ἀλήθεια. Efectivament, si prestem atenció a allò que significa la perspectiva proposada per Heidegger, comprendrem per què els grecs van poder veure una relació essencial entre, d'una banda, l'ocultament com a esdeveniment que té lloc en l'ens i, d'altra banda, l'oblit. L'oblit no significa solament l'oblit de quelcom exterior a aquell qui oblida, sinó que «el fet d'oblidar cau en un ocultament tal que nosaltres mateixos en la nostra relació amb allò oblidat anem a raure en l'ocultació»²⁹. Qui oblida, s'oblida en aquest oblit; l'oblit s'esdevé en la forma de l'oblidar-se, així com l'ocultació s'esdevé en la forma de l'ocultar-se. Hem dit que aquesta lectura se separa essencialment de la traducció proposada per Voss perquè en ella es concep implícitament l'oblit com a simple fenomen psicològic d'un subjecte que no recorda quelcom. Aquest oblit psicològic de quelcom, però, deixa intacte la constitució del subjecte, perquè aquest es pot continuar identificant reflexivament. La determinació psicològica de l'home podrà arribar a concebre d'aquesta manera l'oblit com la incapacitat (en el millor dels casos transitòria) d'un òrgan determinat de la nostra anatomia per a exercir *correctament* les seves funcions. Per tal de resoldre aquesta dificultat hi haurà una quimioteràpia apropiada.

Heidegger, per contra, sosté que els grecs comprenen l'oblit no pas com si es tractés d'un fenomen psicològic (només hi ha psicologia quan hi ha subjecte), sinó des de la perspectiva de l'ocultació de l'ens. Dit altrament, mentre la modernitat tindrà la tendència a intepretar l'oblit com a fenomen psicològic d'un home que definim des de la noció de subjecte, la Grècia pre-metafísica comprenia l'oblit a la llum d'un esdeveniment determinat, l'esdeveniment de l'ocultació («Verbergung»). En virtut d'aquest esdeveniment, aquell qui oblida se submergeix en l'ocultació pel fet d'haver oblidat: «El qui oblida no oblida solament allò oblidat, sinó també ell mateix com aquell a qui s'escapa el que és

28. «Wesentlich ist nicht das Auffassen von Seite der anderen, sondern daß eine Verborgenheit des Odysseus besteht, die jetzt die Anwesenden von ihm fernhält. Die Erfahrbarkeit und Erfäßbarkeit des Seienden, hier des weinenden Odysseus, gründet also darin, ob Verborgenheit oder Unverborgenheit sich ereignet» (*Parmenides* 41).

29. «Das Vergessen fällt in eine Verbergung solcher Art, daß wir selbst in unserem Bezug zum Vergessenen in die Verborgenheit geraten» (*Parmenides* 36).

oblidat. Aquí s'esdevé un ocultament que implica tant allò oblidat com el qui oblida, però sense diluir ambdós.»³⁰

Heidegger repensarà l'oblit de l'ésser a la llum de la interpretació que ha introduït arran del comentari als textos d'Homer: l'oblit de l'ésser durà aparellat tant l'oblit d'allò que essencialment significa oblidar com l'oblit de la determinació essencial de l'ens com a desocultació de l'ésser. L'ocultació en què és precipitat aquell qui oblida és un esdeveniment que no designa una experiència tangencial quan aquest oblit fa referència a la possibilitat (a l'ocultament, doncs, de la possibilitat) d'habitar en la seva essència. Quan considerem la noció d'oblit a la llum de l'ocultació d'allò que es troba en el principi, comprem aquest oblit en el seu abast més radical. És convenient no perdre de vista la importància d'aquest fet mentre avancem en la lectura de Heidegger, perquè el conjunt de la seva reflexió està determinantment marcada per l'esforç de resseguir les conseqüències oblidades d'aquest ocultament fonamental. Intentarem de posar en relleu una mica més endavant de quina decisió històrica depèn la reducció de la noció d'oblit a una dimensió pròpiament biològica-psicològica.

Hem de recordar en aquest punt, però, que la qüestió que encara resta oberta és la que es demana per la relació entre ἀλήθεια i τὸ ψεῦδος. Si hem establert que ἀλήθεια és el contrari de τὸ ψεῦδος i que en la base d'aquella noció hi ha l'arrel λαθ que indica un ocultament, ens haurérem de preguntar per la relació que existeix aleshores entre el significat essencial d'aquesta arrel i el τὸ ψεῦδος, és a dir, quina relació hi ha entre l'oblit determinat com a ocultament i τὸ ψεῦδος. Caldrà ara, per tant, treure l'entrellat d'aquest mot grec.

Com ja hem dit de passada, Heidegger sosté que no es pot traduir τὸ ψεῦδος per «allò que és fals» sense que amb aquesta traducció perdem el significat essencial de la paraula grega. Si diguéssim que τὸ ψεῦδος és el nom per a designar el que és fals, aleshores perdríem de vista l'ambigüitat que es troba en la seva base i, amb això, la possibilitat de relacionar-ho significativament amb ἀλήθεια.

Heidegger se serveix de la paraula «pseudònim» per a destacar l'especificitat del τὸ ψεῦδος enfront de «fals». Un pseudònim no és pas simplement un «nom fals», car un nom fals és el que oculta la vertadera identitat d'aquell qui s'ha apropiat indegudament del nom. El qui duu un nom fals és simplement un farsant, mentre que aquell qui tria un pseudònim el tria certament per no exposar la seva identitat de manera oberta (i, en aquest sentit, cal dir que oculta la seva identitat); però també és cert que aquesta tria no es fa atzarosament, sinó tenint en compte que aquest pseudònim haurà de posar en relleu quelcom de ben essencial de la personalitat de l'individu en qüestió. Heidegger esmenta com a exemple el pseudònim que Kierkegaard va triar en 1843 quan publicà

30. «Der Vergessende vergißt nicht nur das Vergessene, sondern in eins damit sich selbst als den, dem das Vergessene entschwindet. Hier geschieht eine Verbergung, die zumal das Vergessene und den Vergessenden befällt, ohne doch beides auszulöschen» (*Parmenides* 105).

Temor i tremolor. Lírica dialèctica de Johannes de Silentio. «Johannes de Silentio» no és simplement un nom que designi allò que l'individu no és (com és, insistim, el cas del farsant), sinó que, d'alguna manera, designa precisament quelcom d'essencial que altrament no podria ser al·ludit. Tò ψεῦδος, en aquest context, és efectivament un mot que conté una estructura ambígua que ja trobàvem en la noció de ἀλήθεια, una ambigüitat que consistia a mostrar i alhora ocultar simultàniament quelcom.

Resumidament podem dir amb Heidegger que «pseudos» pertany a l'àmbit essencial de l'aparèixer i del deixar aparèixer i del desocultament³¹. D'aquesta manera deixa establert el lligam entre ἀλήθεια i el seu contrari, o sigui, tò ψεῦδος. Amb tot, convé de remarcar explícitament que el fet d'establir un lligam entre aquestes dues nocions no ha exigut de recórrer a la definició de fals. Per tant, queda oberta encara la pregunta: què vol dir que quelcom és fals i quina relació té això amb la noció de ἀλήθεια? Podem establir aquest pont o bé hem de comprendre prèviament el significat de la traducció de ἀλήθεια per *veritas*?

D'entrada, no trobem cap relació entre *falsum* i tò ψεῦδος. *Falsum* no té un origen grec, sinó que pren sentit en el context de la romanització de la tradició grega. «Fals» no és un nom pensat en grec, sinó en llatí, i més concretament pensat en el context romà, malgrat que el seu origen es remunti a la paraula σφάλω. Ara bé, el significat de σφάλω en llengua grega no va indicar mai res que tingüés a veure amb el contrari de ἀλήθεια; per això podem dir que és un mot pensat en llatí quan s'empra en el sentit de *fals*. El significat grec de la paraula, en contraposició a l'accepció llatina, fa referència al fet de fer caure o fer trontollar quelcom³².

El que ens sembla realment important de destacar en el transcurs d'aquesta reflexió és de quina manera queda transformat el significat essencial de *falsum* en el context de la civilització romana i, per altra banda, quina importància té aquesta transformació essencial a l'hora de comprendre el sentit metafísic de les paraules «veritat» i «falsetat».

Per a Heidegger, l'imperi romà és l'àmbit on la noció de *falsum* pren el sentit de «fals». Heidegger elabora en aquest punt una extensa explicació basada en el mateix concepte d'imperi. Segons aquesta explicació, l'existència de l'imperi depèn del domini que té el superior respecte de l'inferior, un domini que s'expressa de forma primordial en el comandament o en l'ordre («Befehl»). Heidegger veu en l'essència mateixa del domini imperial, així com en el comandament, que és la seva expressió primordial, la manifestació d'una instància superior («Obensein») que ordena el que és inferior. *Falsum* és el participi del verb llatí *fallere*, que Heidegger tradueix per «zu-Fall-bringen», que podríem

31. «(Das ψεῦδος gehört) in den Wesensbereich des Erscheinens und Erscheinenlassens und der Unverborgenheit» (*Parmenides* 45).

32. «Der Stamm des römischen Wortes *falsum* (fallo) ist "fall" und verwandt mit dem griechischen σφάλω, d. h. zu Fall bringen, fällen, wankend machen» (*Parmenides* 57).

traslladar al català amb l'expressió «portar a la caiguda» o «fer caure». Aquest «zu-Fall-bringen», aquest «portar a la caiguda» o «fer caure» es duu a terme de tal manera que el que se sotmet no queda aniquilat pel que és superior.

Convé d'aturar-nos, encara que sigui breument, en la descripció d'aquest procediment no destructor del «Zu-Fall-bringen» romà per tal de comprendre de quina manera el «caure» té a veure amb allò que nosaltres entenem per fals. El fer caure («Zu-Fall-bringen») no es porta a terme de forma directa i brutal; no es tracta d'una submissió violenta («Niederwerfung»), sinó del resultat d'una astúcia en virtut de la qual «es va pel darrere, pel seu entorn i se li fa la traveta [a l'enemic]»³³. En aquest «anar pel darrere» hi ha l'engany. El verb, doncs, fa referència a la pràctica romana de conquerir gràcies a l'estratègia de l'aïllament dels territoris; «així, el que es fa caure no és aniquilat, sinó en un cert sentit establert altra vegada dins les fronteres que els dominadors han demarcat»³⁴. Aquest «posar fites» o «demarcar» és el que en llatí anomenem *pango*, d'aquí *pax*. Haver *caigut* en l'imperi pressuposa, doncs, haver estat *enganyat* o *burlat* per l'astúcia romana. És en aquest context, diu Heidegger, que el «fer caure» queda relacionat amb el *falsum*.

Un cop aclarit l'origen de *falsum*, ens podem fer càrrec que aquesta noció no tradueixi satisfactòriament el τὸ ψεῦδος grec. Al capdavant hem de reconèixer que el mot *falsum* transmet una altra noció ben diferent de la que llegíem en τὸ ψεῦδος. Heidegger dóna una gran importància a la romanització d'aquesta paraula grega, perquè hi veu la manifestació d'una transformació fonamental: «El que és decisiu és que la romanització, en el que és essencial de l'àmbit històric greco-romà, ataca en la forma de la transformació de l'essència de la veritat i de l'ésser (...) Aquesta transformació de l'essència de la veritat és l'esdeveniment per excel·lència en la història.»³⁵ Es tracta d'una transformació tal que suposa l'oblit de l'ésser, en el sentit del terme que hem apuntat un xic més amunt.

A la vegada, l'alteració fonamental que experimenta el τὸ ψεῦδος quan es tradueix per *falsum* es correspondrà amb l'oblit de la ἀλήθεια i a la promoció del concepte llatí de *veritas* (i, en última instància, de la *certitudo* subjectiva) com a eix central al voltant del qual el pensament pensarà metafísicament. Amb el trànsit que aquestes traduccions suposen, es passarà d'una concepció lligada

33. «Das Zu-Fall-bringen kann im "direkten" Ansturm und Niederwerfen geschehen. Der andere kann aber auch dadurch zum Fall gebracht werden, daß ihm von hinter her, durch die Umgehung, "ein Bein gestellt wird"» (*Parmenides* 60).

34. «Dabei wird das Zu-Fall-Gebrachte nicht vernichtet, sondern in gewisser Weise wieder aufgerichtet in den Grenzen, die durch den Herrschenden abgesteckt werden» (*Parmenides* 60).

35. «Das Entscheidende bleibt, daß die Romanisierung im Wesenhaften des griechisch-römischen Geschichtsbereiches angreift als ein Wandel des Wesens der Wahrheit und des Seins. Dieser Wandel hat das Auszeichnende, daß er im Verborgenen bleibt und dennoch alles zum voraus bestimmt. Dieser Wandel des Wesens der Wahrheit und des Seins ist das eigentliche Ereignis in der Geschichte» (*Parmenides* 62).

a l'experiència del pensament del principi a una concepció imperial romana, que serà la que prevaldrà en la tradició europea ulterior i constituirà el fil conductor de la filosofia.

Però fins ara ens hem limitat a comentar el trànsit del τὸ ψεῦδος a *falsum*. Ara ens queda pendent de clarificar el significat original de la noció de *veritas*. Igualment en aquest cas tindrem ocasió de comprovar de quina manera la cultura imperial romana és decisiva per a fixar el significat de la paraula.

Continuem llegint Heidegger: «“Ver” vol dir: romadre dempeus, romandre dret, és a dir, no caure (el contrari de “falsum”), romandre a dalt, afirmar-se, ser el cap, ordenar.»³⁶ La *veritas* està íntimament connectada amb el concepte de verticalitat, el qual fàcilment es concebrà com a imatge per a definir una relació de jerarquia entre allò que es manté dempeus i allò que ha caigut. Hi ha *veritat* allí on hi ha quelcom superior³⁷; hi ha quelcom superior allí on hi ha comandament; hi ha comandament allí on hi ha imperi. Per això ens diu Heidegger que la noció de *veritas* sorgeix, com ho féu també la noció de *falsum*, de l'àmbit imperial romà. *Verum* és allò que no cau, allò que trobem en posició vertical, «verum ist rectum», allò que és vertader és allò que és correcte; la veritat és la correcció³⁸. Vet aquí l'origen de la concepció dominant de veritat a Occident. La veritat està lligada a un exercici de domini d'allò que és inferior.

En aquesta concepció queda destacat quelcom que la noció grega de ἀλήθεια desconeixia del tot, això és, l'adequació del pensament amb la realitat³⁹. Amb la irrupció del pensament metafísic la concepció de la veritat com a desocultament enigmàtic (ἀλήθεια) deixa pas a la *veritas*, això és, a l'adequació correcta. «Veritas est adaequatio intellectus ad rem», «el conjunt del pensa-

36. «“Ver”, das sagt: in Stand-stehen, in Stand-bleiben, d. h. nicht-fallen (kein *falsum*), oben bleiben, sich behaupten, das Haupt-sein, befehlen» (*Parmenides* 69).

37. És en aquest sentit que hauríem de pensar en el caràcter de la veritat com a quelcom intrínsecament lligat a una activitat de *poder*. Si la veritat és l'adequació de la cosa a l'intel·lecte, quina relació té aquesta definició de veritat amb una activitat de poder? Establir la realitat com a objecte matemàtic significa preparar aquesta realitat per a un intel·lecte que exercirà un poder tècnic sobre ella. El grau de precisió donarà la pauta per a comprendre el grau de dominació o d'efectivitat en l'adequació de la realitat a l'intel·lecte. Aquesta precisió té a veure, òbviamment, amb el *domini* de la realitat establerta com a *objecte*.

38. Cf. *Parmenides* 71. La ciència és veritat en el sentit que és correcta, en el sentit que és precisa, en el sentit que adequa correctament la representació intel·lectual amb la realitat determinada matemàticament: aquell qui mira determina amb el seu mirar allò mirat: no hi ha *res extensa* sense *res cogitans*.

39. «Ad-aequare» suggereix el fet que els elements que intervenen en una relació (en aquest cas l'intel·lecte i la cosa) s'han d'igualar. Ara bé, aquest procés d'adequació (d'igualació, doncs) es duu a terme en el marc d'una relació jeràrquica en què el que és superior senyoreja l'inferior i li dóna la forma desitjada. El pensament basat en la identitat acaba establint la veritat de l'objecte com a concepte. Així, doncs, es verifica la realitat quan aquesta realitat pren la forma de la identitat. És d'aquesta manera que queda *adequada* al pensament i adquireix el rang de veritat. L'adequació no es produeix sense domini; per això parlem d'un origen imperial del concepte de *veritas*. L'establiment de la realitat com a idea és un primer pas en la direcció de *verificar-la*.

ment occidental des de Plató fins a Nietzsche pensa en el sentit d'aquesta delimitació –diu Heidegger– de l'essència de la veritat com a correcció. Aquesta delimitació de l'essència de la veritat és el *concepte metafísic de veritat*; dit més exactament, la metafísica treu la seva essència d'aquesta manera de determinar l'essència de la veritat»⁴⁰.

En la conferència titulada «De l'essència de la veritat», Heidegger posa en relleu de quina manera la tradició metafísica, que concep la veritat com a correcció, cristal·litza tant en el pensament cristià escolàstic, com en el pensament modern i contemporani, com en el fenomen de la tècnica i de la maquinització. En tots els casos l'essència de la veritat es determina com a adequació de la realitat amb la seva idea, o bé, epistemològicament, com a adequació de la cosa a l'intel·lecte. Per això la nostra tradició filosòfica ha sostingut que el lloc on es manifesta la veritat és el judici.

5. «Veritas», filosofia i tècnica

En la tradició teològica cristiana, la noció de «veritat» queda recollida en la mateixa concepció de la realitat com a realitat creada: la veritat de cada creatura equival a la idea que Déu en té. La teologia expressa l'omnisciència divina en termes d'identitat entre l'ésser en si i l'ésser per a si. D'aquesta manera, l'intel·lecte diví pot constituir-se com a mesura de la realitat, que és el mateix que dir com a mesura de la seva veritat. Hem de destacar que aquesta concepció, guiada per la decisió de determinar la veritat com a *idea*, es veurà en la necessitat de reduir la diferència entre l'ésser i l'aparèixer a una identitat constitutiva. El saber és el saber de la idea, i el saber de la idea és el saber de la identitat; per això, en rigor, *només* Déu coneix la veritat, perquè *només* ell té la força per a sintetitzar l'ordre de l'en si i l'ordre del per a si. Així, la determinació de la veritat com a idea és solidària no solament de la concepció de la veritat com a identitat, sinó també de la concepció de la veritat com a *unitat*. Conèixer significa tant com reduir la diferència a la unitat o bé identificar la diferència. El coneixement de la realitat demanaria de nosaltres poder adequar la nostra representació de la realitat a la visió que Déu en té. Però com que l'intel·lecte humà és també un ens creat, ni es pot constituir com a mesura absoluta de la veritat ni pot accedir mai al coneixement de la veritat pels propis mitjans.

En el context de la reflexió metafísica teològica, ens trobem davant la veritat concebuda com a correcció, només que en aquest cas l'*intellectum* que apareix en la frase «*adaequatio rei ad intellectum*» és entès com a intel·lecte de

40. «Im Sinne dieser Umgrenzung des Wesens der Wahrheit als Richtigkeit denkt das gesamte abendländische Denken von Platon bis zu Nietzsche. Diese Umgrenzung des Wesens der Wahrheit ist der *Wahrheitsbegriff der Metaphysik*, genauer, diese hat ihr Wesen aus dem so bestimmten Wesen der Wahrheit» (*Parmenides* 73).

Déu. La unitat absoluta (adequació absoluta) que es dóna en Déu entre l'intel·lecte i la cosa actua com a condició ontològica de possibilitat de tot coneixement. Per això en el pensament medieval no hi ha comprensió humana de la veritat sense que hi hagi una mesura absoluta sostinguda per Déu.

Volem destacar en aquest punt que el coneixement basat en la revelació no afecta ontològicament la noció de la veritat com a identitat o adequació: no és que la veritat no sigui racional, és simplement que la capacitat humana d'unificació de la realitat (d'adequació a la unitat de la identitat, i doncs a la pura racionalitat lògica) és imperfecta per raons ontològiques. El fet que l'home sigui imatge de Déu s'interpreta en aquest context metafísic en el sentit que la seva potència per a sintetitzar l'ordre del ser i l'ordre de l'aparèixer és limitada: *per a l'home* –no pas per al seu Déu– la veritat és un enigma; la veritat no és enigmàtica per ella mateixa, sinó solament des de la perspectiva de la *finitud* humana. La infinitud, doncs, es concep com allò capaç de suprimir de la negativitat entre l'en-si i el per a si.

Aquesta forma de concebre el fonament de la veritat en el judici humà perdura en les diferents aportacions metafísiques de la filosofia moderna, potser d'una manera molt especial en el racionalisme. Referint-se a això, Heidegger diu: «Però aquest ordre també pot ser ara representat, desvinculat de la concepció de la creació, de manera general i indeterminada com a ordre del món. En el lloc de l'ordre de la creació, tal com la teologia l'havia pensat, apareix la planificació de tots els objectes per part de la raó mundial, que es dóna a ella mateixa la llei i que, per tant, també reivindica la immediata comprensió del seu comportament (allò que es considera com a lògic). Que l'essència de la veritat de la frase consisteix en la correcció del que s'expressa, no necessita cap més fonamentació.»⁴¹ Dit d'una altra manera, Heidegger no veu una ruptura històrica en la manera de concebre la veritat entre la teologia escolàstica i el pensament modern; tant l'una com l'altre parteixen d'una mateixa metafísica i són, per tant, formes d'expressar les conseqüències d'una mateixa decisió històrica fonamental. Les discrepàncies entre aquests dos models es concentraran sobre tot en el terreny de la metodologia del coneixement.

Convé aturar-nos un instant en la descripció tant de la manera com la noció de veritat queda tematitzada a partir del pensament modern, com en quin sentit aquest fet determinarà els temes principals de reflexió a partir del segle XVII. Descartes, per la seva importància extraordinària, ens pot servir aquí com a teló de fons del que direm.

41. «Aber diese Ordnung kann nun auch, abgelöst vom Schöpfungsgedanken, allgemein und unbestimmt als Weltordnung vorgestellt werden. An die Stelle der theologischen gedachten Schöpfungsordnung rückt die Planbarkeit aller Gegenstände durch die Weltvernunft, die sich das Gesetz gibt, und daher auch die unmittelbare Verständlichkeit ihres Vorgehens (das, was man für «logisch» hält) beansprucht. Daß das Wesen der Satz Wahrheit in der Richtigkeit der Aussage besteht, bedarf keine besondere Begründung mehr» (M. HEIDEGGER, *Vom Wesen der Wahrheit*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1949, p. 8).

Heidegger sosté que el problema modern de l'adequació de la cosa a l'intel·lecte es concreta en una forma relativament nova: el problema de la relació entre la interioritat i l'exterioritat. Tret d'aquesta novetat, el concepte de veritat continua essent el mateix que el que ha sostingut la filosofia medieval. Altra-ment dit: no s'aprecia en la modernitat una reformulació fonamental del concepte de veritat⁴². És en aquest sentit que cal comprendre la importància que per al pensament modern adquireix el fet de conduir correctament aquella facultat que defineix la mateixa substància de la interioritat humana, això és, la racionalitat. Adequar l'intel·lecte al món, demana fer un ús metodològicament ordenat d'aquesta racionalitat. El pensament modern es concentra en la reflexió sobre el mètode de coneixement, perquè la veritat justament s'estableix com a correcció en l'ús de la raó⁴³. Efectivament, la finalitat de l'ordenació metodològica de la racionalitat rau a *assegurar* l'ús correcte de la raó per tal que el coneixement resultant d'aquest ús de la raó sigui un coneixement perfectament fiable. Hi ha veritat allí on hi ha certesa, i hi ha certesa allí on triomfa la seguretat, però només hi ha triomf de la seguretat allí on hi ha domini metodològic⁴⁴. Aquesta posició, que pren força amb el pensament de Descartes, si bé suposa afegir una nova determinació al concepte metafísic de veritat en la forma de la certesa del subjecte, no implica, com ja hem dit, alterar el sentit metafísic fonamental de *veritas*, tal com apareixia en el context de la cultura imperial romana. Com ja hem tingut ocasió de fer notar, la noció romana de veritat adquiria la seva essència en la relació de domini entre allò que era superior i allò que era inferior; la relativa alteració introduïda pel pensament modern feia que aquesta necessitat de seguretat prengué sentit en el si d'una relació entre el subjecte i l'objecte, és a dir, la interioritat i l'exterioritat.

L'evolució que va de la veritat a la certesa no és exclusiva de la racionalitat cartesiana; en trobem també l'empremta en el si de la teologia cristiana, particularment amb la importància que adquireix la qüestió sobre la certesa de la salvació en la teologia de Luter. Però no hi ha dubte que és sobretot a partir del pensament de Descartes que la metafísica occidental experimenta aquest canvi d'accent. Un text especialment determinant en aquest sentit és la quarta medi-

42 Vegeu en aquest context la carta de Descartes a Mersenne del 16 d'octubre de 1639: «Il tient un chemin fort différent de celui que j'ai suivi –Descartes es refereix aquí al llibre de Herbert von Cheruby *De veritate*–. Il examine ce que c'est la vérité; et pour moi, je n'en jamais douté, me semblant que c'est une notion si transcendentement *claire*, qu'il est impossible de l'ignorer». Vegeu també la carta a Mersenne del 19 de juny de 1639.

43. Vegeu, en aquest sentit, HEIDEGGER, *Das Wesen der Sprache*, dins *Unterwegs zur Sprache* 178. Per a Heidegger la importància del mètode en la ciència moderna i contemporània és tan extraordinària que haurem de dir que no és que el mètode sigui un instrument de la ciència, sinó que la ciència es troba al servei del mètode.

44. «La pregunta pel que és vertader esdevé pregunta per l'ús segur, assegurat i en si mateix segur de la *ratio*» («Die Frage nach dem Wahren wird zur Frage nach dem sicheren, gesicherten und sich selbst sichernden Gebrauch der *ratio*» [*Parmenides* 76]. Vegeu també, en aquest sentit, *S.u.Z.* 214ss.).

tació metafísica del filòsof francès, on l'interès per la veritat se circumscriu a l'interès per assegurar l'ús correcte de la raó.

Segurament no cal insistir d'una manera especial en el fet que aquesta pregunta per l'ús correcte de la raó és la que en última instància organitza la crítica kantiana de la raó pura. També en el pensament kantià la veritat es continua definint com a adequació de la cosa a l'intel·lecte. També aquí el saber és saber d'allò que és universal, necessari, vertader, cert, segur⁴⁵.

Però per a Heidegger és Nietzsche qui porta la història de la metafísica occidental al seu final, en el sentit de ser el filòsof que explicita fins a les últimes conseqüències allò que contenia la veritat com a adequació. De la mà de Nietzsche comprendrem com la dimensió essencial de dominació i d'ordenament que trobàvem en el sentit imperial del mot *veritas*, troba la seva expressió més punyent i radical en la tècnica contemporània. No és que la tècnica (i particularment la seva concreció en la màquina) sigui la causa de la transformació de la relació de l'ésser amb l'home; més aviat hauríem de dir que n'és la conseqüència, l'última conseqüència.

Mirem de fer veure ara de quina manera el significat de l'home contemporani es mostra a la llum d'aquesta escena final.

Heidegger entén que la pregunta que es demana per l'essència de la tècnica maquinària és també en el fons la pregunta que es demana per l'essència de la relació entre l'home contemporani i l'ésser; més encara: és la pregunta per excel·lència de l'època final de la metafísica. Què és una màquina? Com entendre el triomf espectacular de la tècnica maquinària i de les seves lleis a la llum de la relació entre l'ésser i l'home? Quina importància té reflexionar sobre què és la màquina a l'hora de respondre a la pregunta que interroga pel *lloc* on demora l'home contemporani?

La tècnica maquinària no neix de manera espontània o al marge de decisions culturals fonamentals, sinó en el si d'una llarga tradició metafísica, en els darrers segles de la qual la veritat ha pres la forma de la certesa. Això últim ha conduït a la necessitat de trobar un mètode per a assegurar l'ús correcte de la raó. Aquest ús correcte de la raó té un indicador que és la capacitat per a senyorejar l'objecte que el subjecte ha pres en consideració. Ja hem cridat l'atenció sobre el fet que la correcció i el domini estaven en relació directa des del moment en què la veritat es definia com a adequació: el domini de l'objecte implicava haver-lo sotmès o adequat a les condicions lògiques o matemàtiques del pensament, això és, a la seva necessitat i universalitat. Per això el domini sobre l'objecte és també l'expressió de la veritat del pensament. Essent això així, no

45. Ja hem vist com per a Descartes era clar el que calia entendre per veritat (cf. la carta a Mersenne citada més amunt). Kant considera igualment aquesta qüestió com quelcom evident: «Was ist Wahrheit? Die Namenerklärung der Wahrheit, daß sie nämlich die Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstande sei, wird hier geschenkt, und vorausgesetzt; man verlangt aber zu wissen, welches das allgemeine und sichere Kriterium der Wahrheit einer jeden Erkenntnis sei» (I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft* A 58).

ens hem d'estranyar que Nietzsche focalitzi el seu interès en la voluntat de domini i la voluntat de poder quan reflexiona sobre el coneixement.

En efecte, per a Nietzsche la veritat no és ja altra cosa que el domini sobre l'objecte que exerceix la voluntat de poder. Igualment, la tècnica no és altra cosa que l'instrument privilegiat en què aquesta voluntat s'ha organitzat per manifestar allò que és, és a dir, allò que vol (car la voluntat és voluntat de voluntat). «Tot l'aparell del coneixement –diu Nietzsche– és un aparell de simplificació i abstracció, no pas dirigit al coneixement, sinó a la *dominació* de les coses...» (*Voluntat de poder*, aforisme 503)⁴⁶. Heidegger manté que l'oblit de l'ésser i la substitució de la ἀλήθεια per la *veritas* és justament la decisió històrica⁴⁷ fonamental d'Occident que actua com a condició de possibilitat d'aquest desplegament ontològic de la veritat, un desplegament que acaba concretant-se en la voluntat de poder com a base metafísica de la tècnica. Abstracció, clarificació, construcció d'indicadors matemàtics que mesuren la realitat per «explicar-la ordenadament» i diposar així d'un criteri fiable que ens permeti de tenir la certesa d'haver adequat correctament els nostres judicis a *aquesta* realitat, simplificació de l'ens per tal facilitar una praxi de «*dominació de les coses*»... tot això pressuposa l'objectivització de la realitat i manifesta, a la vegada, una mateixa metafísica.

La mirada amb què l'home acudirà a l'ens que ha quedat establert com a objecte de coneixement científic serà la pròpia de «l'animal de rapinya» («Raubtier»), segons ens diu Nietzsche. Heidegger en aquest sentit parla del «sotjar» escrutador («Spähen») que contraposarà al «veure» («Blicken»): «La mirada del comportament calculador, és a dir, de l'essència conqueridora, entabanadora, arrasadora. La mirada del subjecte modern és, tal com ha dit Spengler (com a successor de Nietzsche que és), la mirada de l'animal de rapinya: l'animal que sotja.»⁴⁸

De la mateixa manera que el llenguatge humà no és reduïble a un mer instrument de comunicació (la paraula no és signe sinó símbol), també així la «mirada» de què parla Heidegger no és tampoc quelcom que puguem comprendre com a resultat d'una simple coincidència entre l'ens i l'home. Tant en un cas com en un l'altre, l'ésser es mostra en una desocultació que escapa a l'objecte. Si la mirada no fos la mirada que veu quelcom que es mostra ocultant-se, aleshores aquesta mirada fóra simplement una determinada excitació òptica.

46. «Der ganze Erkenntnisapparat ist ein Abstraktions-und-Simplifikations-Apparat, nicht auf Erkenntnis gerichtet, sondern auf Bemächtigung der Dinge» (F. NIETZSCHE, *Der Wille zur Macht*, Stuttgart, Kröner Verlag, 1996, p. 502).

47. La història «essencialment compresa, és a dir, pensada *des del mateix fonament essencial de l'ésser*, és la transformació de l'essència de la veritat» («“Die Geschichte”, wesentlich begriffen, und d. h. *aus dem Wesensgrund des Seins selbst gedacht*, ist der Wandel des Wesens der Wahrheit» [Parmenides 80]).

48. «Der Blick des rechnend vorgehenden, d. h. erobernden, überlistenden, überfallenden Wesen. Der Blick des modernen Subjekts ist, wie Spengler in der Nachfolge Nietzsches gesagt hat, der Raubtierblick: das Spähen» (*Parmenides* 159).

Reprenem explícitament en aquest punt un tema central del pensament heideggerià: el de l'oblit de l'ésser i allò que aquest oblit implica. Heidegger considera que l'oblit de l'ésser es troba en l'arrel de la incapacitat per a distingir l'especificitat de l'home i de la seva paraula respecte de l'animal i dels seus instruments de comunicació. Tant el pensament de Darwin com el biologisme suposen un impuls molt important a l'hora de fer possible que aquesta idea impregni la cultura contemporània. Heidegger polemitza amb Nietzsche, R.M. Rilke, Spengler, Schopenhauer o Freud. Però és evidentment amb Nietzsche amb qui Heidegger dialoga d'una manera més ambiciosa, en la mesura en què és un autor en qui es desclou el final del pensament metafísic i, per tant, l'autor que explicita el nihilisme que aquest final comporta.

Nietzsche és el filòsof que tematitza d'una manera particularment punyent el sentit contemporani de la noció de subjecte. Segons ell, aquest subjecte és constituït no per la mirada de la trobada («Blick der Begegnung») –en el sentit que hem apuntat més amunt, això és, com la forma que té la ἀλήθεια de desocultarse⁴⁹–, sinó per allò que Heidegger anomena «la mirada que copsa» («erfassender Blick»). En rigor, hauríem d'afegir que la mateixa noció de subjecte no pot conviure amb la «mirada de la trobada», perquè el subjecte és precisament la forma que té la metafísica moderna de determinar l'ésser de l'ens humà.

L'oblit de l'ésser, a part de significar el fet històric fonamental d'Occident, suposa també el principi de la definició de totes les disciplines del coneixement tal com avui en dia les entenem, en la mesura en què aquestes es fonamenten en la determinació de la realitat com a objecte. D'aquesta manera la història («Historie»), la psicologia o la lingüística són conseqüències prou eloqüents d'aquest esdeveniment fonamental. L'oblit de l'ésser té com a conseqüència principal en l'àmbit del llenguatge el fet que aquest deixa de concebre's com a determinació essencial de l'home i passa a adquirir un caràcter eminentment instrumental.

El cas de la lingüística o de la filosofia del llenguatge, així com el cas de la psicologia, són dos dels exemples que donen peu a Heidegger a una reflexió més ambiciosa⁵⁰. Més avall tindrem ocasió de retornar a la temàtica dels tractaments tècnics de la paraula i de l'home; aquí ens hem limitat a apuntar el grau de dependència d'aquestes dues disciplines respecte de l'esdeveniment fonamental de la història d'Occident. Si l'origen de la filosofia del llenguatge i de

49. Cf. *Parmenides* 158.

50. En el diàleg entre un japonès i un estranger (cf. *Unterwegs zur Sprache* 149), Heidegger es pronuncia sobre aquesta qüestió: la filosofia del llenguatge és meta-llenguatge, el qual sols és possible en el marc de la meta-física. El metallenguatge implica ja el tractament del llenguatge com a objecte del coneixement, cosa que allunya el discurs d'aquell «sprechen von der Sprache» (en lloc del «sprechen über der Sprache») que ell concep com a única manera d'apropar-se l'essència de la llengua i de l'home. La filosofia del llenguatge és solidària amb la psicologia (l'home com a subjecte) i amb la tècnica. Heidegger manifesta la seva predilecció per la paraula «Sage» en lloc de la paraula «Sprache».

la psicologia rau justament en l'oblit del principi, no podem dipositar la nostra confiança en les reflexions de l'una i l'altra disciplina, si el que volem és generar respostes creatives al problema del final de la metafísica.

Hem dit que aquesta determinació objectiva de l'ens és el prolegomen de l'acció dominadora i asseguradora de la voluntat. Una vegada hem concebut la veritat com a voluntat de poder, ens haurem de demanar per la manera com aquesta voluntat de domini es manifesta tècnicament. Heidegger destaca en aquest punt allò que podem considerar com una de les característiques més fonamentals de la tècnica maquinària: la intensificació de poder («Machtsteigerung»). «El poder només es pot assegurar a través de la constant intensificació del poder. Nietzsche ho ha explicat prou bé. Ha expressat com en l'àmbit essencial de la voluntat de poder el sol fet de retenir un determinat nivell de poder assolit significa simplement la davallada del nivell de poder. En l'essència de l'assegurar hi ha el constant retorn sobre si mateix i en aquest la necessària superació. L'autoassegurança, com a autocertesa, ha d'ésser ella mateixa absoluta en aquest referir-se constantment a si mateixa. El compendi de l'essència metafísica de la realitat com a veritat i aquesta veritat com a certesa absoluta apareix, preparada per Fichte, per primera vegada en la metafísica de l'esperit absolut en Hegel. Aquí esdevé la veritat autocertesa absoluta de la raó absoluta. En la metafísica de Hegel i en la metafísica de Nietzsche, o sigui en el segle XIX, es consuma el canvi de *veritas* a *certitudo*. Aquest dur a terme de l'essència romana de la veritat constitueix el sentit històric amagat del segle XIX.»⁵¹ La intensificació del poder ens acosta al nucli mateix d'allò que és la tècnica: per a ella aturar o alentir el procés d'intensificació del seu poder és ja una mostra de debilitat en la seva seguretat, cosa que no és consistent amb la seva mateixa substància. En la voluntat de poder i de seguretat (i doncs en la veritat) hi ha un impuls substantiu d'intensificació, que té com a objectiu regulatiu la completa clarificació de l'ens, que vol dir també el seu control exhaustiu i la seva ordenació total a la raó calculadora del subjecte. La tècnica és una concreció de tot això, però no l'única, perquè la tècnica tendirà a una colonització global dels comportaments humans.

51. «Macht kann nur gesichert werden durch die ständige Machtsteigerung. Nietzsche hat es klar erkannt und auch ausgesprochen, daß im Wesensbereich des Willens zur Macht das bloße Festhalten einer erreichten Machtstufe bereits das Sinken des Machtniveaus darstellt. Im Wesen der Sicherung liegt die ständige Rückbezogenheit auf sich selbst und in dieser die notwendige Überhöhung. Die Selbstsicherung als Selbstgewißheit muß in dieser ständigen Rückbezogenheit auf sich selbst absolut werden. Der Grundriß des metaphysischen Wesens der Wirklichkeit als der Wahrheit und dieser Wahrheit als der absoluten Gewißheit erscheint, vorbereitet durch Fichte, zum ersten Mal in der Metaphysik des absoluten Geistes bei Hegel. Hier wird die Wahrheit zur absoluten Selbstgewißheit der absoluten Vernunft. In der Metaphysik Hegels und in der Metaphysik Nietzsches, d. h. im 19. Jahrhundert, vollendet sich der Wandel der *veritas* zur *certitudo*. Diese Vollendung des römischen Wahrheitswesens ist der eigentliche und verborgene geschichtliche Sinn des 19. Jahrhunderts» (*Parmenides* 85-86).

6. ἀλήθεια i mite.

Heidegger defineix negativament la tècnica maquinària (i, per tant, també l'última expressió de la veritat metafísica) quan diu que és «unmítica» («unmythisch»)⁵².

En les pròximes pàgines mirarem de treure l'entrellat de quin és el significat de fons d'aquesta expressió heideggeriana i quina relació té amb el tema de la pregunta per l'ésser i la seva veritat.

Heidegger dedica una part de la seva reflexió en les lliçons sobre Parmènides a clarificar les nocions de μῦθος i λόγος. Gràcies a aquesta reflexió, podrà apamar millor les conseqüències que va comportar el triomf de la metafísica, molt especialment en el terreny de la concepció de l'ésser humà. D'aquesta manera la trajectòria de la seva reflexió el portarà a concentrar-se en el significat de l'oblit de la veritat, entesa com a desocultació (ἀλήθεια) de l'ésser en l'ens. És a la llum d'això que Heidegger suggereix una interpretació realment interessant del que s'ha volgut expressar en darrera instància quan s'ha determinat l'home com a animal racional.

En un cert sentit és perfectament coherent que una cultura construïda sobre la base del concepte metafísic de veritat, una cultura que ha fet gravitar, doncs, la ultimitat del seu món en la identificació de l'ésser i del pensament, compregui el mite com una forma imperfecta i temptativa d'explicar la realitat. Segons el que es desprèn d'aquesta posició, el mite no ha comprès que la veritat de les seves imatges (és a dir, els seus símbols) es determinen des del pensament; la seva imperfecció constitutiva depèn, doncs, de la seva falta d'intel·ligència de la veritat. Òbviament, el que aquí mesura és ja el subjecte que pensa metafísicament, per al qual el criteri últim de determinació de la realitat és la identitat del pensament i de l'ésser. La lògica no comprèn el fonament de la intel·ligència del mite perquè pensa i mesura des de la determinació de l'ésser com a idea. Al començament d'aquestes pàgines hem cridat l'atenció sobre la disconformitat radical de Heidegger en relació a la manera com la tradició metafísica ha determinat l'ésser. Ja hem anunciat que aquesta disconformitat, pel fet de referir-se al principi, desencadenava la necessitat de repensar el conjunt. Si la forma pura de la identitat entre l'ésser i el pensament ($A = A$) deixa de concebre's com el principi «onto»-«lògic», la valoració del mite resta indeterminada, car, vist des de la metafísica, l'ésser establert com a identitat constituïa precisament un pas «endavant» en la línia de la «clarificació» de la veritat.

Per a Heidegger, el mite només pren el seu significat fonamental si el comprem vinculat a la ἀλήθεια: «L'essència del mite –ens diu– és determinada per la ἀλήθεια. “Mite” és allò que obre, desoculta, deixa veure: justament allò que des del començament es mostra com el que és present en tot allò “pre-

52. *Parmenides* 103.

sent".»⁵³ Més encara: «El μῦθος és la dita ("Sage")⁵⁴, aquest mot pres al peu de la lletra en el sentit del dir essencial primordial. "Nit" i "Llum" i "Terra" són un "mite", no pas "imatges" per a l'ocultació i desocultació, "imatges" sobre les quals un pensament pre-filosòfic encara no ha depassat. Més aviat ocultació i desocultació són experienciades ja abans de manera tan essencial, que tan sols la simplicitat del canvi de dia a nit resulta suficient per a destacar el que és essencial de tota essència en el mot que conserva, μῦθος.»⁵⁵ Allò que la metafísica interpreta com a falta de clarificació, com a reflexió o especulació imperfecta, es llegeix en Heidegger com a ambigüitat que aproxima aquesta paraula mitològica al conflicte constitutiu de la ἀλήθεια. Per això pot produir-se una revaloració del mite.

En el mite, la desocultació es produeix enigmàticament. L'enigma és l'escenari d'una tensió essencial: es *mostra* com a enigma i, en mostrar-se, paradoxalment, se sostrau a la possibilitat de l'objectivització, és a dir, de la clarificació lògica. En canvi, per a l'home modern, l'enigma («Geheimnis») és

53. «Das Wesen des μῦθος ist selbst von der ἀλήθεια her bestimmt. Μῦθος ist das, was aufschließt, entbirgt, sehen läßt: nämlich das, was sich im vornhinein in allem zeigt als das Anwesende in allem "Anwesen"» (*Parmenides* 89).

54. Sobre aquesta noció de «Sage», cal veure la n. 50.

55. «Der μῦθος ist die Sage, dieses Wort wörtlich genommen im Sinne des wesenhaften anfänglichen Sagens. "Nacht" und "Licht" und "Erde" sind ein μῦθος, nicht "Bilder" für die Verbergung und Enthüllung, «Bilder» über die ein vorphilosophisches Denken noch nicht hinauskommt. Vielmehr sind Verbergung und Unverborgenheit zuvor schon so wesentlich erfahren, daß nur das Einfache des Wechsels von Nacht und Tag gerade noch hinreicht, um das Wesende alles Wesens in das bewahrende Wort, μῦθος, zu heben» (*Parmenides* 90). Trobem un exemple de l'ús mític de la paraula *nit* en una carta de M. Heidegger a Elisabeth Blochmann (cf. *M. Heidegger - Elisabeth Blochmann, Briefwechsel, 1918-1969*, Marbach am Neckar, Joachim W. Storck 1989, p. 32) del 12 de setembre de 1929: «"Beuron" wird [Heidegger es refereix al monestir benedictí de Beuron, a prop de Meßkirch] –wenn ich es so kurz nenne– als ein Samenkorn für etwas Wesentliches sich entfalten. Das zeigt schon ihre Stellung zur Complet, die Ihnen mehr geben *mußte* als das Hochamt. Daß der Mensch täglich in die Nacht hineinschreitet, ist dem Heutigen eine Banalität, wenn es hoch kommt. Denn gemeinhin macht er diese zum Tag, so wie er den Tag versteht, als Fortsetzung eines Betriebes und eines Taumels. In der Complet ist noch da die mythische und metaphysische Urgewalt der Nacht, die wir ständig durhbrechen müssen, um wahrhaft zu existieren. Denn das Gute ist nur das Gute des Bösen.

»Die Heutigen sind übergeschickt in der Organisation von allem und jedem, aber nicht mehr gewachsen der Sammlung für die Nacht. Wie *scheinen* etwas zu *sein* und zu leisten in der "Bewegung" –aber wo Ruhe und Musse kommt, wissen wir nichts mehr anzufangen.

»So ist Ihnen die Complet zum Symbol geworden des Hineingehaltenseins der Existenz in die Nacht und der inneren Notwendigkeit der täglichen Bereitschaft für Sie.

»Wir sind durch die herrschende Betriebsamkeit und ihre Erfolge und Resultate von Grund aus mißgeleitet in unserem Suchen, wir wähen das Wesentliche sei zu verfertigen und vergessen, daß es nur wächst, wenn wir *ganz* und d. h. im Angesicht der Nacht und des Bösen nach unserem Herzen leben. Entscheidend ist dieses urgewaltige *Negative: nichts* in den Weg legen der Tiefe des Daseins. Dies ist, was wir konkret lernen und *lehren* müssen; nur so werden wir die Wende des Zeitalters aus der Tiefe erzwingen.»

simplement allò que encara no s'ha pogut aclarir; per això aquest home modern confon el que no és objectivable amb allò que encara no ha pogut ser objectivat (és a dir, construït racionalment). Allò que per a nosaltres avui és un enigma, demà ho deixarà de ser gràcies als «avenços» de la ciència i els «miracles» de la tècnica. Aquesta concepció ha reduït l'enigma a una representació per a l'enteniment. Però a partir d'aquesta representació no es pensa ni es pot pensar essencialment l'enigma com a tal enigma. A diferència de l'actitud del subjecte modern, direm amb Heidegger que descobrim l'enigma quan renunciem a comprendre'l com a objecte a desxifrar i a clarificar i ens fem enrere atentament tot cercant la discreció davant la seva obscuritat. Hom fa l'experiència d'allò que és enigmàticament ocult quan és rebut precisament en la seva obscuritat, en el seu entorn reveladorament silenciós. Però, insistim, si aquest ocultament («*Verborgenheit*») és viscut purament com a residu que de forma provisional resisteix a la mirada escrutadora, aleshores és que hem optat ja per deixar de banda l'àmbit des d'on els pensadors originals («*anfängliche Denker*») han pensat l'ésser i hem atribuït al subjecte la mesura de la realitat.

Per a Heidegger, la importància del mite rau en el fet que mostra de manera enigmàtica, la qual cosa constitueix el fonament essencial del lligam de la dita –«*Sage*» amb la ἀλήθεια («El “mite” és la dita, aquest mot pres al peu de la lletra en el sentit del dir essencial primordial»)⁵⁶.

La concepció subjectiva del que és ocult («*Verborgenes*»), com allò que «encara no és conegut ni escutat», és efectivament una concepció íntimament lligada a l'home modern i a la tècnica. Heidegger proposa la noció de «*das Amerikanische*» per a expressar el perfil d'aquest home modern i de la seva civilització tecnocràtica. En aquest sentit llegim: «Quan aquest quelcom ocultat és dut a la desocultació, apareixen “els miracles de la tècnica” i el que és específicament “americana”».⁵⁷ «*Das Amerikanische*» és, als ulls de Heidegger, simplement el nom que pren la civilització tècnica nihilista en el segle XX.

Per contra, en la Grècia pre-metafísica hi trobem una relació molt sòlida entre el mite i la veritat. El mite s'entén com a «dita» («*Sage*») i també com a «paraula», com a «logos». «Una paraula grega per a designar “paraula” és “logos”. També això fa pensar que els grecs des del començament tenien més d'una paraula per a designar “paraula”. Per contra, no tenen cap paraula per a “llengua”».⁵⁸ Heidegger destacarà una vinculació essencial entre la dita i la paraula, entre el mite i el logos. Ara bé, en aquest cas no definirem el logos com

56. «Der μῦθος ist die Sage, dieses Wort wörtlich genommen im Sinne des wesenhaften anfänglichen Sagens» (*Parmenides* 90).

57. «Wenn dieses Verborgene in die Unverborgenheit gebracht wird, entstehen “die Wunder der Technik” und das spezifisch “Amerikanische”» (*Parmenides* 94).

58. «[Ein griechisches] Wort für “Wort” lautet “λόγος”. Auch dies gibt zu denken, daß die Griechen von früh an mehrere Wörter für das “Wort” haben. Dagegen haben sie kein Wort für “Sprache”» (*Parmenides* 103).

a representació d'una idea que preexisteix a la seva expressió, una expressió que es pot donar o no es pot donar, que es pot formular d'una manera o d'una altra sense que aquest fet afecti en res la identitat de la idea. El logos es defineix aquí des de la desocultació enigmàtica: «La paraula és l'única manera de [parlar] de la conservació descobridora de la desocultació i de l'ocultació de l'ens que és pròpia dels grecs i familiar a la seva essència.»⁵⁹

7. L'home: τὸ ζῶον λόγον ἔχον

La manera de concebre la paraula adquireix una importància extraordinària quan prenem en consideració que Grècia determina l'home com a τὸ ζῶον λόγον ἔχον. El fet de parlar no es caracteritza com una activitat humana al costat de qualsevol altra, sinó que és la dipositària de la nostra pròpia especificitat enfront de tots els altres ens. Però, si el mot, el «lógos», que determina l'essència mateixa de l'home, es pensa en l'àmbit de la desocultació de l'ésser de l'ens, més que no pas com a expressió d'una idea o instrument de comunicació⁶⁰, aleshores haurem de dir que l'ἄνθρωπος grec troba igualment el seu sentit fonamental en la seva relació amb l'ésser⁶¹. L'oblit de l'ésser és també, per tant, l'oblit de la paraula, així com l'oblit de la paraula és l'oblit de la determinació essencial de l'home, que és l'ens «caracteritzat pel fet de ser apel·lat per l'ésser mateix»⁶².

El fet de desatendre la desocultació de l'ésser com el *lloc* des d'on l'home es comprèn, crea les condicions històriques per a determinar aquest home com a subjecte o com a animal racional, essent així que ens impedeix l'accés a la concepció pre-metafísica del ζῶον λόγον ἔχον. Recordarem ara el que hem apuntat abans: que el subjecte no és apte per al pensament (en el sentit d'una escolta concentrada a l'apel·lació de l'ésser). Això posa en relleu que en la redefinició de la paraula de l'home també està en joc la possibilitat mateixa de salvar el pensament de l'oblit de l'ésser. La paraula adquireix una importància crucial en les reflexions de Heidegger, en primer lloc, com diem, perquè la paraula defineix l'home en la seva relació amb l'ésser i, en segon lloc, perquè no hi ha cosa ni món allí on no hi ha paraula⁶³.

59. «Das Wort ist die einzige dem Griechentum gehörige und dessen Wesen anvertraute Weise der entbergenden Bewahrung der Unverborgenheit und der Verbergung des Seienden» (*Parmenides* 100).

60. «Aber das Wort ist kein Werkzeug (...) der Regenwürmer» (*Parmenides* 21).

61. Per aquesta temàtica, vegeu especialment l'obra ja esmentada, *Das Wesen der Sprache*.

62. «Das seine Auszeichnung darin hat, vom Sein selbst angesprochen zu sein, so daß im Sichzeigen des Menschen, in seinem Blicken und seinem Anblick das Ungeheure selbst, der Gott, erscheint» (*Parmenides* 155).

63. La llengua és la casa de l'ésser, llegim en la «Carta sobre l'humanisme». En aquestes pàgines no ens ocuparem de tractar amb un cert detall aquesta segona dimensió, que aquí tan sols apuntem.

A mesura que tematitzem l'oblit de l'ésser, ens podem fer càrrec gradualment de les enormes conseqüències contingudes en la substitució de la ἀλήθεια per la *veritas*. Pel que fa al cas de la concepció de l'home, aquesta substitució adquireix una importància extraordinària, perquè l'oblit del sentit de l'ésser no significa l'oblit de quelcom aliè a allò que constitueix l'especificitat de l'home, de tal manera que no podem oblidar l'ésser sense oblidar allò que nosaltres mateixos fonamentalment som. La traducció llatina de τὸ ζῶον λόγον ἔχον per «animal rationale» no és aliena al triomf de la metafísica, sinó que és una de les seves expressions més eloqüents.

Què vol dir que de totes les activitats humanes la que defineixi essencialment l'home sigui precisament l'activitat del parlar? Què significa que l'home és τὸ ζῶον λόγον ἔχον?

En aquest context λόγον és del tot determinant, perquè d'ell en depèn l'ésser de l'ens del ζῶον humà. Heidegger parla del *logos* dient que és «el deixar aparèixer anomenador de l'ésser»⁶⁴. Aquesta paraula, que essencialment és allò que anomena l'ésser en el seu aparèixer ambigu, és alhora el mite, és la paraula que «anomena l'ésser en el seu mirar primordial cap a la interioritat i en el seu semblar –anomena τὸ θεῖον, és a dir, els déus»⁶⁵.

És important de retenir en aquest moment tant el sentit que pren la noció de déu en relació a la ἀλήθεια, com la seva proximitat amb un altre concepte que ens serà de gran importància a l'hora de comprendre allò que constitueix l'essència mateixa de l'ἄνθρωπος grec; ens referim a la noció de θεά, això és, deessa. D'aquí ens vindrà finalment el lligam explícit de tota aquesta reflexió amb l'autor al qual Heidegger dedica el conjunt de les conferències de què parlem, és a dir, Parmènides, perquè en el poema de Parmènides la ἀλήθεια és una deessa.

Heidegger sosté que a Grècia els déus «són l'ésser mateix que mira la interioritat de l'ens»⁶⁶; definim, per tant, els déus en funció de la seva capacitat de mirar («Blicken»). No endebades destaca Heidegger que «Θέα, la mirada, entesa com a essència del trobar-se allí que s'obre, i θεά, la deessa, són una mateixa “paraula”»⁶⁷.

En aquest punt, la noció de déu de què parteixen els pensadors grecs que pensen el principi se separa substancialment del concepte sobre el qual s'ha sustentat la tradició cristiana, particularment la tradició escolàstica. Els déus a Grècia no es defineixen pas per la seva omnisciència o per la seva omnipotència; no són considerats persones, com tampoc no es tracta de déus providents

64. «Das nennende Erscheinenlassen des Seins» (*Parmenides* 165).

65. «Nennt das Sein in seinem anfänglichen Hereinblicken und Scheinen –nennt τὸ θεῖον, d. h. die Götter» (*Parmenides* 165).

66. «Sind sie das in das Seiende hereinblickende Sein selbst» (*Parmenides* 164).

67. «Θέα, der Blick, als das Wesen des aufgehenden Dastehens, und θεά, die Göttin, sind ein und dasselbe “Wort”» (*Parmenides* 160).

—cosa que donaria peu a concebre l'univers com a creació. Aquests déus no són déus pel fet que compreguin el sentit últim de l'ordre creat, oposadament a la concepció teològica de la tradició cristiana, on hi ha, repetim-ho, una íntima connexió entre divinitat i omnisciència. Una de les expressions més radicals d'aquesta concepció la trobem en la frase de Leibniz: «Cum Deus calculat fit mundus.» En aquest sentit no sabríem dir si Déu és una raó sacralitzada o la raó un déu secularitzat; en qualsevol dels casos hi ha un fonament compartit entre l'un i l'altra que la modernitat s'ha encarregat d'explicitar.

En resum, en el cas de Parmènides no ens trobem davant un déu metafísic, sinó un déu que adquireix la seva essència en l'àmbit de la desocultació ocultadora, el déu que mira i que amb la seva mirada veu la desocultació enigmàtica de l'ésser de l'ens. Aquesta mirada «és el «percebre» de l'ens a partir d'una apercepció primordial amb l'ésser, per això els grecs no coneixen ni el concepte d'objecte i no poden pensar mai l'ésser com a objectivitat»⁶⁸.

Aquesta és també la raó que ens permet de comprendre per què els déus a Grècia apareixen d'una forma humana. No pas perquè els déus fossin concebuts simplement com a homes amb unes característiques particulars, sinó perquè l'home és l'ens que pot fer l'experiència de la desocultació de l'ésser. Ni els déus són antropomorfitzats, ni l'home divinitzat, sinó que uns i altres es determinen des de la seva mirada desocultadora de l'ésser de l'ens.

Heidegger manté, a més, que l'essència mateixa del que és mític (la paraula que diu el principi) és la mateixa essència de la divinitat; justament «per això l'home grec experimentat, però ell sol, és en la seva essència i segons l'essència de l'ἀλήθεια el que diu dels déus»⁶⁹.

L'home és τὸ ζῶον λόγον ἔχον; doncs bé, el mot a què aquí s'al·ludeix (λόγον) és el mot mític, el mot que desoculta enigmàticament. L'home és, en la mesura en què es defineix des de la paraula, el ζῶον que parla dels déus. La concepció mítica de la paraula s'ha de llegir en connexió amb allò que s'ha dit de la veritat (ἀλήθεια); per això no podem desvincular l'ésser, l'home, la paraula i la divinitat; tampoc no podem abordar-los separatament, sinó en el marc d'una relació essencial, la qual, en la concepció de Heidegger, adquireix un primat ontològic enfront d'una concepció substancialista de l'ésser. Quan Heidegger sosté que l'ésser ha caigut en l'oblit, està parlant d'una transmutació global en la concepció de l'home i de déu, de la paraula i del món, de l'espai i del temps, del pensament i del coneixement. Aquesta transmutació d'abast global és allò que Heidegger qualifica com l'autèntic esdeveniment de la història d'Occident.

68. «Ist das "Vernehmen" des Seienden aus einem anfänglichen Einvernehmen mit dem Sein, weshalb die Griechen auch nicht den Begriff des Gegenstandes kennen und niemals das Sein als Gegenständlichkeit denken können» (*Parmenides* 160).

69. «Deshalb ist der griechisch erfahrene Mensch, aber auch nur er, in seinem Wesen und gemäß dem Wesen der ἀλήθεια der Gottsager» (*Parmenides* 166).

Aquest esdeveniment fonamental de la història d'Occident és el que permet de comprendre la coherència de la cultura metafísica europea. El nihilisme constitueix la forma en què l'oblit de l'ésser es mostra de la seva manera més plena. Aquest és el marc global de la interpretació heideggeriana de Nietzsche. Nietzsche no és un autor que trenqui amb la tradició; simplement és aquell que porta el fonament de la història occidental a la seva darrera conseqüència, el pensador que tematitza el final de la metafísica. Per això el nihilisme no és un fenomen que hàgim d'atribuir selectivament a la concepció moderna de l'home o de déu o de la paraula o del pensament, sinó que hem de considerar-ho a la llum d'una història que s'ha determinat sobre la base de l'oblit de l'ésser.

A tenor del que hem dit, no ens costarà d'entendre que l'a-teisme (l'absència de déus) és una altra forma de fer referència a l'oblit de l'ésser i, amb això, a l'oblit de l'home. Pensat en la seva radicalitat (això és, en relació a la noció de ἀλήθεια) «l'“ateisme” no és de cap manera una simple qüestió de “maçons”. Els “ateistes” d'aquesta mena són tan sols la darrera conseqüència de la manca-de-divinitat»⁷⁰. En realitat, fa molt més temps del que segurament ens pensem que vivim sense déus. L'ateisme dels «il·lustrats» és sols una forma d'ateisme, és una manifestació terminal d'un procés amb arrels molt antigues i profundes; en tot cas, amb arrels que van molt més enllà de la simple puixança de la cultura racionalista moderna.

8. *El subjecte modern*

Més amunt ja hem parlat de la mirada pròpia de l'home que ha oblidat l'ésser com la mirada de l'animal de rapinya. El llenguatge on s'expressa aquesta mirada és el llenguatge instrumental, unívoc, precís. Heidegger no veu el triomf de la tècnica desconnectat d'aquesta mirada escrutadora ni del triomf del llenguatge instrumental, perquè només sota el predomini absolut d'aquesta mirada que sotja escrutadorament és possible de concebre el triomf totalitari de la tècnica (i de la seva forma d'organitzar-se en estat: la tecnocràcia), això és: el triomf rutilant de la voluntat de poder. Què és una màquina sinó l'expressió de la precisió i de la seguretat al servei del domini del subjecte sobre l'objecte? Què hi ha de més precís, de més clar, de més segur, de més racionalitzat i de més útil que una màquina? En què es concreta millor el triomf de la racionalitat i el triomf, per tant, de la identitat entre el pensament i l'ens que en una màquina i en la seva preeminència en el nostre món? Què millor que una màquina podrà expressar la *veritas*, això és, l'adequació de la cosa amb l'intel·lecte? Quin objecte és per tant més *vertader* que una màquina? Quin pensament és més vertader que el que *pensa* aquest *instrument*? El progrés de la racionalitat

70. «Die “Atheisten” solcher Art sind selbst bereits nur der letzte Auswurf der Götterlosigkeit» (*Parmenides* 167).

zació de la màquina, es podria xifrar d'una altra manera que no fos com una intensificació de la rapidesa, de la precisió, de la seguretat i de la utilitat? Concebre la *veritat* com a adequació significa concebre també el progrés de la veritat com una intensificació de la precisió.

Però la màquina s'ha d'entendre no solament en relació a allò que Heidegger estableix com a esdeveniment fonamental de la història («Geschichte») occidental, això és, el pas de l'ἀλήθεια a la *veritas*, sinó també en relació a la noció moderna i contemporània de determinar l'essència de l'home com a subjecte. Òbviament aquesta opció és correlativa a la comprensió de l'ens com a objecte.

El gruix principal del treball de la filosofia des de la irrupció de Descartes es mou en l'àmbit de la tematització de la noció de subjecte. Que la noció d'incondicionat prengui forma al voltant del «Jo absolut» en Fichte, és prou significatiu pel que fa a la fixació de l'activitat filosòfica en l'horitzó de l'ens. També l'esperit en Hegel és concebut com un subjecte absolut⁷¹. Però precisament, ens adverteix Heidegger, el pensament que parteix del subjecte no pot ser un pensament que pensi el principi i, en conseqüència, no és un pensament del qual puguem esperar una *salvació* de la cultura nihilista, car només a través del pensament que pensa el principi és possible de comprendre la ruïna («Untergang»)⁷² de la metafísica. El pensament que pensa el principi no és ni pot ser mai el pensament d'un subjecte, perquè sols hi ha subjecte allí on hi ha oblit de l'ésser i, per tant, oblit del pensament i de la paraula. El pensament és sempre pensament de l'ésser; per això el pensament de l'ésser no es «des-cobreix» mai en la idea. Mai la diferència ontològica entre l'ésser i l'ens no pot ser anul·lada per la investigació exhaustiva de l'ens que aquest subjecte és capaç de prendre en consideració. Abans ens hem referit a l'«a-teisme» del subjecte; potser el que ens hauríem de preguntar és si aquest pensament que concep l'ésser a la llum de la idea i des d'ella ho judica tot, pot arribar a adonar-se del que és un déu.

Heidegger reflexiona encara sobre una altra paraula que ens pot ajudar a comprendre la insuficiència del pensament subjectiu i la seva impotència per a transcendir el final de la metafísica. El sentit de la paraula grega θεωρία ens dóna també opció per a pensar en la transformació que va tenir lloc amb la irrupció de la metafísica i la introducció d'una comprensió subjectiva del mot. També aquí trobarem la traça de l'esdeveniment fonamental de la història.

El sentit primordial de la paraula θεωρία expressava «la relació percebuda de l'home amb l'ésser, la qual no és produïda per l'home, sinó que més aviat en ella és l'ésser que estableix l'essència de l'home»⁷³.

71. Cf. el pròleg a la *Fenomenologia de l'Esperit*, on Hegel sosté que «Segons el meu parer, que només pot justificàr-se mitjançant l'exposició del sistema, tot depèn del fet de copsar i d'expressar allò que és veritable no solament com a *substància*, sinó també en la mateixa mesura com a *subjecte*».

72. Cf. *Parmenides* 249.

73. «Den vernehmenden Bezug des Menschen zum Sein, welchen Bezug nicht der

Ens trobem amb un altre exemple de paraula a la qual ha estat sostret tot significat essencial, és a dir, tot allò que tenia a veure amb el descobriment del principi. Avui comprenem la *teoria* com allò que facilita una praxi organitzada, essent així que allò que s'erigeix com a mesura d'aquesta praxi és justament l'efectivitat i l'èxit. Dit altrament: valorem la teoria per la praxi i la praxi pel resultat. La «teoria» així compresa és tan sols el residu d'aquella noció grega que es determinava des de l'àmbit de la ἀλήθεια i que il·luminava el lligam de l'home amb l'ésser. Desvinculat d'aquell àmbit, la «teoria» significa tan sols una determinada abstracció conceptual basada en una representació subjectiva o transcendental d'un ens. Aquesta noció de teoria no des-cobreix enigmàticament res, ni veu («blicken») res, sinó que es limita a expressar simplificadament el món per tal de facilitar el domini de la cosa⁷⁴. Aquesta «teoria» té el seu lloc en el comportament pragmàtic del pensament calculador. Però aquest pensament no és el pensament que pensa, perquè se li escapa allò que és fonamental: «La diferència de totes les diferències i el principi de tota diferenciació, això és, la diferència entre l'ésser i l'ens.»⁷⁵

Heidegger concep la filosofia com el discurs on la paraula no ha perdut el seu lligam amb el principi. La filosofia tindrà un rang molt especial, perquè comparteix amb la mirada expressada en la teoria, així com amb la paraula essencial, la característica de salvar l'ésser de l'ens. El qui mira, com el poeta o el filòsof, és un σωζόμενος, aquell qui salva el lligam de l'home amb l'ésser. «També aquesta paraula σώζειν –diu Heidegger a la pàgina 178– és, com φρόνησις i φιλοσοφία, una paraula essencial. Els pensadors grecs parlen de σώζειν τὰ φαινόμενα –«salvar el que es mostra»»⁷⁶ La paraula φιλοσοφία, pensada en l'àmbit del pensament essencial, adquireix una dimensió i un significat ben diferents que el d'una simple ocupació acadèmica a la qual ens podem lliurar o no en funció de les nostres preferències més o menys «subjectives» o en funció dels nostres gustos, sense que aquest lliurar-s'hi o no lliurar-s'hi tingui majors conseqüències. Podem optar per «estudiar» filosofia, periodisme, dret o ciències polítiques i ens sembla que amb això està en joc simplement l'activitat amb què en el futur estarem «ocupats». És normal de pensar que la decisió ha de dependre dels nostres gustos. Però això no és així:

Mensch herstellt, in welchem Bezug vielmehr das Sein selbst erst das Menschenwesen stellt» (*Parmenides* 219).

74. Nietzsche parla del coneixement com l'«apoderar-se de la cosa» («Bemächtigung der Dinge», *Der Wille zur Macht* 503). Vegeu també en aquest context el segon paràgraf de la sisena part del *Discours de la Méthode*, el coneixement tendeix a fer de l'home «maîtres et possesseurs de la nature».

75. «Der Unterschied aller Unterschiede und der Anfang aller Unterscheidung, nämlich der Unterschied des Seins und des Seienden» (*Parmenides* 225).

76. «Auch dieses Wort σώζειν ist wie φρόνησις und φιλοσοφία ein wesentliches Wort. Die griechischen Denker sprechen von σώζειν τὰ φαινόμενα– “Retten das Erscheinende”» (*Parmenides* 178).

en la φιλοσοφία hi ha en joc alguna cosa més que l'expressió de determinades preferències «subjectives». Tampoc no és una disciplina acadèmica que tingui per «objecte» la comprensió i descripció de determinats conceptes abstractes o de determinats mètodes de coneixement. En la φιλοσοφία s'esdevé quelcom essencial, perquè ella constitueix una forma humana de respondre al fet de «ser apel·lat per l'ésser»⁷⁷.

El filòsof salva el que es mostra, en quant que es mostra, de l'oblit i de l'ocultació. «La filosofia com a atenció a la crida de l'ésser a l'home és abans que res la cura de l'ésser, però mai una qüestió de la “formació” i del “coneixement”.»⁷⁸ La φιλοσοφία no té res en comú amb una acumulació obstinada de coneixements, ni de dades, ni tan sols un coneixement exhaustiu de les diferents opinions de les persones que la nostra tradició qualifica de filòsofs. El que defineix el filòsof és el pensament del principi, que expressa la cura («die Sorge») per l'ésser. Certament, podem haver acumulat un munt de coneixements ben exactes sobre els filòsofs de la nostra tradició, sense per això haver fet mai l'experiència de la φιλοσοφία ni del filosofar. Igualment: «Altres, per contra, poden haver estat tocats per la crida de l'ésser, sense saber què és i sense respondre-hi amb un pensament adient...»⁷⁹ Sense aquest «haver estat tocat per la crida de l'ésser» no hi ha el pensament que puguí salvar allò que es mostra en la desocultació i, per tant, tampoc no hi ha allò que ens podrà salvar a nosaltres de l'oblit⁸⁰. El gest propi del pensament que pensa no és tant la pregunta que predisposa al sistema com l'escolta concentrada; per això no hi ha un pensament que pensi immediatament, sinó després d'una pacient preparació.

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

77. «Angesprochensein vom Sein» (*Parmenides* 179).

78. «Die “Philosophie” als die Achtsamkeit auf den Anspruch des Seins an den Menschen ist zuerst die Sorge des Seins und niemals eine Sache der “Bildung” und der Kenntnis» (*Parmenides* 179).

79. «Andere wiederum können vom Anspruch des Seins getroffen werden, ohne zu wissen, was das ist, und ohne dem Anspruch des Seins in einem gemäßen Denken zu antworten» (*Parmenides* 179).

80. Un exemple d'aquest moment el trobem descrit en HEIDEGGER, *Schöpferische Landschaft: Warum bleiben wir in der Provinz?*, dins *Aus der Erfahrung des Denkens, 1910-1976* (Gesamtausgabe 13), Frankfurt a. M., Klostermann, 1983, p. 10: «Wenn in tiefer Winternacht ein wilder Schneesturm mit seinen Stößen um die Hütte rast und alles verhängt und verhüllt, dann ist die hohe Zeit der Philosophie. Ihr Fragen muß dann einfach und wesentlich werden.»

Summary

Heidegger paid special attention to the philosophy of some pre-Socratic authors in order to show the pre-metaphysical view of the relationship between truth and being. In this article the author tries to analyse the conferences that Heidegger held on Parmenides in Freiburg during the «Winter Semester» of 1942-1943. The analysis focuses on the question of truth (ἀλήθεια) as the key in shaping a concept of humanity that makes it possible to overcome nihilism in the form of modern subjectivity.