



JUAN CARLOS GONZÁLEZ

LA FILOSOFIA TRÀGICA DE

NIETZSCHE

Ontologia de l'esperit lliure

JUAN CARLOS GONZÁLEZ CALDITO

La filosofia tràgica de Nietzsche

Ontologia de l'esperit lliure

PRIMERA EDICIÓ

Juan Carlos González Caldito

La filosofía trágica de Nietzsche

Ontologia de l'esperit lliure

Diseny de la coberta:

Nil Morist

© Autoedició, 2017

1^a edició



Clica o escaneja el codi QR per saber més de l'autor

*Busquem d'acomodar-nos a
aquesta vida; no li pertoca a aquesta
acomodar-se a nosaltres*
MONTESQUIEU, *Cahiers III*, 19

L'èsser es diu de moltes maneres
ARISTÒTIL, *Metafísica 1003a* 33

La paraula mata, tot el que és fix mata
NIETZSCHE, *Anticrist* §26

Índex

I.PRÒLEG	3
II.DESMUNTANT LA METAFÍSICA....	19
1.EL RETORN A LA QÜESTIÓ DE L'ÉSSER.....	21
2.ZARATUSTRA I LA FILOSOFIA TRÀGICA.....	24
3.CAP A UNA FILOSOFIA TRÀGICA.....	26
III.MORT DE DÉU.....	29
1.FINAL DEL CRISTIANO-PLATONISME	30
2.DEL NO RES, RES.....	33
3.LA HISTÒRIA DEL PENSAMENT.....	35
4.NOSALTRES ELS DEÏCIDES.....	40
5.EL JOC DE DIONÍS.....	45
IV.VOLUNTAT DE PODER	47
1.LA POSSIBILITAT DE L'ÉSSER.....	48
2.LA INTERPRETACIÓ COM A PODER.....	52
3.VOLUNTAT DE PODER CRISTIANA.....	53
4.L'OBLIT DE L'ÉSSER.....	56
5.L'ART COM A POSSIBILITAT.....	59
V.ETERN RETORN.....	63
1.UNA NOVA CREENÇA?.....	64
2.DUES CARES D'UNA MATEIXA MONEDA.....	66
3.PERVERTINT LA DOCTRINA.....	69
4.LA PERSPECTIVA ONTOLÒGICA.....	73
5.UNA DECISIÓ PERSONAL.....	76
VI.SUPERHOME	82
1.L'ART COM A VERITAT.....	83
2.UNA POSSIBLE RUPTURA DE CLASSES	87

3.AMB CATARSIS NO HI HA TRAGÈDIA	91
4.L'HEGEMONIA DE DIONÍS	95
5.L'HOME TRÀGIC.....	98
6.L'INDIVIDU CREADOR.....	102
VII.ESPERIT LLIURE.....	106
1.UN PASSEIG PER KANT.....	108
2.CONTRA KANT.....	115
3.PLAER CONTRA IMPERATIU CATEGÒRIC...	121
4.DE L'ENS A L'ÉSSER	124
5.CAP A UNA ONTOLOGIA ESTÈTICA.....	127
6.LLENGUATGE I VERITAT.....	133
7.EL MARTELL HERMENÈUTIC.....	135
8.ONTOLOGIA DE L'ESPERIT LLIURE.....	139
VIII.EPÍLEG	141
IX. BIBLIOGRAFIA	146

PRÒLEG

El filòleg i filòsof Friedrich Wilhelm Nietzsche ha estat i continua sent un dels pensadors moderns més influents des del segle XIX. La seva exhaustiva crítica a la tradició del pensament occidental ha estat motiu per a que pensadors posteriors, com ara Freud, Heidegger, Arendt, Sartre, Foucault o Vattimo – moltes vegades coneguts com a “fills de Nietzsche” - hagin considerat al “filòsof del martell” com un autor a l'alçada de Plató: si el grec va iniciar un paradigma filosòfic que va durar fins a l'actualitat, Nietzsche ha estat el responsable d'iniciar la possibilitat de repensar el paradigma platònic i obrir-ne de nous, característica pròpia de la nostra era.

Friedrich Nietzsche va nèixer el 15 d'octubre de 1844, a Röcken, aprop de Leipzig. Fill del pastor luterà Karl Ludwig Nietzsche i de Franziska Oehler, era el major de tres germans – Elisabeth Nietzsche i Ludwig Joseph Nietzsche. Hom pot creure que Friedrich va obtenir els valors cristians del seu pare, però la seva mort al 1849, quan Friedrich només tenia cinc anys, també ens pot dur a pensar que els valors cristians els obtindria de la seva mare Franziska Oehler i de la seva avia materna i tietes quan la família Nietzsche es traslladà a Naumburg rere la mort del pare i del germà petit un any després.

Al 1854 el jove Nietzsche començà a assistir al Domgymnasium a Naumburg, però havent demostrat un talent especial per a la música i el llenguatge, va ser admès als 15 anys a l'escola privada de Pforta gràcies a una beca, on va realitzar els estudis des del 1858 fins al 1864. Un cop graduat al 1864, Nietzsche inicià els seus estudis en teologia a la Universitat de Bonn, tot i que finalment els va abandonar per començar els de filologia clàssica amb el professor Friedrich Wilhelm Ritschl, malgrat la oposició de la seva mare. Un any més tard va seguir al seu professor a la Universitat de Leipzig, on coneixeria al seu amic Erwin Rohde. Les lectures d'Arthur Schopenhauer i Friedrich Albert Lange li semblaren suficientment estimulants com per endinsar-se al món de la filosofia, camí que mai més abandonaria.

Al 1868, havent tornat del servei militar voluntari degut a un accident, va conèixer a Richard Wagner, per mediació de la seva esposa, Còsima. Un any més tard i gràcies al seu professor, Nietzsche va rebre una oferta extraordinària de la Universitat de Basilea (Suïssa) per a exercir com a professor de filologia clàssica abans de llicenciar-se. Acceptà i quan només tenia 25 anys, la Universitat de Leipzig li va concedir el doctorat sense previ examen i sense tesis, degut a la qualitat de les seves investigacions i conferències sobre filosofia. Un any més tard va ser ascendit a professor honorari. Ja a Basilea, Nietzsche va renunciar a la ciutadania alemanya, tot i que a l'agost de 1870 va obtenir un permís per servir al bàndol prussià durant la guerra franco-prusiana com a metge camiller. Malgrat que només va estar un mes a la guerra, va contraure diftèria i disenteria, malalties que l'afectarien al llarg de la seva vida. Durant aquesta època conegué al teòleg Franz Overbeck, amistat que duraria tota la vida.

També conegué a l'historiador Jacob Burckhardt i al compositor Heinrich Köselitz, més conegut com a Peter Gast.

La seva primera publicació filosòfica^{1,2} al 1872, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, no va ser ben rebuda entre els seus col·legues filòlegs, ni tan sols pel seu professor Ritschl, malgrat seguí un mètode filològic, motiu pel qual va intentar, sense èxit, obtenir la càtedra de filosofia a Basilea. Entre 1873 i 1876 Nietzsche va escriure quatre assajos, coneguts com “Consideracions intempestives”, els quals realitzaven una crítica general a l'actualitat del filòsof de la cultura alemanya. Durant aquest període, va conèixer a Malwida von Meysenbug i Paul Rée gràcies al cercle dels Wagner, però la distància amb aquest cercle s'aniria fent cada vegada més gran després del Festival de Bayreuth de 1876. Al 1879, quan Nietzsche tenia 35 anys, es va veure forçat a abandonar la docència per motius de salut.

Amb la publicació de *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister* al 1878, la ruptura amb Wagner i la filosofia de Schopenhauer va ser evident: si en Schopenhauer veia una de les últimes expressions del cristiano-platonisme³ per la seva solució

¹ Les obres de Nietzsche no només foren filosòfiques, sinó òbviamment també filològiques. Aquesta etapa és la que correspon al període en el qual fou professor. Les obres són les següents: *Fatum i Historia* (1862), *Llibertat de la voluntat i Fatum* (1868), *Homer i la Filologia Clàssica* (1869), *El drama musical grec* (1870), *Sòcrates i la tragèdia* (1870), *La visió dionisiàca del Món* (1870) i *L'Estat grec* (1871).

² Totes les referències i frases estretes de llibres seran escrites en la llengua en la qual vaig realitzar la recerca, per respectar al màxim la traducció i la referència

³ Si bé Schopenhauer va ser un mestre per a Nietzsche, també es va convertir en un enemic filosòfic. Així ho demostra a *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift* on veu a Schopenhauer un filòsof que va en contra dels instints: «Lo que a mí me importaba era el valor de la moral, - y en este punto casi el

moral, a Wagner no li va poder perdonar l'explotació de motius artístics cristians cada vegada més accentuats, sent la composició del *Parsifal* la ruptura absoluta entre el filòsof i el compositor. Va ser a partir de 1879 quan Nietzsche inicià una etapa migratòria degut al seu estat de salut, vivint gràcies a la pensió de professor retirat de la Universitat de Basilea. Així, el filòsof va viure viatjant freqüentment fins al 1889 com un autor independent en diferents ciutats: Sils Maria, Gènova, Rapallo, Turín, Niza, etc., tot i que ocasionalment tornava a Naumburg a visitar a la seva família.

Al 1881 va publicar *Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurtheile* i al 1882 la primera part de *Die Fröhliche Wissenschaft*. Va ser en aquest any que conegué a Lou Salomé, alumna de Sigmund Freud, a través de Malwida von Meysenbug i Paul Rée. S'han fet pel·lícules de la relació entre Lou Salomé i Nietzsche, sobretot perquè el filòsof li demanà per cassar-se i ella el rebutjà. Les relacions de Nietzsche amb Salomé i Rée es van trencar entre 1882-1883, així com altres relacions personals. Tampoc les disputes amb la seva germana desapareixien, sobretot quan aquesta es casà amb Bernhard Förster al 1885, un fanàtic antisemita amb qui va marxar al Paraguai a fundar una colònia “ària”.

*único a quien yo tenía que enfrentarme era a mi gran maestro Schopenhauer; al se dirige, como si él estuviera presente, aquel libro, la pasión y la secreta contradicción de aquel libro [...]]. Se trataba en especial del valor de lo “no-egoísta”, de los instintos de compasión, autonegación, autosacrificio, a los cuales cabalmente Schopenhauer había recubierto de oro, divinizado y situado en el más allá durante tanto tiempo, que acabaron por quedarle como los “valores en sí”, y basándose en ellos dijo no a la vida y también a sí mismo.» NIETZSCHE, F.: *La genealogía de la moral: un escrito polémico*. Primera edición, revisada, en «Biblioteca de autor»: 1997. Quinta reimpresión. Madrid. Alianza Editorial, 2004. P. 26 – 27.*

Les lectures de Nietzsche també disminuïen i el filòsof es va obstinar en la seva soledat. Al 1885, edità només quaranta còpies de la quarta part de *Also Sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, i només una petita part va ser distribuïda entre els seus coneguts. Un any més tard publicaria *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft* però tampoc va aconseguir augmentar els seus lectors. Tot i això, al 1887 va publicar *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*. Durant aquest període, la salut de Nietzsche semblava millorar i a finals de 1888 treballa en la seva obra *Ecce Homo*. No obstant, el 3 de gener de 1889 va sufrir un col·lapse mental als carrers de Torí. Durant els següents dies va escriure cartes a alguns amics, i també a Burckhardt i Cósima Wagner. El 6 de gener de 1889, Burckhardt va mostrar la carta a Overbeck, i l'endemà, aquest rebia una carta similar: Overbeck viatjà a Torí i traslladà a Nietzsche a una clínica psiquiàtrica a Basilea. La seva mare Franziska va decidir portar-lo, més tard, a una clínica a Jena sota la direcció d'Otto Binswanger, i des de novembre de 1889 a febrer de 1890, Julius Langben intentà curar a Nietzsche, però al maig de 1890 Franziska va canviar de parer i s'emportà al seu fill a casa, a Naumburg.

En aquestes condicions, Nietzsche ja no es podia fer càrrec de si mateix i Overbeck i Gast discutien sobre què fer amb el treball no publicat del filòsof. Així, al gener de 1889 van publicar *Götzen-Dämmerung, oder: Wie man mit dem Hammer philosophirt* i al febrer van decidir publicar, amb reserves degut al contingut radical de les obres *Der Antichrist. Fluch auf das Christentum* i *Ecce Homo*. Al 1893 tornava Elisabeth Nietzsche de Paraguai després del suïcidi del seu marit i, peça rere peça, va anar

obtenint el control absolut de l'obra de Nietzsche i la seva publicació, on Peter Gast col·laborà amb la germana, però no pas Overbeck, qui finalment es va deslligar de les posteriors publicacions.

Rere la mort de la mare de Nietzsche al 1897, aquest va viure a Weimar on era cuidat per la seva germana. El 25 d'agost de 1900, quan Nietzsche tenia 56 anys, moria a causa d'una pneumònia, i finalment va ser inhumat junt amb el seu pare a l'església de Röcken per ordre de la seva germana. Des d'aleshores, la totalitat de l'obra de Nietzsche va passar a ser gestionada per la seva germana Elisabeth, qui tingué un paper crucial en la promoció de l'obra del seu germà, però també de la seva distorsió, fins al punt que expurgà de l'Arxiu Nietzsche les referències a l'estudi de la filosofia de Max Stirner i Dostoyevski. Al 1930 Elisabeth es feia del partit nazi i al 1933, quan els nazis van prendre el poder, l'Arxiu Nietzsche va rebre ajut econòmic i publicitat de l'Alemanya nazi, fet que encara distorsionà més la figura del filòsof. Al funeral de Förster-Nietzsche, al 1935, van assistir Hitler i altres oficials nazis.

La relació entre la figura de Nietzsche i les seves obres amb el nazisme han estat i encara continuen sent una confusió reproduïda en molts manuals filosòfics, però també en l'imaginari col·lectiu. Certament, l'antisemitisme i el racisme que anys més tard es convertiria en nazisme envoltava molt de prop a Nietzsche, des de Wagner a la seva germana Elisabeth, sent aquesta la que va explotar al seu germà com a un fomentador del nazisme, tasca en la que també va col·laborar Peter Gast, però no pas l'amic de Friedrich, Franz Overbeck. Anys més tard, el moviment Nacional-socialista alemany confiscà les idees de Nietzsche i les reduí, interessadament, a la idea de la

voluntat de poder, amb la qual justificaven filosòficament el domini supremacista ari i estatal.

La ideologia nazi es caracteritza, bàsicament, per quatre idees: la concepció biològica dels alemanys (racisme), l'antisemitisme, la revenja contra els estats enemics i l'expansió territorial, tot sustentat gràcies a un fort militarisme estatal. La supremacia ària i alemanya era la raó que justificava un govern militarista que era, a la vegada, causa i efecte de la manca de pluralitat política on la llibertat individual quedava anul·lada a favor d'un Estat totalitari i absolut dirigit per un líder, en aquest cas Hitler, que sotmetia a totes les voluntats individuals a una idea estatal concreta i, per tant, aniquilava tota autonomia individual. Durant dècades, s'ha traduït la voluntat de poder com a “voluntat de domini” dels altres, però en realitat aquesta concepció no encaixa gaire amb la resta de les idees filosòfiques nietzscheanes. De fet, el nazisme va obviar la resta d'idees nietzscheanes, especialment la doctrina de l'etern retorn, perquè aquesta desmunta tota possibilitat d'una voluntat de poder entesa com a “domini dels altres”, en la mesura en que l'etern retorn impossibilita tot progrés estatal ja que la voluntat de poder es dona, de nou, en cada individu, caràcter tràgic de la filosofia de Nietzsche. Així, la conjunció de la voluntat de poder i de l'etern retorn, que són les dues cares de la mateixa moneda, tenen com a objectiu l'alliberament dels individus, i no pas la submissió d'aquests a l'Estat que interpretà el nazisme: com bé va argumentar Adorno en un diàleg amb Gadamer i Horkheimer a l'emissora de radio *Hessischer Rundfunk* (Francfort-sur-le-Main) al 1950,

“Nietzsche pensa l'home alliberat com l'home que és lliure de falsedat, d'ideologia”⁴.

La idea de voluntat de poder defensada per Nietzsche és absolutament contrària a la difosa pel nazisme, doncs així com el filòsof la va concebre com la pura llibertat de l'individu davant de qualsevol opressió i negació d'aquesta, el nazisme va interpretar la voluntat de poder com la negació de la resta de voluntats sotmeses a una única i, per tant, la submissió dels individus a la “raó d'Estat”. Per altra banda i com veurem més endavant, la voluntat de poder no pot ser separada de la doctrina de l'etern retorn, doncs la llibertat de cada individu i les seves passions es repeteixen en cada individu. De fet, el nazisme ha pretès entendre la voluntat de poder eliminant la doctrina de l'etern retorn perquè el nazisme, i en conseqüència el feixisme, és una ideologia d'estat que té com a objectiu arribar a un món ideal essent el mitjà l'aniquilació de les llibertats i passions individuals⁵.

⁴GADAMER, Hans-Georg: *Nietzsche et nous. Entretien entre Theodor W. Adorno, Max Horkheimer et Hans-Georg Gadamer*. Editions Allia. Paris, 2007. Pàg.: 56.

⁵ La batalla de l'individu que es du a si mateix segons la seva veritat i que s'oposa a aquells que el volen controlar és quelcom continu en l'obra de Nietzsche. Si a *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* ja en parla, també ho fa en el seu darrer llibre *Der Antichrist* on veu en el sacerdot el responsable de voler dominar la voluntat i veritat de les persones, característica pròpia dels totalitarismes. Aquesta crítica és un dels punts claus de *Zur Genealogie der Moral*. Un fragment de *Der Antichrist* ens ho demostra: «*Su necesidad era el poder; con Pablo, una vez más quiso el sacerdote alcanzar el poder, - él solo podía usar conceptos, doctrinas, símbolos con los que tiraniza a las masas, con los que se forman rebaños.*» Nietzsche, F.: *El Anticristo: maldición sobre el cristianismo*. Primera edición, revisada, en «Biblioteca de autor»: 1997. Séptima reimpresión. Madrid. Alianza Editorial. §42, p. 82. Tot i que el tema de Nietzsche i el nazisme donaria per a un llarg llibre per desmentir aquesta confusió, aquest text deixa constància de com ha estat el cristiano-platonisme de Pau el responsable de

Certament, el projecte calculat i programat del nazisme no podia plantejar-se quelcom semblant a la llibertat dionisiaca que representa la filosofia nietzschiana, ja que el que va pensar Nietzsche amb la voluntat de poder com a màscara de l'etern retorn no va ser el nazisme, sinó un camp absolutament nou on les llibertats individuals exploraven més enllà de tota imposició moral heterònoma, moral pròpia de qualsevol totalitarisme. De fet, el nazisme, oposat a la llibertat individual, representa l'última i més cruel expressió del món ideal del cristiano-platonisme: la submissió de la llibertat individual a un ideal "superior". Però, com va ser possible la unió entre el nacional-socialisme i la filosofia de Nietzsche?

El militarisme i autoritarisme del nazisme no va ser quelcom nou per a la societat alemanya del segle XX. De fet, des de la unificació alemanya i amb les polítiques de Otto von Bismarck, el militarisme i l'autoritarisme, així com el nacionalisme institucional, van ser idees i pràctiques comunes: si Bismarck va disposar d'un poderós exèrcit amb el que va conquerir terres a Dinamarca, Àustria i França, proclamant el Segon Imperi Alemany o II Reich, amb una política interior autoritària malgrat la seva aparença constitucional, el nazisme del III Reich alemany ampliaria aquestes polítiques, amb accions antisemites i racials molt més cruentes. Les dues polítiques, però, tenien com a objectiu una política estatal intervencionista que aconseguís fer d'Alemanya un Estat-nació suficientment potent econòmicament i militarment com per fer d'Alemanya un dels països més importants del món.

Nietzsche en parlà poc de la política en concret del seu temps, però no va dubtar en menysprear la política de

voler controlar el poder a través de controlar la voluntat de poder interpretar dels individus, característica que es repeteix en la ideologia nazi i feixista.

Bismarck i en recolzar a l'emperador Frederic III d'Hohenzollern⁶, malgrat el seu curt regnat: la diferencia ideològica entre aquestes dues postures permet posicionar a Nietzsche lluny del nazisme. Amb l'abdicació de l'últim monarca del Sacre Imperi Romanogermànic, es va iniciar la idea moderna, basada en Estats-nació (única nació) centralitzats, per fer de les “nacions alemanyes” un Estat nacional alemany unificat. Després de la revolta de 1848, el Primer Parlament escollit a Frankfurt del Main va descobrir que no era possible establir un Estat nacional pangermànic i s'instaurà un imperi sota l'hegemonia del Regne de Prússia. Així, al 1860 el canceller Otto von Bismarck va afavorir a Prússia l'executiu contra el Parlament, ja que Bismarck tenia un objectiu fonamental: realitzar la unitat en benefici de Prússia amb l'exclusió de l'imperi austríac. Aquesta unificació veuria la llum, sota el nom del II Reich, el 18 de gener de 1871, amb la proclamació a Versalles de Guillem I, emperador de l'Alemanya unificada, amb Otto von Bismarck com a canceller, rere la victòria de Prússia a la guerra franco-prusiana. Des d'aleshores, Berlín actuà com una de les grans capitals europees i el desenvolupament econòmic, sobretot industrial, s'intensificà fins a aconseguir

⁶ Així ho podem llegir al *Crepusculo de los ídolos* quan escriu “este lugar y este paisaje se han vuelto aún más próximos a mi corazón por el gran amor que el inolvidable emperador alemán Federico III sentía por ellos” (pàg. 105). Igualment, Nietzsche mostrà el seu menyspreu a Bismarck en el mateix llibre: “En la tercera y cuarta Intempestivas son confrontados, como señales hacia un concepto superior de cultura, hacia la restauración del concepto de cultura, dos imágenes del más duro egoísmo, de la más dura cría de un ego, tipos intempestivos par excellence, llenos de soberano desprecio por todo lo que a su alrededor se llamaba Reich, cultura, cristianismo, Bismarck, éxito” (pàg. 84). Igualment, cal recordar que en les manipulacions dutes a terme entre Elisabeth i Peter Gast, aquest últim taxà dels manuscrits de Nietzsche idees que feien de l'emperador Frederic III un “alemany inolvidable”, el qual tenia fama de lliberal i sempre oposat a les polítiques de Bismarck.

d'Alemanya un Estat capitalista amb un sistema industrial gegant. Per altra banda, la política interior de Bismarck va consistir en neutralitzar les classes mitjanes a partir d'un poder autoritari, tot i tenir l'aparença d'un estat constitucional, per tal de poder fer d'Alemanya un gran Estat. Igualment, la seva economia planificada i la concepció de l'Estat com una empresa capitalista va dur a Nietzsche a menysprear la política bismarckiana i veure en l'emperador Frederic III uns valors estatals superiors: si bé Nietzsche no compartia el fet d'educar a les classes populars per a que aquestes seguissin sent esclaves de la producció industrial capitalista, sí que defensava la superació de les petites nacions en una unió de totes elles que donés com a resultat una gran unió paneuropea liberal de les nacions, idea que també defensava Frederic III.

Frederic III d'Hohenzollern no estava gaire d'acord amb la política bismarckiana de “sang i ferro”, però també desitjava la unificació alemanya per a fer d'aquesta una gran nació a Europa. No obstant, el seu pare Guillem I el mantenia allunyat del poder i només va poder governar 99 dies, abans de morir de càncer de laringe. Malgrat que el kàiser Frederic III al poder va fer dimitir al ministre de l'Interior, Robert von Puttmaker, al descobrir-se que interferí en les eleccions al Reichstag, acte que el mostrà com un emperador liberal, no va aconseguir limitar els poders del sobirà i del canceller. Tot i que alguns historiadors veuen en la figura de Frederic III la possibilitat d'una política liberal alemanya, altres consideren que era proper a Bismarck malgrat no compartir la seva política interior. El que sí podem afirmar és que mentre Bismarck representa l'Alemanya autoritària i militaritzada per fer de l'Estat una empresa industrial, el kàiser Frederic III semblava tenir idees més liberals i

federals que podien obrir Alemanya al parlamentarisme i el constitucionalisme, així com la recerca d'una unió federal europea, molt lluny del que els dos darrers Reichs han intentat. Així, el federalisme i liberalisme de Frederic III estaria molt més aprop de la idea pròpia de la Il·lustració, descrita per Kant, segons la qual la llibertat dels individus no es troba en la grandesa de l'Estat (idea de Bismarck i el nazisme), sinó en la llibertat dels individus i la seva autonomia (idea de Nietzsche i els ideals il·lustrats). Així, si la Il·lustració defensava la universalitat com la unió de les diferents nacions per superar les guerres i assegurar l'autonomia dels individus, Nietzsche no va ser contrari a la Il·lustració, sinó un radical que la defensà fins a l'extrem: la llibertat de la voluntat dels individus per sobre de tota idea superior i la necessitat de la unió de les diferents nacions per combatre la falsa idea de progrés dels Estats.

“*Sapere aude!*”, tingues valor de servir-te del teu propi enteniment⁷. Aquesta és la consigna que Kant escrigué per resumir l'esperit de la Il·lustració. El filòsof de Königsberg apel·lava a la tradicional i incessant lluita per l'autonomia de l'individu i les seves llibertats davant de tot poder heterònom, des de l'antiguitat fins a la modernitat. Si bé és cert que la crítica que va fer Nietzsche contra Kant va ser descarnada i bel·ligerant, fins al punt de ridiculitzar al filòsof de Königsberg per la seva filosofia de

⁷ «*La ilustración consiste en el hecho por el cual el hombre sale de la minoría de edad. el mismo es culpable de ella. La minoría de edad estriba en la incapacidad de servirse del propio entendimiento, sin la dirección de otro. Uno mismo es culpable de esta minoría de edad, cuando la causa de ella no yace en un defecto del entendimiento, sino en la falta de decisión y ánimo para servirse con independencia de él, sin la conducción de otro. ¡Sapere aude! ¡Ten valor de servirse de tu propio entendimiento! He aquí la divisa de la Ilustración*» Kant, I.: *Filosofía de la historia. Respuesta a la pregunta ¿qué es la ilustración?* Editorial Terramar, La Plata, 2004, p.: 33.

la “impossibilitat”, també es veu en aquesta crítica de Nietzsche el valor i apreci que li tenia a Kant: no li criticà la defensa de l'autonomia dels individus, sinó la tornada al cristianisme com a moral per defensar aquesta autonomia.

L'autonomia dels individus com a màxima superior de la Il·lustració fa d'aquesta una lluita fora del temps i de l'espai però sempre contextual, és a dir, una lluita tràgica. L'esperit de la Il·lustració, per tant, no pertany a un lloc i un moment determinat de la història d'occident, sinó a una actitud determinada davant la vida, com un projecte de calat filosòfic que s'estén fins als nostres dies i ens insta a pensar per nosaltres mateixos, però també el que posa sengles vies perquè pugui realitzar-se. D'aquesta manera, la Il·lustració és una actitud que penetra tots els teixits humans, tant filosòfics, artístics, polítics, científics com morals i ètics, fent una profunda tasca d'emancipació de qualsevol poder absolut. Nosaltres, com a éssers humans, som els responsables d'aquesta actitud i per tant, la nostra finalitat com a éssers lliures consisteix en emancipar-nos de tot poder heterònom que intercedeixi en l'exercici de la nostra pròpia autonomia, perquè en cas contrari actuaríem com a éssers subjectes a voluntats externes.

Entesa la Il·lustració com l'actitud crítica cap a la vida utilitzant el propi enteniment, es fa necessari, no només conèixer el que ens envolta, sinó ser capaços d'atrevir-nos a pensar per nosaltres mateixos i, conseqüentment, preocupar-nos de la nostra manera de desenvolupar-nos davant la vida. Parlem de la preocupació de com volem viure i per tant, la cura de nosaltres mateixos passa per estar atents als nostres modes de relació amb l'existència de la pròpia quotidianitat, fins al punt de ser plenament conscients de les nostres pròpies decisions, determinants per a la vida: tenir cura de

nosaltres mateixos significa estar atents ontològicament per tal de saber què volem ser. En aquest sentit, la mort de Déu pronunciada per Nietzsche no només és una evidència, sinó també una necessitat, perquè l'actitud crítica il·lustrada passa per la capacitat de cada individu d'interpretar el món des dels seus propis ulls: tots som creadors de la nostra pròpia existència i, també, d'allò que som. El més important, però, és fer d'aquesta capacitat inventiva l'eina que ens dugui a ser individus autònoms, doncs l'oblit de la pròpia capacitat inventiva pot ser la condició de possibilitat de sotmetre les nostres llibertats a voluntats externes i, per tant, d'esdevenir éssers heterònoms. L'abandonament, contrari al propi projecte il·lustrat, permetria l'esclavització del pensament i, per tant, la interrupció de l'autonomia de l'individu, quedant anul·lat tot lliure pensament possible des de qualsevol parcel·la de la realitat. Malgrat s'ha interpretat a Nietzsche com un anti-il·lustrat, en realitat era radicalment il·lustrat, en la mesura en que defensava la llibertat absoluta dels individus i la seva autonomia, entesa com a voluntat de poder. El que no consentí mai fou la supressió de l'autonomia dels individus a un ens major, en aquest cas l'Estat, crítica que li realitzà a Kant, Hegel, Wagner, Bismarck i altres figures importants.

Les següents pàgines llencen llum a la filosofia i textos de Nietzsche a partir d'una exposició hermenèutica dels seus principals conceptes amb l'objectiu de fer-la comprensible a tothom. Desperta del somni⁸ al que Kant

⁸ «Despertar del sueño. – Antiguamente hombres nobles y sabios creyeron en la música de las esferas; hoy hombres nobles y sabios continúan creyendo en el «significado ético de la existencia». ¡Pero algún día esta música de las esferas dejará de ser perceptible a sus oídos! Despertarán y notarán que su oído había estado soñando». Nietzsche, F.: *Aurora*. Madrid. 1996. Editorial Edaf. §100, p. 146.

continuava abocant a l'ésser humà, es tanteja la possibilitat d'una ontologia que deixi a l'individu la porta de les possibilitats de l'ésser perennement oberta amb la intenció d'assolir l'autonomia defensada per l'actitud il·lustrada, perquè només així és possible l'autonomia de l'individu com a esperit lliure. Si bé és cert que Nietzsche critica el model ontològic perquè les explicacions ontològiques s'acaben convertint en explicacions morals, també és cert que per a Nietzsche tots els problemes de la filosofia són sempre un problema moral i, per tant, tota crítica és sempre moral. Per altra banda, la manca de definir definitivament l'ésser és la manca de sentit de la vida a partir d'un més enllà, i per tant heterònom, on l'autonomia de l'individu troba la seva condició de possibilitat. És per aquest motiu que fem una lectura de Nietzsche a partir d'una ontologia de l'esperit lliure, és a dir, una explicació moral sobre la possibilitat de la llibertat dels individus.

Aquest assaig, doncs, té com objectiu conèixer la filosofia de Nietzsche a través del desvetllament sobre la veritat de cadascú com el motor que pot fer possible l'autonomia i llibertat dels individus que conviuen amb els altres, essent la manca de veritat i de sentit hegemònic de la vida el punt de partida de tota autonomia possible. Es tracta, per tant, de realitzar una ontologia de l'esperit lliure més enllà de tota determinació última, en la que el caràcter tràgic de repetició inevitable de les condicions de possibilitat de l'autonomia és compartida per tots els éssers humans. Així, la lluita contra tot absolut que intenti minimitzar la voluntat inventiva dels individus es converteix en una constant dels esperits lliures de tots els temps, i més intensament quan s'intenta anul·lar la llibertat dels individus per idees superiors. Nietzsche, igual que

Sòcrates (Plató) o Jesucrist, és incògnit en les seves idees, però obre possibilitats a un nou paradigma ontològic, i per tant moral, amb el trencament de les cadenes de la tradició. Ara ens preguntem si podrem mantenir-nos sense encadenar-nos-hi.

Igualada, Agost de 2017

DESMUNTANT LA METAFÍSICA

Prematur al seu temps, Nietzsche traçà les primeres línies del que seria una nova filosofia per a occident ja que abandonà el problema de la relació entre subjecte i objecte obrint un nou paradigma ontològic: l'estudi genealògic dels conceptes de l'home occidental restarien oberts *ad aeternum* fent possible l'alteritat, és a dir, fent possible el desvetllament de les "altredats" ocultes per la veritat metafísica, tenint com a meta última – si qualsevulla meta s'ha de posar – una filosofia més enllà de tota metafísica. Sota la figura de Zaratustra com al·legoria de la seva obra, la filosofia ontològica de Nietzsche – l'última metafísica del llegat occidental segons Heidegger per pretendre voler abordar i donar una resposta essencial d'allò que és l'ésser humà –, representa el despertar del somni al que Kant adormí la voluntat creadora: com una punta de llança que estripa tota metafísica, la filosofia de Nietzsche trenca amb l'imperi de la veritat única, fent ressorgir la possibilitat d'allò completament altre.

La filosofia occidental comença els seus primers passos obrint la porta ontològica per repensar l'ésser, que durant tota la tradició cristiano-platònica⁹ d'occident, des de

⁹ Durant tot l'assaig parlarem de "cristiano-platonisme" com una unitat paradigmàtica, però cal fer una puntualització que haurà de ser mantinguda durant tot l'assaig. S'entén per cristianisme la religió abrahàmica monoteista basada en la vida i ensenyaments de Jesús de Natzeret, el

Sòcrates fins al finals del segle XIX, ha estat sotmesa a un ens que determinava a l'home¹⁰ d'occident i, en conseqüència, el seu pensament: l'home nietzschia, desencadenat de la seva pròpia veritat, s'ha alliberat de la veritat cristiano-platònica heretada, fent possible el ressorgir de les altres veritats diferents i ocultes pel discurs de la tradició. No obstant, els individus poden romandre

paradigma moral del qual resa que el regne de Jesús, fill de Déu, no és d'aquest món (Joan 18:36). Aquest paradigma implica la dualitat de dos mons, és a dir, el món terrenal i el món celestial. No obstant això, aquesta dualitat la portarà a l'exageració Pau de Tars: si bé Joan la va anotar a l'evangeli, va ser Pau qui la va portar a l'extrem. Si fem una mirada ràpida a l'ensenyament evangèlic, Crist és un benaurat que intenta posar fi a la roda jueva iniciada per Moisès, segons la qual els culpables dels mals de la humanitat són la mateixa humanitat i, per tant, cada individu. El Crist dels evangelis és un "benaurat" en la mesura que desculpabilitza als individus, trencant així amb la cadena històrica del judaisme. Pau de Tars és qui converteix Crist en un redemptor i torna a convertir la humanitat en culpable de la mort de Crist. Així, amb Pau el cristianisme torna a l'inici del judaisme, per la qual cosa el cristianisme que nosaltres coneixem - el de la culpa - s'hauria de dir "pauisme", en la mesura que torna la culpa a la humanitat, de la qual només pot escapar en la mesura que s'acosta a Déu, el qual resideix en un altre món no sensible i només ens podem apropar a ell mitjançant certes doctrines idealistes. Aquesta idea casa amb el platonisme, que més endavant explicarem, i per tant en realitat no hauríem de dir "cristiano-platonisme", sinó "pauisme-platonisme", però mantenim la fórmula "cristiano" perquè aquest s'ha presentat com la màscara del "pauisme". Així ho sentència Nietzsche a *Der Antichrist, Fluch auf das Christentum*, aforisme 42: «A la "buena nueva" le sucedió inmediatamente la peor de todas: la de Pablo. En Pablo cobra cuerpo el tipo antitético del "buen mensajero", el genio en el odio, en la visión del odio, en la implacable lógica del odio. ¡Cuántas cosas ha sacrificado al odio este disevangelista! Ante todo, el redentor; lo clavó a la cruz suya. La vida, el ejemplo, la doctrina, la muerte, el sentido y el derecho del evangelio entero – todo esto dejó de existir cuando este falsario por el odio comprendió qué era lo único que él podía usar. ¡No la realidad, no la verdad histórica!... Y, una vez más, el instinto sacerdotal del judío perpetró idéntico gran crimen contra la historia.». Nietzsche, F.: *El Anticristo: maldición sobre el cristianismo*. Primera edición, revisada, en «Biblioteca de autor»: 1997. Séptima reimpresión. Madrid. Alianza Editorial. P. 81.

¹⁰ El concepte "home", tot i no ser el subjecte que engloba l'home i la dona, representarà en aquest assaig el "producte o resultat de l'ésser durant l'època

ocults sota l'ombra de la veritat totalitzadora, essent aquesta l'eterna lluita, a mode marxista, de la possible alliberació de l'home front a la divinitat de Déu perpetuada per l'home. El seu caràcter consistirà, doncs, en una constant batalla per aconseguir l'autonomia perseguida per la Il·lustració, en la mesura en que la tradició basava la identitat en una heteronomia. Per això, serà necessari desmuntar la metafísica que ocultà l'alteritat, sent Nietzsche aquell filòsof que donà el salt d'allò ontic a allò ontològic, de l'ens a l'ésser, del que són les coses a allò que poden arribar a ser.

El retorn a la qüestió de l'ésser

Nietzsche donà pas a la temporalitat de qualsevol veritat i inicià la via d'un nou pensament que reflexionaria la diferència entre l'ésser i l'ens, sent posteriorment la condició de possibilitat de repensar allò que per "ésser" hem entès¹¹. Així, el retorn a la qüestió de l'ésser mostra de quina manera els ens són una interpretació valorativa del mateix individu que els percep, és a dir, és l'ésser de l'individu el que fa que les coses siguin el que són per a si mateix, però aquest "ésser" ha de desencadenar-se en molts aspectes i, en d'altres, romandre desencadenat de la seva limitació, de la seva impossibilitat, és a dir, de la seva

moderna": home com a producte ontològic d'occident.

¹¹ Recomanem la lectura del text derridià *Nous-autres Grecs* en el qual, junt amb el *Parménides* de Plató, podem arribar a la conclusió en la que l'ésser no és la qüestió de la filosofia, sinó que la tradició decidí centrar-se en l'ontologia relegant a segon terme la qüestió de l'alteritat, en oposició a la teoria heideggeriana. Sobre aquest assumpte, pot llegir-se l'article «*Alteridad, la extranjera de la filosofía occidental*», on ja vàrem tractar la problemàtica de l'alteritat com a condició de possibilitat de tota filosofia. González Caldito, J.C.: "Alteridad, la extranjera de la filosofía occidental". *Eikasía. Revista de filosofía*. Número 73, pp.: 165 – 174. Enero 2017.

no-voluntat de poder. D'alguna manera, aquelles grans veritats que durant tota la tradició s'havien presentat com a objectives, ara denigrades han caigut sota el llindar del nihilisme produït per la major i més destructives de totes les veritats: recuperant a Protàgores, no són els objectes els que són com a tal, sinó que són perquè hi ha un individu que els fa ésser. Prenent a l'ésser humà com a objecte d'estudi, i més concretament a l'home d'occident com a producte, també ell "és" en la mesura en que és ell mateix qui fa que sigui com és. S'introdueix, per tant, la historicitat en els conceptes, entrant el temps dins del que semblava ser etern: qualsevol objectivitat que pretengui oferir una veritat més enllà de tota interpretació imposant-se com absolutament certa caurà. D'aquesta manera la Religió, la Metafísica, la Ciència i fins i tot la Història¹² deixaran de ser veritats absolutes per passar a formar part d'una veritat sota l'ombra d'una interpretació, veritat que

¹² Tots aquests conceptes guarden una mateixa mirada sota la concepció nietzschiana: fonamenten la seva existència en veritats últimes, externes a l'ésser humà, i assolibles sota premisses condicionats que són, en última instància, una disposició moral davant la vida. Aniran apareixent repetidament al llarg de tot l'assaig, no sempre conjuntament però sí sempre sota la definició de "les ombres de Déu", perquè actuaran, segons Nietzsche, de la mateixa manera que el vell déu cristià-platònic sense la seva presència, és a dir, que el fons i l'origen d'aquests conceptes pertanyerà a la moral cristiana. Nogensmenys, m'agradaria prestar especial atenció als conceptes de Història i de Ciència: s'ha de deixar molt clar que Nietzsche no els està atacant com a saber ni suggereix la seva supressió, sinó que com a sabers els està apartant del coneixement objectiu al que estaven subjectes amb el positivisme. Nietzsche no nega la historicitat de l'home com a ésser que pertany a un temps històric, sinó a la història d'encuny hegelianista que situa a l'home contemporani com a superior o millor al seu antecendent. Es tracta d'un atac filosòfic a la Història com a ciència objectiva que pretén donar el pas moralitzador, inscrita a la idea de progrés. Quelcom similar succeeix amb la Ciència, sobretot la positivista, ja que traient a la religió com a coneixement, la ciència segueix subjecta al seu mateix fons, a saber, que existeix una veritat última assolible, aquesta vegada mitjançant la raó: l'atac filosòfic és la desacreditació del coneixement de l'ésser humà com un ens definitiu.

serà sempre dita des d'un punt de vista individual, amb el seu caràcter, les seves intencions i desitjos, però també, i sobretot, des de la seva pròpia moral. Dit d'una altra manera, tota veritat pertanyerà a una moral, a una *forma* d'entendre la vida, a una perspectiva única pròpia de l'individu i al seu món circumdant¹³.

La metafísica ha consistit en una construcció de conceptes a partir de processos històrics i acumulacions metafòriques, mostrant que allò clar i evident dista de ser-ho, ja que allò vertader “en-sí” que ha de donar-se és històric, relatiu i sotmès al llenguatge, és a dir, genealògic: la veritat depèn dels individus, de les seves pulsions i emocions. En definitiva, la veritat dista de ser allò que la tradició ha considerat d'ella i d'alguna manera, s'ha obert la condició de possibilitat d'un nou discurs, així com el desenvolupament de tota una sèrie d'idees, subjectes entre elles a través del temps i l'espai, que desmembren la construcció heretada de la metafísica occidental, fent entrar a l'alteritat en un diàleg que ha estat clausurat per la realitat metafísica d'occident.

Nietzsche assevera que tota veritat, i per tant tota objectivitat, és una simple subjectivitat que s'exerceix i que, per tant, es converteix en veritat última. La veritat només és aquella que és proferida per un individu i acceptada per altres, on l'alteritat dels mateixos queda, en certa manera, segrestada per la identitat del primer. És el mètode genealògic nietzschian el que ha permès, no només preguntar-se per allò que semblava immòbil en l'humà,

¹³ Ortega y Gasset ja va tractar el tema de la perspectiva de l'individu i del seu món circumdant, en la que l'individu és el que és a causa de sí mateix i de les seves circumstàncies: l'individu és el producte de la relació de si mateix amb el món. Veure GONZÁLEZ CALDITO, J.C.: «El proyecto de Ortega y Gasset: hacia una política posibilitadora de la autonomía» *Philosophia iuvenalis. Revista de Estudiantes de Filosofía*. Volumen 3, pp.: 9 – 24. Primer semestre 2014.

sinó també introduir el temps, la caducitat de les idees i dels sentiments en els discursos que tradicionalment se'ns presentaven hegemònics. Això vol dir que la metafísica cristiano-platònica ha arribat a la seva fi ja que la veritat resideix en l'ésser humà i no en objectivitats suprasensibles com Déu o les Idees, és a dir, més enllà dels humans.

Aquesta és la veritat que Nietzsche sentència, en gran mesura, rere la filosofia de Kant, ja que el filòsof de Königsberg demostra que el caràcter inventiu del coneixement humà és el responsable de la creació de tota veritat, fins i tot responsable de Déu i, per això, responsable de la seva pròpia mort. Aquest esdeveniment és l'inici de la filosofia nietzschiana ja que significa la possibilitat del ressorgiment del “poder ser”: Zaratustra serà el responsable d'explicar el que pot arribar a ser l'humà des de si mateix, en la seva plena autonomia, és a dir, el creador de nous déus, de nous mons, el “profeta” del regne diví de l'home tràgic, el responsable d'obrir la porta de les diferències altres velades rere la veritat absoluta i objectiva ara destronada.

Zaratustra i la filosofia tràgica

Per què Zaratustra, el més místic de tots els llibres de Nietzsche? Zaratustra, després de varis anys vivint en soledat amb els seus animals a la muntanya, decideix baixar a la societat dels homes i exposar la idea del superhome, figura simbòlica de l'home que viu després de la mort de Déu. La missió de Zaratustra consisteix en revelar la mort de Déu a la humanitat i exposar la seva filosofia, la seva interpretació de la vida i justificar el “nou home” post-metafísica, post-modern, *post mortem deo*, és a dir, el “nou home” in-determinat capaç de determinar les

coses sabent que és una mentida justificadora de la seva existència. És en aquest punt on resideix la importància de Zarathustra, a saber, en l'ensenyament d'una filosofia que fa entenedora l'esdeveniment de la mort de Déu.

Aquest esdeveniment, fundacional en la filosofia de Nietzsche, posa en dubte al modernisme heretat de Kant i inicia una nova filosofia, una nova aurora, on les idees transcendents arriben al seu crepuscle. Aquest inici fundacional el podem apreciar a *Die fröhliche Wissenschaft*, obra anterior a *Also sprach Zarathustra* a la que Nietzsche escrivia que el més gran dels esdeveniments recents era que Déu havia mort¹⁴. A partir d'aquesta obra podem dir que, amb la mort de Déu s'obren camins a les altres veritats i a la nova interpretació dels fets i veritats, és a dir, es pot tornar al pensament hermenèutic. Aquest pensament es caracteritza per no girar al voltant "d'una" veritat absoluta, sinó que és un pensament interpretatiu generador de veritat així com re-interpretador de la tradició, però sobretot un pensament de la sospita de la veritat, de la destrucció i construcció, però també de la possibilitat d'allò ocult, de les altres possibilitats d'ésser de la veritat: d'alguna manera, es dona possibilitat a una nova comprensió de la tradició, com senyalaria Gadamer, però també s'obre una porta a altres filosofies que busquen

¹⁴ «El más grande de los acontecimientos recientes – que «Dios ha muerto», que la creencia en el Dios cristiano se ha desacreditado – empieza ya a proyectar sus primeras sombras sobre Europa. [...] En efecto, los filósofos y «espíritus libres», al enterarnos de que «ha muerto el viejo Dios», nos sentimos como iluminados por una aurora nueva: con el corazón henchido de gratitud, maravilla, presentimiento y expectación – por fin el horizonte se nos aparece otra vez libre, aunque no esté aclarado, por fin nuestras naves pueden otra vez zarpar, desafiando cualquier peligro, toda aventura cognoscente está otra vez permitida, el mar, nuestro mar, está otra vez abierto, tal vez no haya habido jamás mar tan abierto». Nietzsche, F.: *La gaya ciencia*. Madrid, 2001. Ediciones Akal. § 343, pp. 253-254.

l'altre veritat oculta¹⁵. Amb aquesta nova forma de filosofar, la mateixa filosofia deixa de ser objectiva en el sentit d'estar separada dels interessos de qui la fa, per passar a ser subjectiva, fisiològica, honesta i relacionada amb el subjecte i la seva temporalitat, i per tant subjecte a la repetició dels errors eters de l'humà, esdevenint creador des del mateix si de l'individu que l'exerceix, i oposant-se a l'herència de la tradició: mai existiren fets, només interpretacions, i amb la mort de Déu tal sentència esdevé una evidència. Aquest serà l'ensenyament que es desprèn de Zaratustra.

Donat que ja no hi ha cap veritat absoluta transcendent que pugui garantir el coneixement, també la pròpia filosofia de Nietzsche és una interpretació, però pensar que no hi ha fets sinó interpretacions es una altra interpretació de totes les possibles. En aquest cas es tracta de la interpretació sobre la forma de desenvolupar-nos a la vida que Nietzsche vol, és a dir, la de l'artista que la re-inventa, que la re-significa, que no busca el sentit ni la veritat d'aquesta, sinó que el fa, el crea, i a més des del seu si: si la veritat que pretén crear es troba encara oculta és perquè una altra veritat no el deixa parlar. D'aquí el seu caràcter tràgic: no pretén acabar d'una vegada per totes amb les no-veritats, sinó fer-les florir infinitament, una vegada i una altra com a possibilitats de l'ésser que les fa ser per destruir-les, construir-les i tornar-les a construir infinitament: «*Si ya no te queda ninguna felicidad que*

¹⁵ Ens referim a les filosofies com la de la *différance* senyalada per Derrida o la idea d'*Infini* en l'alteritat de l'altre com altres veritats "indibles" de Levinas, a la vegada que dona èmfasi a tota una nova crítica cap a la tradició d'occident, desbordant els seus ciments filosòfics grecs fins a fer veure com la raó ha penetrat més enllà de les idees per configurar els cossos moderns, com senyalà Foucault.

*darme, ¡bien!, aún tienes tu sufrimiento...»*¹⁶, escribia en la seva controvertida obra *Ecce homo*.

Potser és per això que Nietzsche es concep a si mateix com el “primer” filòsof tràgic¹⁷ després de tota la tradició metafísica cristiano-platònica, ja que entoma la problemàtica de l'ésser que s'exposa en les obres estètiques portades a la pròpia filosofia. Es considera tràgic perquè no vol escapar de la dissort de la vida, no vol ubicar la seva esperança en cap més enllà espai-temporal, sinó en l'aquí i l'ara de l'espai-temps de la vida immanent de l'individu, és a dir, en l'ésser que es troba en la constant vida de la quotidianitat que el constitueix: la seva esperança resideix en combatre tràgicament, és a dir, entenent que el *pathos* o experiències mundanes es repetiran inevitablement, contra tot pensament absolut que encadeni la llibertat de l'individu com a tal per tal de fugir d'aquesta repetició, contra tota veritat que reprimeixi qualsevol veu, possibilitant una nova moral fora del càlcul racional, encara que això suposi una lluita constant més marcada per el fracàs que no pas per l'èxit¹⁸.

En un sentit molt més filosòfic, Nietzsche combat tota presència metafísica pertanyent a un origen transcendent, on el present ja no és una simple causa del passat, sinó el lloc i el moment des del que es projecta el futur i es revisa, es re-interpreta el passat, possibilitant la religiosa noció de

¹⁶ Nietzsche, F.: *Ecce homo: cómo se llega a ser lo que se es*. Madrid. Alianza Editorial, 2004. P.: 104.

¹⁷ «En este sentido tengo derecho a considerarme el primer filósofo trágico – es decir, la máxima antítesis y el máximo antípoda de un filósofo pesimista». Nietzsche, F.: *Ecce homo: cómo se llega a ser lo que se es*. Madrid, 2005. Alianza Editorial. P. 78.

¹⁸ Ja vam parlar sobre aquest tema a l'article «Cuando Nietzsche tenía razón». Publicat el 7 de març de 2017 a *Mito | Revista Cultural*, n°.41, on senyalàvem que la diferència entre la moral antiga grega amb la moral cristiana evangèlica es troba en que la primera és agonal (competitiva), mentre que la segona és una moral compassiva.

la redempció: si hi ha quelcom característic dels individus és que podem canviar, podem ser altres, independentment del relat del nostre passat i del futur al que ens poden obligar. Així, la filosofia de Nietzsche esdevé tràgica en la mesura en que es rebel·la contra la tradició filosòfica occidental afirmant el Sí de l'humà lliure, el Sí de l'esperit lliure, el Sí d'aquell que pot més enllà de Déu: el Sí de l'individu davant la inevitable repetició de la injustícia.

Encara que sembli exagerat, aquest Sí al que Nietzsche ens aboca ha generat un canvi incommensurable en la tradició occidental, des de la filosofia i l'estètica, fins a la moral, la ètica i la política. Estem davant societats hereves del llegat nietzschian just en el moment en que no podem definir a l'ésser humà com quelcom estàtic, atemporal, sinó des d'allò que pot arribar a ser, és a dir, com a possibilitat i creador de realitats. Quan allò que determina a l'ésser humà el defineix el temps, l'espai, el poder i la seva pròpia voluntat creadora, aleshores ja no existeix cap més enllà racional de si mateix que el justifiqui: és el moment de trencar les cadenes de l'ésser de l'home que, de la mateixa manera que a Prometeu el tenien encadenant a la roca de l'eternitat, no permeten a l'ésser humà anar més enllà de l'ésser categoritzant, heretat de la tradició. És el temps de l'humà després de la mort de Déu: és el temps del tro de la humanitat.

MORT DE DÉU

Quan Zaratustra descendí de les muntanyes per tornar als homes, per el camí es trobà a un ancià al bosc que li digué que estimava a Déu i no als homes perquè aquests els semblava imperfectes, però quan ja es separaren i Zaratustra es trobà sols es digué per a si mateix: « *¡Será posible! ¡Este viejo santo en su bosque no ha oído todavía nada de que Dios ha muerto!*»¹⁹. La idea de la mort de Déu recorre tota l'obra de Nietzsche però, què és la mort de Déu? A quin Déu es refereix? Per què el concepte de “mort” i no “d’inexistència”, d’a-teisme com a negació de l’existència de tot tipus de divinitat? Quines conseqüències pot tenir la mort de Déu? I per què mor Déu?

Filosòficament la mort de Déu ha simbolitzat el final de la filosofia occidental, iniciada des del platonisme i eixamplada per el cristianisme. Es tracta, doncs, de la mort de tota la metafísica cristiano-platònica que dividia el món i l’experiència d’ell en experiència sensible i suprasensible; el final de tota idealitat fins al moment construïda, de tot més enllà de l’home donant pas a l’aquí i l’ara del món-vida. En definitiva, es tracta de la fi de tota idea absoluta exempta d’interpretació humana. Aleshores,

¹⁹ Nietzsche, F.: *Así habló Zaratustra: un libro para todos y para nadie*. Madrid, 2004. Alianza Editorial. Prólogo, p.36.

resulta ser l'esdeveniment pel qual s'expressa que ja no hi ha una veritat totalitzadora, i per això, si la metafísica tradicional ha arribat a la seva fi, també els seus valors objectius han deixat de valer: el progrés moral desapareix per donar pas a la igualtat moral en tot lloc i època, és a dir, la condició de possibilitat d'interpretar el mon-vida.

Final del cristiano-platonisme

Como ja va plantejar Fink, la mort de Déu és l'esdeveniment fundacional de la filosofia de Nietzsche en la mesura en que és el tema principal de la seva filosofia, reflectit en els ensenyaments de Zaratustra. No obstant, abans d'arribar a Zaratustra, farem una parada en el seu famós aforisme §125 de *Die fröhliche Wissenschaft*²⁰.

²⁰ «— No habéis oído hablar de aquel hombre loco que en pleno día encendió una linterna, fue corriendo a la plaza y gritó sin cesar: «¡Busco a Dios! ¡Busco a Dios!» — Como en aquellos momentos estaban allí reunidos muchos de los que no creían en Dios, provocó gran regocijo. ¿Es que se ha perdido?, dijo uno. ¿Es que se ha extraviado como un niño?, dijo otro. ¿O se está escondiendo? ¿Es que nos tiene miedo? ¿Se ha embarcado? ¿Emigrado? — así gritaron y rieron a coro. El hombre loco saltó hacia ellos y los fulminó con la mirada. «¿Dónde se ha ido Dios?», gritó. «¡Os lo voy a decir! ¡Lo hemos matado vosotros y yo! ¡Todos nosotros somos sus asesinos! Pero ¿cómo hemos hecho esto? ¿Cómo pudimos vaciar el mar? ¿Quién nos dio la esponja para borrar todo horizonte? ¿Qué hicimos al desatar esta Tierra de su Sol? ¿Hacia dónde va ella ahora? ¿Adónde vamos? ¿Alejándonos de todos los soles? ¿No estamos cayendo continuamente? ¿Hacia atrás, hacia un lado, hacia delante, hacia todos los lados? ¿Existe todavía un arriba y un abajo? ¿No estamos vagando como a través de una nada infinita? ¿No nos roza el soplo del vacío? ¿No hace ahora más frío que antes? ¿No cae constantemente la noche, y cada vez más noche? ¿No es preciso, ahora, encender linternas en pleno día? ¿No oímos aún nada del ruido de los sepultureros que entierran a Dios? ¿No percibimos aún nada de la podredumbre divina? — ¡también los dioses se pudren! ¡Dios ha muerto! ¡Dios sigue muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado! ¿Cómo podemos consolarnos, asesinos de asesinos? Lo más santo y poderoso que ha habido en el mundo se ha desangrado bajo nuestros cuchillos - ¿quién nos limpia de esta sangre? ¿Con qué agua podríamos limpiarnos? ¿Qué fiestas expiatorias, qué juegos sagrados tendremos que inventar? La grandeza de este acto, ¿no es demasiado grande para nosotros?

Aquest extens aforisme és, sense cap mena de dubte, una peça clau per poder interpretar i comprendre la mort de Déu. Com podem veure al final del text, Nietzsche – l'home boig –, s'està referint al Déu cristià a l'anomenar l'església, seu i casa del mateix, com a tombes: no mor qualsevol déu, sinó el déu cristià. És per això que l'home és un boig: com pot morir el Déu cristià, el déu de déus?

L'home boig busca una veritat absoluta produïda pel Déu cristià, però aquesta ja no és possible perquè Déu ha mort. Ni tan sols aquelles que escolten a l'home boig entenen per què el busca, fins i tot alguns se'n riuen d'ell perquè consideren que Déu mai ha existit. Però no és el Déu de la creença i la fe el déu que l'home boig busca, sinó el Déu de la metafísica que fonamenta i determina tot el pensament occidental: està buscant al fundador de la moral de la que emergeixen tots els coneixements. El déu del cristiano-platonisme és un i el mateix en el fons del pensament d'occident fins a la modernitat.

Segons el platonisme (i no Plató) els conceptes són realitats subsistents en un món diví, popularment conegut

*¿No hemos de convertirnos nosotros mismos en dioses para aparecer dignos de él? ¡Jamás ha habido acto más grande y todos los que nazcan después de nosotros pertenecerán por obra de este acto a una historia más grande que toda historia hasta ahora habida!» - Entonces se cayó el hombre loco, mirando de nuevo a sus oyentes: también éstos callaron, mirándolo extrañados. Al fin él arrojó al suelo su linterna, así que se rompió en pedazos y se apagó. «Llego demasiado pronto», dijo luego. Este acontecimiento tremendo está todavía en camino – no ha llegado aún hasta los oídos de los hombres. El rayo y el trueno requieren tiempo, la luz de los astros requiere tiempo, los actos requieren tiempo, aún después de cometidos, para ser vistos y oídos. Este acto para ellos está todavía más lejos que los astros lejanos - ¡y sin embargo, han sido ellos quienes lo cometieron! – Se cuenta que ese mismo día el hombre loco penetró en varias iglesias y en ellas entonó su réquiem aeternam deo, y que cada vez que lo expulsaron y le pidieron cuentas se limitó a replicar: «¿qué entonces son aún las iglesias sino las tumbas y monumentos fúnebres de Dios?» Nietzsche, F.: *La gaya ciencia*. Madrid, 2001. Ediciones Akal § 125, pp. 160-162.*

com “el món de les Idees”. Aquest està separat de la ment o consciència del subjecte cognoscent i de les coses contingents. Dit d’una altra manera, el vertader coneixement consisteix en l’aprehensió de les Idees, que són realitats absolutes, eternes i immutables. Per això, i segons el platonisme, existeix un món sensible on habita l’ésser humà, i un món suprasensible on es troben les Idees, o Déu pel cristianisme. Així doncs, el vertader coneixement es trobaria en les Idees i, per tant, en Déu, mentre que l’humà viuria una “falsa” realitat en representació de les Idees. Conseqüentment, la meta de l’humà consistiria en assolir aquestes veritats absolutes i, en definitiva, arribar a Déu. Però aquesta metafísica es torna abusiva perquè fa que tota veritat sigui unívoca. Si la metafísica cristiano-platònica arriba a la seva final és perquè la veritat última es posa en dubte, apareixent totes les preguntes que es formula el boig. En elles observem que el caos s’apodera dels que es queden sense Déu, ja que tot el que havia estat veritat es torna sospitos: es deixa de saber si tot allò en que es creia segueix sent útil i se’l qüestiona. La mort de Déu²¹ no és un fet, doncs no és

²¹ El concepte "mort", encara que sembli un concepte estrany per a un déu, no és impossible. Això podria entrar en controvèrsia amb els considerats ateus, ja que dir de Déu que ha mort és suposar que en un altre moment va estar viu i, en conseqüència, que va existir. Justament és això el que l'home boig vol dir: sense cap dubte els "a-teus" neguen tota existència divina com a ésser-existent, com a ens, però el que l'home boig assevera és que no és l'existència com a cosa divina el fonamental, sinó l'existència d'una metafísica, d'una forma de pensar, d'una forma de moral. La metafísica cristiano-platònica ha perviscut al llarg de diversos segles sota la figura simbòlica de Déu, de manera que el pensament occidental, caracteritzat a partir de la separació del món sensible i el món suprasensible (cosa-representació i idees, imperfecte i perfecte, causa i efecte, ànima i cos, subjecte i objecte, bo i dolent, etc.), ha estat vigent al llarg de més de dos mil·lennis, i aquest és el caràcter de viu, amb la qual cosa, no es pot negar categòricament l'existència de Déu. Així, quan Nietzsche diu que Déu ha mort, fa referència al fet que la metafísica cristiano-platònica ha deixat de ser efectiva per a la vida: el seu idealisme ha

quelcom que es pugui datar i catalogar, sinó que és un esdeveniment: aquest és el gran caràcter de l'aforisme 125 de *Die fröhliche Wissenschaft*. El que succeeix és la mort del Déu cristià, de la metafísica occidental i, per tant, de tota una forma de pensar i interpretar el món: defalleix tota una tradició filosòfica heretada al llarg de la història i es posa sota sospita a la mateixa moral heretada: l'imperi de la univocitat de la veritat ha cessat. Però Déu no mor sol, sinó que és assassinat a causa de si mateix: els seus mateixos seguidors l'han mort. Ha estat l'home de la Il·lustració qui, per no trobar esperança en el consol supraterranal, ha matat a Déu, doncs aquest món era indemostrable: el consol supraterranal diví serà substituït pel consol futurible de les societats modernes.

Del no res, res

Les conseqüències de la mort de Déu poden ser innombrables. Aquest esdeveniment recau en un concepte central que gira al voltant de si mateix: el nihilisme o l'empresa de negar la vida, menyspreant l'existència, és aquell pensament en què la vida no té objectius finals, no té propòsits. Quan mor Déu s'entra en una fase de nihilisme absolut perquè si Déu representava la veritat última de tota existència, amb la seva mort aquestes deixen, aleshores, de ser veritat. Ja no hi ha regles morals ni ètiques, no hi ha política ni història progressista, ni tampoc dialèctica, i la vida deixa de tenir una finalitat unívoca: ara ja res es pot objectivar com a veritat essencial doncs res surt del no-res. Però això només té sentit per a occident, ja que la tradició havia promès un món més enllà d'aquest en el qual les penes i tragèdies d'aquesta vida serien guarides i deixades enrere en la següent vida, en

deixat de servir.

aquell més enllà utòpic. Amb la mort de Déu tot això cau en un buit, en una negació, doncs si Déu era qui prometia i assegurava aquest altre món, amb la seva mort qui ho pot garantir? Tanmateix, no és aquest nihilisme el que més inquieta Nietzsche, sinó sobre el qual es fonamenta la mateixa tradició cristiano-platònica. Deleuze va saber definir amb molt bones paraules els dos conceptes de nihilisme a què Nietzsche feia referència en la seva filosofia: d'una banda, el nihilisme negatiu o actiu i d'altra el nihilisme positiu o reactiu.

Per Nietzsche tota cultura que creu en l'existència d'una realitat absoluta més enllà de la vida és una cultura nihilista. En la mesura que el cristianisme posa aquesta realitat absoluta en Déu com Idea suprasensible, es torna una cultura nihilista doncs dirigeix tota la seva creença, esperances i passions a alguna cosa inexistent, o almenys indemostrable i inaccessible, ja que el Déu cristià habita en les idees suprasensibles. Això porta a menysprear i desvaloritzar el món en què es viu, l'existent (imperfecte, representatiu, cruel, temporal, mutable, no veritable, fins i tot pecaminós), doncs és desprestigia la realitat del món que s'ofereix als sentits i a l'experiència estètica, a favor d'un món utòpic que s'ofereix després d'una promesa moral. D'altra banda, el nihilisme actiu és aquell que intenta mostrar com els valors de la vida no són res més que una invenció i que la veritat es troba en una altra realitat: lluita activament en creure en una realitat que resideix en el no-res, en un "lloc-altre".

Finalment existiria el nihilisme reactiu, però això no és res més que una de les conseqüències després de la mort de Déu: la cultura occidental, fundada en el nihilisme actiu, fa que la vida tingui sentit perquè alguna cosa externa a ella l'hi concedeix i aquest "alguna cosa" és

l'altre món promès per Déu. No obstant això, amb la mort d'aquest “món-altre” ja no només no pot ser promès, sinó a més abolit, i sobrevé la crisi del sentit i el convenciment que l'existència és absolutament insostenible, buida, sense sentit. Així, el nihilisme reactiu no es fonamenta en la creença del no-res com una altra existència, sinó en el no-res mancat de valor: és la creença que no hi ha cap valor, ja que considera que tot valor és possible només si existeix Déu.

La història del pensament

Per explicar amb més claredat els dos tipus de nihilisme que Deleuze va trobar en Nietzsche, el capítol *Cómo el «mundo verdadero» acabó convirtiéndose en una fábula*²² ens servirà d'ajuda per a plasmar la idea de com el nihilisme va ser el motor fundacional de la tradició cristiano-platònica (nihilisme actiu o negatiu), però com fins i tot el nihilisme ha de ser superat per ser una doctrina que s'enfonsa en el no res (nihilisme reactiu o positiu). Nietzsche qualificà la història d'occident com un error perquè creia que tota la nostra tradició metafísica està fundada en el més gran dels errors: inventar un “món-altre” utòpic per justificar el “món-vida” en què vivim. Nietzsche resum en sis moments la història del pensament d'occident fins al moment actual:

1. Allò suprasensible com Idea va ser experimentat en el món grec com a presència, és a dir, el savi - Plató - va ser ell mateix el seu propi món: la veritat de Plató era la veritat per a Plató i només Plató podia accedir-hi²³.

²² Nietzsche, F.: *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*. Madrid, 2004. Alianza Editorial. Pp. 57-58.

²³ *El mundo verdadero, asequible al sabio, al piadoso, al virtuoso – él vive en ese mundo, es ese mundo. (La forma más antigua de la Idea, relativamente inteligente, simple, convincente. Transcripción de la tesis «yo, Platón, soy la*

2. El món veritable com inaccessible ara, només promès a aquell que, com Plató, busca la veritat de Plató, la veritat per a Plató: ningú pot accedir a la veritat de les Idees si no és per la veritat d'aquest. Aquesta veritat és la ruptura amb allò sensible per donar pas a la “certesa” del món suprasensible de les Idees. El cristianisme, que vol fugir d'aquesta vida per anar a un més enllà promès i acabar amb la tragèdia que suposa viure, s'empara i acull en el platonisme, trencant amb aquesta vida pel més enllà; ja no és Plató, sinó platonisme²⁴.

3. Fent una clara referència a Kant, al seu “com si”, on el “món veritable” és indemostrable perquè va més enllà de la raó, però que pel simple fet d'haver-ho pensat ha de seguir sent, Nietzsche parla de l'imperatiu kantià “actua com si la teva màxima es convertís en llei universal” que fa referència a una raó que no es pot demostrar però que hem d'actuar com si aquesta existís, és a dir, creure en ella perquè si no l'humà no assolirà cap promesa, encara que sigui feta per ell mateix. Es tracta, doncs, de justificar una universalitat creada per l'ésser humà, però externa al mateix com a individu: és la creença en un universal totalitzador com a condició de possibilitat²⁵.

4. La creença en una divinitat s'ha tornat infantil: la confiança recau ara en l'ésser humà. És l'home occidental qui, amb el seu progrés, amb el positivisme científic i la seva mirada històrica dirigida també al progrés moral, pot

verdad»). Ibid.

²⁴ *El mundo verdadero, inasequible por ahora, pero prometido al sabio, al piadoso, al virtuoso («al pecador que hace penitencia»). (Progreso de la Idea: ésta se vuelve más sutil, más capciosa, más inaprensible, - se convierte en una mujer, se hace cristiana...).* Ibid.

²⁵ *El mundo verdadero, inasequible, indemostrable, imprometible, pero, ya en cuanto pensado, un consuelo, una obligación, un imperativo. (En el fondo, el viejo Sol, pero visto a través de la niebla y el escepticismo; la Idea, sublimizada, pálida, nórdica, königsberguense.).* Ibid.

arribar a la meta que la filosofia i la tradició metafísica mai han assolit: som al terreny de la ciència i de la història enteses com a productores d'un món futur millor que el present. És el primer badall de la raó, el seu primer error com a símbol d'única veritat: ja no hi ha la veritat divina, sinó la que l'home es pot llaurar. Per tant, primers símptomes de les ombres de Déu després de la seva mort perquè es substitueix la idea inassequible de Déu per la d'aconseguir un món millor en aquest mateix, però sempre en un punt més enllà ucrònic (temps-altre): mentre a la tradició cristiano-platònica el món millor estava en un altre “espai-món” enllà d'aquest, la promesa positivista posa un altre món millor que el nostre, en un més enllà temporal, en un altre “temps-món”, és a dir, en un futur millor al qual es pot arribar. És el temps cronològic juntament amb la idea de progrés, o dit d'una altra manera, el futur com a idea substitutòria de la realitat present²⁶.

5. La figura del filòsof com a lliure pensador apareix després de la mort de Déu, representant a l'individu capaç de re-pensar-se i re-significar-se, perquè el món “veritable” cristiano-platònic i modern s'ha tornat inútil: Plató és aquí avergonyit per la seva inutilitat. Déu, com a representant màxim d'aquell “món-altre”, que era la condició de possibilitat del món sensible, ha mort perquè s'ha tornat inútil en tant que era una cosa desconeguda que no podia proporcionar consol: la seva inaccessibilitat esdevé en quelcom poc consolador. Tanmateix, la idea d'allò suprasensible no ha romàs en la filosofia kantiana per necessitat dels principis filosòfics del coneixement,

²⁶ *El mundo verdadero - ¿inasequible? En todo caso, inalcanzado. Y en cuanto inalcanzado, también desconocido. Por consiguiente, tampoco consolador, redentor, obligante: ¿a qué podría obligarnos algo desconocido?... (Mañana gris. Primer bostezo de la razón. Canto del gallo del positivismo.).* Ibid.

sinó per raons de la teologia cristiana, la ciència positivista i la història, en la mesura en que aquests coneixements ofereixen un altre món possible més enllà en el temps però no en l'espai: el progrés és el seu punt d'unió.

Per poder assolir el progrés cal eliminar l'inútil, allò que de cap manera concerneix a l'existència humana perquè no aconsegueix cap assentiment. Així, Déu mor a causa de si mateix, de la seva pròpia compassió²⁷. El seu afany de consol, de voler fugir d'aquest món prometent un altre, va ser el que va acabar amb el vell Déu cristià perquè el món suprasensible era inaccessible, essent la seva promesa consoladora la que va seguir intacta en la Raó. La promesa d'un altre món millor passà de ser espacial a temporal, d'utòpica a ucrònica: la moral sacrificadora cristiana ha canviat la promesa de l'Edèn (espai) per la promesa del progrés i fel futur (temps). Encara, però, ha quedat el món sensible, perquè el concepte de temps segueix sent el mateix que el de la tradició i cal lluitar amb aquest perquè no subsisteixi la regió suprasensible, ja que pot tornar. Aquest seria el caràcter del que Nietzsche, en l'aforisme §108 de *Die fröhliche Wissenschaft*, denomina les ombres de Déu²⁸, les quals representen el Positivisme, la Història i la idea de Progrés moral i científic, doncs traslladen el consol espacial al temporal en una temporalitat lineal hereva de la metafísica cristiano-platònica de la culpabilització; del

²⁷ Nietzsche, F.: *Así habló Zaratustra: un libro para todos y para nadie*. Madrid, 2004. Alianza Editorial. De los compasivos, p. 142.

²⁸ «Nuevas luchas. – Después de la muerte de Buda, se mostró aún durante siglos, en una cueva, su sombra – una sombra colosal y pavorosa. Dios ha muerto: pero, siendo los hombres lo que son, habrá acaso aún por espacio de milenios cuevas donde se muestre su sombra. - ¡Y nosotros – tendremos que vencer también a su sombra!». Nietzsche, F.: *La gaya ciencia*. Madrid, 2001. Ediciones Akal. §108, p. 147.

passat al qual no es pot tornar; del present efímer i que mai és; del futur que només serà si actuem de determinada manera per arribar-hi; del consol moral, científic i legal que s'accedeix a ell en un futur només si certa determinació moral condueix les accions dels que volen aconseguir tal consol²⁹. Les ombres de Déu s'han acollit al temps culpabilitzant de la moral cristiana, com a esperit de venjança d'un passat al qual se li retreu un mal que en un futur es solucionarà. El consol ucrònic, finalment, es disposa en la creació d'aquest Estat absolut al que històricament estem conduïts com a éssers de raó per poder assolir aquesta felicitat tan esperada que ja Déu no pot oferir. Però Nietzsche no es deixa vèncer per les ombres de Déu, que no fan més que allargar la seva letargia, i per això comença el tronar dels esperits lliures, dels individus que ja no volen fugir d'aquest món a la recerca d'altres de nous a través d'espais i temps.

6. Els esperits lliures o lliure pensadors, eliminen el concepte de “veritat” com allò al que es pot accedir perquè existeix fora d'ells mateixos. Emperò, si s'elimina el concepte de “veritat” com tradicionalment se l'ha entès, també cau el concepte d'aparent: no hi ha aparença perquè no existeix la veritat en majúscules. La gran veritat és que no hi ha veritat última, perquè sense veritat última no hi ha representació possible d'ella: és el moment de les

²⁹ Aquesta tesi també es troba en la seva *Segunda Intempestiva* dedicada al concepte d'Història, la qual intenta mostrar-se com una ciència, però no pot ser-ho perquè està al servei del sentit de la vida i això fa el seu caràcter moralitzant: la Història es torna moralitzadora en intentar fer pensar el que s'hauria i no hauria d'haver fet en un passat, concloent amb ella el progrés de la humanitat de forma històrica cap a la creació de l'Estat com un treball que és un procés cap a la redempció dels mals de l'ésser humà, és a dir, una via cap a la millora i l'aniquilació esperada de la voluntat dels humans. I el mateix ha passat amb la Ciència: no només segueix creient en el dogma de la veritat en-sí, sinó que a més creu, positivament, que el progrés científic es resoldrà en el progrés moral, fent societats millors a les del passat.

aparences sense veritat de fons, és el moment de l'estètica, de la interpretació, és el moment de l'ésser lliure³⁰.

Així, en un primer moment el nihilisme d'occident tracta de buscar un sentit últim, una utilitat transcendent a tot esdeveniment. Aquesta seria la teoria de les Idees; després, per salvar aquest valor, s'inventa un "món veritable", un "més enllà", ja que aquesta veritat última no es pot demostrar, però és la que fonamenta tot el coneixement en el món de la vida. Fins i tot la inaccessibilitat al "món veritable" pot ser motiu suficient com a condició de veritat per aquest món; i finalment, mostrar que aquest "món vertader" consisteix en els propis desitjos convertits en un "ens en si", és a dir, descobrir que el "món veritable" no és més que la creació d'un món a part fet a partir d'una interpretació i, com a tal, sense més importància o rellevància que altres interpretacions. El Déu cristià ha mort i amb Ell el món suprasensible, perden així el seu poder sobre el destí de l'humà. Nietzsche, doncs, assegura que Déu mor perquè nosaltres l'hem matat.

Nosaltres els deïcides

Nietzsche apel·la al "nosaltres" referint-se a l'home modern d'occident. La metafísica tradicional s'ha fonamentat en la interpretació de l'ésser de l'ens, que en la Modernitat es determina pel subjecte³¹. Però fins i tot el

³⁰ *Hemos eliminado el mundo verdadero: ¿qué mundo ha quedado?, ¿acaso el aparente?... ¡No!, ¡al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente! (Mediodía, el instante de la sombra más corta; final del error más largo; punto culminante de la humanidad; INCIPIT ZARATHUSTRA.)*. Ibid.

³¹ Prenem com a principi filosòfic del subjecte modern el *cogito* cartesià, en la mesura que centra el subjecte en una cosa que és capaç de pensar les coses que els sentits li permet percebre: «*Pero ¿qué soy yo? Una cosa que piensa. Y ¿qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, que entiende, que*

subjecte “individu” serà indemostrable i indefinible doncs parteix del mateix subjecte. A *Jenseits von Gut und Böse* trobem aquesta idea: «la filosofia moderna, por ser un escepticismo gnoseológico, es, de manera oculta o declarada, anticristiana: aunque en modo alguno sea antirreligiosa»³². Kant va ser qui decretà que, partint del subjecte, no es podia demostrar el subjecte i, amb ell, tampoc a Déu: només la seva creença. En la tradició occidental, la veritat era Déu, i per arribar a aquesta calia entendre la metafísica jeràrquica i ideal segons la qual les coses eren creades per Déu. Més tard, i ja escapant de l'antiguitat, Descartes, com a filòsof estàndard de l'home modern, va definir en les seves *Méditations métaphysiques* la no-veritat com a error o incertesa, amb la qual cosa la veritat residia en Déu i els judicis havien d'estar dins de la metafísica que Déu possibilitava, perquè en cas contrari cauríem en la incertesa, conduint-nos a error si acceptàvem aquests dubtes com veritats. Però també amb Descartes es reinicia la via de la subjectivitat: de nou l'humà és qui ha de triar sobre els seus judicis, tot i que aquests, perquè siguin vertaders, han d'estar al costat de Déu. Va ser a partir de Kant que es va determinar la veritat com l'acord entre el coneixement i el seu objecte. Però si el coneixement està en el subjecte i l'objecte fora del mateix, quin criteri de veritat és cert, general i aplicable? Seran, doncs, l'experiència i les categories transcendents les condicions de possibilitat del

concibe, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina y que siente» Descartes: *Meditaciones metafísicas*. Madrid, 2005. Alianza Editorial. Pág.: 92. El *cogito* cartesià posa de manifest el principi del final de la veritat divina per donar peu a la veritat de l'ésser humà, ja que és a partir del no dubtar de la seva existència - en tant que dubta - que descobreix que tota afirmació, i per tant interpretació, comença amb l'ésser humà mateix.

³² Nietzsche, F.: *Más allá del bien y del mal: preludio de una filosofía del futuro*. Madrid, 2005. Alianza Editorial. §54, p.85.

coneixement: la veritat kantiana es forma a partir del propi subjecte que vol conèixer l'objecte, malgrat que tots els individus tinguin les mateixes categories.

En la recerca de la veritat el subjecte descobreix que és ell qui posa l'objecte en el seu lloc mitjançant les pròpies categories de l'individu: no és un creador de veritat, sinó que té les eines necessàries per poder accedir-hi. Altra cop l'error consisteix en prendre com a objectiu el que és purament subjectiu. Hegel va portar el seu mètode dialèctic a l'extrem i en la seva ànsia de conèixer la veritat, anomenant-la "Absolut", desplaçà la figura de Déu a un segon pla: el progrés humà resideix en la forma dialèctica de comprendre el món i això dugué a Hegel a crear l'Estat, sent aquest l'auxili i salvació de l'home i ja no el més enllà celestial. Segons Hegel, l'Estat és el resultat de l'evolució dialèctica de la humanitat, el progrés de la consciència que porta el més enllà espacial de Déu al futur temporal a què els humans poden accedir mitjançant la Raó: amb Hegel, màxim representant de l'home modern, es realitza el pas definitiu de la utopia a la ucronia. Així, mentre la compassió de Déu consistia en prometre un consol utòpic per aquest món de la vida on l'irracional, l'incoherent, el dolor i la desesperança regnen juntament amb l'alegria, l'amor, l'esperança i totes les passions, la venjança de l'home modern davant de tal utopia inabastable va ser brutal, desplaçant el consol de Déu pels humans al consol dels humans per ells mateixos. Aquest desplaçament és el que entenem per la mort de Déu.

La figura del Déu cristiano-platònic, que representava el consol davant la tragèdia, es veurà traslladada a la Raó com a instrument per aconseguir el consol promès per Déu, ja no en un espai altre (el cel), sinó en un temps altre (futur-progrés). Amb la mort de Déu no es posa fi a la seva

forma de pensar, sinó que s'expandeix cap als seus assassins: l'ombra de Déu s'estén a la Raó moderna dels homes en traslladar el consol utòpic al consol ucrònic i, per això, hi ha la creença que la Raó racionalitzadora pot arribar al somni consolador del més enllà del seu present espai-temporal. D'aquí que Nietzsche s'enfronti a ells anomenant-los "ombres de Déu", doncs els homes, havent matat a Déu, actuen de la mateixa manera: tan sols han traslladat el consol de l'espai al temps però segueix existint la mateixa aversió a la vida de l'aquí i l'ara, a la de l'ésser que viu aquí, a la vida com tragèdia³³.

La mort de Déu suposa, com assenyalà Deleuze, estar immersos en el nihilisme reactiu: el nihilisme que nega tota possibilitat de creença en qualsevol tipus de valor. Però Nietzsche donà la volta a l'idealisme proposant una nova manera de posicionar-se davant la vida que, lluny de caure en les ombres de Déu i dins de la pregunta de l'ésser que viu l'aquí i l'ara, buscà la transformació del pensament que permetis a l'ésser re-pensar-se i, alhora, ser l'autor de les seves pròpies creacions. En el famós capítol *De las tres transformaciones*³⁴ podem veure com es passa de la autoalienació del pensament a la llibertat creadora que es fa a si mateixa³⁵, ja que el camell, fent referència al nihilisme actiu en la seva etapa final al carregar amb totes

³³ Prenem com a referència tota l'obra foucaultiana sobre biopolítica, segons la qual passa a gestionar-se la vida, de manera que la mateixa ja no és una serventa de Déu i efecte de la mateixa, sinó l'epicentre de totes les polítiques capaces de portar un sentit socioeconòmic cap endavant. El pas de la utopia a la ucrònia fa referència, doncs, al pas de la gestió de la vida, en la qual ja no es promet el "cel" als creients, sinó el "benestar futur" a la ciutadania, però sempre mitjançant el sacrifici actual. Sobre aquest tema exemplificat també podeu llegir l'article *Una reflexión nietzscheana a la actualidad de los recortes en Cultura*. González Caldito, Juan Carlos, Publicado el 11 de junio de 2014 en *Mito | Revista Cultural*.

³⁴ Nietzsche, F.: *Así habló Zaratustra: un libro para todos y para nadie*. Madrid, 2004. Alianza Editorial. De las tres transformaciones, pp.53 – 55.

les veritats que ja han deixat de ser-ho, s'inclina davant d'elles per l'horror *vacui* a la creença en què no hi ha valors. És l'idealisme kantià que s'inclina davant Déu i la seva moral tot i que sap que no és més que una simple invenció per intentar suportar aquesta vida, tot i creient en una altra: és actuar "com si" Déu existís per poder seguir carregant les falses veritats del cristiano-platonisme.

El lleó és la figura que fa reencarnar al combatent que ja no suporta aquesta càrrega, del filòsof crític amb l'idealisme que ha vist que aquest s'enfonsa per si mateix³⁵. La moral s'auto-elimina a causa de la veracitat: per motius ideals té lloc la inversió de l'idealisme. En certa manera torna a fer referència a Kant, el qual parteix de la idea que la metafísica, com a coneixement últim de les coses, ha pretès transcendir l'experiència i oferir-nos un coneixement d'entitats com Déu, l'ànima i el món com

³⁵ «Tres transformaciones del espíritu os mencion: cómo el espíritu se convierte en camello, y el camello en león, y el león, por fin, en niño. [...] ¿Qué es pesado?, así pregunta el espíritu de carga, y se arrodilla, igual que el camello, y quiere que lo carguen bien. ¿Qué es lo más pesado, héroes?, así pregunta el espíritu de carga, para que yo cargue con ello y mi fortaleza se regocije. ¿Acaso no es: humillarse para hacer daño a la propia soberbia? [...] ¿O acaso es: apartarnos de nuestra causa cuando ella celebra su victoria? [...] ¿O acaso es: estar enfermo y enviar a paseo a los consoladores, y hacer amistad con sordos, que nunca oyen lo que quieres? [...] Con todas estas cosas, las más pesadas de todas, carga el espíritu de carga: semejante al camello que recorre al desierto, con su carga, así corre él a su desierto». *Ibid.*

³⁶ «Pero en lo más solitario del desierto tiene lugar la segunda transformación: en león se transforma aquí el espíritu, quiere conquistar su libertad como se conquista una presa y ser señor en su propio desierto. Aquí busca a su último señor: quiere convertirse en enemigo de él y de su último dios, con el gran dragón quiere pelear para conseguir la victoria. ¿Quién es el gran dragón, al que el espíritu no quiere seguir llamando señor ni dios? 'Tú debes' se llama el gran dragón. Pero el espíritu del león dice 'yo quiero'. "Todos los valores han sido ya creados, y yo soy – todos los valores creados. ¡En verdad, no debe seguir habiendo ningún 'Yo quiero'!" Así habla el dragón». *Ibid.*

a totalitats, a partir de coneixements *a priori*. Però Kant arriba a la conclusió que, no podent tenir experiència dels objectes de la metafísica, tampoc podem dir que tenim coneixement d'ells: només coneixem allò que podem categoritzar, i només podem categoritzar allò del qual podem tenir experiència. Aleshores, tot deure no és més que moral, subjecte a la metafísica, a Déu, i si no podem conèixer la veritat d'aquest deure, aleshores l'individu desitja fer el seu “jo vull”, que és la seva forma de coneixement. El lleó ja no lluita amb Déu, sinó amb el drac que el representa: el “tu has de” no és més que la moral kantiana. Però el lleó és exclusivament lluita, no proposa res de nou, d'aquí la figura del nen capaç de crear valors nous com esperança³⁷: el nen és la figura de l'oblit dels vells valors, un començament nou, és a dir, el joc de Dionís.

El joc de Dionís

La mort de Déu posa de manifest el caràcter de joc de l'existència humana: Zaratustra vol ensenyar el joc de Dionís, el d'ésser *si mateix*, és a dir, decidir per un mateix i, per tant, oposar-se a tot absolut, a tota idea darrera categoritzant per realitzar el “jo vull” del nen. Nietzsche, gairebé de forma profètica, parla d'un “sant dir sí” que

³⁷ «Crear valores nuevos – tampoco el león es aún capaz de hacerlo: mas crearse libertad para un nuevo crear – eso sí es capaz de hacerlo el poder del león. [...] En otro tiempo el espíritu amó el ‘Tú debes’ como su cosa más santa: ahora tiene que encontrar ilusión y capricho incluso en lo más santo, de modo que robe el quedar libre de su amor: para ese robo se precisa el león. Pero decidme, hermanos míos, ¿qué es capaz de hacer el niño que ni siquiera el león ha podido hacer? ¿Por qué el león rapaz tiene que convertirse todavía en niño? Inocencia es el niño, y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que se mueve por sí misma, un primer movimiento, un santo decir sí. Sí, hermanos míos, para el juego del crear se precisa un santo decir sí: el espíritu quiere ahora su voluntad, el retirado del mundo conquista ahora su mundo». Ibíd.

retorni la llibertat creadora de l'humà a l'humà en el seu concepte de “voluntat de poder” com a generadora de veritats. Per aquest motiu, el primer requisit hermenèutic de la filosofia de Zaratustra es la comprensió de l'esdeveniment de la mort de Déu, ja que després d'aquest esdeveniment torna a ser lliure la determinació de l'ésser per a ser de nou pensada: el creador de veritats torna a ser l'humà.

En resum, el nihilisme actiu, sota l'acceptació del no-res com més enllà i, per tant, la negació de l'individu a favor d'una única voluntat, oblidà el caràcter de l'ésser de l'humà, centrat en una única interpretació de la vida: la concepció filosòfica de l'existència de l'ésser humà occidental s'havia tornat òntica per oblidar la seva “essència” ontològica possibilitant. Amb la mort de Déu, mor també la “onticitat” de l'ontologia, i per tant totes les perspectives tornen a estar obertes, desencadenades de l'herència, arribant el moment dels esperits lliures, del pensament lliure alliberat del nihilisme de l'oblit de les possibilitats de l'ésser per preocupar-se de l'humà: si no hi ha un absolut que determini l'ésser humà, aleshores l'individu és l'absolut. Apareix, doncs, la voluntat de poder com a lluita d'interpretacions, com a lluita de perspectives humanes per la veritat.

VOLUNTAT DE PODER

El concepte de “voluntat de poder” ha estat un dels més mal interpretats de la filosofia de Nietzsche, reduït en massa casos a la simple dominància. Malgrat tot, aquest és un concepte imprescindible i Zaratustra en deixa constància quan escriu que *«en todos los lugares donde encontré seres vivos encontré voluntad de poder; e incluso en la voluntad del que sirve encontré voluntad de ser señor»*³⁸, esdevenint un concepte fonamental per a la filosofia de Nietzsche. Així doncs, allà on hi ha vida, hi ha voluntat de poder, i ella engendra valors perquè els vol. Estem davant d'un conflicte de forces, una lluita de diferents interpretacions del món, un combat de perspectives i, en última instància, una lluita de valors per aconseguir que uns siguin obeïts i altres desacatats, que uns es mostrin com a veritables davant d'altres que es diguin falsos.

Després de la mort de Déu la voluntat de poder torna a quedar lliure del nihilisme de l'oblit de l'ésser, en la mesura en que la voluntat de l'humà no pot exercir-se lliurement mentre hi hagi una entitat que el determini ontològicament. Després de la caiguda de l'imperi de l'ontologia entesa ònticament, es pot tornar a comprendre la pròpia “essència” possibilitant de l'ésser i posar fi al

³⁸ Nietzsche, F.: *Así habló Zaratustra: un libro para todos y para nadie*. Madrid, 2004. Alianza Editorial. *De la superación de sí mismo*, p. 176.

nihilisme provocat per la mort de Déu [Fink, 1976]. És per aquest motiu que Zaratustra s'aixeca i s'encara al sol³⁹, evocant al mite de la caverna de Plató, doncs s'oposa a la metafísica cristiano-platònica en dir-li que és ell, Zaratustra, qui dóna sentit a l'astre en fer que sigui allò que és: un astre que dóna sentit a la vida. És l'humà, doncs, qui utilitzant la possibilitat de l'ésser, ha omplert d'ésser a l'astre que apareix cada matí, el que l'ha dotat de la seva condició de sol. Això no seria important si no fos perquè a la metafísica tradicional d'occident és el sol la condició de possibilitat de tot coneixement, però la interpretació metafísica del cristiano-platonisme ha arribat a la seva fi i, amb ella, novament ha quedat al descobert "l'essència"⁴⁰ dels individus, és a dir, la voluntat de poder, que lluny de ser una lluita per la supervivència en la que guanyarien els més forts, consisteix en la lluita pel poder dels més febles.

La possibilitat de l'ésser

Oposat a la teoria de la "selecció natural", amb Nietzsche la lluita és un element essencial dels éssers vius però no l'únic i exclusiu, doncs la lluita és un principi regulador que estructura el mecanisme funcional dels organismes. Per aquest motiu el filòsof alemany arribà a la

³⁹ «Tú gran astro! ¡Qué sería de tu felicidad si no tuvieras a aquellos a quienes iluminas! Durante diez años has venido subiendo hasta mi caverna: sin mí, mi águila y mi serpiente te habrías hartado de tu luz y de este camino. Pero nosotros te aguardábamos cada mañana, te liberábamos de tu sobreabundancia y te bendecíamos por ello». Ibid. Prólogo de Zaratustra, 1, p.33

⁴⁰ D'alguna manera, i estant molt d'acord amb Heidegger, Nietzsche és l'últim metafísic, no perquè vulgui donar raó de tot, cosa que no fa, sinó perquè segueix aferrat a la tradició occidental de l'essència: tot i que trenca amb aquesta tradició, la voluntat de poder suposaria, en certa mesura, allò que seria la pròpia essència de l'humà, allò que fa que l'humà sigui el que és, o el que li permet ser el que pot arribar a ser.

conclusió que la vida no es desenvolupa a partir d'un simple instint de conservació de fer perdurar la vida del més fort amb la finalitat d'autoconservació d'un estímul, sinó de l'exuberància: tot ésser viu es troba immers en un procés de lluita, d'assimilació i d'autosuperació⁴¹.

Nietzsche no defensava la suposada teoria la supervivència dels més forts, sinó la dels "més febles", en tant que no és la força física la que assegura l'existència d'un individu i/o una espècie, sinó la seva intel·ligència. La lluita per la vida no és, doncs, la lluita per poder apaivagar els estímuls, com la fam o la reproducció, sinó que la lluita es donaria pel "poder", ja que és això el que els individus desitgen en la seva lluita per la vida. Així, la lluita pel poder consisteix en el conflicte entre aquells que no el tenen i aquells que l'exerceixen. La voluntat de poder, doncs, no consistiria únicament en dominar a l'altre per a la conservació d'un mateix, sinó en voler exercir el poder sobre altres forces que es resisteixen a aquest poder: és la voluntat de fer possible la possibilitat mateixa de l'individu. En aquest sentit, es tracta d'intentar obrir un espai en l'exercici del poder per part d'aquells que es veuen sotmesos, dominats i sotmesos per un altre poder que no és el propi: deixar de ser heterònoms per ser

⁴¹ «*Anti – Darwin. – En lo que se refiere a la famosa «lucha por la vida», a mí a veces me parece más aseverada que probada. Se da, pero, como excepción; el aspecto de conjunto de la vida no es la situación menesterosa, la situación de hambre, sino más bien la riqueza, la exuberancia, incluso la prodigalidad absurda – donde se lucha, se lucha por el poder... [...] – Pero suponiendo que esa lucha exista – y de hecho se da -, termina, por desgracia, al revés de cómo acaso sería lícito desearlo con ella: a saber, en detrimento de los fuertes, de los privilegiados, de las excepciones afortunadas. Las especies no van creciendo en perfección: los débiles dominan una y otra vez a los fuertes, - es que ellos son el gran número, es que ellos son también más inteligentes...» Nietzsche, F.: *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*. Madrid, 2004. Alianza Editorial. Incursiones de un intempestivo, 14, p. 101.*

autònoms. Dir, doncs, que el món és voluntat de poder, és intentar comprendre-ho com un conjunt de lluites entre diferents punts de força que es jerarquitzen segons les seves desigualtats i del domini d'uns sobre uns altres. Igualment, la voluntat de poder constata una continua lluita entre les diferents voluntats, lluita que es repeteix constantment degut a la manca o no de l'exercici del poder propi de cada ésser.

La voluntat de poder és, doncs, la lluita entre diferents punts de força i, per tant, voler exercir la força és també voler ser senyor, voler exercir el propi poder, com puntualitzà més tard Heidegger. Es trasllada, en aquest punt, al manar i obeir, en definitiva, a l'ordenança: «*Ordenar es ser señor de disponer sobre posibilidades, vías, modos y medios de producir efectos por medio de la acción. Lo que se ordena en la orden es el ejercicio de este disponer*»⁴². Així, la voluntat de poder és una acció, la inclinació del mandat i la seva execució. Aquest concepte fonamental en la filosofia de Nietzsche només es pot veure des de la seva acció, amb la qual cosa no importa tant l'objecte que es mana, si no el fet de tenir la capacitat de manar un determinat mandat, és a dir, la possibilitat de ser obeït⁴³. Just per això Nietzsche utilitza les paraules

⁴²Heidegger, M.: *Nietzsche II*, Editorial Destino, 2000. Barcelona. P. 215.

⁴³«*Y así como hemos de admitir que el sentir, y desde luego un sentir múltiple, es un ingrediente de la voluntad, así debemos admitir también, en segundo término, el pensar: en todo acto de voluntad hay un pensamiento que manda; - ¡y no se crea que es posible separar ese pensamiento de la «volición», como si entonces ya sólo quedase voluntad! En tercer término, la voluntad no es sólo un complejo de sentir y pensar, sino sobre todo, además, un afecto: y, desde luego, el mencionado afecto del mando. Lo que se llama «libertad de la voluntad» es esencialmente el afecto de superioridad con respecto a quien tiene que obedecer: «yo soy libre, 'él' tiene que obedecer» - en toda voluntad se esconde esa consciencia, y asimismo aquella tensión de la atención, aquella mirada derecha que se fija exclusivamente en una sola cosa, aquella valoración incondicional «ahora se necesita esto y no otra cosa», aquella*

“voluntat” i “poder”: qui mana vol que el seu poder sigui exercit. Heidegger defineix la voluntat de poder com una mancança a la qual es tendeix, és a dir, un tendir a la possibilitat d'exercir la força. La “voluntat de poder”, doncs, expressa un sentiment de carència: com sosté Heidegger, «*la voluntad “de” no es todavía el poder mismo, ja que no es todavía propiamente tener el poder*»⁴⁴.

En la mancança de poder en la voluntat que vol manar, Nietzsche postula la voluntat com un impuls, és a dir, un “voler aspirar” a alguna cosa que, per anhelar-lo, encara no es té. Aleshores, què és la voluntat? Un voler que es vol. Però no queda encara contestada la pregunta sobre el poder. En aquest cas seria la possibilitat de fer alguna cosa o, millor dit, i en termes més tradicionals, tenir la potència o capacitat per desenvolupar alguna cosa. Així, a part de veure que aquest concepte segueix completament lligat a la tradició, ja que per “poder” podríem entendre “allò que es pot fer”, mostra que la voluntat de poder és tenir la capacitat de poder fer quelcom que es vol. És aquest poder que, en exercir-lo, s'imposa sobre un altre encara no realitzat: la força del que es realitza s'imposa sobre d'aquell que encara aspira a ser realitzat. Podríem concloure, doncs, que la voluntat de poder és un impuls encara no realitzat de poder arribar a fer alguna cosa, ja que és un voler que no s'està exercint.

interna certidumbre de que se nos obedecerá, y todo lo demás que forma parte del estado propio del que manda. Un hombre que realiza una volición - es alguien que da una orden a algo que hay en él, lo cual obedece, o él cree que obedece». Nietzsche, F.: *Más allá del bien y del mal: prelude de una filosofía del futuro*. Madrid, 2005. Alianza Editorial. §19, p.42.

⁴⁴ Heidegger, M.: *Nietzsche II*, Editorial Destino, 2000. Barcelona. P.214.

La interpretació com a poder

Per a que el poder pugui seguir sent “poder”, aquest ha de posar les condicions necessàries per a conservar-se i créixer-se, de manera “hermenèutica”, diria Vattimo. També Heidegger apuntaria per aquesta via en escriure que *«las condiciones que pone la voluntad de poder para darse el poder de su propia esencia son puntos de vista. Tales puntos oculares sólo llegan a ser lo que son gracias a la «puntuación» de un peculiar ver»*⁴⁵. En aquest sentit, la voluntat de poder expressa la idea de voler interpretar el món segons el voler de l'individu que el percep, és a dir, segons la seva perspectiva⁴⁶: mentre que el que ja està exercint el poder ja ha interpretat el món i aquest és un obeir de la seva interpretació, el que encara no l'exerceix ho està volent, i amb això desitja que el món sigui manat i ordenat a partir de la seva pròpia interpretació doncs encara no l'exerceix com a tal. Dit això, podem concloure que l'essència de la voluntat de poder és, doncs, hermenèutica en la mesura que es vol interpretar el món segons l'òptica de qui encara no ho ha exercit segons la seva perspectiva.

Només s'aspira a interpretar el món quan es vol fer comprensiu per a l'individu que l'interpreta, i això no és res més que fer que el món sigui “tal com l'individu ho vol”. Si ja ho ha interpretat i és obeït com a tal, aleshores la seva voluntat és de conservació; però qui anhela el

⁴⁵ Heidegger, M.: *Nietzsche II*, Editorial Destino, 2000. Barcelona. P. 218

⁴⁶ Sobre aquest tema va treballar profundament el filòsof espanyol Ortega y Gasset, però hi ha diferències sobre “perspectivisme” entre els dos filòsofs. Mentre per al filòsof espanyol la perspectiva és la forma de donar-se la realitat mateixa al subjecte i no únicament el punt de vista des del qual subjecte la mira, en Nietzsche sembla tractar-se més d'un subjectivisme estètic com després veurem. Per saber més sobre el perspectivisme d'Ortega y Gasset recomanem les lectures dels textos *El tema de nuestro tiempo* (1923) i *Ni vitalismo ni relativismo* (1925).

poder encara no ha exercit la seva interpretació com a punt de vista particular, amb la qual cosa encara no ha pogut ser exercitada la interpretació del món segons la perspectiva de l'individu que anhela el poder. La voluntat de poder serà, doncs, voler fer possible el món a la mida de les pròpies interpretacions. D'aquesta manera, la interpretació és l'assimilació, apropiació i incorporació de les coses, és a dir, que l'individu fa seves totes les accions del món, convertint el que és una interpretació en una veritat. Només si el món està interpretat a la mida de l'ésser que l'interpreta, aleshores aquest pot exercir el seu poder, ser obeït, manar i ordenar, ja que s'obeeix segons la interpretació que es té, estant les ordres i els mandats encarats a la seva mateixa interpretació. Si recordem que la lluita era un dels elements essencials dels éssers, del que es tracta ara, doncs, és d'una "lluita d'interpretacions"⁴⁷. Per això els febles són els que tenen més poder, més capacitat de potenciar, ja que encara hi ha un espai per interpretar o, millor dit, de re-interpretar el món del dominant: el senyor mana al serf, però el senyor no és senyor sense el serf; i el serf vol ser senyor, desitjant fer seu el món re-interpretant-lo, doncs vol que s'obeeixi el seu mandat i ordre.

Voluntat de poder cristiana

Nietzsche segueix ancorat a l'herència de la tradició en veure l'essència de l'humà com voluntat de poder, doncs

⁴⁷ L'enfrontament és una característica de l'ésser humà que pot apreciar-se al llarg de la tradició d'occident, ja sigui des del seu enaltiment amb la cultura grega antiga fins el seu intent d'apaivagament amb la cultura cristiana. Nietzsche, com a hereu i crític d'ambdues cultures, segueix construint la seva filosofia des de l'enfrontament com a essència de l'ésser humà. González Caldito, J.C.: «Cuando Nietzsche tenía razón». Publicado el 7 de marzo de 2017 en *Mito | Revista Cultural*, nº.41.

segueix creient que existeix quelcom com a tal. Però la diferència és que aquesta essencialitat, lluny de ser determinant, és alliberadora: allò que defineix l'ésser de l'humà és la seva pròpia indefinició. L'essència de l'home ja no és metafísica, sinó ontològica en la mesura que està determinant el caràcter interpretatiu de l'ésser. Emperò, Nietzsche treu les seves conclusions després d'un minuciós estudi genealògic, fixant-se en la metafísica cristiano-platònica: aquesta “nova” metafísica es va fer pas en un món “vell”, i la seva arma va ser la interpretació dels febles. Tampoc el cristianisme estaria exempt de la voluntat de poder⁴⁸, malgrat la seva coneguda intenció de sufocar les voluntats individuals, sinó que com a ull moral es una concreció pròpia de la voluntat de poder: el cristianisme es una interpretació més de la vida que, volent exercir la seva interpretació amb la finalitat d'acabar amb les voluntats individuals, causa de l'enfrontament entre humans, porta a l'extrem l'obediència del mandat, creant la veritat absoluta i deixant fora de tota possible possibilitat la llibertat ontològica de la voluntat dels

⁴⁸ Sobre la voluntat de poder del cristianisme es pot veure el §26 de *El Anticristo*, text en el que Nietzsche assenyala que aquesta voluntat de poder és la voluntat del sacerdot. Dit d'una altra manera, la “voluntat de Déu” és la voluntat de “conservació” del sacerdot. En aquest sentit, tota voluntat de poder pertany al sacerdot, doncs només ell és capaç de fer present la “voluntat de Déu” : *«La desobediencia a Dios, es decir, al sacerdote, a la “ley”, recibe ahora el nombre de “pecado”; los medios de volver a “reconciliarse con Dios” son, como es obvio, medios con los cuales la sumisión a los sacerdotes queda garantizada de manera más radical todavía: únicamente el sacerdote “redime”... Calculadas las cosas psicológicamente, los “pecados” se vuelven indispensables en toda sociedad organizada de manera sacerdotal: ellos son las auténticas palancas de poder; el sacerdote vive de los pecados, tiene necesidad de que la gente “peque”...Artículo supremo: “Dios perdona a quien hace penitencia” - dicho claramente: a quien se somete al sacerdote»*. Nietzsche, F.: *El Anticristo: maldición sobre el cristianismo*. Primera edición, revisada, en «Biblioteca de autor»: 1997. Séptima reimpresión. Madrid. Alianza Editorial. §26, pp. 61 – 62.

humans. Com bé es pot veure a *Zur Genealogie der Moral*, Nietzsche analitzà el sentiment de culpa traduint-lo com a sentiment de deute, i el sacerdot, màxim responsable de la interpretació del cristianisme, va ser el responsable d'establir que hi havia un deute etern amb Déu. Els febles, anhelants del poder, es van acollir a la voluntat del sacerdot, el qual es va encarregar de re-interpretar el món dels forts: «*la rebelión de los esclavos en la moral comienza cuando el resentimiento mismo se vuelve creador y engendra valores*»⁴⁹. El sacerdot, com a responsable d'aquesta transvaloració, va ser l'encarregat de dur a terme la interpretació del ressentiment. Aquesta transvaloració es va basar, segons Nietzsche, en la inversió dels conceptes “bo” i “dolent” re-interpretant-los: es va crear “l'altre món” per fer més suportable aquest, creant nous valors. Però el sentiment de deute no es va tornar cap a fora, sinó cap a dins⁵⁰, transformant-lo en culpa, i es va dur a terme mitjançant l'ideal ascètic, és a dir, convertint la psicologia del món antic en “dolenta” i creant un altre món utòpic més veritable com el “bo”. Així, es re-interpretà el món i es va fer una transvaloració dels valors que prometia la salvació dels febles, la qual només podria ser donada si es complien les normes de Déu, és a dir,

⁴⁹ Nietzsche, F.: *La genealogía de la moral: un escrito polémico*. Madrid, 2004. Alianza Editorial. §10, p. 50.

⁵⁰La teoria defensada a l'Anticrist consisteix a definir al cristianisme de Pau de Tars com la continuació del judaisme. El judaisme es caracteritza per tornar la culpa als creients, torçant la venjança del seu Déu cap als seus fidels en lloc de cap als seus enemics. Jesucrist, que venia a posar fi a la història de la culpa del judaisme, va ser traït per Pau de Tars, ja que aquest va convertir la humanitat en la culpable de la mort de Jesús i, per tant, va ser el sacerdot per excel·lència, ja que va mantenir el ressentiment de la religió jueva. Per a més informació veure VILLACANAS, José Luis: *Nietzsche: un ataque gnóstico al cristianismo*. Una lectura del Anticristo de Nietzsche en el “Seminario Nietzsche Complutense”. Jueves, 30 de marzo de 2017. <https://www.youtube.com/watch?v=rSluzwRi6Oo>

obeint les ordres del sacerdot. Aquests nous valors van crear una moral que es va caracteritzar per ser venjativa.

La inversió dels valors duta a terme pel cristianisme va crear un altre món de la salvació i d'aquí es va crear la creença nihilista d'un "món-altre" utòpic. Aquest va ser una interpretació per part dels ascetes i, posteriorment, pels filòsofs i científics, en oblidar la invenció d'aquesta interpretació i pensar que existia una veritat enllà de qualsevol interpretació: l'home occidental va creure que la veritat objectiva es trobava en aquell "món-altre" que, originalment, va ser una creació pròpia de l'humà. Nietzsche va donar passos a la possibilitat de veure que la veritat de la tradició metafísica era una interpretació possible més de la vida, on la inversió dels valors de l'antiguitat i el triomf de la metafísica cristiano-platònica van ser la demostració d'aquesta voluntat de poder, aconseguint imposar-se, però com a voluntat de voler conservar-se i acréixer-se, assimilà i incorporà veritats fins arribar a la noció de veritat absoluta: van haver de subordinar el món de la vida a la invenció del món objectiu absolut, immutable i etern, és a dir, al "món-altre" utòpic que dotava de sentit aquest. Aquest món utòpic s'escapava de l'esdevenir i només així es podia establir un criteri de veritat, però això mateix va significar oblidar la voluntat de poder, la capacitat interpretativa de l'humà: la pròpia invenció de l'humà el va encadenar durant tant de temps que al final va oblidar que estava encadenat.

L'oblit de l'ésser

El caràcter interpretatiu de la voluntat de poder va ser oblidat per la metafísica cristiano-platònica i, amb ell, la mateixa voluntat de poder, perquè el criteri de "veritat" s'imposava a tot tipus d'interpretació que excloués la

veritat com absoluta i la degradés al nivell de mera interpretació: la voluntat de poder de la metafísica cristiano-platònica feia oblidar el caràcter interpretatiu de l'humà i la seva capacitat d'entendre el món⁵¹. S'havia convertit el seu voler en una realitat *ad aeternum*, fins i tot havien arribat a creure que la seva interpretació deixava de ser-ho per ser la veritat única, immutable, més enllà del flux de l'esdevenir, com a “cosa-en-sí”, quan, certament, la seva intenció consistí en fer pensable la seva voluntat, invertint els antics valors. D'aquesta manera van crear un món a part on la veritat canviés de sentit per formar part de la immutabilitat com esperança utòpica que alliberava del patiment d'aquest, patiment degut a la continua voluntat de la pròpia voluntat de poder del món de la vida. En altres paraules, el “món-altre” lluità contra la tragèdia que suposa l'existència en el món de la vida.

La voluntat de poder es presenta com l'essència de l'ésser dels individus, però va més enllà: tot ésser que viu és un ésser obedient, però obedient d'un altre que mana, i només obeeix qui no és capaç de manar, és a dir, només obeeix qui no és capaç de re-interpretar el món als seus interessos i s'acull a una altra interpretació que no és la seva, a una altra voluntat de poder⁵². El que mana és el que

⁵¹ «¿“Voluntad de verdad” llamáis vosotros, sapientísimos, a lo que os impulsa y os pone ardorosos? Voluntad de volver pensable todo lo que existe: ¡así llamo yo a vuestra voluntad!». Nietzsche, F.: *Así habló Zaratustra: un libro para todos y para nadie*. Madrid, 2004. Alianza Editorial. *De la superación de sí mismo*, P. 174.

⁵² «En todo lugar en que encontré seres vivientes oí hablar también de obediencias. Todo ser viviente es un ser obediente. Y esto es lo segundo: se le dan órdenes al que no sabe obedecerse a sí mismo. Así es la índole de los vivientes. Pero esto es lo tercero que oí: que mandar es más difícil que obedecer. Y no sólo porque el que manda lleva el peso de todos los que obedecen, y ese peso fácilmente lo aplasta: - Un ensayo y un riesgo advertí en todo mandar; y siempre que el ser vivo manda se arriesga a sí mismo al hacerlo». *Ibíd.* P. 175.

ha interpretat el món i exerceix el seu poder sobre ell, i el que obeeix és el que no ha estat capaç d'interpretar-lo per si mateix, sotmetent-se a una interpretació aliena a la pròpia. Això és el més comú, segons Nietzsche, ja que manar no només suposa realitzar el poder sobre la interpretació sinó que, a més, ha de portar el pes dels que obeeixen: el risc de manar i ordenar és el d'interpretar el món i fer que la interpretació sigui la veritat, però aquesta és única per al que interpreta i no per als que obeeixen. Aquest és el perill de manar, i el perill que descobreix Nietzsche en la història de la humanitat d'occident: el risc és la indignació i el ressentiment dels que obeeixen.

La interpretació de la tradició metafísica cristiano-platònica que dota de sentit aquesta vida des d'un centre extern a ella mateixa - Déu -, i la moderna que també té el seu centre de sentit en alguna cosa externa - l'Estat, la Ciència, el positivisme -, no són sinó una interpretació més que, ofegada en el seu ressentiment davant l'esdevenir del flux de la vida, van invertir els valors i van crear un altre món millor que aquest en un més enllà utòpic i/o ucrònic. Però Zaratustra els objecta: «*¡Un bien y un mal que sean imperecederos – no existen! Por sí mismos deben una y otra vez superarse a sí mismos*»⁵³. Perquè engendrar valors, crear un bé i un mal, suposa destruir un altre bé i un altre mal. Així, re-interpretar el món vol dir desvaloritzar una altra interpretació: que la voluntat de poder pugui realitzar la seva força vol dir que un altre poder ha de deixar de ser-ho. Aquest és el caràcter cruel de la voluntat de poder, la lluita essencial i constant entre les diferents interpretacions, ja que per a que un individu pugui realitzar el seu voler, un altre ha d'obeir; i perquè per a que una altra interpretació del món es mostri

⁵³ *Ibid.* P. 177.

per sobre d'una ja feta, primer ha d'invertir-la. La transvaloració dels valors es fa, doncs, des del caràcter interpretatiu de l'individu. Tampoc la metafísica cristiano-platònica s'escapa d'aquest caràcter anihilador, doncs per crear un altre món invertí els valors del món antic destruint-lo.

La moral cristiano-platònica forma part de l'imperatiu de la veracitat, però aplicant-ho *in extremis* l'humà ha descobert que la moral mateixa és mentida, ja que és voluntat de poder, «una ficción construida para servir a fines vitales»⁵⁴ però mancat de veritat en el sentit absolut, immutable, com a “cosa-en-si” només demostrable en un món utòpic. La metafísica cristiano-platònica ha amagat el caràcter immanent de la voluntat de poder en haver inventat una moral que proposava valors per a la utilitat de la vida pretenent fonamentar-los en la “veritat”, en una cosa externa al seu propi creador – l'humà, en aquest cas -, ocultant el sentit mateix de les posicions de valor, és a dir, el seu arrelament en la voluntat de poder dels individus i, fins i tot, de grups.

L'art com a possibilitat

La voluntat de poder té la capacitat d'engendrar valors: tot fet jutjat és interpretació. Però també la voluntat de poder és una interpretació, tot i que Nietzsche la constati com un fet: «suponiendo que también esto sea nada más que interpretación - ¿y no os apresuraréis vosotros a hacer esa objeción? – bien, tanto mejor»⁵⁵. L'humà, com a voluntat de poder, és doncs un ésser que té un impuls constant de poder fer alguna cosa, de poder arribar a ser,

⁵⁴Vattimo, G.: *Introducción a Nietzsche*. Traducción de Jorge Binaghi. Ediciones Península, Colección Nexos, 1987. Barcelona. P. 114.

⁵⁵Nietzsche, F.: *Más allá del bien y del mal: preludio de una filosofía del futuro*. Madrid, 2005. Alianza Editorial. §22, p. 48.

com una explosió hermenèutica on es desvetllaria la seva essencialitat, sent la seva activitat interpretativa més fèrtil la creativitat: si el món no és res més que interpretació i tots els fets no són fets com “coses-en-si”, sinó interpretacions en funció de l'interès per a la vida de l'individu, qualsevol veritat que es vulgui imposar com a absoluta, immutable, “en-si”, es converteix en mentida d'una voluntat de poder que vol dominar per sobre de totes, que vol acabar amb tota mena d'interpretació possible del món. L'art, entès com la expressió estètica que revaloritza els valors eterns a través del *pathos*⁵⁶ dels individus, és a dir, a partir de les seves experiències i sentits personals, es torna la mentida que ens salva de tota veritat “objectiva”, doncs seria la gran interpretació del món a partir del mateix individu: és la manera en la que la voluntat de poder s'expressa i interpreta el món en primera instància. Així, és en la producció estètica on l'individu pot construir i interpretar el món reinterpretant les formes dels continguts eterns. Per què l'art no cau del tot dins el món de la debilitat? La resposta es troba en *Zur Genealogie der Moral*:

⁵⁶ El mot “*pathos*” pot tenir diverses connotacions. Si bé es pot utilitzar aquest terme per a referir-se al sofriment humà normal d'una persona, el sofriment existencial, propi de l'ésser humà en el món i contrari al patiment patològic o mòrbid, nosaltres el traduirem, durant tot l'assaig, com a “passió”, és a dir, com tot allò que se sent o experimenta. D'aquesta manera, ens acollim a la definició aristotèlica, que qüestiona la concepció dialèctica de les emocions a partir del fet que les afeccions de l'ànima es donen al cos i no es poden donar sense ell: “*valor, dulzura, miedo, compasión, osadía, así como la alegría, el amor y el odio. El cuerpo, desde luego, resulta afectado conjuntamente en todos estos casos*” (Aristòtil: *Acerca del alma*. Madrid, 1982. Editorial Gredos. Pàg.: 25. 403a). Va ser la influència del cartesianisme la que introduí en la Modernitat un plantejament nou del problema de l'ànima en afirmar l'autonomia i comunicació entre les substàncies pensant (ànima) i extensa (cos), on l'ànima quedava desvinculada totalment del cos i el fenomen de la vida s'interpretaria des d'una perspectiva mecanicista.

«¡No! No se me venga con la ciencia cuando yo busco el antagonista natural del ideal ascético, cuando pregunto: «¿dónde está la voluntad opuesta, en la que se exprese su ideal opuesto? Ni de lejos se apoya en sí misma la ciencia lo suficiente como para poder ser esto» [...]. Su relación con el ideal ascético no es ya en sí, de ningún modo, una relación antagonística: incluso representa más bien, en lo principal, la fuerza propulsora en la configuración interna de aquél.[...] Ambos, ciencia e ideal ascético, se apoyan, en efecto, sobre el mismo terreno – ya di a entender esto -: a saber, sobre la misma fe en la inestimabilidad, incriticabilidad de la verdad, y por esto mismo son necesariamente aliados[...] – el arte, en el cual precisamente la mentira se santifica, y la voluntad de engaño tiene a su favor la buena conciencia, se opone al ideal ascético mucho más radicalmente que la ciencia: así lo advirtió el instinto de Platón, el más grande enemigo del arte producido hasta ahora por Europa.»⁵⁷

Tant la Ciència com la Religió i la Metafísica, mantenen un punt en comú: el criteri de veritat passa per sobre de tot criteri. Busquen la veritat per sobre de tot i no posen en dubte el fet que hi hagi una veritat última de les coses. Es recolzen en la idea que hi ha una veritat a la qual es pot accedir, ja sigui amb la raó en la ciència i en la metafísica, o amb la fe en la religió. De la mateixa manera succeeix amb la Moral, el Progrés i la Història, ja que creuen poder millorar la humanitat revisant el passat per evitar cometre aquells “errors” morals que es van perpetrar en un altre

⁵⁷ Nietzsche, F.: *La genealogía de la moral: un escrito polémico*. Madrid, 2004. Alianza Editorial. §25, pp.194 – 195.

temps lineal amb la idea que existeix un bé i una justícia més enllà de les decisions humanes. Contràriament a aquestes, l'art no busca la veritat absoluta perquè sap que la veritat és, també, una forma d'interpretar el món i, com a tal, no pot atorgar-li un caràcter exclusiu. La voluntat de poder com a art, o com a producció estètica, no és més que interpretar el món de tal manera que faci suportable l'existència, sabent que no hi ha cap veritat última, que no hi ha finalitat ni recompensa: la tragèdia que generen les voluntats de poder s'expressa i s'entén a través de les produccions artístiques. S'acaba, així, amb les aparences i les veritats, conceptes de la metafísica cristiano-platònica, i es dona pas a l'art com a únic dotador del qual es podria considerar la veritat més encertada, és a dir, que no hi ha veritat última. Ara tot és voluntat de poder, interpretació, i l'art i la producció estètica formen part de la via que descobreix la veritat de les coses: el seu caràcter etern i de sospita de les veritats absolutes és allò que manté a la creativitat artística en suspens, sempre present, interpretant i reinterpretant el mateix de forma sempre diferent. Es en els continguts eterns de l'art, és a dir, en la forma en la que els valors que es reinterpreten constantment, on es percebrà la tragèdia de les lluites de la voluntat de poder, lluita constant que desvetlla la noció més fosca de la filosofia de Nietzsche: la doctrina de l'etern retorn.

ETERN RETORN

Amb Déu mort, l'essència humana torna a ser visible com a voluntat de poder i, per tant, cap veritat, ni discurs, ni realitat, ni fet deixen de ser en última instància la interpretació d'un individu o varis. Cap concepte queda fora de perill de la voluntat de poder, en la mesura en que els conceptes, també els epistemològics, van ser creats per la utilitat de la vida: veritat, objectivitat, realitat, justificació, espai, temps, etc., són conceptes útils per a la conservació i l'acreixement de la voluntat de poder dels individus que ja estan en una determinada interpretació.

La veritat de la tradició occidental, inhabilitada en caure el “món-altre” de Déu al descobrir-se que és un món inventat, cau en el terreny de la sospita. Així, els conceptes com “espai” i “temps” es modifiquen, perquè ja se sap que l'espai utòpic del més enllà és una creació nihilista que promet una consolació futura. De la mateixa manera es modifica, també, el concepte de realitat en descobrir que no hi ha cap veritat més enllà que la que puguem crear, amb la qual cosa es nega tota mena de “món-altre” utòpic: la era moderna captà la idea de la metafísica cristiano-platònica prometedora d'un “món-altre” extern a aquest que justificava l'existència del mateix, però va relegar a Déu en les seves funcions per deixar pas a la humanitat, i la raó seguí ancorada als mateixos postulats que els de la metafísica cristiano-platònica. Aquest criteri de veritat va

haver de ser abolit, i amb ell Déu, sent el torn de transformar la realitat del temps, de virar la importància espacial a la temporal: l'home modern va traslladar la promesa d'un món utòpic a un temps ucrònic, posant el futur que s'ha d'assolir com excusa racional que ofereix un consol per al present, aquest cop sota responsabilitat humana. L'estètica moderna ha quedat reduïda a allò òntic en el temps del "present" perquè el passat i el futur són absents, deixant el passat com pedres immodificables i el futur com desitjos per assolir. El passat i el futur no són res, ja que el que entenem com a passat és allò que va ser i ja no és, i per futur allò que serà o podrà ser, però encara no és: el passat i el futur són, en la tradició cristiano-platònica, no-ésser i, per tant, nihilista.

Una nova creença?

Per a l'home modern només existeix el present i aquest es torna òntic en la metafísica moderna, motiu de preocupació per l'ontologia. El concepte del temps lineal determina un tipus de temps que segueix ancorat a la teoria originària de la metafísica cristiano-platònica, en la qual hi ha un primer moviment com hi ha un primer motor: tot té un inici i un final. La filosofia moderna no va escapar de Déu matant-lo, ja que s'ha interpretat el temps de manera lineal: hi ha un temps de la redempció, dels pecats, de la culpa. És el temps cronològic en què es viu per a la mort, és a dir, es compta el temps com descomptant-lo de la vida que s'acosta a la mort: el nihilisme del pensament modern consisteix en poder arribar a un món ucrònic, un futur que està en un més enllà moral. Però determinar que el temps és lineal és una altra interpretació estètica, és a dir, sensiblement experiencial per a la utilitat de la vida que té una metafísica que detesta

l'esdevenir i pretén trobar un “món-altre” millor on tornar a viure sense cometre les faltes d'un temps passat. Fins i tot la redempció del temps lineal suposa un consol dels errors, dels pecats i les culpes, com si tot allò que va passar en un passat no hagués de tornar a succeir en un futur i, amb això, la creació d'una moral que gira al voltant d'aquesta noció. Es fa servir la culpabilització dels errors del passat com a eina per assolir el futur, denominant-lo progrés en la mesura que el futur haurà de superar en tots els sentits el passat, sent la superació moralista la màscara de tal progrés.

En l'home modern, però, trobem una novetat: la paradoxa d'estar ancorat al concepte lineal tot i el desmantellament de la utopia de la religió. Aquesta paradoxa és el que Nietzsche anomena “les ombres de Déu”, és a dir, que el caràcter de veritat asceta s'ha estès fins al pensament modern. Tot i que la creença en aquest Déu i el seu món promès han deixat de tenir vàlua, la seva essència absolutista es manté vigent a causa que la metafísica cristiano-platònica no només no desapareix amb l'home modern, sinó que s'intensifica, patint tal agudeses en els individus per voler arribar a aquest altre món millor en un més enllà temporal. Les idees de Progrés, Positivisme, Història i fins i tot Estat troben el seu origen en l'esperit de venjança cap a aquesta vida, ja que intenten escapar de l'essència de l'ésser per arribar a l'essència de l'ens.

Aquesta fugida de l'ésser, centrada en l'òntic, es tradueix en nihilisme, perquè no queda res per a l'ésser: l'òntic s'encarrega de tots els conceptes epistemològics arribant fins al punt de fer com si fossin absoluts, és a dir, realitats “en-sí”. L'ésser de l'ens, la possibilitat de l'individu de ser allò que vulgui ser, queda totalment

oblidada, i Nietzsche respon amb la doctrina de l'etern retorn del mateix com a solució a aquest problema: si amb la voluntat de poder es va intentar aclarir l'ésser de l'ens, amb la continua repetició de voluntats de poder es desvetlla la doctrina de l'etern retorn, la qual aclareix què i com és l'ésser de l'ens. Per arribar a conèixer-lo cal destruir les veritats de la metafísica, irrompent, així, en la concepció lineal del temps amb l'etern retorn del mateix. Per què no sospitar de la linealitat del temps històric? No haurem posat les nostres creences per sobre de la nostra "essència"? No seran, potser, les produccions estètiques, i més concretament l'obra d'art, el lloc on allò etern immanent en elles es desplega i descobreix, desvetllant el caràcter atemporal i perpetu de les voluntats humanes, dels seus problemes morals?

Dues cares d'una mateixa moneda

La doctrina de l'etern retorn es mostra com una alternativa del concepte epistemològic del temps, concentrant la seva tesi en la no-fugida de la veritat eterna i repetitiva del caràcter homogeni dels individus. Així, la idea de l'etern retorn del mateix i la voluntat de poder es mostren com les dues cares d'una mateixa moneda: mentre la voluntat de poder és l'ésser de l'ens, l'etern retorn és l'ésser de l'ésser de l'ens, la seva existència i actualització. Alguns autors han considerat aquesta teoria supèrflua per ser indemostrable, però de fet aquesta doctrina es presenta com a nucli de la filosofia de Nietzsche. Podem dir que el seu fons és nihilista perquè ens pot dur a pensar la manca d'objectius de l'individu. No obstant això, el nihilisme al que l'individu occidental ha estat abocat per la tradició metafísica d'occident ha deixat a la llum l'oblit de l'ésser i ara és reprès com un no-

res ontic. El pensament modern i el seu concepte del temps segueixen ancorats a la metafísica tradicional del Déu mort, i si poc sentit té creure en alguna cosa que se sap que és mentida, més absurd és seguir mantenint una metafísica que ha deixat de ser fèrtil. Així doncs, la mirada recau, ara, sobre l'individu, ja que ell és el capaç de dotar de sentit la realitat. També aquesta doctrina és una interpretació més que vol eternitzar el temps del present sense prometre vides millors en temps ucrònics: una interpretació que es presenta més com a creença que no pas com a veritat, doncs mentre l'ens era el desplegar del seu “voler-interpretar” davant d'un món que és esdevenir, la voluntat de poder es repetirà, una i altra vegada, i retornarà perquè estem sotmesos a una reinterpretació constant.

La voluntat de poder és el supòsit necessari per a poder començar amb la doctrina de l'etern retorn, sent aquesta doctrina la creença que possibilitarà l'existència d'una suposada veritat que, no només és incompatible amb la metafísica tradicional, sinó que fins i tot la destruirà. Diem que la voluntat de poder és el supòsit necessari de l'etern retorn perquè cada individu genera una revaloració dels valors, esdevenint la revaloració en quelcom etern i repetitiu. Així, la voluntat de poder és el supòsit de la doctrina, primer perquè és el principi de coneixement a partir del qual es pot demostrar l'etern retorn al ser una constant interpretació del món, generadora de veritat, sense fi ni objectiu; segon, com a “principi material” dels ens perquè no només al llarg de totes les èpoques de la humanitat les voluntats s'han repetit, sinó que a més mai han estat superades; i finalment, com a essència que fundaria la modalitat de l'ésser, la seva existència, és a dir, el caràcter interpretatiu i re-interpretatiu de la voluntat de

poder dels individus el converteix en repetitiu, però també en sempitern. Així, només aniquilant la vida, convertint-la en res, desapareixeria la voluntat de poder, i amb ella la seva manera de ser, l'etern retorn del mateix. Conseqüentment, la doctrina de l'etern retorn s'ens mostra com l'antítesi de la voluntat cristiana, doncs aquesta vol acabar amb els mals humans generats per la seva voluntat, mentre l'etern retorn consisteix en la inevitable repetició d'aquests. És per aquest motiu que, mitjançant la voluntat de poder, podem esbrinar què és l'ens, i a través de l'etern retorn com és. D'aquí la idea que l'etern retorn i la voluntat de poder siguin les dues cares d'una mateixa moneda: la doctrina dona raó de com és l'esdevenir propi de la voluntat de poder.

La doctrina no pretén demostrar el retorn estàtic, els casos concrets de l'esdevenir, allò ontic, sinó fer una abstracció i trobar aquells trets de l'esdevenir que es poden fixar. El concret és captat pels sentits: l'ull veu, l'orella escolta i la mà palpa. D'ells rebem impressions que escaparien fugaços si no els retinguéssim conceptualment. Per aquest motiu no retenim allò concret, ja que això seria irrepetible, però l'esperit, al representar, troba en aquestes concrecions una cosa fixa que, fins i tot, pot arribar a objectivar interpretant-les: el que retenim és allò que fa que això sigui el que és. Justament això seria allò que guarden de sempitern: que les representacions que captem dels sentits es repeteixen, encara que sempre de manera diferent. El que retorna és sempre el mateix, el caràcter que fa que la cosa sigui, perquè aquest caràcter de la cosa és el mateix ésser de l'humà. Dit d'una altra manera, el contingut seria constant, però no la forma en que es donaria: discutim i re-interpretem els valors, però no els podem fer desaparèixer.

La doctrina de l'etern retorn del mateix té com a objectiu retornar l'ésser a l'individu, és a dir, dotar-lo d'un pensament que li permeti acceptar, re-interpretant i comprenent aquesta vida i no una altra utòpica o ucrònica. És un mètode per tornar a l'ésser i acabar amb el nihilisme propi de la tradició metafísica, de la Ciència, el Progrés, la Història i el Positivisme com idees prometedores d'un consol, i de tot pensament que traslladi el seu ésser en un altre espai o un altre temps inabastables per a l'individu, simplement per justificar la seva existència en aquest món. Amb aquesta doctrina es pretén justificar l'existència, no des de quelcom extern a ella, sinó des del seu mateix si: convertir aquesta justificació en una possible "veritat". Així, la doctrina de l'etern retorn no vol fugir de l'aquí i l'ara, sinó obrir-se camí en ell. Emperò, com interpretació no pot, tampoc, dir què és la veritat. Tampoc es pot anar en contra d'ella perquè no es presenta com una veritat, sinó com una creença, és a dir, la d'un temps no cronològic sinó ontològic, indemostrable perquè no es troba més que com un postulat que possibilitaria tot un paradigma.

Pervertint la doctrina

Nietzsche respecta enormement a la doctrina de l'etern retorn al presentar-la com una pregunta constant que entra des de l'ètica. És molt famós el text de *La gaya scienza* en què Nietzsche ens llança la qüestió sobre si un dimoni ens fes viure la nostra vida una vegada i una altra de la mateixa manera en què l'hem viscut⁵⁸, tot i que en la seva

⁵⁸ «El peso más pesado – Suponiendo que un día, o una noche, un demonio te siguiera en la más solitaria de tus soledades y te dijera: «Esta vida, tal como la has vivido y estás viviendo, la tendrás que vivir otra vez, otras infinitas veces; y no habrá en ella nada nuevo, sino que cada dolor y cada placer y cada pensamiento y suspiro y todo lo indeciblemente pequeño y grande de tu vida te llegará de nuevo, y todo en el mismo orden de sucesión e

dissimulada fórmula “*i sí et digués*”, Nietzsche deixa a la vista que no està afirmant categòricament aquesta doctrina, sinó que la posa com si fos un interrogant. Es tracta d’una possibilitat moral inspirada en la llibertat de l’elecció de l’individu respecte a si mateix: voler repensar el caràcter que davant dels actes morals es pren. No es pot afirmar cap veritat més enllà de les creades per l’individu, per això mateix qualsevol veritat que es presenti com a absoluta quedarà apartada d’una possible veritat per ser externa a l’individu, i aleshores tampoc es pot afirmar la veritat de l’etern retorn. No podem, però, negar-la com a pregunta i això porta a pensar-la com a possibilitat.

D’altra banda, la perspectiva ètica d’aquesta doctrina cauria en l’absurd en cas d’estar pensant en cada acte, en cada pensament, com una manera de penediment, de no llibertat davant l’arbitri per tal de poder accedir a la felicitat. La nostra concepció del temps cauria en el més absurd dels pensaments pel simple fet de la seva impossibilitat, fins i tot el pensament modern entendria aquesta doctrina com si a l’actuar segons ella tot deixés de tenir importància i, per tant, també els mals, conduint a l’individu a una completa indiferència. Aquesta manera d’entendre l’etern retorn portaria a caure una altra vegada en el nihilisme, ja que l’ésser de l’ens deixaria de tenir

igualmente esta araña y este claro de luna por entre los árboles, e igualmente este instante, y yo mismo. El eterno reloj de arena de la existencia es dado vuelta una y otra vez - ¡y a la par suya tú, polvito del polvo!» ¿No te arrojarías al suelo rechinando los dientes y maldiciendo al demonio que así te habló? O has experimentado alguna vez un instante tremendo en que le contestarías: «¡eres un dios y jamás he oído decir nada tan divino!» Si esa noción llegara a dominarte, te transformaría y tal vez te aplastaría tal y como eres. ¡La pregunta ante todas las cosas: «¿quieres esto otra vez y aún infinitas veces?» pesaría como peso más pesado sobre todos tus actos! O ¿cómo necesitarías amarte a ti mismo y a la vida, para no desear nada más que esta última y eterna confirmación y ratificación?». Nietzsche, F.: *La gaya ciencia*. Madrid, 2001. Ediciones Akal. §341, p. 250.

importància en el moment en que no ens preocupés com acollir les situacions de la vida, sota pretext que res tindria importància ja que es tornaria a repetir. En tot cas, des de la perspectiva de l'ètica, aquesta doctrina pretendria aconseguir la felicitat en aquells individus en què la interpretació i la reinterpretació no fossin un problema per a l'existència, sinó la forma de la pròpia existència. Això exigeix entendre que no hi ha un món ucrònic millor que aquest, sinó el món de la vida: la felicitat ja no s'assoleix de manera postergada, sinó des de l'aquí i l'ara.

A *Also Sprach Zarathustra* Nietzsche ens ensenya que tot allò que està en el temps és finit, però el temps dins del qual transcorre és infinit. Tot en aquesta vida té un temps i s'acaba, però torna a repetir-se eternament. Es trenca amb el model de la metafísica cristiano-platònica del temps cronològic en què els esdeveniments eren únics, irreversibles i irrepetibles per tornar al moviment cíclic, a la regeneració contínua. En el diàleg que Zarathustra manté amb els seus animals⁵⁹ es fa una clara distinció: els

⁵⁹ «Oh Zarathustra, dijeron a esto los animales, todas las cosas mismas bailan para quienes piensan como nosotros: vienen y se tienden de la mano, y rien, y huyen – y vuelven. Todo va, todo vuelve; eternamente rueda la rueda del ser. Todo muere, todo vuelve a florecer; eternamente corre el año del ser. Todo se rompe, todo se recompone; eternamente se construye a sí misma la casa del ser. Todo se despide, todo vuelve a saludarse; eternamente permanece fiel a sí el anillo del ser. En casa instante comienza el ser; en torno a todo “Aquí” gira la esfera “Allá”. El centro está en todas partes. Curvo es el sendero de la eternidad». [...] El gran hastío del hombre – él era el que me estrangulaba y el que se me había deslizado en la garganta: y lo que el adivino había profetizado: «Todo es igual, nada merece la pena, el saber estrangula». [...] Pues tus animales saben bien, oh Zarathustra, quien eres tú y quién tienes que llegar a ser: tú eres el maestro del eterno retorno -, ¡ése es tu destino! El que tengas que ser el primero en enseñar esta doctrina -, ¡cómo no iba a ser ese gran destino también tu máximo peligro y tu máxima enfermedad! Mira nosotros sabemos lo que tu enseñas: que todas las cosas retornan eternamente, y nosotros mismos con ellas, y que nosotros hemos existido ya infinitas veces, y todas las cosas con nosotros. Tú enseñas que hay un gran año del devenir, un monstruo de gran año: una y otra vez tiene éste que darse

animals es mouen sense cap finalitat en el corrent del temps, però l'humà, en canvi, es proposa metes, pren decisions, té projectes, tasques: acollir-se a la doctrina d'una manera cíclica, com fan els animals, seria fer caure a l'humà en un altre nihilisme en el qual res tindria valor ni importància, fins al punt d'arribar a creure que tot esforç seria inútil. Zaratustra vol escapar d'això perquè pot ser una mena de nihilisme que ens faci oblidar la possibilitat de l'ésser i, per tant, una desvalorització de l'humà. Seria com interpretar que Sísif està cansat però puja la pedra una i altra vegada perquè ja li és igual, quan Zaratustra sembla dir-nos tot el contrari, és a dir, que si Sísif puja la pedra una i altra vegada és perquè així és la seva voluntat: la porta a terme i amb ella arriba a ser el que és⁶⁰. D'aquí el caràcter de repetició, de retorn: ja que tot el que esdevé és finit, doncs comença, acaba i torna a començar, però el temps en què ho fa és infinit perquè permet que es pugui repetir una i altra vegada, les possibles combinacions són enormes però també indeterminades. Si és així, també el passat, tot i haver estat, no només pot tornar a repetir-se, sinó que ho farà necessàriament. Fins i tot en aquesta visió tan mecanicista

la vuelta, lo mismo que el reloj de arena, para volver a transcurrir y a vaciarse – de modo que todos estos años son idénticos a sí mismos, en lo más grande y también en lo más pequeño, - de modo que nosotros mismos somos idénticos a nosotros mismos en cada gran año, en lo más grande y también en lo más pequeño». Nietzsche, F.: *Así habló Zaratustra: un libro para todos y para nadie*. Madrid, 2004. Alianza Editorial. El Convaleciente, pp. 304-305.

⁶⁰ La interpretació del mite de Sísif podria generar assaigs com el d'Albert Camus, però si hi ha quelcom inherent a aquest mite és la representació de la tragèdia. Sísif representa la humanitat, mentre que la pedra representa el continu repetir de les seves tragèdies, quelcom inevitable, tant inevitable com tornar a pujar la pedra. Així, el fet que caigui la pedra podria ser considerat com el fet de no poder escollir no pujar la pedra degut als valors ètics propis. És a partir d'aquests valors individualitzats amb cada individu que comença una nova tragèdia.

es pot arribar a pensar que les accions i els pensaments dels individus són el producte de l'esdevenir cíclic del cosmos, aniquilant la llibertat i el lliure arbitri, convertint l'individu en una espècie de causa-efecte derivat de la naturalesa.

La perspectiva ontològica

El problema de la doctrina de l'etern retorn, com a problema de la temporalitat, no pot reduir-se al caràcter cosmològic o ètic, sinó que s'ha d'abordar des de la perspectiva ontològica, traçant, aleshores, una línia directa al problema de la llibertat: si l'etern retorn del mateix es torna mecanicista, no hi ha llibertat ni decisió, i si és ètic sembla que no hi pugui haver cap tipus de penediment i, amb això, cap tipus de reinterpretació. No obstant això, tal com Nietzsche proposa aquesta doctrina, requereix de la participació de l'individu com una decisió a prendre: només l'individu té la capacitat de prendre el temps com etern retorn de l'ésser perquè hi ha una decisió, una voluntat de poder. Serà, doncs, l'aspecte ontològic el que més interessarà a la filosofia, ja que aquesta doctrina no es mostra només com una possibilitat, sinó que, a més, pretén acabar amb les ombres de Déu esteses al temps lineal de la modernitat per oferir una concepció del temps que pot retornar al passat per re-interpretar-ho gràcies a la capacitat de l'ésser humà.

La doctrina de l'etern retorn intenta rescatar els altres mons possibles no esgotats de temps passats que es poden aplicar en altres futurs, però sobretot recull l'essència del caràcter interpretatiu, i aquí l'ontologia de l'etern retorn: trobar, acceptar i explotar allò que en l'humà és etern, és a dir, el seu constant i perpetu caràcter interpretatiu. En el

capítol *De la visión y el enigma del Zaratustra*⁶¹ es tracta la doctrina des de dos aspectes especialment importants, creant un cert nexa entre la perspectiva ètica i la cosmològica. D'una banda, intenta mantenir el seu hàlit indefinible, com si d'una creença es tractés més que d'una certesa absoluta, esborrant les línies divisòries entre passat, present i futur, marcant l'instant com únic punt de

⁶¹ «¡Alto! ¡Enano!, dije. ¡Yo! ¡O tú! Pero yo soy el más fuerte de los dos -: ¡tú no conoces mi pensamiento abismal! ¡Ése - no podrías soportarlo!» - Entonces ocurrió algo que me dejó más ligero: ¡pues el enano saltó de mi hombro, el curioso! Y se puso en cuclillas sobre una piedra delante de mí. Cabalmente allí donde nos habíamos detenido había un portón. «¡Mira ese portón! ¡Enano!, seguí diciendo: tiene dos caras. Dos caminos convergen aquí: nadie los ha recorrido aún hasta su final. Esa larga calle hacia atrás: dura una eternidad. Y esa larga calle hacia adelante - es otra eternidad. Se contraponen esos caminos; chocan derechamente de cabeza: - y aquí, en este portón, es donde convergen. El nombre del portón está escrito arriba: "Instante". Pero si alguien recorriese uno de ellos - cada vez y cada vez más lejos: ¿crees tú, enano, que esos caminos se contradicen eternamente?» «Todas las cosas derechas mienten, murmuró con desprecio el enano. Toda verdad es curva, el tiempo mismo es un círculo.» «Tú, espíritu de la pesadez, dije encolerizándome, ¡no tomes las cosas tan a la ligera! O te dejo en cuclillas ahí donde te encuentras, cojitranco, - ¡y yo te he subido hasta aquí! ¡Mira, continué diciendo, este instante! Desde este portón llamado Instante corre hacia atrás una calle larga, eterna: a nuestras espaldas yace una eternidad. Cada una de las cosas que pueden correr, ¿no tendrá que haber recorrido ya alguna vez esa calle? Cada una de las cosas que pueden ocurrir, ¿no tendrá que haber ocurrido, haber sido hecha, haber transcurrido ya alguna vez? Y si todo ha existido ya: ¿qué piensas tú, enano, de este instante? ¿No tendrá también este portón que - haber existido ya? ¿Y no están todas las cosas anudadas con fuerza, de modo que este instante arrastra tras sí todas las cosas venideras? ¿Por lo tanto - incluso a sí mismo? Pues cada una de las cosas que pueden correr: ¡también por esa larga calle hacia delante - tiene que volver a correr una vez más! - Y esa araña que se arrastra con lentitud a la luz de la luna, y esa misma luz de la luna, y yo y tú, cuchicheando ambos junto a este portón, cuchicheando de cosas eternas - ¿no tenemos todos nosotros que haber existido ya? - y venir de nuevo y correr por aquella otra calle, hacia adelante, delante de nosotros, por esa larga, horrenda calle - ¿no tenemos que retornar eternamente?» Nietzsche, F.: *Así habló Zaratustra: un libro para todos y para nadie*. Madrid, 2004. Alianza Editorial. De la visión y enigma, pp. 229 – 231.

certesa que ve i va d'un moment a l'altre, al passat i al futur; i per altra banda, la decisió que s'ha de prendre davant de tal creença, el pas per fer que sigui la veritat, el punt de decisió on Zaratustra separa la concepció de la doctrina dels animals i dels humans.

En aquesta primera part Zaratustra trenca amb l'estructura cronològica del temps irrompent amb la idea de l'instant posada entre el passat i el futur, l'enrere i l'endavant, com si fos un camí que es pot fer cap a un costat o cap a un altre, ja que l'instant sempre marca el punt mitjà. La porta, amb el nom "Instant" marca el moment de decisió en què es vol anar cap enrere o cap endavant: en les dues decisions el camí arriba fins a l'infinit, no s'esgota, però cada vegada que es deté la porta és al mig amb el nom "Instant". "L'Instant" és, doncs, *«la decisión en la que toda historia anterior, en cuanto historia del nihilismo, es llevada a la confrontación y al mismo tiempo es superada»*⁶². Però aquest caminar cap enrere o cap endavant en el temps, de portar a altres mons possibles el futur i el passat al present, correspon a l'hermenèutica: tot allò que va passar en el passat, bé ha de poder passar en el futur. Es tracta, doncs, de pensar el present des de passats no esgotats ni futurs dissenyats, perquè allò que no s'esgota és l'ésser dels humans.

En el mateix text, el nan assenyala que l'eternitat és corba, com si aquesta fes que futur i passat convergissin en algun punt. És per això que Zaratustra li renya dient-li que està prenent la doctrina de l'etern retorn massa a la lleugera: interpretar-la així seria identificar-la com a veritat, quan la seva pretensió és ser un "com si poguéssim anar al passat". Però l'important no és poder anar al passat

⁶² Díaz Genis, Andrea (2010). *El eterno retorno de lo mismo en el Nietzsche de Heidegger*. Estudios Nietzsche (SEDEN), número 10, p. 73.

òntic, concret, sinó al passat que es fa a partir del moment en què ho interpretem, és dir, tornar al seu caràcter interpretatiu. Aquest és el caràcter de “l’Instant”, és a dir, determinar el passat i el futur des de la nostra òptica present i, per tant, des de la nostra interpretació.

L’eternitat dels carrers, dividits per la porta de “l’Instant”, expressen el caràcter d’etern del temps, i només l’individu, que és el que està en l’instant, marca el moment just, l’instant del temps de la història: creure que aquest instant és real, com si fos una “cosa-en-si” objectiva, és exagerar en la creença. Mentre la tradició metafísica ens diria que el temps és irreversible perquè veu els fets com òntics i per tant inamovibles, la doctrina de l’etern retorn mostra el temps ontològicament, és a dir, el que ha permès que allò concret sigui el que és⁶³. El camí del temps cap enrere i cap endavant des de l’instant no és més que la inversió d’allò òntic a l’ontològic, perquè ja no es busca allò concret, sinó allò que ha permès que el “fet” sigui allò que és.

Una decisió personal

Quan el nan creu que l’eternitat és corba pel mer fet de poder anar enrere en el temps recollint noves interpretacions que no s’han esgotat, es torna un idiota perquè vol una resposta ràpida a una pregunta que no té resposta més que fer pensar i valorar el concepte del temps, com si es pogués fer d’això un fet. Pensar com el nan seria pensar que el que es repeteix és allò òntic, però Zaratustra s’està referint a allò l’ontològic com allò que

⁶³ D’aquí que Nietzsche ataquí la Història, ja que aquesta intenta “mostrar” el passat d’una manera objectiva, invariable, quan en realitat és una interpretació determinada de l’instant del mateix hermeneuta que demostra allò que vol explicar: l’historiador actua de forma ontològica fins que vol convertir la seva demostració en veritat objectiva.

possibilita que allò òntic sigui: l'ésser que es desplega en el temps és el de la voluntat de poder. Estem davant d'una presa de decisió, un voler escapar del concepte lineal del temps que es vol venjar de la vida fixant-se en els esdeveniments en comptes de fixar-se en el seu propi ésser. La decisió presa és la d'acabar amb aquest concepte del temps que no permet re-interpretar els fets, abocant a l'ésser als fets, perquè s'ha oblidat que és ell qui fa que les coses siguin, pensant que aquestes són per si mateixes. Així, quan Zaratustra crida al pastor i li diu que mossegui la serp, està assenyalant com l'oblit de l'ésser va fer que passéssim de l'òptica ontològica a l'òntica⁶⁴: el pastor, que s'ha adormit, ha oblidat el perill i a si mateix. La serp li

⁶⁴«Y, en verdad, lo que vi no lo había visto nunca. Vi a un joven pastor retorciéndose, ahogándose, convulso, con el rostro descompuesto, de cuya boca colgaba una pesada serpiente negra. ¿Había visto yo alguna vez tanto asco y tanto lívido espanto en un solo rostro? Sin duda se había dormido. Y entonces la serpiente se deslizó en su garganta y se aferraba a ella mordiendo. Mi mano tiró de la serpiente, tiró y tiró: - ¡en vano! No conseguí arrancarla de allí. Entonces se me escapó un grito: «¡Muerde! ¡Muerde! ¡Arráncale la cabeza! ¡Muerde!» - éste fue el grito que de mí se escapó, mi horror, mi odio, mi náusea, mi lástima, todas mis cosas buenas y malas gritaban en mí con un solo grito. - ¡Vosotros, hombres audaces que me rodeáis! ¡Vosotros, buscadores, indagadores, y quienquiera de vosotros que se haya lanzado con velas astutas a mares inexplorados! ¡Vosotros, que gozáis con enigmas! ¡Resolvedme, pues, el enigma que yo contemplé entonces, interpretadme la visión del más solitario! Pues fue una visión y una previsión: - ¿qué vi yo entonces en símbolo? ¿Y quién es el que algún día tiene que venir aún? ¿Quién es el pastor a quien la serpiente se le introdujo en la garganta? ¿Quién es el hombre a quien todas las cosas más pesadas, más negras, se le introducirán así en la garganta? - Pero el pastor mordió, tal como se lo aconsejó mi grito; ¡dio un buen mordisco! Lejos de sí escupió la cabeza de la serpiente -: y se puso en pie de un salto. - Ya no pastor, ya no hombre, - ¡un transfigurado, iluminado, que reía! ¡Nunca antes en la tierra había reído hombre alguno como él rió! Oh hermanos míos, oí una risa que no era risa de hombre, - y ahora me devora una sed, un anhelo que nunca se aplaca. Mi anhelo de esa risa me devora: ¡oh, cómo soporto el vivir aún! ¡Y cómo soportaría el morir ahora!-». Nietzsche, F.: *Así habló Zaratustra: un libro para todos y para nadie*. Madrid, 2004. Alianza Editorial. De la visión y enigma, pp. 231 – 232.

entra per la boca i Zaratustra intenta ajudar-lo, però just aquí és on entra la “decisió”: trencar amb el concepte del temps lineal, matar Déu, és un acte voluntari, alliberador, que només aquell que vol ser lliure ha de fer. Estem davant el lliure-pensament, l’individualisme, típic del filòsof i de l’artista, davant els gregarismes: l’individu que, per si mateix, és capaç de decidir el que vol en cada instant. D’aquí l’analogia amb el pastor: si aquest és envaït per la serp, el temps lineal òntic l’envairà, desplaçant l’ésser al no-res, a l’oblit, al nihilisme. Mossegar la serp pel cap per evitar que no ho envaeixi, per no oblidar la capacitat de l’ésser i, així, trencar amb el concepte del temps lineal, significa preocupar-se per l’ésser, la qual cosa és una decisió lliure que ha de ser presa pel mer fet que l’individu, com a voluntat de poder, pugui desplegar el seu ésser. Altrament, seguiria acorralat en els fets, en les interpretacions alienes al propi pensament, subjectes a un altre que no és ell mateix. Però com a decisió, també trenca amb la metafísica cristiano-platònica i moderna: per ventura podem decidir el que volem ser? La nostra decisió pot acabar amb la “veritat”? Acabar amb el temps lineal i introduir l’etern retorn com a doctrina és una decisió que ens allibera del jou del nihilisme en tant que ens preocupem per l’ésser? L’alliberament del concepte lineal, del “va ser”, d’allò immodificable, irreversible, només es pot fer a partir de la decisió, i al prendre-la, la voluntat de poder es redimeix del jou del nihilisme al que és abocat per la interpretació de la metafísica occidental. Alliberant-se de la concepció del temps lineal pot la voluntat de poder arribar a ser el que és.

En el capítol intitulat *La Redención* s’exemplifica, amb la imatge d’una sola part del cos humà - un estómac, una orella, etc. -, la interpretació única, la negació de la

voluntat de poder, com si l'individu només pogués ser una única cosa⁶⁵. D'aquí que Nietzsche els anomeni esguerrats: tenen atrofiada la seva capacitat hermenèutica. Però si hi ha alguna cosa que impedeix als “esguerrats” deixar de ser-ho, és la creença de la pedra del “va ser” com si aquesta fos una cosa irreversible. Aquesta “pedra” és el que converteix les interpretacions en fets, és a dir, es creen

⁶⁵ «Yo veo y he visto cosas peores, y hay algunas tan horribles que no quisiera hablar de todas, y de otras ni aun callar quisiera, a saber: seres humanos a quienes les falta todo, excepto una cosa de la que tienen demasiado - seres humanos que no son más que un gran ojo, o un gran hocico, o un gran estómago, o alguna otra cosa grande, - lisiados al revés los llamo yo.[...] Para mis ojos lo más terrible es encontrar al hombre destrozado y esparcido como sobre un campo de batalla y de matanza. Y si mis ojos huyen desde el ahora hacia el pasado: siempre encuentran lo mismo: fragmentos y miembros y espantosos azares - ¡pero no hombres! El ahora y el pasado en la tierra. [...] Y todos mis pensamientos y deseos tienden a pensar y reunir en unidad lo que es fragmento y enigma y espantoso azar. ¡Y cómo soportaría yo ser hombre si el hombre no fuese también poeta y adivinador de enigmas y el redentor del azar! Redimir a los que han pasado, y transformar todo “Fue” en un “Así lo quise” - ¡sólo eso sería para mí redención! Voluntad - así se llama el libertador y el portador de alegría [...]. “Fue”: así se llama el rechinar de dientes y la más solitaria tribulación de la voluntad. Impotente contra lo que está hecho - es la voluntad un malvado espectador para todo lo pasado. La voluntad no puede querer hacia atrás; el que no pueda quebrantar el tiempo ni la voracidad del tiempo - ésa es la más solitaria tribulación de la voluntad.[...] Neciamente se redime también a sí misma la voluntad prisionera. Que el tiempo no camine hacia atrás es su secreta rabia. “Lo que fue, fue” - así se llama la piedra que ella no puede remover. Y así ella remueve piedras, por rabia y por mal humor; y se venga en aquello que no siente, igual que ella, rabia y mal humor. [...] En verdad, una gran necedad habita en nuestra voluntad; ¡y el que esa necedad aprendiese a tener espíritu se ha convertido en maldición para todo lo humano! El espíritu de la venganza: amigos míos, sobre esto es sobre lo que mejor han reflexionado los hombres hasta ahora; y donde había sufrimiento, allí debía haber siempre castigo. [...] “¿Puede haber redención si existe un derecho eterno? ¡Ay, irremovible es la piedra ‘Fue’: eternos tienen que ser también todos los castigos!” Así predicó la demencia. “Ninguna acción puede ser aniquilada: ¡cómo podría ser anulada por el castigo! Lo eterno en el castigo llamado ‘Existencia’ consiste en esto, ¡en que también la existencia tiene que volver a ser eternamente acción y culpa! A no ser que la voluntad se redima al fin a sí

veritats històriques com si aquestes fossin realitats immodificables. Això no és més que passar de la interpretació immanent de la voluntat de poder a la categorització dels esdeveniments des d'una raó objectiva, aliena a aquell que interpreta. Sabent que tot valor absolut és una creació del mateix individu, aquest queda redimit del no-res, del nihilisme passiu: és l'individu de nou qui interpreta el passat i ho torna a fer segons la seva conveniència per a la utilitat de la vida. Nietzsche creu que la redempció del temps lineal com a càstig és la decisió necessària per poder ser feliç i per això tal redempció és pensada en relació a l'esperit de venjança que vol condemnar tot passat com una pedra inamovible per no tornar-hi. La funció de la moral cristiano-platònica consisteix, doncs, en no caminar cap enrere en el temps, sinó caminar cap al futur evitant els errors comesos. Emperò, per poder seguir conservant i acréixer el seu poder, aquesta metafísica del no retorn defineix l'accés i re-interpretació al passat com quelcom impossible, catalogant el que “va ser” com immutable, intentant fer oblidar la voluntat de poder, caient en el nihilisme de pensar que hi ha realitats externes a ella. D'aquí que la decisió de mossegar el cap de la serp sigui la presa de decisió de recuperar l'ésser i d'acabar amb el nihilisme: convertir el “va ser” en “així ho vaig voler” és el major acte de voluntat.

*misma y el querer se convierta en no querer-”: [...] “La voluntad es un creador”. Todo ‘Fue’ es un fragmento, un enigma, un espantoso azar - hasta que la voluntad creadora añade: “¡pero yo lo quise así!” -Hasta que la voluntad creadora añade: “¡Pero yo lo quiero así! ¡Yo lo querré así!” ¿Ha hablado ya ella de ese modo? ¿Y cuándo lo hará? ¿Se ha desuncido ya la voluntad del yugo de su propia tontería?» Nietzsche, F.: *Así habló Zaratustra: un libro para todos y para nadie*. Madrid, 2004. Alianza Editorial De la redención, pp. 208 – 211.*

Davant aquest instint de venjança que no permet a l'individu alliberar-se de les interpretacions alienes i l'introdueix en el món de la culpa i el càstig, Nietzsche porta una nova possibilitat de pensament que reconeix la capacitat de la voluntat de poder i com aquesta voluntat, en el seu caràcter interpretatiu, no només pot mirar, sinó que “vol cap enrere”, sent Zaratustra el mestre d'aquest pensament. Però com assenyalàvem anteriorment, la doctrina de l'etern retorn és una creença, una interpretació ontològica de l'ésser i no una veritat absoluta. La seva llibertat resideix en que es pot triar. Per això, prendre aquesta nova possibilitat és una decisió, i aquesta nova possibilitat pot permetre a l'individu desencadenar-se del sentiment de culpa produït per la “impossibilitat”. Es tracta de la redempció d'una metafísica que ofega la llibertat d'interpretació del món, és a dir, l'alliberament de la metafísica tradicional que ofega la voluntat de poder.

Si la intenció última de la doctrina de l'etern retorn consisteix en donar-nos eines per reinterpretar la història per a la utilitat de la vida, per tal de deixar introduir l'ésser de l'individu en els esdeveniments en comptes que els esdeveniments dominin l'esdevenir del individu, que el determinen i condicionen, aleshores sembla que s'obre una nova esperança per a la voluntat de poder dels individus que es tradueix en un nou tipus “d'home”. Nietzsche proposà una nova manera de comprendre l'ésser humà d'occident, però a més, la necessitat d'aquest nou “home” per fer front a una vida sense Déu. Ens estem referint a aquest individu que, acceptant la seva condició, no intenta buscar el sentit de les coses, sinó que l'introdueix⁶⁶: estem parlant de “l'home tràgic”, del superhome.

⁶⁶ «¡No buscar el sentido de las cosas: sino introducirselo!» Nietzsche, F.: *Nihilismo: escritos póstumos*. Barcelona, 1998. Ediciones Península. P. 58.

SUPERHOME

La metafísica cristiano-platònica havia centrat totes les seves forces intel·lectuals en conèixer l'ens Déu, i encara que la Il·lustració és una actitud oposada al pensament religiós com a mitjà per conèixer la veritat, el pensament modern el va interpretar sota l'ombra de l'esperit moral del cristianisme, ja que la veritat seguia existint més enllà de l'humà en la noció d'objectivitat: només era necessari canviar el mètode per assolir la veritat. El pensament modern kantià, igual que el seu antecessor, recorre el mateix camí quan intenta conèixer, doncs arriba a la conclusió que, per estar subjecte a l'esdevenir, res pot constatar en això d'etern, excepte una característica, a saber, els conceptes, ja que és en ells on trobem allò que pot aplicar-se a les coses englobant-les a totes i fins i tot poden unificar-se els conceptes entre ells fins arribar a una idea última. Aquesta manera de raonar sil·lògicament dugué als “homes moderns” a pensar una última idea: unint els conceptes sota una última idea, aquesta ja no pot ser agrupada en una altra i, per tant hi havia d'haver quelcom que no pogués ser superat, sinó que representaria la totalitat dels conceptes i, per tant, del propi coneixement. Renaixia, per tant, la vella idea cristiano-platònica en el pensament modern, essent Déu⁶⁷ qui

⁶⁷ Aquesta seria la forma en què Déu apareixeria a *Kritik der reinen Vernunft* de Kant: Déu com la unió de les idees “ànima” i “món”, les idees de

donava raó de tot allò que estava per sota d'Ell (les idees, els conceptes i les coses), fins arribar als individus.

Els individus es troben en el pla dels ens i se'ls coneix per quelcom extern a ells mateixos que els defineix de manera general, essent la metodologia de l'absolut, igual que amb Déu, la que possibilita el coneixement de totes les coses. Fins i tot es va arribar a creure que "l'home" va ser fet a imatge i semblança de Déu, doncs sent Déu qui procura les idees i els conceptes, les coses serien representació de les idees i conceptes, i aquests del mateix Déu. Aquí va ser on, segons Nietzsche, es van perdre tots els filòsofs durant més de dos mil·lennis, fins i tot els moderns, en la mesura que volien trobar la veritat com si aquesta existís més enllà d'ells mateixos. Nietzsche va constatar un altre error: aquesta veritat possibilitadora de l'existència és falsa ja que és una creació humana feta per suportar la seva pròpia existència, una veritat útil per a la mateixa, i tot produït pel domini del món que l'envolta.

L'estètica com a veritat

Segons Nietzsche, la voluntat de l'ésser humà ha estat dominar el món que l'envolta per assegurar la seva existència. Però si ha estat l'humà qui ha creat els conceptes per possibilitar la seva vida al món, per què s'ha perdut en els seus propis conceptes? A hores d'ara podem respondre que això ha estat perquè l'individu occidental ha oblidat el seu ésser en caure en el paradigma de la creença de les "coses-en-si", en la creença d'una veritat última per a cada cosa i situació, però a més ho ha oblidat pel seu instint de venjança cap a si mateix. L'ésser humà s'ha tornat massa humà en voler aniquilar la tragèdia que suposa el saber que no hi ha moral ni objectiu enllà dels

les quals eren sil·logismes d'altres.

propis interessos, oblidant que la seva veritat d'un més enllà és la seva pròpia mentida per poder suportar l'existència aquí a la terra. No obstant, si l'humà crea el món perquè ell és voluntat de poder, aleshores Déu també és una creació de l'ésser humà i sent els moderns hereus de la moral cristiana, també la metafísica cau en un no-res absolut en treure a qui possibilita l'existència dels ens: si llevem a Déu o la Raó, tots dos productes sil·lògics, la veritat del cristianisme i del modernisme desapareix. Però el problema no és ser nihilistes perquè aquesta vida no té meta ni objectiu, sinó perquè malgrat això es pot seguir subjecte a un ens que ja no és res. Nietzsche considera que, sent la interpretació allò que fem, la perspectiva més sana és saber que sempre estem interpretant i per tant allunyar-nos de tota interpretació última determinant.

Com havíem assenyalat anteriorment, la interpretació es realitza a partir del punt de vista de qui interpreta i per tant, les coses són “el que són” en el moment en què les interpretem. És per aquest motiu pel qual Nietzsche proposa una metafísica d'artista, és a dir, de creativitat⁶⁸, la

⁶⁸ Havíem sostingut que la mort de Déu significa la fi de tot valor únic de les coses. Portat al camp de l'estètica, aquesta mort significaria la fi de la univocitat dels significats dels conceptes i valors eterns. L'humà és, doncs, el responsable de totes les formes, de tots els significats dels valors, perquè els valors mai moren: només mor la manera d'interpretar-los. Nietzsche sostenia que l'art està lligat a la duplicitat entre Apol·lo i Dionís, i encara que Dionís parli el llenguatge d'Apol·lo, al final és Apol·lo qui parla el llenguatge de Dionís: mentre Dionís representa els valors encara sense interpretar, Apol·lo és la individuació de tota experiència. Resumint, Dionís és el contingut i matèria de l'obra d'art, mentre que Apol·lo és la forma de la mateixa. Així, i com sosté Nietzsche, l'apol·lini arrossega a l'ésser humà fora de la seva autoaniquilació i el porta a la il·lusió de veure una sola imatge del món, és a dir, d'interpretar-lo. Així, Apol·lo treballa sobre Dionís permetent fer visible - comprensible - un sentir que, fora de la forma, no és intel·ligible. Per tant, cap concepte vol dir res, fins que se li dona una forma, fins que se'l formalitza, tasca pròpia de la creativitat i, per tant, de cada individu.

qual parteix del supòsit que tot és interpretació, i aquell que ho fa no és més que l'humà. Amb això, Nietzsche canalitza el gir filosòfic que dona pas d'allò ontic a allò ontològic, perquè ja no és un déu qui fa possible l'existència de les coses, sinó que és l'ésser de l'ens qui fa que les coses siguin allò que són, és a dir, és l'individu que interpretant introdueix el seu ésser en les coses fent que siguin. Per aquest motiu Nietzsche dona més importància a l'Art i/o producció estètica⁶⁹ que a la ciència o a la metafísica, en la mesura que aquestes pretenen ser les descobridores de veritat i, per tant, hereves de la moral cristiana, mentre que la creativitat busca re-pensar i re-significar altres mons possibles.

L'Art és aquella activitat que, entenent que tot és interpretació sense veritat última, intenta eternitzar allò temporal desvetllant-lo. Per aquesta raó, en l'Art es troba la "veritat", ja que en ell s'introdueix l'ésser de l'ens: la creació creativa deixa en ella el propi "jo" i la seva vivència d'aquesta creació passa per l'experiència del "jo-creador", essent una ficció que provoca una experiència real. L'Art serà, doncs, la mentida que salvarà la "veritat" de l'objectivitat, ja que sent tot interpretació res s'escapa d'ella: concretar alguna cosa com a objectiu no seria més que fer passar una interpretació per sobre de les altres.

La concepció de l'Art com desvetlladora d'infinites veritats acabaria, no només amb la interpretació monològica de la metafísica cristiano-platònica i de l'objectivitat buscada en la "cosa-en-sí" de la modernitat, sinó fins i tot amb el món de les aparences. L'Art i les produccions estètiques santifiquen la mentida en la mesura que aquesta ja no busca la veritat objectiva, sinó la manera

⁶⁹ Com és impossible discernir entre "art" i "producció estètica", entesa aquesta última com a producte que ens permet conèixer quelcom a través dels sentits i no de la raó, mantindrem la bidimensionalitat al llarg de tot l'assaig.

d'introduir-se al món des del propi ésser. A diferència de la religió, la metafísica, la ciència i la història, que emmalalteixen per no assolir la veritat última, l'Art no busca cap fonament que argumenti i raoni la inaccessibilitat d'idees indemostrables, sinó que la seva funció i pràctica ja és generadora de coneixement i veritat. Al contrari que la metafísica tradicional d'occident, l'Art mai ha necessitat d'una essència que el possibilités i que donés raó d'ell - excepte el mateix humà -, sinó que ja de sempre ha estat un llenguatge que mostra el caràcter d'allò interpretatiu, perquè és a través de la seva influència que s'estableix com a problemàtic el caràcter ontològic de la realitat construïda per l'ésser humà: la posada en escena de l'individu revela les pulsions i essències que rere les màscares de la quotidianitat s'amaguen als ulls dels mateixos, i amb això tota interpretació que doti de sentit a la vida, esquarterant l'epistemologia com a fonament del coneixement. És en la indagació genealògica on Nietzsche descobreix, mitjançant l'Art, la multiplicitat de morals, estètiques i religions, en definitiva, metafísiques possibles que poden existir, trencant amb la barrera del temps per arribar a èpoques que, suposadament, ja havien quedat exhaurides per pertànyer al passat.

Mitjançant la indagació genealògica, Nietzsche pot demostrar la "indemostrable veritat" última de la raó racionalitzadora, perquè la creativitat és la transfiguració estètica de la realitat: ens revela com és el món i com es configura, sent aquesta activitat en la qual, preocupant-se del món, l'ésser s'introdueix en ell i comença a conèixer-lo des de si mateix. En altres paraules, i com ja Nietzsche havia assenyalat en la seva primerenca obra *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, «el arte es la tarea suprema y la actividad propiamente metafísica de

esta vida»⁷⁰. La metafísica deixa de ser el centre de la filosofia com a teorètica per començar a entendre-la estèticament, la qual cosa suposa tota una revolució intel·lectual, però sobretot filosòfica, al ser un enfrontament directe amb la moral cristiano-platònica: la filosofia deixa de ser contemplativa per ser acció i pràctica. Nietzsche trenca amb la tendència platònica de l'Art i l'experiència estètica com a inútil per accedir a la veritat última en tant que és imitació mimètica⁷¹, i per això Nietzsche torna a l'estètica, en la mesura en que aquesta s'oposa a la moral cristiana, doncs la realitat no només s'explica per la creativitat interpretativa de l'ésser humà, sinó que, fins i tot, es fa per ell, ja que permet que la vida sigui possible i, per tant, digna de ser viscuda. Per poder explicar aquesta idea de la metafísica des de l'estètica, Nietzsche s'acull a dos importants figures de la tragèdia grega: Apol·lo i Dionís.

Una possible ruptura de classes

La tesi nietzschiana defensa que l'Art ha avançat gràcies a la relació entre allò apol·lini i allò dionisiac, sent Apol·lo el mode en què s'expressa el *pathos* desproveït de

⁷⁰ Nietzsche, F.: *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*. Madrid., 2005. Alianza Editorial. P. 40.

⁷¹ En el llibre X de la *República* Plató situa la poesia (art) en relació amb la imitació el que equival a dir que es troba a una triple distància de l'ésser. És a dir, per a Plató l'artista copia el que percep com una imitació de la Forma veritable, de manera que un artista està allunyat dues vegades de la veritat: «En tal caso el arte mimético está sin duda lejos de la verdad. según parece; y por eso produce todas las cosas pero toca apenas un poco de cada una, y este poco es una imagen. Por ejemplo, el pintor, digamos, retratará a un zapatero, a un carpintero y a todos los demás artesanos, aunque no tenga ninguna experiencia en estas artes. No obstante, si es buen pintor, al retratar a un carpintero y mostrar su cuadro de lejos, engañará a niños y a hombres insensatos, haciéndoles creer que es un carpintero de verdad.» Plató: *República*. 598b-c. Madrid., 1988. Editorial Gredos. P. 462.

forma que representa Dionís⁷². Ambdós formen el *corpus* artístic en harmoniosa companyia, trencant tot tipus de dicotomia acostant les dues figures⁷³. Existeix oposició al pensar dialèctic com a joc de contradiccions lògiques, passant a trobar la necessitat d'una figura i l'altra per a la creació artística. Així ho expressa Nietzsche quan ens fa veure que tant Dionís com Apol·lo depenen un de l'altre, ja que *«Dioniso habla el lenguaje de Apolo, pero al final Apolo habla el lenguaje de Dioniso: con lo cual se ha*

⁷² Des de l'antiguitat s'ha discutit sobre la duplicitat de les arts entre contingut i forma, duplicitat que, a més, ha estat compartida en altres àmbits del coneixement. Si mirem de discernir entre contingut i forma, veiem que aquesta separació no és més que una abstracció que fem per tal de poder realitzar una analítica entre ambdós conceptes. Així, tant per Plató com per Aristòtil, la forma és indivisible de la matèria, que també podem traduir com a contingut de les obres d'art (valors), però sempre es presenta amb una forma. Amb el concepte de matèria els filòsofs s'han referit a la realitat sensible, és a dir, a tot allò que pot ser objecte d'experiència. D'aquesta manera, Plató concep la matèria com un "receptacle" buit que pot rebre qualsevol "forma", és a dir, que la forma és el que permet "ser" a la vacuïtat de la matèria. Per altra banda, la forma constitueix la figura de les coses i, per tant, la figura de la matèria. És per aquest motiu que, tant per a Plató com per Aristòtil, la matèria no és susceptible de ser coneguda, sinó que només coneixem a través de la forma en què es no presenta, cosa que Nietzsche no sosté. Tornant al debat entre forma i contingut, la forma és el que permet que la matèria "ens sigui donada", és a dir, la forma és allò pel que una cosa és "el que és": mentre la forma és "l'ésser" de les coses, la matèria és el "no-ésser" de les mateixes. En conclusió, el desenvolupament de la forma i del contingut són dos aspectes del mateix fet: la relació entre contingut i forma és dialèctica, ja que el contingut parla a través de la forma i, així, el que constitueix a les coses és determinat segons aquesta s'expressi, o com assenyalaria Theodor Adorno, *«la forma és allò mitjançant la qual es determina el que apareix, i el contingut és el que es determina»* (Adorno, T. W.: *Teoría Estética*. Ediciones Akal. Madrid, 2004. P.24.)

⁷³ La reflexions que podem fer de la figura d'Apol·lo i Dionís són diverses, però per descomptat, la ruptura de dicotomies no pretén tant la seva aniquilació com a figures, sinó com a sentit, és a dir, que cap de les dues figures fa ombra a l'altra, sinó que ambdues són necessàries per a que puguin existir i tenir raó de sentit. Això suposa anar en contra de la tradició perquè aquesta es fonamenta en un ens que és condició de possibilitat de tot, fent possible únicament la dualitat aniquilant tota alteritat possible.

alcanzado la meta suprema de la tragedia y del arte en general»⁷⁴. El que es representa sempre en l'Art, i en aquest cas en la tragèdia, és a Dionís a través d'Apol·lo, és a dir, Apol·lo proveeix de forma el contingut “a-formal” de Dionís: mentre que Apol·lo representa l'organització, l'ordre, la raó, Dionís representa l'embriaguesa, allò passional propi de l'humà. L'Art o producció estètica és, doncs, la representació d'allò que és comú a tots, expressat rere les màscares inexplicables que fan les veritats accessible a tothom, ja que d'allò del que tracta és del fons de l'ésser humà⁷⁵. La resta “d'herois” de les tragèdies només són màscares del déu Dionís, sent les “veritats” les que es transmeten. Posant en escena la figura de Dionís es trenca tot allò que individualitza als individus per unir-los sota el que són: allò dionisiac deixa d'existir diferència entre ells⁷⁶, perquè és la participació amb l'ésser el que permet la formalització de les coses, és a dir, la seva individualització, trencant amb la possible aparença que pot existir en la realitat, ja que en l'Art s'exposa allò que és comú a tots. Certament, en les produccions estètiques es posa en escena allò que “és” l'humà, i és en la tragèdia on millor es representa doncs no s'elimina el caràcter contradictori d'aquesta al no buscar-se una finalitat per als individus, sinó que es pretén treure a la llum allò que és

⁷⁴ Nietzsche, F.: *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*. Madrid., 2005. Alianza Editorial. P. 182.

⁷⁵ «De hecho, siempre el héroe de la tragedia fue Dioniso. Incluso con otros nombres, era el mismo: un dios que se ocultaba con máscaras, pero las máscaras remitían al mismo dios; los diversos fenómenos al mismo noumeno». Ibíd. P. 90.

⁷⁶ «Apolo está ante mí como el transfigurador genio del principium individuationis [principio de individuación], único mediante el cual puede alcanzarse de verdad la redención en la apariencia: mientras que, al místico grito jubiloso de Dioniso, queda roto el sortilegio de la individuación y abierto el camino hacia las Madres del ser, hacia el núcleo más íntimo de las cosas». Ibíd. P. 139.

l'humà tal com l'artista ho veu, és a dir, desvelant-lo. D'alguna manera, és mitjançant l'Art i l'experiència estètica que tota idea classista que impregna la quotidianitat queda anul·lada per uns instants⁷⁷, ja que les passions i valors dels humans són semblants entre ells, espacial i temporalment. Dit d'una altra manera, a través des les produccions estètiques els individus tenen la capacitat de trencar amb allò que els individualitza (la realitat quotidiana, les polítiques, les necessitats, etc.) per visibilitzar allò que tothom compartim, a saber, que tots participem de les passions i dels valors⁷⁸.

Segons Nietzsche, va ser Eurípides qui, amb l'ajuda moralitzadora de Sòcrates, va treure a Dionís del centre de la tragèdia per posar altres herois, ja que va introduir en les seves tragèdies les tres màximes del filòsof, preguntant que la “virtut és el coneixement”, “l'error es fa per la ignorància” i la “moderació porta la felicitat”, la qual cosa només expressa una tesi: la veritat ha de ser buscada en allò que no esdevé, en allò que és objectiu, fora de l'esdevenir de l'ésser, del canvi, del temps. Aquest credo

⁷⁷ «Todas las delimitaciones de casta que la necesidad y la arbitrariedad han establecido entre los seres humanos desaparecen: el esclavo es hombre libre, el noble y el de humilde cuna se unen para formar los mismos coros báquicos». Ibíd. P. 246.

⁷⁸ De fet, Schopenhauer ja defensava aquesta tesi – mai negarem la importància del filòsof alemany vers Nietzsche, malgrat la separació sobre la utilitat de l'experiència estètica és divergent en ambdues figures – quan sentenciava que gràcies a la contemplació estètica, les persones es sostreuen als innombrables desitjos i necessitats i ho aconsegueixen amb una satisfacció immòbil i completa, essent la contemplació estètica la condició de possibilitat d'alliberar-se del dolor de la voluntat de viure: «Hemos hallado en la contemplación estética dos elementos inseparables; el conocimiento del objeto, no como cosa individual, sino como idea platónica, es decir, como forma permanente de aquella especie íntima del sujeto conociente, no como conciencia individual, sino como conciencia de un sujeto puramente conociente y emancipado de la voluntad.». SCHOPENHAUER, A.: *El mundo como voluntad y representación* Madrid. Editorial Trotta, 2009. Paràgraf 38.

resa contra Dionís perquè busca la manera d'expressar la veritat més enllà de les passions de l'humà, més enllà de l'embriaguesa: la passió és allò contrari de la raó objectiva ja que aquesta busca l'etern, mentre que la primera busca allò concret. Segons Nietzsche, doncs, Eurípides va fer entrar en les consciències que la veritat es troba en un lloc aliè del mateix individu, en un més enllà d'intencionalitat teleològica, cosa que té com a conseqüència una nova moral que eviti l'essència tràgica de la vida.

Amb catarsis no hi ha tragèdia

L'art tràgic expressa l'universal a partir del particular, és a dir, el *pathos* dionisiac des d'un cas concret, mentre que la Raó pretén expressar el particular des d'allò general. Sòcrates i Eurípides foren els que contradigueren a Apol·lo i Dionís, a la raó i la passió, ja que van separar l'Art de la Raó⁷⁹, posant a aquesta per sobre del primer⁸⁰. Considerar que el coneixement és objectiu implica creure que existeix l'error "en-si" basat en la ignorància d'aquest saber objectiu no interpretatiu. Si fos així, la felicitat consistiria en trobar la manera de no errar, és a dir, de jutjar després de la mirada del coneixement objectiu, de

⁷⁹ Segons Nietzsche, Eurípides va arrencar a Dionís del centre de la tragèdia per exposar les tesis racionalitzadora de Sòcrates, basada en el coneixement objectiu més enllà de les diferències de l'esdevenir, considerant l'error com un mal "en-si", desplaçant la felicitat en la realització d'accions moderades, controlant l'embriaguesa de les passions.

⁸⁰ Aquest error és una constant en els "mal" anomenats artistes que, mitjançant estils i mètodes diferents, semblen repensar el contingut de les seves obres, però les interpreten, les formalitzen com sempre s'ha fet, sense esdevenir artistes, sinó reproductors. És el que es coneix com la prevalença de la forma per sobre del contingut, o millor dit, la tradició per sobre de la voluntat de poder. Prenem com a exemple a Picasso qui, fent-se passar per artista, mai va re-interpretar el concepte de dona, sinó que reproduí el paradigma de la tradició: la dona és una puta malvada o una verge santa.

valorar més enllà de nosaltres mateixos⁸¹. Estaríem parlant d'una moral que possibilitaria assossegar, apaivagar, pacificar i, fins i tot, evitar el suposat “mal” que provocaria la mera existència tràgica degut a les passions humanes. Esdevé, aleshores, la tragèdia com a catarsi⁸² que ens permet fer visibles els errors morals en les tragèdies, esdevenint aquestes en aprenentatge dels errors morals amb la intenció de no tornar a cometre'ls⁸³. L'Art tràgic es converteix, doncs, en una eina moralitzadora, conduint-la cap a la seva pròpia eliminació.

⁸¹ Aquesta idea també la podem trobar en el pensament modern de Descartes quan en les seves meditacions escriu: «*Por todo ello, reconozco que no son causa de mis errores ni el poder de querer por sí mismo, que he recibido de Dios [...] ni tampoco el poder de entender, pues como lo concibo todo mediante esta potencia que Dios me ha dado para entender, sin duda todo cuanto concibo lo concibo claramente, y no es posible que en esto me engañe. ¿De dónde nacen, pues, mis errores? Sólo de esto: que, siendo la voluntad más amplia que el entendimiento, no la contengo dentro de los mismos límites que éste, sino que la extendiendo también a las cosas que no entiendo y, siendo indiferente a éstas, se extravía con facilidad, y escoge el mal en vez del bien, o lo falso en vez de lo verdadero.*» Descartes: *Meditaciones metafísicas*. Cuarta meditación. Madrid, 1977. Alfaguara. P. 49.

⁸² La relació entre “catarsi” i “tragèdia” la trobem, de nou, en Aristòtil, en el seu llibre *Poètica*: «*Es, pues, la tragedia imitación de una acción esforzada y completa, de cierta amplitud, en lenguaje sazonado, separada cada una de las especies (de aderezos) en las distintas partes, actuando los personajes y no mediante relato, y que mediante compasión y temor lleva acabo la kátharsis*» (Aristóteles: *El arte poética*, trad. de J. Goya y Muniain (texto de 1798). Madrid, 1979. (49b)). En sentit fisiològic, el terme *kátharsis* pertany pròpiament al llenguatge tècnic de la medicina i significa “expulsió espontània o provocada de substàncies nocives a l'organisme”. Per tant, Aristòtil, aplicant la lògica socràtica, aplica el terme “catarsi” en la tragèdia com el mètode pel qual ens purguem dels nostres mals morals perquè els coneixem: la tragèdia juga el paper d'entendre els mals morals i no voler repetir-los.

⁸³ El discurs tradicional del pensament aristotèlic es mou en aquesta línia, el qual concep el “terme mitjà” com l'acció ètica més justa, la qual pot ser revelada després de la catarsi de qualsevol experiència estètica, com pot ser el teatre: mitjançant una obra d'art, podem extreure quines accions ens poden portar a tragèdia i, per tant, la clau per evitar-la.

La introducció de la moral socràtica invertí la tragèdia grega fins matar-la, perquè originalment no tractava de veure els errors de l'individu per evitar-los, sinó mostrar i formalitzar allò que som. Sota aquesta perspectiva de la “tasca” de l'Art, la nostra actualitat ens permetria trencar amb la barrera de la “realitat-aparença” que a partir de Sòcrates s'imposà per la creença d'un món suprasensible que conté la veritat absoluta del món de la vida. Nosaltres sostenim que l'Art, activitat creadora de realitat que juga amb el caràcter individual dels individus buscant allò que els uneix, reflecteix i formalitza l'ésser dels humans i per tant no té com a objectiu dir-nos què hem de fer moralment, sinó què som més enllà de tota moral, possibilitant així la construcció de sentit del món. Sota la creença d'una veritat suprasensible, la tradició cristiano-platònica va condemnar l'Art com la creadora d'aparences, però Nietzsche veu en la creació artística (creativa) la veritat mateixa, sobretot en l'art tràgic, doncs assumeix el sentiment dionisiac, desproveït de finalitat racional: la tragèdia és completament immoral perquè no pretén ensenyar a la humanitat finalitats moralitzadores, sinó el caràcter absurd de la realitat, les passions que sobrevenen un cop i un altre, la cruïlla de les circumstàncies; però sobretot, perquè no busca un món ulterior on poder consolar-se, sinó que afirma aquest mateix. A partir de la comunió d'allò dionisiac i apol·lini es dona allò tràgic ja que es vol expressar l'embriaguesa de l'humà perquè aquesta sigui compresa i acceptada pel mateix, no perquè defugui d'ella, sinó perquè la vulgui com a tal. Es tracta de la creença d'una manera de viure que intenta suportar aquesta vida sense justificacions utòpiques ni ucròniques. Així, el filòsof alemany veu en la tragèdia la condició de possibilitat de realitzar la transvaloració de

la metafísica cristiano-platònica en definir el concepte del sentiment tràgic com el “dir sí a la vida” fins i tot en les situacions més adverses⁸⁴. Aquest “dir sí” no pretén buscar solucions finals, sinó que accepta l’esdevenir dels humans i el seu constant repetir. Per tant, l'Art i la producció estètica assumeixen la voluntat de poder dels individus en l'acte de creació, de formalitzar les passions en valors, i també l'etern retorn, doncs la formalització de les passions en valors es renova en cada individu, repetint-se eternament. D'aquí que l'Art tràgic representi allò que és l'humà: els motius de les tragèdies sempre són els mateixos, sense importar les èpoques, les races, els llocs, perquè la tragèdia no té temps, sinó que es representa “al” temps. Així, quan veiem diferències és Apol·lo qui parla, però allò que uneix a les tragèdies al llarg del temps i de l'espai és Dionís. En la tragèdia s'expressa l'ontològic perquè és l'ésser de l'humà que s'expressa i és capaç de ser entès per ell mateix sense importar l'època, donant sempre lloc a possibles interpretacions. Aquest és el caràcter “d'inesgotabilitat” d'una obra d'art, ja que possibilita la seva re-interpretació un cop i un altre⁸⁵: una

⁸⁴ «El decir sí a la vida incluso en sus problemas más extraños y duros; la voluntad de vida, regocijándose de su propia inagotabilidad al sacrificar a sus tipos más altos, - a eso fue a lo que yo llamé dionisiaco, eso fue lo que yo adiviné como puente que lleva a la psicología del poeta trágico. No para desembarazarme del espanto y la compasión, no para purificarse de un afecto peligroso mediante una vehemente descarga de ese efecto – así lo entendió Aristóteles -: sino para, más allá del espanto y la compasión, ser nosotros mismos el eterno placer del devenir, - ese placer que incluye en sí también el placer de destruir...». Nietzsche, F.: *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*. Madrid, 2004. Alianza Editorial. Lo que yo debo a los antiguos, p. 144.

⁸⁵ Kant sosté que per realitzar un judici estètic la satisfacció ha de ser desinteressada, definint com a interès el desig de l'existència de l'objecte. Per aquest motiu defensà que quan es vol determinar si alguna cosa és bella, no es requereix donar-li importància a la seva existència, sinó a la contemplació que li donem i la satisfacció que ens causa aquesta contemplació, obrint la

creació esdevé artística quan dona lloc a allò sempitern immanent a elles, és a dir, allò que és propi de l'ésser⁸⁶. És ara quan podem afirmar que la catarsi aristotèlica, entesa com la purgació dels mals morals apressos a partir de la contemplació de l'art tràgic, és contrari al mateix art tràgic, no només perquè parteix de la hipòtesis que l'art tràgic és imitació, en comptes de creació, sinó perquè l'objectiu de l'art tràgic no és la catarsi, sinó el propi coneixement de *pathos* i la seva formalització, és a dir, el coneixement d'allò dionisiac a partir de la seva representació individualitzada.

L'hegemonia de Dionís

La tragèdia consisteix en el coneixement i afirmació del *pathos* dionisiac. Al contrari del principi socràtic i la seva transformació en la moral cristiano-platònica, la tragèdia es mostra com la integració de la raó i l'embriaguesa pròpia de les passions comunes, desvetllant la “veritat” més enllà de tot bé i de tot mal, deixant de voler esmenar el dolor per fer-ho patent: la tragèdia és un antídoto contra la moral cristiano-platònica.

L'afirmació de la tragèdia implica l'hegemonia de Dionís, doncs amb la tragèdia no s'arriba a la catarsi com a purificació de l'ànima i consell per evitar els errors, sinó

possibilitat a que descontextualitzar l'obra no suposi un problema. Aquesta tesis, que en certa mesura la defensa Nietzsche, és una de la herències del romanticisme del qual no va saber escapar. Si sostinguéssim aquesta teoria, segons la qual l'objectivitat de l'obra la dona només el subjecte, teoria que critica Adorno – aquest creu que és l'obra la que posseeix certa objectivitat –, aleshores la forma de l'obra no seria important. En tot cas, podem interpretar la fon d'inesgotabilitat de l'obra d'art en el fet que sempre obre la possibilitat a reinterpretar el món a partir d'experiències passades.

⁸⁶ Llegir qualsevol tragèdia grega ens permet veure les mateixes preocupacions que ara podríem tenir, però la seva interpretació és diferent: tot i que la interpretació d'*Antígona* de Sòfocles sigui diferent al llarg del temps, també veiem que segueix viu el problema sobre els difunts en la humanitat.

que amb ella s'afirmen els mateixos errors produïts per l'embriaguesa de les passions⁸⁷. No obstant això, són errors des de l'òptica de la moral perquè aquesta pretén aconseguir una finalitat en la vida, mentre que la tragèdia no busca cap finalitat sinó que la vida, en la seva "tragicitat", és el motiu pel qual es viu, sense justificacions externes a ella. D'aquí el caràcter immoral de la tragèdia, ja que no pretén ensenyar-nos els errors de la humanitat per evitar-los, sinó exposar-nos l'ésser de l'humà i com aquest es repeteix al llarg de la seva existència, inevitablement, revivint els supòsits errors de la humanitat, mostrant-nos la seva existència i, com a tal, fer-nos-els suportables.

La moral cristiana rebutja allò dionisiac perquè té com a objectiu pal·liar el sofriment l'existència burlant la pròpia existència, però si allò real cobra sentit des d'una objectivitat, la tragèdia és el mitjà pel qual es pot mostrar la inevitabilitat de l'embriaguesa humana enfront d'una moral que ofereix, a manera de consol, acabar amb aquesta qüestió ineluctable. Dionís representa l'anticrist perquè mitjançant la tragèdia es descobreix l'alegria en la dissonància del sofriment, contrària a la moral que busca l'harmonia en l'optimisme racionalista: la moral tràgica es caracteritza en que desapareix tota culpa pel fet d'existir, executant-se com la màxima exposició de l'absurd irracional enfront de la rectitud de la moral que cerca una

⁸⁷ La noció de "culpabilitat" és diferentment tractada en el món grec antic en comparació amb el món cristià, com podem veure en els versos homèrics de la *Illiada*, quan Agamèmnon pren la paraula en l'assemblea i recorda el dia en què va arrabassar el botí a Aquil·les, ja que no considera que fos culpa seva, sinó que va actuar sota l'ofuscació que li van infondre les divinitats: *«pero no soy yo el culpable, sino Zeus, el Destino y la Erinis, vagabunda de la bruma, que en la asamblea infundieron en mi mente una feroz ofuscación aquel día en que yo en persona arrebate a Aquiles el botín»* HOMERO: *Illiada*. Editorial Gredos. Madrid, 1996. Canto XIX, 86-89. P.: 490.

última justificació de la vida més enllà d'ella mateixa. Per tant, amb la tragèdia se'ns mostra aquesta inevitable fatalitat de l'embriaguesa humana, despullant-la de la llibertat que aspira a consolar-la dels seus propis mals, però, al mateix temps, produeix un gran riure en mostrar la pròpia absurditat en la què l'individu està immers, no tant a causa de la tragèdia, sinó en viure la vida moralment, és a dir, sota una moral aliena a la seva pròpia voluntat. És aleshores quan es vol dir "sí" a la vida, a la seva inevitable repetició del dolor.

Aquest "dir sí", tot i estar negats de la llibertat que promet la moral racionalitzadora que trasllada la seva felicitat a una finalitat utòpica o ucrònica; aquest desvetllar la vida com somni en el sentit de no estar justificada més que pels propis individus desfonamentant-la de tota existència divina; aquest sentit afirmat per la tragèdia i rebutjat per la moral, és el que causa el "gran riure", l'alegria d'estimar la tragicitat de la vida: només un individu que sàpiga valorar, ja no la vida sinó l'humà que viu la vida amb alegria, és el que capacitarà l'art tràgic com a representació de la vida, perquè és l'humà el fonament de la mateixa. Només "l'home tràgic", el que és capaç de negar el valor i el sentit de la vida posats en un més enllà d'ell i, a més, que no sucumbeixi a la mort o a la desil·lusió per falta de sentit, per manca de justificació de si mateix en quelcom extern a ell, podrà superar "l'home" de la moral cristiano-platònica perquè serà un individu que ja no buscarà el seu fonament en Déu, en el progrés, en la història, ni tampoc en la ciència ni l'Estat, sinó que es fonamentarà a si mateix des de la seva voluntat de poder, la seva pròpia experiència estètica, generant la seva pròpia interpretació: es tracta de l'individu artista, de "l'home

tràgic”, és a dir, del “superhome” que dona forma al continu *pathos* desbocat a partir del seu propi sentit.

L’home tràgic

No és la tragèdia la que s’oposa a la moral, sinó la moral la que s’oposa a la tragèdia perquè aquesta vol donar una alternativa consoladora a l’inaguantable pes del patiment de la vida⁸⁸: sense la tragèdia, la moral cristiana⁸⁹ no existiria perquè aquesta té com a finalitat apaivagar la vida tràgica i dolorosa dels individus. Per tant, la tragèdia ja existeix per si mateixa, car només es preocupa per ella mateixa. Aquesta escenifica la vida, mentre que la moral cristiano-platònica s’oposa a ella volent evitar-la. Això és el que per a Nietzsche significa la inversió dels valors de la vida, és a dir, invertir el caràcter lineal teo-teleològic de la vida que ofereix el consol de la moral cristiano-platònica. Així, aquesta moral no està “enamorada” de la vida, sinó que sempre espera un amor que està per arribar, ja sigui en un altre espai o en un altre temps. L’Art, com a expressió tràgica, no queda exempt de l’atac del discurs tradicional⁹⁰, determinant-lo com un reflex del món de les aparences que fins i tot pot arribar a mostrar falses veritats sense arribar al veritable ésser immutable. D’aquesta

⁸⁸ Sobre l’estudi genealògic de Nietzsche i la inversió de valors duta a terme pel cristianisme recomanem la lectura d’un article ja comentat, en el qual comparem la moral agonal dels textos homèrics amb la moral de la pau cristiana. González Caldito, JC.: «Cuando Nietzsche tenía razón». Publicado el 7 de marzo de 2017 en *Mito | Revista Cultural*, n°41.

⁸⁹ Remarquem “moral cristiana” i no qualsevol moral, doncs la moral són els costums i sentits de la vida quotidiana, és a dir, els valors ja interpretats.

⁹⁰ Prenem com a exemple altre cop a Picasso, doncs aquest no va reinterpretar la forma d’entendre a la dona, sinó que va reproduir els valors de la tradició perquè no va acceptar a la “dona” en tota la seva “tragicitat”: va reproduir els valors de la tradició quan va tornar a representar-la com a “verge” o “puta”, sempre encallada a la seva “corporalitat” i, per tant, no va voler entendre la realitat femenina, sinó que va contribuir a invertir-la.

manera, “l’origen” de la moral, el que possibilita la seva existència, és el desig d’aniquilar la tragèdia.

Davant la pretensió cristiano-platònica, la proposta de Nietzsche consisteix en la transvaloració dels valors cristiano-platònics, doncs aquests s’han oposat a l’essència tràgica de la vida i, per tant, a la realitat de l’aquí i ara dels individus. Per a poder realitzar la transvaloració, però, és necessari, no només una nova visió del món, sinó algú que pugui dur a terme aquesta tasca. Això podria semblar una nova esperança en un messiès que canviés el món, com un nou Jesucrist, però lluny d’això, del que es tracta és d’un gir filosòfic: és el mateix individu qui, per fer suportable la seva vida en aquest món, ha de ser capaç de superar-se a si mateix sense imaginar-se un altre món. En altres paraules, no s’espera una figura mítica ni ideològica, ni cap líder ni profeta, sinó un canvi en el pensament dels individus i, més concretament, en la moral. D’alguna manera es tractaria d’inventar morals que no vulguin oposar-se a l’essència tràgica de la vida, sinó que la portin a terme⁹¹. L’individu amb una moral que no negui l’essència tràgica de la vida és el que Nietzsche exemplifica amb la imatge del “superhome”⁹².

En el pròleg de *Also Sprach Zarathustra* Nietzsche ens diu que la missió de Zarathustra és mostrar-nos a aquest

⁹¹ Cal recordar que Nietzsche no concep l’humà sense moral, és a dir, que no existeix l’individu amoral, sinó, en tot cas, l’immoral, és a dir, el que s’oposa a la moral cristiano-platònica. Un individu sense moral no existiria, tesi fonamental de Nietzsche, ja que tot pensament és producte, sempre, d’una moral.

⁹² La categorització de “superhome” té a veure amb la “superació de l’home”, entenent que “l’home”, en tant que producte de l’època moderna d’occident, no només no ha superat a Déu, tot i matar-lo, sinó que el repeteix (el pas de l’utopia a l’ucronia): superar a l’home modern com a producte implica superar, definitivament, a Déu. Més endavant veurem en què consisteix aquesta superació.

individu⁹³ i així deixar de creure en les esperances supraterrènies. Zaratustra, en contra de la reflexió de “l’home” existent fins ara, de “l’home modern”, s’enfronta a ell doncs el considera esperit de venjança cap a l’humà i la vida mateixa, portant el sí a la vida de la voluntat de poder i l’etern retorn del mateix. Aquest “nou home” és el que Nietzsche denomina “superhome”, el qual es dona després de la mort de Déu, ja que és quan pot pensar-se des de l’humà mateix, preocupar-se per si mateix, tenir cura de si. Ara som lliures davant del nostre ésser i això ens permet superar-nos superant “l’home modern”, aquell producte de la vella tradició cristià-platònica que resava conèixer-se a si mateix des de la culpa i la prohibició, determinant l’ésser de l’individu des d’una perspectiva,

⁹³ «Y Zaratustra habló así al pueblo: Yo os enseño el superhombre. El hombre es algo que debe ser superado. ¿Qué habéis hecho para superarlo? Todos los seres han creado hasta ahora algo por encima de sí mismos: ¿y queréis ser vosotros el reflujo de ese gran flujo y retroceder al animal más bien que superar al hombre? ¿Qué es el mono para el hombre? Una irrisión o una vergüenza dolorosa. Y justo eso es lo que el hombre debe ser para el superhombre: una irrisión o una vergüenza dolorosa. Habéis recorrido el camino que lleva desde el gusano hasta el hombre, y muchas cosas en vosotros continúan siendo gusano. En otro tiempo fuisteis monos, y también ahora es el hombre más mono que cualquier mono. Y el más sabio de vosotros es tan sólo un ser escindido, híbrido de planta y fantasma. Pero ¿os mando yo que os convirtáis en fantasmas o en plantas? ¡Mirad, yo os enseño el superhombre! El superhombre es el sentido de la tierra. Diga vuestra voluntad: ¿sea el superhombre el sentido de la tierra! ¡Yo os conjuro, hermanos míos, permaneced fieles a la tierra y no creáis a quienes os hablan de esperanzas sobreterrenales! Son envenenadores, lo sepan o no. Son despreciadores de la vida, son moribundos y están, ellos también, envenenados, la tierra está cansada de ellos: ¡ojalá desaparezcan! En otro tiempo el delito contra Dios era el máximo delito, pero Dios ha muerto y con Él han muerto también esos delincuentes. ¡Ahora lo más horrible es delinquir contra la tierra y apreciar las entrañas de lo inescrutable más que el sentido de la tierra!» Nietzsche, F.: *Así habló Zaratustra: un libro para todos y para nadie*. Primera edición, revisada, en «Biblioteca de autor»: 1997. Séptima reimpresión. Madrid, 2004. Alianza Editorial. Prólogo, pp. 36 – 37.

des d'una interpretació totalitzadora i única: s'obre pas al món de l'alteritat⁹⁴.

Arribats a aquest punt, podem afirmar que el “superhome” és aquell que després de negar “l'essència” identitària de “l'home” que la metafísica cristiano-platònica ha elaborat al llarg de més de dos mil anys, dóna pas a l'alteritat indeterminable com a símbol de la seva identitat, perquè és en la indefinibilitat de l'alteritat on l'absurd de la tragèdia juga el seu paper: des de la mort de Déu, ja no es pot determinar l'humà com una veritat assolible i concreta, sinó com allò que és a partir del que a si mateix es defineix com a tal, escapant així de tota objectivitat, de tota raó extra humana: el “superhome” és qui, acceptant la seva condició com a intèrpret i creador de tota mena de veritat, no la busca en un més enllà, sinó des de la seva pròpia perspectiva. En certa manera, el “superhome” és la realització culminant de “l'home de la Il·lustració”, perquè realitza la seva vida a partir de decisions autònomes i no heterònomes, és dir, que es serveix del propi enteniment.

Encara que Nietzsche s'hagi oposat rotundament a la raó, no s'ha oposat a ella sinó com a raó racionalitzadora, és a dir, a l'ús de la raó sotmesa als interessos d'una moral menyspreadora de la vida. D'aquí que el “superhome” no s'oposi a la raó, sinó al mal ús d'ella, és a dir, a l'ús interessat per donar sentit a la vida des de realitats externes. Així, si la raó deixa de respondre a realitats externes, aleshores podem dir que la veritat ha tornat a les mans de la humanitat, portant-ho al nihilisme reactiu. Ara

⁹⁴ Recuperem altra vegada l'article ja esmentat anteriorment on tractem la qüestió de l'alteritat com a condició de possibilitat de tota metafísica de l'ésser. GONZÁLEZ CALDITO, J.C.: “Alteridad, la extranjera de la filosofía occidental”. *Eikasia. Revista de filosofía*. Número 73, págs.: 165 – 174. Enero 2017.

és el moment del temps etern que no busca esperances ulteriors, sinó en l'aquí i l'ara. És el moment de l'etern retorn perquè s'assumeix el caràcter tràgic de la vida i se'l reinventa superant a "l'home modern" al justificar la vida des de la creació pròpia, on l'individu s'ha tornat responsable de si. Estem davant el nou "home" que crea, que interpreta de nou: estem davant de la possibilitat de nous mons possibles.

L'individu creador

La tragèdia té per a Nietzsche un significat genèric més enllà del sentit teatral i fins i tot artístic, i entra a l'espai de la filosofia convertint-se en sinònim de tot art sa, perquè el gust per allò tràgic és possible només per a qui no necessita solucions finals, i per tant, per a qui pot viure amb la condició interpretativa de l'humà i la seva eterna repetició. Si l'Art tingués la necessitat de calmar les passions - com pensava Schopenhauer⁹⁵ -, si fos purament apol·lini i ens permetés entendre només una interpretació del *pathos* en comptes de les passions mateixes, aleshores es mouria sota el vent de les "solucions finals", convertint-se en un alleujament momentani; però podem dir que és tot el contrari. La creativitat és sensació de "poder-fer" ja que l'individu introdueix el seu ésser en el món, i és en la

⁹⁵ Segons Schopenhauer gràcies a la contemplació estètica, l'individu es sostreu als innombrables desitjos i necessitats i ho aconsegueix amb una satisfacció immòbil i completa: *«Podemos sustraemos a todo sufrimiento tanto a través de los objetos presentes como de los remotos, tan pronto como nos elevamos a la consideración puramente objetiva de los mismos y somos capaces de crear la ilusión de que solo están presentes aquellos objetos y no nosotros mismos: entonces, desembarazados del yo sufriente, en cuanto sujeto puro del conocimiento nos hacemos uno con aquellos objetos, y tan ajena como es nuestra necesidad a ellos, lo es en ese instante a nosotros mismos. Entonces no queda más que el mundo como representación y el mundo como voluntad ha desaparecido.»* SCHOPENHAUER: *El mundo como voluntad y representación*, III, § 38. Madrid. Editorial Trotta, 2009. Pág. 235.

creació on l'individu es descobreix com a voluntat de poder i etern retorn, ja que s'introdueix en allò que el transforma en alguna cosa pròpia, però també s'adona que tot allò que pren com a preocupació ja ho ha estat també en altres èpoques: mitjançant l'Art es veu l'ésser de l'humà, més enllà de tota temporalitat i de tota espacialitat.

Des de que Déu ha mort, ha tornat l'ésser a l'humà⁹⁶. Ara és el torn del regne de "l'home desencadenat" i, per tant, del "superhome": ara pot fer-se senyor perquè torna a ser el creador del seu propi sentit existencial. És en aquest sentit que l'individu esdevé artista, creador dels seus propis valors, i per això Zaratustra adverteix dels que no són capaços d'acceptar aquest caràcter tràgic, ocults en una moral consoladora. Ara, sabent que la veritat, també la moral, recau en l'individu, ja no hi ha desitjos d'escapar d'aquest caràcter tràgic, sinó que ho vol, ja que l'ensenya allò que és la vida i com suportar-la, en comptes de com acabar amb ella⁹⁷. El "superhome" es diferencia de "l'home" en allò que aquest ha volgut evitar, és a dir, l'angoixa que produeix l'*horror vacui* del sense sentit, car l'horror al no res no ha de ser evitat, sinó dominat, convertit en allò que l'individu vol que sigui i no el que és des d'una metafísica que desitjaria acabar amb ell. "L'home" que s'ha superat a si mateix esdevé tràgic en la mesura que ja no es preocupa de l'humà únicament, sinó de l'humà a través de l'individu, sent això una lluita

⁹⁶ «Sólo desde que él yace en la tumba habéis vuelto vosotros a resucitar. Sólo ahora llega el gran mediodía, sólo ahora se convierte el hombre superior - ¡en señor!» Nietzsche, F.: *Así habló Zaratustra: un libro para todos y para nadie*. Primera edición, revisada, en «Biblioteca de autor»: 1997. Séptima reimpresión. Madrid, 2004. Alianza Editorial. Del hombre superior, p. 390.

⁹⁷ «El hombre tiene que mejorar y que empeorar - esto es lo que yo enseño. Lo peor es necesario para lo mejor del superhombre». *Ibíd.* P. 392.

constant per allò que el fa ser⁹⁸. Només un creador podria assenyalar-se com l'apropiat per aquesta tasca, doncs ha d'invertir els fonaments ontològics que tradicionalment es van considerar sagrats.

La intensitat d'aquesta tasca només pot ser realitzada per l'individu que s'ha superat, perquè ha entès que la vida és esdevenir i ell mateix sap que no hi ha veritat absoluta més que la que ell mateix es pugui crear. L'home tràgic es creu la seva pròpia mentida, és a dir, la seva pròpia creació fins santificar-la, i riure d'ella fins a tornar-la absurda⁹⁹, perquè sap que mai serà veritat absoluta, sinó la seva pròpia veritat. Altrament, segrestant l'alteritat pròpia de la "no-objectivitat" es cauria en el consol de la identitat immutable i, novament, en un nihilisme supraterranal. Així, "l'home tràgic" no fuig de la tragèdia que suposa la vida, sinó que la vol a la seva manera doncs la re-interpretar un cop i un altre encara que sempre tracti les mateixes passions i valors.

Atès que Déu ha mort, només allò que ho representi s'acostarà més a la veritat que possibilita el que hi hagi alguna veritat, és a dir, la interpretació de l'absurd de la vida. Per això l'Art és la font de veritat, no tant contemplativa sinó creadora d'ella, doncs l'artista, volent comprendre el món, introdueix el seu ésser en ell: l'artista-individu és qui fa parlar a Dionís per boca d'Apol·lo,

⁹⁸ «¿Para mí no sufrís aún bastante! Pues sufrís por vosotros, no habéis sufrido aún por el hombre. ¿Mentiríais si dijeseis otra cosa! Ninguno de vosotros sufre por aquello por lo que yo he sufrido. No me basta con que el rayo ya no cause daño. Yo no quiero desviarlo: debe aprender - a trabajar para mí.» Ibid. P. 393.

⁹⁹ «¿Cuántas cosas son posibles aún! ¡Aprended, pues, a reiros de vosotros sin preocuparos de vosotros! Levantad vuestros corazones, vosotros buenos bailarines, ¡arriba!, ¡más arriba! ¡Y no me olvidéis tampoco el buen reír! Esta corona del que ríe, esta corona de rosas: ¡a vosotros, hermanos míos, os arrojo esta corona! Yo he santificado el reír; vosotros hombres superiores, aprendedme - ¡a reír!» Ibid. P. 401.

creant el món des del seu ésser, és a dir, formalitzant el *pathos* dels valors a partir del seu propi sentit. La seva obra només pot ser entesa per un altre igual, és a dir, per un altre individu que s'hagi superat a si mateix i hagi trencat les cadenes de la moral consoladora¹⁰⁰. És a partir d'aquest “nou home” que es reprèn la preocupació per l'ésser menyspreant el concret com a definitori i determinant de l'ésser de l'humà, ja que és l'ontològic el que dona caràcter a l'ens. Es fa necessari començar una nova ontologia que, prenent el caràcter d'indefinida i irresoluble, pugui ser factible a l'experiència viva.

¹⁰⁰ Aquesta connotació de “superació” té un aire elitista que, erròniament, pot portar a confondre-la, fins i tot, amb l'extermini nazi. Vull assenyalar que no té res a veure, ni amb elitisme, ni amb superioritats racials, ans al contrari. El que està denunciant Nietzsche és que la moral cristiano-platònica ha pretès eliminar el caràcter interpretatiu i creador dels individus per sotmetre'ls a una moral determinada. Aquesta moral ha estat representada pels individus durant molts segles, conformant el que entenem com a “home” - modern -. Precisament, superar-se a si mateix significa superar a aquest home, i no és quelcom que només puguin fer els individus amb recursos materials i/o psicològics, sinó que és una aposta moral. D'aquesta manera, i posant un exemple, l'educació occidental té l'objectiu de capacitar als estudiants per a que siguin autònoms i, per tant, dotar-los de capacitats per crear la seva pròpia moral. Com a societat, apuntaria en aquest sentit, i no pas en l'extermini físic de les persones, sinó en l'extermini d'una moral que ens impossibilita la llibertat interpretativa.

ESPERIT LLIURE

El superhome, possibilitant d'una nova inversió del valors, constitueix el paradigma d'ésser humà capaç de retornar al moment de l'individu que es preocupa per la possibilitat ontològica, característica capaç de desempallegar-se de les ombres de Déu i iniciar una nova filosofia basada en la recerca de la veritat de l'humà, per si i per a si mateix. Deixa d'haver una metafísica externa a l'individu que justifiqui la seva vida, fent que sigui el mateix individu qui faci la seva pròpia justificació en l'aquí i l'ara, sense excuses utòpiques ni ucròniques. Es fa necessària la reflexió per a la creació d'una nova ontologia que assumeixi les contradiccions, sent l'hermenèutica el mètode que permetrà l'accés a noves interpretacions de l'ésser de "l'ésser humà". La Il·lustració¹⁰¹, símbol de l'autonomia i la finalitat dels individus així com a responsable de desvetllar la invenció del Déu cristià, serà de nou ineludible, ja que Nietzsche es posiciona contra

¹⁰¹

Recordem el text kantian: «*La ilustración consiste en el hecho por el cual el hombre sale de la minoría de edad. Él mismo es culpable de ella. La minoría de edad estriba en la incapacidad de servirse del propio entendimiento, sin la dirección de otro. Uno mismo es culpable de esta minoría de edad, cuando la causa de ella no yace en un defecto del entendimiento, sino en la falta de decisión y ánimo para servirse con independencia de él, sin la conducción de otro. ¡Sapere aude! ¡Ten valor de servirte de tu propio entendimiento! He aquí la divisa de la Ilustración*». KANT, I.: *Filosofía de la historia. Respuesta a la pregunta ¿qué es la ilustración?* Editorial Terramar, La Plata, 2004, pàg.: 33.

Kant qui, sent el filòsof més representant de “l'home modern” i de la Il·lustració, torna a Déu sota la figura del “com si”. L'atac nietzschia a Kant es veurà caracteritzat per assenyalar la falta de caràcter filosòfic i artístic, i per tant inventiu, de “l'home modern” de la filosofia kantiana, oferint una nova visió de la vida. D'aquesta manera, l'ontologia estètica de Nietzsche es posiciona davant la metafísica cristiano-platònica heretada per “l'home modern” al desvetllar l'últim gran secret: si el món és invenció i creació de l'humà, la moral del consol en un més enllà utòpic o ucrònic no és sinó un contrasentit de la vida. Cal canviar els conceptes d'espai i temps, deixant d'enfocar-los en un més enllà per apropar-los de nou a allò immanent a l'ésser humà, és a dir, al seu propi ésser, que es mostra i repeteix indefinidament sempre enllà de tot espai i temps.

La filosofia de Nietzsche es contraposa a la metafísica cristiano-platònica i la seva hereva la filosofia moderna, procedent de Descartes i després potenciada per Kant i Hegel, entre d'altres, perquè retorna a l'individu el coneixement segons el qual els individus mateixos són els responsables del coneixement de si mateixos. La filosofia de Nietzsche és sentenciada per ell mateix com la “del martell” perquè ataca les bases de la tradició, no per regenerar-les, sinó per destruir-les completament. En contraposició, Nietzsche proposa la figura del superhome, el qual s'oposa a l'home modern plantejant un nou paradigma. En aquest sentit, Kant rep una especial atenció per part de Nietzsche, ja que per al filòsof de Königsberg l'humà és un ésser racional finit que es situa a la frontera de dos mons: el fenomènic i el noümènic, entre el finit i l'infinit, entre el sensible i el suprasensible. El subjecte kantià es troba, doncs, entre el coneixement dins dels

límits de l'experiència, però també com a subjecte d'acció moral, la qual cosa li fa pertànyer al món suprasensible més enllà de tota experiència. Reconeixent l'ésser humà com una essència finita que només pot conèixer allò sensible i fenomènic, se li dóna també a l'individu la certesa de la seva infinitud en participar d'allò suprasensible i noümenic quan actua segons la moral, ja que ha de fer alguna cosa que va més enllà d'ell mateix. Aquest serà el posicionament que Nietzsche atacarà.

Un passeig per Kant

A *Kritik der reinen Vernunft* Kant va voler esbrinar què és allò que es pot saber, preguntant-se pels límits de la metafísica, si és possible o no una metafísica en general. La seva pregunta última fou si la metafísica pot donar-se com a ciència i oferir el coneixement que aquesta promet, ja que la metafísica sembla donar-se com immanent a l'ésser humà, fins al punt de transcendir la pròpia experiència i formular els postulats de Déu, ànima i món com totalitats a partir de conceptes *a priori* de tota experiència. Es coneixen com “transcendental” les condicions o estructures *a priori* del subjecte cognoscent com a subjecte cognoscent, és a dir, les condicions que fan possible el coneixement de l'objecte. Havent despertat del somni dogmàtic, Kant divideix l'estructura del coneixement en dos blocs que esquematitzen la seva explicació: la sensibilitat o *Estètica Transcendental*, i l'enteniment o *Analítica Transcendental*. Així i tot, no s'atura aquí ja que troba, sota la forma del sil·logisme, la *Dialèctica Transcendental*.

A l'*Estètica Transcendental* Kant explica com percebem els objectes. Aquests es troben fora de nosaltres, és a dir, en l'espai, i per això els percebem amb els sentits;

pel sentit intern percebem aquells estats interns de l'esperit i tots ells en el temps. Segons Kant, doncs, no podem representar-nos res fora de l'espai i el temps, sinó que tots dos són *a priori* les condicions del nostre coneixement i intuïcions pures de la sensibilitat. Però el filòsof de Königsberg busca explicar l'espai i el temps de tal manera que faci possible la concepció de les matemàtiques com coneixements sintètics *a priori*, ja que les matemàtiques no es refereixen als objectes, sinó a l'àmbit formal dels mateixos. Per tant, l'espai i el temps no representen cap propietat de les "coses-en-si", sinó la condició de possibilitat de les mateixes: mentre l'espai és la forma dels fenòmens externs, al temps li correspon la forma dels fenòmens interns. Espai i temps, doncs, serien les formes pures de la sensibilitat, i això vol dir que serien anteriors a tota aparició dels objectes. Resumint, com a éssers humans només coneixem els fenòmens que es donen a l'espai i el temps, és a dir, amb l'experiència i, per tant, només podem conèixer de manera relativa.

A l'*Analítica Transcendental* Kant tracta de trobar la lògica transcendental, és a dir, el conjunt dels elements *a priori* del coneixement intel·lectual. És lògica perquè toca les lleis de l'enteniment, i és transcendental perquè són *a priori*: fan possible els objectes de l'experiència percebuts per la sensibilitat. D'alguna manera, l'enteniment pensa els objectes que percebem amb els sentits. Per a això, Kant busca quins conceptes són els que possibiliten el coneixement dels objectes. Conclou, doncs, que un concepte és la representació d'una altra representació i el judici és la referència d'un objecte a una altra representació: només en el judici es donaria el concepte. D'aquí que la funció de l'enteniment consisteixi en l'acció d'ordenar diverses representacions sota una unitat

superior, és a dir, de referir un concepte a diverses representacions. Els conceptes es refereixen als objectes donant-los forma, de manera que els conceptes serien la causa per la qual coneixem els objectes del mode en què ho fem: mentre que la “matèria” de l’objecte l’obtindríem per la sensibilitat, la seva “forma” se la donarien els conceptes, sent la imaginació l’encarregada de fer la síntesi de tal reproducció. Per tant, un objecte és una síntesi de representacions, és a dir, una “multiplicitat” percebuda per la sensibilitat que és unida sota un concepte, enllaçats entre ells per la imaginació. “L’objecte”, doncs, seria una imaginació elaborada des dels conceptes i la sensibilitat, sent aquests les diferents maneres de posar la unitat de la consciència en relació amb les representacions¹⁰².

Però segons Kant, el coneixement de l’ésser humà no s’atura aquí, sinó que depassa els seus propis límits de l’experiència. És el que Kant va denominar la *Dialèctica Transcendental*, que és la part de la lògica que investiga l’ús del pensament més enllà dels límits de l’experiència possible. Dit d’una altra manera, és l’estudi de la raó que té com a facultat conèixer per mers conceptes sense relacionar-los a l’experiència, usant-los de manera lògica, derivant-ne d’aquest procés les idees transcendents. Des de la tradició, les Idees excedeixen la possibilitat de l’experiència, i és amb elles amb què opera la Raó, la qual actua de forma sil·logística, és a dir, des d’una proposició donada juntament amb una altra es dedueix una tercera

¹⁰² Si bé durant tot l’assaig hem discutit sobre la problemàtica del “contingut” i la “forma”, de nou Kant es troba a la mateixa. Aplicant la lògica anterior, podríem dir que Kant està afirmant que és l’ésser humà, mitjançant la seva capacitat d’entendre els objectes, el responsable de fer que els objectes siguin el que són. En aquesta línia, l’humà també seria el responsable dels valors morals, però, i com veurem tot seguit, Kant fa un pas enrere i torna a la necessitat d’un ens superior que fa possible els valors morals.

com a conclusió. Aquesta forma de procedir de la raó demostra que aquesta no es refereix als objectes de l'experiència, sinó directament als conceptes i judicis de l'enteniment, intentant unificar-los en un principi superior: la raó busca la condició general d'un judici, la conclusió d'un incondicionat que possibiliti als condicionats. Així, tot concepte pur de la raó es converteix en incondicionat, mentre que els conceptes de l'enteniment estan condicionats pels de la raó. En resum, la raó busca aquells conceptes que siguin sempre subjectes i mai predicats: ànima (jo), món (altres) i Déu. Kant defineix aquestes idees com "regulatives", és a dir, que no s'apliquen a res sensible però serveixen per donar unitat superior i, per tant, són només pensament.

Per a Kant, doncs, la Raó humana té la tendència de cercar un coneixement superior al donat, sent immanent a l'humà l'ús de les idees. Aquestes idees constitueixen una mena de regles heurístiques o metodològiques que guien la investigació intel·lectual cap a certa sistematització en els processos empírics, de la mateixa manera que l'enteniment s'encarrega de la unitat dels fenòmens amb els conceptes. És precisament per aquest motiu que la metafísica es mostra com una ciència impossible ja que pretén unificar tota l'experiència en un gran sistema, en funció de tres grans totalitats: jo, món i Déu. La metafísica com a ciència, és a dir, com a coneixement, no és possible segons Kant, ja que no hi ha objectes d'experiència que corresponguin a les tres idees bàsiques de la raó: res podem dir del jo (ànima), del món i Déu, sinó que són idees produïdes pel mode sil·lògic del processar de la raó, fins al punt fins i tot de negar la seva existència ja que res podem saber d'elles. No obstant, sí que tenen una funció: possibiliten la moral.

Com que ja no es pot demostrar l'existència de Déu perquè depassa la nostra pròpia experiència, Kant busca una moral autònoma que determini l'acció de l'individu des de sí mateix. Mentre que l'objecte de la raó teòrica era allò que es coneixia, el de la raó pràctica és allò que es decideix: allò volgut. La intenció de la raó pràctica consisteix en guiar la voluntat de l'individu, fent que les idees transcendents juguin un paper decisiu: fan possible l'acció moral com a obligació. L'element fonamental de la llei moral ve donat per la consciència del deure, el qual consisteix en la necessitat de realitzar una acció respectant la llei imposada per la mateixa moral. En certa manera, els principis pràctics de la moral porten amb ells una determinació universal de la voluntat, ja que emanen del mateix deure envers les idees transcendents. És aquí on Kant formula l'imperatiu categòric, amb caràcter universal i necessari que tot ho mana sense manar res concretament¹⁰³. No obstant això, la moral només pot donar-se sota la llibertat, a causa de que la llibertat és la independència de la llei empírica de la causalitat. El que està exigint la llei moral és la unió en una mateixa acció de la necessitat de les lleis empíriques i de la llibertat de la voluntat, encara que llibertat i necessitat siguin contradictòries, per assolir la “felicitat”, finalitat última de la moral.

L'existència en el món sensible és l'única existència possible perquè només d'ella podem donar raó empíricament, per la qual cosa la virtut¹⁰⁴ serà la

¹⁰³ «Obra sólo según aquella máxima por la cual puedas querer al mismo tiempo que se convierta en una ley universal». Kant, I.: *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Alianza Editorial, 2002. Madrid. P. 104.

¹⁰⁴ Per als cristians, la virtut és el contrari al pecat. Així, de la mateixa manera que existeixen els “set pecats capitals”, existeixen les “set virtuts cardinals”. En Kant, la virtut, molt relacionada amb la moral cristiana, també està relacionada amb la noció aristotèlica del terme, entesa aquesta com a *praxis*.

responsable de la felicitat, però condicionadament: només és possible la connexió entre virtut i felicitat si hi ha un autor intel·ligent de la natura que possibiliti la felicitat. Entren en ple joc les idees transcendents de la raó, que sent regulatives ara es converteixen en immanents i constitutives per la raó pràctica en quant condicions de possibilitat de la realització del seu objecte necessari: el suprem bé. Les idees transcendents de “jo”, “món” i “Déu” possibiliten la moral sota el “com si” kantian, en un progrés cap a l’infinit: el suprem bé atorga la felicitat anhelada de l’individu, però només pot ser realitzada si existeix aquest “com si”, i aquest només és possible sota el supòsit d’una existència i personalitat duradora en l’infinit del mateix ésser racional, és a dir, de la immortalitat de l’ànima.

Per poder proporcionar sostenibilitat a la idea de la immortalitat és necessària l’existència de Déu com l’enllaç entre virtut i felicitat, sent només possible per un autor savi i bo, ja que virtut i felicitat són contradictòries en tant la virtut mira per tots mentre la felicitat mira per l’individu únic. Així, el postulat de Déu és la condició de possibilitat *sine qua non* del suprem bé, sent aquest necessari per a la realització de la moral, doncs el postulat de Déu permet fer “com si poguéssim aconseguir una vida millor a través d’unes pràctiques morals”, ja que la moralitat a soles cauria en mera il·lusió. Reduint els raonaments de Kant, l’ésser humà pot complir amb la moral només si és lliure; l’ésser humà pot arribar a la completa adequació de la voluntat a la moral si és immortal; i només pot promoure el suprem bé si Déu existeix. Mentre que a *Kritik der*

La virtut, doncs, és la realització d’un acte que és alhora voluntari i racional (prudent). Per tant, aconseguir la felicitat, en Kant, equival a exercir una pràctica continua regida per uns determinats valors morals, en aquest sentit sotmesos a l’imperatiu categòric kantian.

reinen Vernunft les idees transcendents només eren meres hipòtesis indemostrables i fora de tot coneixement possible, a *Kritik der praktischen Vernunft* esdevenen necessitats que fan possible l'acció moral. La moral es fonamenta, doncs, en el deure de fer alguna cosa, i aquest deure és el bé suprem: l'exigència que possibilita la moral cau en el terreny de la fe, i la fe kantiana no és altra cosa que l'assentament de realitats suprasensibles, revivint així la metafísica que Kant mateix havia destruït: Kant matà a Déu i després el resucità.

Conclou Kant que l'ésser humà només pot conèixer allò que concerneix al coneixement científic de la naturalesa des de la causalitat, i fins i tot es pot concebre la naturalesa com un sistema de fins, trobant en ella el regne de la finalitat. A més, l'humà ha de fer sempre i en tot cas el bé moral que deriva del deure, ja que la llibertat del mateix, que el separa de la causalitat de la naturalesa, el fa entrar en el món noümenic degut a que ja no actua fenomènicament. Kant acaba amb una pregunta: què li està permès esperar a l'ésser humà? Si l'individu fa el que ha de fer d'acord a la moral, li està permès esperar la felicitat de la mà de Déu, en una comunitat de sants felços, o el que és el mateix, en un "més enllà". Això és el que la raó pràctica li promet, per això l'humà és un ésser racional finit que se situa a la frontera de dos mons: reconeixent-se com a ésser finit i fenomènic, també obté la certesa de la seva infinitud en la pràctica moral doncs participa d'allò noümenic, és a dir, d'allò que possibilita la raó de l'acció humana.

És aleshores quan Kant dedueix que es pot plantejar la possibilitat de construir un coneixement del món a partir d'allò que l'ésser humà ha de fer: el món suprasensible ha de tenir un influx sobre el món sensible. Si pensem el món

a partir del que ha de ser, aleshores podem respondre amb una finalitat teleològica de la raó, és a dir, una finalitat per a la vida. La raó pràctica ha descobert que la finalitat última en l'ésser humà és el bé suprem que hem de fer per conformar l'acció empírica en la llibertat: l'individu moral ha de concebre la naturalesa com a obra d'una intel·ligència suprema ordenadora (Déu); i la raó pura ens ha demostrat que les lleis inductives són empíriques i, per tant, contingents, però sempre es tendeix a subsumir les lleis empíriques particulars sota altres més generals (sil·logisme), amb la qual cosa cal de considerar-les “com si” un enteniment altre que no és el de l'ésser humà ho hagués predisposat de tal manera que permetés al mateix arribar, lliurement, a aquest bé moral i, per tant, amb la intenció de poder accedir al coneixement. Conseqüentment, la “finalitat” es transforma en una forma pròpia de conèixer a l'ésser humà.

Contra Kant

La filosofia de Nietzsche s'oposa a la filosofia kantiana i considera al filòsof de Königsberg incapaç de veure la “voluntat de veritat” com el que és, sinó que veu en ell un treballador de la filosofia dins d'una veritat heretada i acceptada tradicionalment¹⁰⁵. L'oposició de Nietzsche a

¹⁰⁵ *«Insisto en que se deje por fin de confundir a los trabajadores filosóficos y, en general, a los hombres científicos con los filósofos, – en que justo aquí se dé rigurosamente «a cada uno lo suyo», a los primeros no demasiado, y a los segundos no demasiado poco. Acaso para la educación del verdadero filósofo se necesite que él mismo haya estado alguna vez también en todos esos niveles en los que permanecen, en los que tienen que permanecer sus servidores, los trabajadores científicos de la filosofía; [...] la tarea misma quiere algo distinto, – exige que él cree valores. Aquellos trabajadores filosóficos modelados según el noble patrón de Kant y de Hegel tienen que establecer y que reducir a fórmulas cualquier gran hecho efectivo de valoraciones – es decir, de anteriores posiciones de valor, creaciones de valor que llegaron a ser dominantes y que durante algún tiempo fueron llamadas*

Kant es deu al fet que mentre que el filòsof de Königsberg pensa que obeeix a la Raó, Nietzsche es pregunta a què obeeïm quan obeeïm a la Raó. Per Nietzsche, el filòsof de les *Crítiques* obeeix a la metafísica cristiano-platònica en la mesura que encara no ha fet una última crítica a la seva manera de pensar, a l'origen del significat dels significats de la seva raó i, així, a la seva moral. La crítica que li fa al filòsof de les tres crítiques es fixa en el començament de les filosofies i com aquestes sempre parteixen des de la voluntat de poder, criticant amb això a la mateixa voluntat de veritat mitjançant la gran prova de l'etern retorn que es qüestiona si la "veritat", que es considera veritat, es dona sempre o només en aquesta metafísica. Atès que en tot saber hi ha una voluntat de poder que vol posar-se al servei de la vida, la veritat deixa de ser reacció (passiva) per ser acció (activa, constructiva), de manera que la veritat no es rep o s'aconsegueix, segons Nietzsche, sinó que es fa, encara que això comporti destruir una veritat ja establerta: és el voler, i no el deure sustentat en la raó que predica, el que possibilita la veritat.

La crítica kantiana havia denunciat la il·lusió provinent de la pròpia Raó, impossibilitant a la metafísica com a

«verdades» – bien en el reino de lo lógico, bien en el de lo político (moral), bien en el de lo artístico. A estos investigadores les incumbe el volver aprehensible, manejable, dominable con la mirada, dominable con el pensamiento todo lo que hasta ahora ha ocurrido y ha sido objeto de aprecio, el acortar todo lo largo, el acortar incluso «el tiempo» mismo, y el sojuzgar el pasado entero[...]. Pero los auténticos filósofos son hombres que dan órdenes y legislan: dicen: «¡así debe ser!», son ellos los que determinan el «hacia dónde» y el «para qué» del ser humano, disponiendo aquí del trabajo previo de todos los trabajadores filosóficos, de todos los sojuzgadores del pasado, – ellos extienden su mano creadora hacia el futuro, y todo lo que es y ha sido conviértase para ellos en medio, en instrumento, en martillo. Su «conocer» es crear, su crear es legislar, su voluntad de verdad es – voluntad de poder». Nietzsche, F.: *Más allá del bien y del mal: preludio de una filosofía del futuro*. Madrid, 2005. Alianza Editorial. §211, pp. 165 – 167.

ciència. Però Kant volia fundar una moral objectiva a partir de la formalitat (l'imperatiu categòric) sense qüestionar-se la pròpia "veritat" de la qual era hereu: Kant es va deixar portar per la forma apol·línica, mentre que Nietzsche investiga en els continguts dionisiacs que s'expressen a través de les formes. Així, les crítiques kantianes van formular tota una metafísica que no posava sota sospita a la mateixa metafísica de la qual procedien, sinó que simplement establien els límits de la mateixa, encara que amb elles Kant va descobrir que la veritat dels objectes són una creació a partir del subjecte que percep les multiplicitats del temps i l'espai i les objectivitza juntament amb els conceptes de l'enteniment. Nietzsche no li discuteix aquesta troballa a Kant, sinó el fet d'haver oblidat que la veritat "en-si-mateixa" és una il·lusió que pertany a la metafísica cristiano-platònica, subjacent tot el seu pensament a aquesta metafísica. Com ja es preguntava en el seu text *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*¹⁰⁶, on la veritat es mostra com un moviment de metàfores arribant a l'oblit del que va ser el seu inici, que no és res més que una interpretació, és a dir, una forma de voluntat de poder: la veritat es crea a partir de voler la pròpia veritat. D'aquí que Nietzsche es preguntí sobre el valor de la veritat en el primer aforisme de *Jenseits von Gut und Böse*¹⁰⁷.

¹⁰⁶ «¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realizadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas, sino como metal». Nietzsche, F.: *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid, 1996. Tecnos.

¹⁰⁷ «La voluntad de verdad, que todavía nos seducirá a correr más de un riesgo, esa famosa veracidad de la que todos los filósofos han hablado hasta

Kant defensava que el filòsof ha d'obeir a la Raó, però segons Nietzsche és la Raó lo que ha d'obeir a la veritat, és a dir, a la voluntat de poder. En el cas de Kant, la seva veritat és, en última instància, la metafísica i la moral cristiano-platònica, i en tant que el pensament obeeix a la raó, el filòsof obeeix a la metafísica i a la moral. L'individu és submís quan obeeix, ja que s'obeeix quelcom extern a ell mateix justificant-se, mentre que el veritable filòsof que Nietzsche defensa és el que s'obeeix a si mateix sent ell el creador de la veritat, de la seva pròpia interpretació: l'home tràgic o superhome. Per tant, la crítica que Nietzsche realitza a Kant és, abans de res, ontològica i, per tant, moral, ja que determina l'escissió entre el filòsof que reflecteix la veritat i el que la crea. Així, l'atac nietzschian es dirigirà, en un primer moment, a la moral subjacent al propi discurs kantian que, volent emancipar-se de la religió, va seguir dins el discurs tradicional en no qüestionar que es seguia considerant que la veritat pertanyia a un més enllà; i en un segon moment, si la Raó està sotmesa a la metafísica tradicional, aleshores obeeix a una il·lusió. Per què crear una moral de la

*ahora con veneración: ¡qué preguntas nos ha propuesto ya esa voluntad de verdad! ¡Qué extrañas, perversas, problemáticas preguntas! [...] ¿Qué cosa existente en nosotros es lo que aspira propiamente a la «verdad»? – De hecho hemos estado detenidos durante largo tiempo ante la pregunta que interroga por la causa de ese querer; – hasta que hemos acabado deteniéndonos del todo ante una pregunta aún más radical. Hemos preguntado por el valor de esa voluntad. Suponiendo que nosotros queramos la verdad: ¿porqué no, más bien, la no-verdad? ¿Y la incertidumbre? ¿Y aun la ignorancia? – El problema del valor de la verdad se plantó delante de nosotros, – ¿o fuimos nosotros quienes nos plantamos delante del problema?» Nietzsche, F.: *Más allá del bien y del mal: preludio de una filosofía del futuro*. Madrid, 2005. Alianza Editorial. §1, pp. 22 – 23.*

il·lusió?¹⁰⁸ És la pregunta fonamental de la seva obra *Zur Genealogie der Moral*.

Darrere de tota filosofia hi ha una moral, i darrere de tota moral hi ha el filòsof, per aquest motiu Nietzsche sospesa el valor de la veritat. D'alguna manera, la forma en què el valor és valorat té a veure amb tota una concepció sobre els valors. Aquests s'originen després d'una metafísica, i tota metafísica en una fisiologia. Per això Nietzsche es pregunta en quines condicions s'inventen els judicis de valor. Aquesta és la veritable crítica a la moral, sent l'últim criteri una valoració fisiològica. Per això Nietzsche considera que la moral kantiana és reactiva i està dins de l'ideal ascètic, definint-la com una moral decadent perquè, al capdavant, nega la vida a favor d'un més enllà que hem de postular com si existís, és a dir, com a condició de possibilitat de la moral: Kant busca consol en un més enllà ideal, entenent aquest com una forma de nihilisme passiu i decadent. En canvi, per a Nietzsche l'ideal dionisiac afirma la vida com a voluntat de poder, la tragèdia de viure a través de la pròpia experiència en lloc de postrar-se a cap moral formal que busca un universal, com si d'un més enllà es tractés. D'aquí que Nietzsche consideri a Kant un moralista¹⁰⁹ i un

¹⁰⁸ «¿En qué condiciones se inventó el hombre esos juicios de valor que son las palabras bueno y malo?, ¿y qué valor tienen ellos mismos? ¿Han frenado o han estimulado hasta ahora el desarrollo humano? ¿Son un signo de indigencia, de empobrecimiento, de degeneración de la vida? ¿O, por el contrario, en ellos se manifiestan la plenitud, la fuerza, la voluntad de la vida, su valor, su confianza, su futuro?» Nietzsche, F.: *La genealogía de la moral: un escrito polémico*. Madrid, 2004. Alianza Editorial. Prólogo, p. 24.

¹⁰⁹ «¡Y no me vayas a hablar del imperativo categórico, amigo mío! – esa palabra me hace cosquillas en el oído, y tengo que reír, a pesar de tu grave presencia: esto me hace recordar al viejo Kant, que en castigo por haber atrapado la «cosa en sí» – ¡una cosa bien ridícula también! – quedó atrapado a su vez por el «imperativo categórico» y llevado por él se extravió, volviéndose hacia «Dios», el «alma», la «libertad» y la «inmortalidad»,

idiota¹¹⁰, ja que és tan genial com maldestre: Kant descobrí que som els humans els responsables de la veritat a través de la interpretació de les nostres circumstàncies, fins i tot els inventors de Déu i, tot i així, el mateix Kant va acabar posant a Déu com a condició necessària per a possibilitar la moral, atorgant-li a la moral un sentit teleològic com si la vida no pogués ser justificada per i des d'ella mateixa, és a dir, des de l'humà mateix. Kant va trobar la veritat en crear-la, però se li va escapar de nou, per això no és Kant un filòsof segons Nietzsche, sinó un servent de la moral cristiana que vol donar raó d'ella des de la filosofia, un teòleg que afirma i reafirma els ideals de la metafísica tradicional dient que la fe en un món suprasensible

semejando un zorro que al extraviarse vuelve a su jaula - ¡y pensar que precisamente su fuerza y sagacidad habían forzado esta jaula.» Nietzsche, F.: La gaya ciencia. Madrid, 2001. Ediciones Akal. §335, pp. 242 – 243.

¹¹⁰ «Una palabra todavía contra Kant como moralista. Una virtud tiene que ser invención nuestra, personalísima defensa y necesidad nuestra: en todo otro sentido es meramente un peligro. Lo que no es condición de nuestra vida la daña: una virtud practicada meramente por un concepto de "virtud", tal como Kant lo quería, es dañosa. La "virtud", el "deber", el "bien en sí", el bien entendido con un carácter de impersonalidad y de validez universal - ficciones cerebrales en que se expresan la decadencia, el agotamiento último de las fuerzas de la vida, la chinería konisberguense. Lo contrario es lo que ordenan las leyes más profundas de la conservación y el crecimiento: que cada uno se invente su virtud, su imperativo categórico. Un pueblo perece cuando confunde su deber con el concepto de deber en general. Nada arruina más profunda, más íntimamente que los deberes "impersonales", que los sacrificios hechos al Moloch de la abstracción.- ¡Qué la gente no haya sentido como peligroso para la vida el imperativo categórico de Kant!...¡El instinto propio de los teólogos fue el único que tomó bajo su protección! - Una acción que el instinto de la vida nos compele a realizar tiene en el placer su prueba de ser una acción correcta: y aquel nihilista de vísceras dogmático-cristianas entendió al placer como una objeción...Qué destruye más rápidamente que trabajar, pensar, sentir, sin necesidad interna, sin una elección profundamente personal, sin placer?, ¿Como un autómatas del "deber"? Esta es precisamente la receta de la decadencia, del idiotismo...Kant se volvió idiota». Nietzsche, F.: *El Anticristo: maldición sobre el cristianismo*. Madrid, 2004. Alianza Editorial. §11, pp. 40 – 41.

possibilita la moral en aquest i, així, determina una finalitat existencial per a la humanitat amb el seu qualificatiu determinant dicotòmic de fenomen i noümen. Kant esdevé, doncs, guardià de la fe cristiana, el ca Cèrber que vigila les portes del cel, o com deia Nietzsche, el “gran Kant” que vigila les portes del cristianisme. Kant, com a representació de l’home modern emancipat de Déu i de l’enteniment i, per tant, com a gran representant de la Il·lustració, torna a Déu “com si” existís per poder justificar la moral: l’home modern ja no espera aquell lloc més enllà d’aquest món, sinó que trasllada l’esperança del consol moral a un moment futur. El suprem bé que pot oferir la moral considerant a Déu com el seu possibilitador es posiciona en un més enllà temporal sota la condició de realitzar l’imperatiu categòric. Així, si aquest es realitza, el bé suprem que abans era promès de forma utòpica, ara es promet de forma ucrònica¹¹¹, havent d’actuar d’acord amb la llei moral per possibilitar la fi del sofriment de la voluntat individual: amb Kant, Déu mor a causa de si mateix, doncs ja no és més que una excusa.

Plaer contra imperatiu categòric

Les ombres de Déu s’apoderen de Kant perquè segueix elaborant una moral que es justifica en un consol últim per aquesta vida. Aquesta és la gran oposició de Nietzsche

¹¹¹ A *Sobre la paz perpetua*, Kant no espera que els homes puguin tornar-se més bons, sinó que creu possible construir un ordre jurídic tal, que col·loqui la guerra com una cosa il·legal, com passa dins dels estats federals, sent l’esperança del cel a la terra mitjançant la voluntat humana. És en aquest text on es pot veure la mort del consol diví substituït per l’esperança de la pau futura a través de sacrificis, el pas de la utopia a la ucronia. Cal recordar que al Pròleg defensàvem que Nietzsche era proper al federalisme i liberalisme de Frederic III, al mateix temps que criticà l'Estat modern com a herència del cristiano-platonisme: l'Estat modern és l'ucronisme que durant tot l'assaig hem defensat, perquè sotmet als individus a un ideal major, a saber, un ideal polític.

contra Kant perquè segueix obeint a una suposada voluntat aliena a si mateixa en pro d'un "món-altre" millor que aquest. És en el plaer on Nietzsche es fixa: «*el placer – es más profundo que el sufrimiento: el dolor dice: ¡Pasa! Mas todo placer quiere eternidad -, quiere profunda, profunda eternidad!*»¹¹². S'obeeix a la pròpia voluntat per la pròpia voluntat i pel plaer que això dóna, i només el plaer vol eternitat, ja que únicament el plaer és allò que es vol tornar a repetir. Aquesta és la raó pròpia, segura, certa, perquè s'estima: el plaer es vol, i no la raó universal, com si aquesta existís. Aquesta raó universal requereix fe en ella mateixa, és a dir, pensar que existeix aquesta raó¹¹³. Però un cop se sap que no existeix, quin sentit té seguir predicant per ella? El nou sentit és el de la voluntat pròpia, de manera que ja no hi ha necessitat d'autoenganyar-se per convèncer-se que hi ha certa raó universal, sinó que ara, des de Kant, l'individu mateix és qui legisla i es legisla. D'aquí que la idea de Kant sigui una idiotesa: l'important és allò que s'estima, allò que suscita interès. La doctrina de l'etern retorn s'oposarà a l'imperatiu categòric de Kant.

De tornada a l'aforisme §341 de *La gaya ciencia*, s'estableix un diàleg entre Nietzsche i l'imperatiu categòric kantian. En el cas que el pensament de l'etern retorn pogués dominar a l'humà, ho hauria de transformar, fins al punt d'haver de desitjar la vida tal com ha estat, i per a això hauria de fer-la tal com voldria que fos en cada instant de la seva mateixa vida. El desig de voler l'etern retorn del mateix és el desig propi de l'ésser que vol per a

¹¹² Nietzsche, F.: *Así habló Zaratustra: un libro para todos y para nadie*. Madrid, 2004. Alianza Editorial. La otra canción del baile, p.318.

¹¹³ «*Quien suministra esta garantía es, nada menos, que la gran artista de la naturaleza (natura daedala rerum), en cuyo curso mecánico brilla visiblemente una finalidad: que a través del antagonismo de los hombres surja la armonía*». *Sobre la paz perpetua*. Madrid, Editorial Tecnos, 2005. Pp.31.

ell i no d'una manera universal. Això és completament anti-kantià, anticristià, perquè ja no hi ha un voler universal per a tots igual, sinó que es vol el desig propi per sobre del de tots. A Nietzsche no l'interessa l'aprovació de l'ideal transcendental, sinó aquesta confirmació única, personal, en l'instant precís. És l'etern retorn una possibilitat que pot enderrocar aquella moral totalitzadora que cerca un bé per sobre dels individus com si tal possibilitat existís, possibilitant una nova moral que es fixi en l'individu i en la seva pròpia felicitat: una nova moral que cerca la felicitat en l'aquí i l'ara, en l'immanent vida de l'ésser que viu.

També es podria veure l'etern retorn del mateix des de l'imperatiu categòric. Nietzsche utilitza aparentment la mateixa fórmula kantiana del “com si” quan postula la doctrina com si fos certa. D'alguna manera, podem pensar que Nietzsche segueix ancorat en la metafísica d'un “món-altre” millor, ja que segueix necessitant d'un suposat per possibilitar aquesta doctrina, que també és una posició moral. Emperò, la diferència entre el “com si” kantià i el nietzschian és que el primer requereix d'un postulat universal, mentre que en el segon el postulat és personal: el primer s'acull al voler de la Raó, a Déu, i el segon al voler propi, personal, individual. Es trenca amb l'estructura tradicional ja que ja no és rellevant la identitat oferta per l'absolut diví, sinó l'alteritat inabastable de les diferències pròpies de la individualitat. Amb la doctrina de l'etern retorn nietzschian es crea un nou concepte de temps no cronològic, una nova vida que és conduïda per la pròpia voluntat de poder i no pels ideals ascètics.

Nietzsche es posiciona, doncs, davant “l'home modern” i ho nega, oposant-se de la mateixa manera que davant la moral kantiana del “com si”, perquè el filòsof del martell

defensà una nova moral que vingués de l'ésser humà i per a l'ésser humà, capaç d'acceptar-se i superar "l'home modern", evitant agenollar-se davant el nihilisme per tal de continuar generant nous valors. En altres paraules, Nietzsche vol recuperar a l'ésser oblidat i ocupar el tron de Déu, i aquest ésser humà que superi a "l'home modern" és el Superhome, necessari després de la mort de Déu perquè és el que realitza el pas dels mons utòpics - ucrònics, al món de l'aquí i de l'ara; és l'individu que finalitza amb el pensament dialèctic per dur a terme el pensament integrador de les contradiccions de la tragèdia; és el "nou home" capaç de dir sí a aquest món amb totes les seves conseqüències; el que s'interessa per allò que possibilita les coses i no per les coses mateixes; el que realitza el pas d'allò òntic a allò ontològic; en definitiva, el que es preocupa per la cura de l'ésser humà en comptes del de la voluntat de conèixer-lo.

De l'ens a l'ésser

Directament recollit de l'herència heideggeriana, allò "òntic" (ens) pren el seu significat de l'existència en si de les coses, com si fos una dada independent d'allò que l'ésser humà pot saber d'elles, deixant al marge la seva possibilitat de fer o desfer aquestes coses: és allò *per se* que es justifica per si mateix sense la necessitat de res, com Déu i el món suprasensible. En canvi, allò "ontològic" (ser o estudi de l'ésser) està relacionat amb la interpretació que l'ésser humà dona a les coses quan vol descobrir la seva "essència" o el perquè de la seva categorització: quan l'individu mira les coses, no veu en elles la "cosa-en-si", sinó l'ésser de l'individu que les mira, que les posa davant del seu ésser, és a dir, l'ésser de les coses és l'ésser de l'ésser que les interpreta i, per això,

fa que siguin el que són. En altres paraules, l'ésser és la condició de possibilitat de categoritzar tot el que existeix, però no fonamentat "extra humanament".

Amb la metafísica kantiana i la subsegüent mort de Déu, allò ontic desfalleix. En certa manera és un retorn a la concepció de l'ésser humà com a mesura de totes les coses de Protàgores, sent l'era moderna i la Il·lustració, amb Kant a primera fila, qui comença, d'alguna manera, el camí ontològic, però defuig d'ell en voler tornar al pla ontic (noümenic), de la rellevància divina per a la justificació de la moral i el sentit de l'existència en aquest món: "l'home modern" no considera a l'ésser humà mesura de totes les coses, sinó participant de la divina moral que es manifesta a través de l'esperança ucrònica de l'Estat modern. Nietzsche s'enfronta a Kant i a "l'home modern" reprenent la seva introducció ontològica i portant-la a les últimes conseqüències: si és l'ésser humà el que justifica la seva vida, aleshores ja no pot fer-se una metafísica que segueixi explicant el món de forma ontica, sinó que cal explicar-ho des de l'ésser de l'individu, des dels seus propis interessos i volicions. Aquesta nova metafísica esdevé ontològica, i oposant-se a la visió cristiano-platònica de la veritat absoluta i immutable, explica la realitat des d'altres perspectives. És aquí on sostenim que entra en joc la realitat hermenèutica, en la mesura que aquest punt de vista correspon al de la interpretació, en tant que les coses són en relació a l'ull que les mira, donant lloc a que deixin d'haver fets per passar a ser interpretacions. Si és l'individu el que dona sentit a la seva existència, aleshores la multiplicitat de possibles interpretacions es torna infinita, i per això és l'hermenèutica el nou model filosòfic i de pensament que pot permetre la comprensió de l'ésser perquè aquesta ja no

busca l'essència de les coses, sinó que es preocupa per la comprensió dels individus, trobant l'ésser al centre d'aquesta comprensió. Atès que la interpretació, com a manera de conèixer, és la manera de fer la veritat, serà el model estètic el més representatiu d'aquesta tendència hermenèutica, perquè és en la producció estètica on la veritat s'interpreta i reinterpreta, sense necessitat de una veritat última, regenerant-se constantment en ell¹¹⁴. Això es deu al fet que el que s'interpreta amb oposició a la metafísica tradicional és l'espai i el temps, ja no com un més enllà, sinó portats al món de l'aquí i l'ara, en tant que és en ells on l'ésser de l'individu actua interpretant. La tasca encomanada a la filosofia des de la irrupció de Nietzsche és desmentir la interpretació ucrònica del modernisme com a ombra de Déu, sent la doctrina de l'etern retorn el nucli d'aquesta ontologia estètica, en la mesura que aquesta doctrina suposa que en l'experiència comú de l'espai i del temps hi ha un temps etern, una temporalitat que recull els passats possibles no esgotats. Serà en la producció estètica on l'etern retorn del mateix es pot trobar de forma representada, perquè és la màxima expressió dels esdeveniments atemporals de l'ésser humà immersos en el seu temps. Així, ens trobem a les portes d'un paradigma nou que fa trontollar veritablement el règim del pensament modern basat en entitats òntiques per donar pas a un pensament coneixedor de les seves pròpies capacitats constructives de la veritat. Ens referim a un pensament ontològic de l'estètica de l'esperit lliure.

¹¹⁴ Com ja hem assenyalat anteriorment, el feminisme urbà tracta l'espai i el temps de les zones urbanes com a condicionants estètics de la vida dels individus, en la mesura en que una determinada distribució de l'espai permet que certes idiosincràsies biològiques tinguin més possibilitats que unes altres. És aquí on la reinterpretació estètica, la reinterpretació dels espais i els temps permeten, a la vegada, una reinterpretació de la vida dels individus i, per tant, de la seva concepció ontològica.

Cap a una ontologia estètica

El retorn a l'estètica ens permet explicar la possibilitat de diferents temps. D'aquesta manera, podem veure el temps *etern* de la vida on tot es dona contínuament; el temps de l'*instant*, del plaer, on es pren una decisió; el temps de la *mort*, d'esgotament de la vida, camí a la seva finitud, un temps biològic; i finalment l'articulació d'aquests tres temps com a representació del pensament o com a obra d'Art. Són la producció estètica i l'obra Art els possibilitants d'aquesta articulació relacional entre aquests temps, i sobretot en l'art tràgic, ja que és aquí on es representen les eternitats de la vida, els continus caràcters, destinacions, accions iguals. Cal pensar com les obres d'art segueixen exposant conceptes eterns perquè fan ressò a totes les èpoques i llocs¹¹⁵. No obstant, dins de la mateixa obra d'Art es donen les seves accions, el seu instant, igual que en la lectura dels mateixos i la seva possible interpretació, trobant el plaer en el text. En elles es relaciona el sentit d'aquestes obres tràgiques al temps cronològic, al temps de la vida cap a la mort. L'Art, per tant, dona possibilitat a la concreció d'aquests temps: el passat, el present i el futur reunits en un temps etern del mateix que es repeteix. L'única diferència que hi ha entre ells és ontològica: fent abstracció, els esdeveniments que

¹¹⁵ Tot i que aquesta concepció és molt kantiana, Nietzsche defensa que és gràcies a la producció estètica que podem reprendre continguts passats en el present, malgrat que la interpretació d'aquests continguts es veuen deformats en el nostre present: les circumstàncies presents modifiquen la concepció i interpretació d'aquests continguts. Posem alguns exemples, com ara la relació amb els nostres morts (*Antígona* de Sòfocles); la traïció per l'interès (*Antoni i Cleòpatra* de Shakespeare); l'ambició (*Faust* de Goethe); les disputes familiars (*Bodas de sangre* de Lorca); o fins i tot rituals de sacrifici per a una multitud o un poble (*La consagració de la primavera* de Stravinsky). Totes posen en discussió, i per tant en resignificació i actualització, els valors representats.

en aquests temps es donen sempre són els mateixos, però el que els diferencia és “cóm” se’ls pren, “cóm” se’ls veu, en definitiva, el mode d’interpretar-los. La introducció de l’ésser en ells configura la possible diferència estètica entre ells, però aquesta diferència és deguda a la pròpia ontologia. D’aquí que la ontologia estètica brindi una possibilitat: allò òntic disjuntiu com a fi de les contradiccions no es fa càrrec de l’experiència de la vida, mentre que la producció estètica posa en relleu les seves vicissituds a través de l’ésser, en la mesura en que les diferents experiències i perspectives es posen en relació. S’ofereix, doncs, la reinterpretació constant dels esdeveniments que es donen en els diferents temps, on l’ésser de l’individu s’expressa a través de les produccions estètiques.

En contraposició a la raó ascètica de la metafísica cristiano-platònica, que pretén netejar de tot perspectivisme allò que pot constituir la veritat, l’ontologia estètica reconeix que el caràcter epistemològic de la veritat no és sinó un mer constructe a partir del propi ésser que, volent conèixer la veritat ha hagut de fer intel·ligible el món, i només ho ha pogut fer introduint l’ésser, és a dir, fent de la seva volició i interessos els motors de la seva construcció. Per això és a través de la producció estètica que es pot exposar i dur a terme aquesta nova ontologia, ja que és en ella on l’ésser, sense amagar-se, es dona: a través de l’estètica es pot veure l’atemporalitat dels *pathos* de l’ésser, doncs les produccions estètiques eternitzen les passions de l’ésser humà resignificades, preservant allò transitori. Per això la doctrina de l’etern retorn del mateix possibilita el salt cap enrere per connectar amb el món grec que es preocupava per allò ontològic. Allà, on la cultura tràgica era religió, no

es volia acabar amb els contraris, sinó que es volia la seva perpetuació, en oposició al progrés lineal que iguala i anul·la els contraris: la moral agonal, competitiva, era mostra del seu rerefons tràgic on no hi havia solució¹¹⁶.

Si acceptem que ja no hi ha res darrere de les coses més que la nostra pròpia voluntat, aleshores s'acaba la idea de progrés com aquella idea dialèctica que pretenia acabar amb les contradiccions sumant-les, perquè segueix significant que hi ha un altre temps més enllà d'aquest. Amb la mort de Déu, s'uneix el concepte de la temporalitat, vista aquesta com una intratemporalitat, és a dir, ja no el temps lineal irreversible de la història, sinó aquest temps de retorn. Mentre la temporalitat lineal qualificava els fets com a successos òntics aliens a tot individu, entesos com irrepetibles i subjectes a una objectivitat, amb la mort de Déu ha quedat en evidència que no hi ha fets sinó només interpretacions, sent els fets històrics interpretacions emmarcades en el pla diacrònic. La intratemporalitat només s'entén des de l'ontologia com a possibilitat de tornar als temps passats interpretats i no com a fets, permetent, al seu torn, la recuperació d'aquells mons possibles no esgotats que es donen en les produccions estètiques on l'ésser s'expressa de manera atemporal. Aquesta possibilitat sincrònica oferta per la doctrina de l'etern retorn no pot ser presa sinó des d'un punt de vista hermenèutic: reprendre els discursos en què es troben els possibles mons no esgotats perquè es busca en ells allò ontològic que els permet ser recuperats i reinterpretats, com una cosa inherent a l'ésser humà. A partir de la mort de Déu s'elabora una ontologia hermenèutica perquè ja no hi ha un ésser tot poderós

¹¹⁶ Tornem a recordar l'article ja esmentat «Cuando Nietzsche tenía razón». Publicat el 7 de març de 2017 a *Mito | Revista Cultural*, n° 41

totalitzador del coneixement que possibilita l'existència i la raó de les coses, sinó que és l'ésser humà qui, emancipat de l'absolut, s'enfronta a si mateix possibilitant nous mons a partir de si mateix com a actor i espectador de la seva pròpia interpretació. Donat que les produccions estètiques permeten als individus desplegar-se en l'espai i el temps, s'inicia el gir cap a una nova ontologia que és estètica i hermenèutica, ja que el tema que preocupa és el de l'ésser en relació amb l'espai i el temps. Nietzsche vol que l'espai sigui el de l'aquí de les coses, d'aquesta vida i no d'un més enllà, on es dona la possibilitat a l'hermenèutica. Es trasllada el món del "més enllà" a "l'aquí": és el pas de "l'espai-cel" a "l'espai-vida". El mateix succeeix amb les Idees del platonisme que habitaven el món intel·ligible: si ha mort Déu, també mor tot el seu món amb ell¹¹⁷.

La doctrina de l'etern retorn del mateix, contrària a l'imperatiu categòric kantian, és un voler cap enrere. Com bé assenyala Vattimo, *«en la perspectiva de un eterno retorno como doctrina cosmológica, el querer hacia atrás no sería otra cosa que una aceptación de lo ya sido y de lo determinado»*¹¹⁸, és a dir, el que és i serà deu,

¹¹⁷ Remarquem la producció estètica i no només l'obra d'Art, malgrat que qualsevol producció estètica podria ser una obra d'art, perquè qualsevol producció estètica pertany a un temps i un espai. La doctrina de l'etern retorn ens permet tornar a altres mons no esgotats en la mesura en que podem veure com les voluntats de poder s'han relacionat diferentment en altres llocs i èpoques. De fet, i exemplificant el concepte, l'urbanisme feminista seria un model de recuperació d'altres mons no esgotats (i poc explotats) que en serviren, no només per re-interpretar el nostre món, sinó per modificar la nostra experiència vital a través de l'espai i el temps. Podeu trobar més informació detallada a GONZÁLEZ CALDITO, Juan Carlos: *«Derribando muros: urbanismo feminista»*. Publicado el 3 de marzo de 2016 en Mito | Revista Cultural, n.º 31.

¹¹⁸ Vattimo, G: *Diálogo con Nietzsche*. Ediciones Paidós Ibérica, 2002. Barcelona. P. 37.

necessàriament, haver estat, amb la qual cosa el passat domina i determina el futur d'alguna manera. Tanmateix, i com ja hem dit anteriorment, pensar aquesta doctrina ònticament seria un complet absurd, ja que no retornaria el mateix exactament com “cosa-en-si”, sinó que el que torna a ser en el present i tornarà a ser al futur és Dionís: és l'ésser de l'ésser humà que es manifesta però que a través d'Apol·lo s'individualitza, es fa temporal, es torna únic, particular, pertanyent a una època i a un context. La producció estètica és el major representant d'aquest caràcter ontològic de retorn perquè és on Dionís parla a través de la forma, del llenguatge, que és el temps d'Apol·lo: les diferències estan en les diferents manifestacions situacionals d'Apol·lo, però “el mateix” es dona sempre en Dionís. D'aquí que l'etern retorn del mateix sigui el nucli de l'ontologia estètica, perquè aquesta doctrina pretén mostrar el caràcter d'etern, atemporal, intratemporal, sempre present en l'ésser humà. Podem veure la producció estètica, aleshores, com la tasca metafísica de l'ésser humà perquè és a partir d'ella on pot l'individu reconèixer de forma atemporal les seves necessitats temporals i fer present les necessitats passades i futures, a diferència de la Història que ho mostra esquarterat, separat de si mateix, en constant progrés com si pogués anar-se'n cap a un futur millor, sotmetent el present a idees futures o passades alienes al present.

Encara que Kant torni a Déu en la seva moral, és a partir d'ell que es constata el gran esdeveniment que possibilita la volta a allò ontològic i l'abandó d'allò òntic: l'individu s'ha reconegut com a autor responsable del món en reconèixer que són els seus judicis i accions els que determinen la interpretació de l'espai i el temps, però també els sentits, de la seva vida. Així, les accions i judicis

dels individus són els responsables dels déus, de l'art, de com es justifica la seva pròpia vida i, per tant, de com viuen i conviuen els éssers humans entre ells. Al text de *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* el jove Nietzsche començà la seva gran batalla en la què pretén demostrar de quina manera el llenguatge, responsable últim de la relació de l'individu amb el seu món, és alhora el creador del mateix, sent el pont estès entre l'humà i les coses, permetent-li fer intel·ligible les coses per si mateix. Però sent així, darrere del llenguatge no existiria una veritat última i òntica de les coses, sinó necessàriament ontològica, ja que la paraula és ja un compendi de significacions¹¹⁹ des d'on construir les veritats: no s'arriba a la veritat última amb el llenguatge, sinó que es fa veritat a partir d'ell. Això vol dir que la veritat és múltiple, diversa, mutable, modificable, és a dir, que la veritat seria, en aquest sentit, per a qui la fa. D'aquí que Nietzsche pugui dir que *«los diferentes lenguajes, comparados unos con otros, ponen en evidencia que con las palabras jamás se llega a la verdad ni a una expresión adecuada pues, en caso contrario, no habría tantos lenguajes»*¹²⁰.

¹¹⁹ «¿Qué es una palabra? La reproducción en sonidos de un impulso nervioso. Pero inferir además a partir del impulso nervioso la existencia de una causa fuera de nosotros, es ya el resultado de un uso falso e injustificado del principio de razón. ¡Cómo podríamos decir legítimamente, si la verdad fuese lo único decisivo en la génesis del lenguaje, si el punto de vista de la certeza lo fuese también respecto a las designaciones, cómo, no obstante, podríamos decir legítimamente: la piedra es dura, como si además captásemos lo “duro” de otra manera y no solamente como una excitación completamente subjetiva!» Nietzsche, F.: *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid, 1996, Tecnos.

¹²⁰ *Ibid.*

Llenguatge i veritat

Arribats a aquest punt, podem pensar que el llenguatge s'encarrega d'assenyalar les relacions que tenen les coses amb els individus, fent ús de les metàfores. D'aquesta manera, el llenguatge és la gran mentida que l'ésser humà ha hagut de inventar-se per relacionar-se amb el món, fer-lo intel·ligible per a la utilitat de la seva pròpia vida¹²¹. El llenguatge converteix les coses en metàfores, com si aquestes fossin de tal manera que les diem per nosaltres mateixos. Per aquest motiu buscar l'essència de les coses és un joc d'idiotes, ja que aquestes realitats existeixen gràcies al “com si” metafòric del llenguatge.

Tanmateix, el llenguatge, responsable dels conceptes que són els que eliminen les diferències de les individualitats per poder entendre el món des de la raó, és el causant constant de la gran mentida de si mateix. El problema del llenguatge, però, consisteix en el fet d'haver oblidat la seva principal característica, a saber, fer intel·ligible el món per fer-lo útil. El seu oblit porta a pensar que darrere del llenguatge, dels conceptes, hi ha entitats últimes responsables de l'existència mateixa de les coses. Aquest oblit és la inversió completa del principi del llenguatge, la inversió del sentit de la vida, doncs aquesta

¹²¹ «¡En primer lugar, un impulso nervioso extrapolado en una imagen! Primera metáfora. ¡La imagen transformada de nuevo en un sonido! Segunda metáfora. Y, en cada caso, un salto total desde una esfera a otra completamente distinta. [...] Creemos saber algo de las cosas mismas cuando hablamos de árboles, colores, nieve y flores y no poseemos, sin embargo, más que metáforas de las cosas que no corresponden en absoluto a las esencias primitivas. Del mismo modo que el sonido configurado en la arena, la enigmática x de la cosa en sí se presenta en principio como impulso nervioso, después como figura, finalmente como sonido. Por tanto, en cualquier caso, el origen del lenguaje no sigue un proceso lógico, y todo el material sobre el que, y a partir del cual, trabaja y construye el hombre de la verdad, el investigador, el filósofo, procede, si no de las nubes, en ningún caso de la esencia de las cosas». Ibid.

deixa de ser creada per l'individu per a ser creada per entitats conceptuais que donen sentit a l'existència¹²². Amb el llenguatge creiem que podem eliminar la realitat, les diferències, allò que fa individual a les coses, podent així accedir al concepte. Però això no és més que una abstracció lingüística realitzada per poder entendre el món d'una determinada manera. L'oblit de la finalitat dels conceptes ens ha portat a creure que existeixen certament entitats darrere dels conceptes, idees “en-si” com sostenia

¹²² «Pero pensemos especialmente en la formación de los conceptos. Toda palabra se convierte de manera inmediata en concepto en tanto que justamente no ha de servir para la experiencia singular y completamente individualizada a la que debe su origen, por ejemplo, como recuerdo, sino que debe encajar al mismo tiempo con innumerables experiencias, por así decirlo, más o menos similares, jamás idénticas estrictamente hablando; en suma, con casos puramente diferentes. Todo concepto se forma por equiparación de casos no iguales. Del mismo modo que es cierto que una hoja no es igual a otra, también es cierto que el concepto hoja se ha formado al abandonar de manera arbitraria esas diferencias individuales, al olvidar las notas distintivas, con lo cual se suscita entonces la representación, como si en la naturaleza hubiese algo separado de las hojas que fuese la “hoja”, una especie de arquetipo primigenio a partir del cual todas las hojas habrían sido tejidas, diseñadas, calibradas, coloreadas, onduladas, pintadas, pero por manos tan torpes, que ningún ejemplar resultase ser correcto y fidedigno como copia fiel del arquetipo. Decimos que un hombre es “honesto”. ¿Por qué ha obrado hoy tan honestamente?, preguntamos. Nuestra respuesta suele ser así: a causa de su honestidad. ¡La honestidad! Esto significa a su vez: la hoja es la causa de las hojas. Ciertamente no sabemos nada en absoluto de una cualidad esencial, denominada “honestidad”, pero sí de una serie numerosa de acciones individuales, por lo tanto desemejantes, que igualamos olvidando las desemejanzas, y, entonces, las denominamos acciones honestas; al final formulamos a partir de ellas una qualitas occulta con el nombre de “honestidad”. // La omisión de lo individual y de lo real nos proporciona el concepto del mismo modo que también nos proporciona la forma, mientras que la naturaleza no conoce formas ni conceptos, así como tampoco ningún tipo de géneros, sino solamente una x que es para nosotros inaccesible e indefinible. También la oposición que hacemos entre individuo y especie es antropomórfica y no procede de la esencia de las cosas, aun cuando tampoco nos aventuramos a decir que no le corresponde: en efecto, sería una afirmación dogmática y, en cuanto tal, tan demostrable como su contraria».

Ibid.

el platonisme. Però no hi ha essència alguna de les coses, sinó des dels conceptes, des d'aquestes petites grans metàfores que hem construït per fer del món quelcom accessible al nostre enteniment. Nietzsche es pregunta a *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* què és la veritat¹²³ i conclou que és l'oblit d'aquesta gran xarxa de metàfores, metonímies, antropomorfismes, etc., relacionats entre ells. La veritat és, doncs, una interpretació que fem a partir de nosaltres mateixos, estenent-lo al món mitjançant el llenguatge. Per això Nietzsche insisteix en que la veritat només la podem trobar en la producció estètica perquè aquesta mai ha oblidat que són il·lusions que interpreten i fan possible el món. Amb el llenguatge succeeix el mateix: posa en joc el sentit dels possibles mons.

El martell hermenèutic

Amb el llenguatge hermenèutic de l'abast d'altres mons possibles de la tradició es trenca la barrera espai-temporal que la metafísica cristiano-platònica i moderna imposaven fixant-se únicament en el concepte com accés a la "cosa-en-si". La reinterpretació de la tradició i la seva acceptació permeten el viatge a altres mons possibles que, cronològicament, es trobarien esgotats però que ontològicament segueixen vigent en el pensament humà. L'hermenèutica pren l'aire del martell nietzschian, doncs permet revisar el que tradicionalment semblava intocable,

¹²³ «Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas, sino como metal». Ibíd.

transformant les seves concepcions tradicionals. Per aquest motiu la hermenèutica és el model capaç de fer entrar en diàleg el passat amb el present per a una generació del futur, reprenent els mons possibles de l'ontologia d'èpoques que, segons la metafísica, ja estan passats i, per tant, inaccessibles i, fins i tot, superats.

La recuperació dels principis transhistòrics trenquen les barreres espai-temporals, i aquests es troben en la producció estètica en tant que eternitzen allò temporal: Dionís sempre està present encara que parli per boca d'Apol·lo. Queda trencat, doncs, el temps lineal per un temps de la simultaneïtat dels mons en la interpretació dels textos, obrint les possibilitats encara no exhaurides d'aquests. El llenguatge és capaç d'aquests principis transhistòrics ja que, igual que l'Art, fa del món una metàfora, una mentida que es santifica per la pròpia utilitat de la vida. Però la paraula no és un signe que envia a un altre objecte com a transport a la cosa, sinó que, com a metàfora, s'aproxima a les coses, però a coses que, sent paraules, ja estan interpretades: la paraula ens acosta a coses que ja tenen sentit, que ja són metàfores. Si comprendre el contingut d'una producció estètica consistís en trobar la “cosa” eterna, aleshores això significaria que encara hi hauria una “cosa-en-si” en l'obra, però aquesta, tot i ser continua, és amorfa i, per tant, mutable a través dels llocs i dels temps: si és, és perquè és cosa, però aquesta cosa que fa que sigui (el significat) és cosa perquè l'individu li troba sentit a ella, és a dir, no fonamenta l'individu, sinó que ell fonamenta la “cosa-aquesta”. És el llenguatge el que li permet revelar aquest significat i sense això l'individu no aconseguiria desvetllar-lo perquè el seu significat no existeix més que en relació amb l'individu. Per aquest motiu la comprensió del món és lingüística i

hermenèutica: inventem la “cosa” de l’obra perquè ja ve referenciada d’un passat, d’un ésser. L’individu es presenta com el responsable d’inscriure’s a l’obra, i si trobem la “cosa-aquesta” en ella és perquè és l’ésser dels individus el que hi està inscrit. El que ens diferenciarà entre individus serà determinar com és aquest ésser, és a dir, la temporalitat cronològica i, per tant, òntica: Apol·lo.

La producció estètica, doncs, s’expressa de forma individual, representant particularitats, i utilitza aquesta màscara per ocultar allò que transcendeix el particular, allò que incumbeix a tot individu. No obstant això, l’individu pot veure’s a les produccions estètiques tot i ser representacions particulars que no són ell en particular. No es tracta d’empatia sinó, tot el contrari, es veu a si mateix en les obres perquè és l’ésser el que s’expressa, és Dionís el que parla per boca d’Apol·lo: és el comú, que no objectiu, el que es manifesta de forma particular, fent-se possible l’apoderament i la personalització del comú. Això trenca amb tota metafísica de subjecte-objecte perquè es desvetlla allò ontològic, allò comú que el fa ser, fent que l’objecte i el subjecte siguin el mateix.

La filosofia, si vol anar a la recerca de la veritat, ha d’actuar estèticament, ja que buscar una veritat consoladora i creure-se-la per fer suportable aquesta vida no és la seva tasca, sinó la preocupació per allò humà, per allò que el fa ésser, en la mesura en que la capacitat ontològica, creadora i hermenèutica és inherent al propi ésser humà. La veritat, en aquest sentit, és eterna però amorfa, i només aconsegueix forma a través de les accions i decisions humanes, motiu pel qual la filosofia ha de dedicar-se a donar-li forma a aquesta veritat. La filosofia de Nietzsche possibilita una nova filosofia ontològica que es fonamenta en l’estètica i que porta com a estandard

moral la tragèdia. Això no significa un avenç ni una evolució de la filosofia a mode de progrés, sinó un canvi de la filosofia per a la vida i, per tant, un retorn a la filosofia de la quotidianitat, a la circumstancialitat i l'individualisme, és a dir, una filosofia vitalista.

La vella filosofia ancorada en la veritat òntica havia separat a l'individu de si mateix fins disposar la seva confiança en una raó que pensava com una gran màquina tècnica, però amb la filosofia tràgica de Nietzsche s'obre la porta a un nou pensament com un gir filosòfic que permet esbossar les primeres línies d'una ontologia d'esperits lliures capaços d'auto-definir-se. Això implica una superació de la filosofia perquè dona veu a tota una nova (o diverses) interpretació possible del món de l'aquí i l'ara, desvaloritzant tota veritat que s'empari i es fonamenti en una noció externa (superior) al propi ésser. Arriba a la seva fi el pensament d'una veritat última de les coses, d'una objectivitat de les mateixes i es brinda la veritat més propera a l'experiència humana, la que es fa a partir del que s'ha arribat a ser: des d'aleshores, *a l'individu li va la vida i com viure-la*. Ara, és l'ésser humà, ell mateix, qui s'ha de preocupar per allò que vol arribar a ser i només a ell, com a amo del seu propi ésser, de les seves pròpies interpretacions i valoracions, de la seva pròpia definició de veritat, li correspon definir-se sense arribar a estar definit del tot. Així com les produccions estètiques sempre estan en un horitzó de constant interpretació, l'ésser humà com a concepte ha de romandre sempre lliure de tota última valoració, de tota última categorització. En última instància, s'està formulant la possibilitat d'un pensament lliure, o millor dit, el lliure pensament de l'individu: s'obre un paradigma nou en el

debat filosòfic que té com a causa una ontologia de l'esperit lliure.

Ontologia de l'esperit lliure

Si bé Nietzsche atacà la Il·lustració no va ser perquè no la compartís, sinó tot el contrari: volia portar-la als fonaments del seu origen, és a dir, alliberar tot pensament de ser esclau del seu propi pensament. Tot i que els “homes moderns” volien emancipar-se de la religió, van seguir supeditats a ella quan van continuar creient que existia una veritat que estava fora d'ells, tot i que van ser ells mateixos els qui van descobrir que la veritat última la feia el propi ésser humà. El seu pensament es va tornar en contra seu quan no van saber veure que l'essència de tot pensament estava lluny dels conceptes i es trobava més en una actitud davant la vida, és a dir, davant d'una moral: els “homes moderns” mai reformularen la seva pròpia moral, sinó que la continuaren projectant amb una verbalització renovada i amb accions més punyents. El projecte de Nietzsche rau en fer una nova moral tràgica, una moral d'esperits lliures, és a dir, la dels individus que tràgicament lluiten sempre amb el seu destí, amb el seu entorn, que decideixen pensar-se i repensar-se constantment, sempre sotmesos a les seves pròpies crítiques i sempre lliures de valoracions i definicions últimes. Però traslladar-lo a l'ontologia significa formular-ne una de nova en la qual l'ésser de l'ésser humà no pogués ser mai definida definitivament, sinó que romangués sempre en un horitzó obert a noves possibles interpretacions: portar la crítica de l'ésser humà al propi ésser humà, o el que és el mateix, portar la sospita als coneixements últims i l'emancipació del pensament,

pròpia dels individus adults majors d'edat de la Il·lustració com defensava Kant.

La filosofia de Nietzsche torna al concepte de la sospita generada a partir la crítica del mateix individu. Amb aquest nou fonament per a la vida des de la pròpia vida dels individus i la tornada a altres mons possibles no esgotats, es mostra que sempre hi ha una altra possibilitat de la vida viscuda, enfrontant-se deliberadament a tota ideologia, pensament, política, ciència, història, ètica, religió, etc. que es mostri com l'única possibilitat que amari la veritat a una idea immutable. Es tracta de problematitzar allò que sembla evident, donant pas a la completa reformulació, no només de l'individu, sinó de la societat, per acabar en un nou projecte ètic i polític. Mai hi ha una única possibilitat última, sinó que sempre existeixen altres possibles, perquè les manifestacions de l'ésser són múltiples i diverses, i l'ésser humà no és, ni va ser ni serà d'una única i determinada manera, ja que la seva categorització conceptual escapa de tota realitat. Fer hermenèutica amb tot el que envolta a l'individu és el que el mantindrà lliure de tota determinació que encadeni la possibilitat de reinterpretar el món i a un mateix. Aquesta serà la primera i última responsabilitat: torna el ressò de Píndar que resava *«arriba a ser el que ets»*; és l'hora de viure desencadenat de la veritat esclavitzadora de tot més enllà de l'ésser humà.

EPÍLEG

Les ombres de Déu s'han estès fins als nostres dies, des de la negació de la voluntat dels individus fins a l'Estat modern, en la mesura en que en la pregunta sobre què és l'ésser de “l'humà” no s'ha preguntat per allò que el fa ser (el seu ésser, la qual cosa seria una qüestió ontològica i, per tant, filosòfica), sinó per “l'home” com a cosa: s'ha volgut saber què és “l'home” en la seva essència, oblidant que l'ens és allò que es dona a la llum de l'ésser. Així, les societats modernes són una continuació de la metafísica cristiano-platònica sense Déu, però amb el tron diví de l'objectivació, ja que fonamenten i justifiquen el coneixement de l'individu a partir de l'oblit del “poder ser”. Aquest oblit ha consistit en la renúncia d'un mateix per conèixer-se, doncs s'ha invertit el preocupar-se de si com a mode de desplegar-se en les decisions i accions, per bolcar-nos en el coneixement de nosaltres mateixos, suposant això la renúncia de nosaltres, perquè en el conèixer-se s'ha conegut a l'ens en comptes de l'ésser.

La consigna dèlfica “coneix-te a tu mateix”, heretada posteriorment per la tradició cristiano-platònica, ha enfosquit al “cuida't a tu mateix” en la mesura que la moral cristiano-platònica ha exigit la renúncia de si com a principi de salvació i fins i tot la filosofia moderna, de Descartes a Husserl, ha prioritzat el coneixement del “jo”

com a subjecte pensant¹²⁴. L'abandonament de l'ésser a favor de l'ens ha pretès conèixer a l'ens en la mesura que l'ésser era una cosa massa abstracta, massa diferencial entre els individus - tot i que era allò comú entre tots -, fins al punt de no poder ser conegut i, per tant, objectivat. Dit d'una altra manera, la diferència que suposa l'ésser com “poder ser” no permet una estricta organització i control de l'individu per a ser utilitzat segons uns determinats fins, el que suposa que per poder ser útil a alguna cosa s'ha d'estar disposat a això i, per tant, no poder ser una cosa o una altra, sinó ser només d'una determinada manera. La vigilància, el càstig, el control i l'organització de les societats cap a un fi absolut es deu, en gran mesura, a la nostra cultura de l'oblit de l'ésser com a possibilitat en voler conèixer-nos a nosaltres mateixos perquè en aquest “conèixer-nos” hem renunciat a la capacitat inventiva de l'individu.

Recuperar la “cura de si” és un intent d'escapar de tota regla, de mantenir la bogeria molt a prop de la raó per qüestionar-la, essent la possibilitat de l'ésser el poder esdevenir segons els propis interessos, apetències i necessitats. Així, la “cura de si” és un coneixement de si mateix que s'adapta als constants canvis de l'esdevenir, a les diferències pròpies de l'existència, a projectar-se al món a partir de la multiplicitat que en ell existeix. Això escapa de tota possible objectivació atemporal per ser d'estricta preocupació i responsabilitat de l'individu: la “cura de si” és l'absoluta llibertat de l'individu enfront de la diversa multiplicitat de la vida, significant això la

¹²⁴

Entenem la tradició moderna com aquella que es construeix al voltant de la pregunta sobre el “jo”. Si amb Descartes s'inicia el subjectivisme, la fenomenologia de Husserl queda inscrita en la pregunta per el “jo” doncs concep l'alteritat com allò igual al “jo”, és a dir, que l'altre existeix en tant que hi ha un “subjecte”.

capacitat de reinterpretar i de reinterpretar-se, però sobretot de no sotmetre's a una raó o idea externa i/o superior. Contràriament, el “coneix-te a tu mateix”, consigna hereva de la metafísica cristiano-platònica, resa acceptar un conjunt d'obligacions i decisions heterònomes, considerant certes veritats com a permanents, per poder assolir el propi coneixement de si. Aquesta tecnologia del jo implica la revelació de la veritat per poder accedir a si mateix, passant per l'obligació de revelar-se a si mateix les pròpies faltes, reconèixer les temptacions i les culpes per revelar-se davant Déu o davant la comunitat de control. Per poder conèixer-se, doncs, s'ha d'acceptar la doctrina del mestre, és a dir, el sacrifici de si, l'individu sota un tipus de saber, que en el cas de les nostres societats es trobaria en les institucions amb les quals convivim i, per tant, en idees superiors subministrades a través d'aquestes institucions.

La mort de Déu implica, a la vegada, la mort de tots els déus, però també la recuperació dels mites passats com a reflexos de la nostra actualitat, fet que donaria vida a altres deus¹²⁵. Els mites, que reflecteixen veritats hermenèutiques, ens permeten entendre que la lluita present ha estat sempre actual, i que la lluita per la llibertat dels individus és quelcom atemporal i de tot arreu. Per aquest motiu ens hem fixat en Prometeu, el tità que es

¹²⁵[...] *Y cuántos nuevos dioses son aún posibles... En mi mismo, en quien quiere revivir de nuevo el instinto religioso, es decir; creador de dioses, ¡cuán diferente se me ha revelado cada vez lo divino!... Demasiadas cosas extrañas han pasado ya ante mí, en aquellos instantes sin tiempo que nos caen en la vida como desde la Luna y donde en definitiva no se sabe nada de lo viejo que se es ni de lo joven que todavía será... Yo no quiero dudar de que hay muchos tipos de dioses...* [...] 17[4] Nietzsche, F.: *Nihilismo: escritos póstumos*. Barcelona, 2006, Ediciones Península. Edición de Gonçal Mayos. Pàg.: 140-141

rebel·la contra la tirania del déu-rei Zeus. L'audàcia de Prometeu il·lustra estèticament la filosofia tràgica de Nietzsche a l'enfrontar-se a Zeus prenent-li el foc i lliurant-lo a la humanitat. Enfellonit el déu de l'Olimp, va condemnar al tità a romandre encadenat a una roca mentre un àguila devoraria el seu fetge cada matí. La tortura duraria tota l'eternitat fins que es doblegués a la voluntat de Zeus. No obstant, els desitjos del déu es varen trancar quan Hèracles, fill mateix de la seva estirp, desencadenà a Prometeu alliberant-lo de la condemna. L'alliberament, símbol de la llibertat dels humans davant l'opressió, fa reaparèixer la qüestió shakespeariana sobre l'ésser: a partir de l'alliberament del seu creador, "l'home" pot arribar a ser el que és.

El mite de Prometeu constitueix el model mitològic de protesta de l'individu contemporani en la mesura en que, rebel·lant-se, arriba a ser aquell qui és. Aquest tità filantròpic és un esvalotador dels déus, un excitador i exemple per al pensament humà perquè la seva acció d'enfrontar-se contra tot absolut li atorga a l'individu la capacitat de pensar, alliberant-se dels desitjos divins i responsabilitzant a l'individu de les seves pròpies accions i decisions. De la mateixa manera que Hèracles va trencar les cadenes que mantenien encadenat a Prometeu, la filosofia del martell de Nietzsche va permetre al pensament modern alliberar-se de les cadenes de la tradició metafísica cristiano-platònica: l'individu, pensament lliure descendent del tità, tornava a ser ontològicament lliure. A dia d'avui, l'individu contemporani ha d'ocupar el lloc inventiu dels déus i assumir la seva pròpia tragèdia, a saber, enfrontar-se a tot absolut que ho determini categòricament.

Les cadenes trencades que una vegada van capturar al tità mai desapareixeran, sinó que romandran sempre molt a prop de qualsevol pensament amb desitjos de venjança. La preocupació de Prometeu, traslladada a l'ésser contemporani, consisteix en romandre sempre atent a que aquestes cadenes segueixin trencades, però afecta als individus el fet de posseir la cega esperança d'escapar del terror del seu lliure pensament, de la seva individualitat com a individus. Romandre ontològicament lliures, sense encadenar la possibilitat de l'ésser de l'individu, és la titànica tasca dels contemporanis per tal que el seu pensament no asfixi la seva pròpia alteritat, permetent, així, la plena autonomia dels individus, més enllà de tota categorització metafísica. Amb la filosofia de Nietzsche ens trobem davant el naixement de noves morals degut a que la determinació de l'ésser és temporal, veient-se condicionada per la seva rebel·lió vers al món constituït entorn seu. Hereu de la idiosincràsia revolucionària moderna i, en conseqüència, de la mort de Déu, la filosofia nietzscheana buida de contingut l'ésser i estableix la seva determinació, sempre circumstancial, en relació a allò contra el què ens rebel·lem. L'alteritat és, doncs, la condició de possibilitat de la pròpia llibertat ontològica.

BIBLIOGRAFIA

NIETZSCHE, Friedrich (2004): *Así habló Zaratustra: un libro para todos y para nadie*. Primera edición, revisada, en «Biblioteca de autor»: 1997. Séptima reimpresión. Madrid. Alianza Editorial; (2005): *Más allá del bien y del mal: preludio de una filosofía del futuro*. Primera edición, revisada, en «Biblioteca de autor»: 1997 Séptima reimpresión. Madrid. Alianza Editorial; (1996): *Aurora*. Madrid. Editorial Edaf; (2004): *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*. Primera edición, revisada, en «Biblioteca de autor»: 1998. Cuarta reimpresión. Madrid. Alianza Editorial; (2005): *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*. Primera edición, revisada, en «Biblioteca de autor»: 2000. Séptima reimpresión: 2005. Madrid. Alianza Editorial; (2004): *La genealogía de la moral: un escrito polémico*. Primera edición, revisada, en «Biblioteca de autor»: 1997. Quinta reimpresión. Madrid. Alianza Editorial; (2006): *Segunda consideración intempestiva: Sobre la utilidad y los inconvenientes de la Historia para la vida*. Buenos Aires. Libros Zorzal; (1984): *Humano, demasiado humano*. Madrid. Editorial Edaf; (2001): *La gaya ciencia*. Madrid. Ediciones Akal; (2005): *Ecce homo: cómo se llega a ser lo que se es*. Primera edición, revisada, en «Biblioteca de autor»: 1998. Quinta reimpresión. Madrid. Alianza Editorial; (2004): *El Anticristo: maldición sobre el cristianismo*. Primera edición, revisada, en «Biblioteca de autor»: 1997. Séptima reimpresión. Madrid. Alianza Editorial; (1998): *Nihilismo: escritos póstumos*. Barcelona.

Ediciones Península; (1996) *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Tecnos, Madrid, 1996; *Fatum e Historia*. Escritos autobiográficos de juventud (1856 – 1869), Valdemar, Madrid, 1997.

Assajos i obres crítiques

ADORNO, T. W.: *Teoría Estética*. Ediciones Akal. Madrid. 2004.

ALVARENGA, Luis: “La construcción de la Modernidad estética: la ilusión de la autonomía de la obra de arte”. *A Parte Rei, Revista de Filosofía*. Núm. 67, Enero 2010. URL: <http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei/>

ALVAREZ DOMÍNGUEZ, Isaac: *La filosofía kantiana de la Historia*. Madrid, Universidad Complutense, 1985.

ARENAS-DOLZ, Francisco: *Nietzsche y la hermenéutica*. Valencia, Nau llibres Edicions, 2007.

ARENDT, Hannah: *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Ediciones Paidós, Barcelona, 2003.

ARISTÓTELES: *Metafísica*. Madrid, 1982. Editorial Gredos; *Física*. Madrid., 1982. Editorial Gredos; *Acerca del alma*. Madrid, 1982. Editorial Gredos; *El arte poética*, trad. de J. Goya y Muniain (texto de 1798), reimpreso. Madrid, 1979.

BARRIOS CASARES, Manuel (2007): “¿Expulsar de nuevo al poeta?” De arte y política en Nietzsche, Estudios Nietzsche (SEDEN), Madrid, Editorial Trotta, número 7, pp. 11 – 36.

BEUCHOT, Mauricio (2006): “*El origen de la tragedia y la «metafísica de artista» según Nietzsche*”. Contrastes: Revista Internacional de Filosofía. Volumen XI. PP. 83 - 96.

BLACKHMAN, H.J.: *Seis pensadores existencialistas: Kierkegaard, Nietzsche, Jaspers, Marcel, Heidegger, Sartre*. Barcelona, Vilassar de Mar: Oikos-Tau, 1979.

BOUDOT, Pierre: *L'Ontologie de Nietzsche*. Paris, Presses Universitaires de France, 1971.

CHAIX-RUY, Jules: *Síntesis del pensamiento de Nietzsche*. Barcelona, Ediciones Nova Terra, 1974.

COLOMER, Eusebi: *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger. Tomo primero: La filosofía trascendental: Kant*, Barcelona, Editorial Herder, 2006; *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger. Tomo segundo: el idealismo: Fichte, Schelling y Hegel*, Barcelona, Editorial Herder, 2006; y *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger. Tomo tercero: el postidealismo: Kierkegaard, Fierbach, Marx, Nietzsche, Dilthey, Husserl, Scheler, Heidegger*, Barcelona, Editorial Herder, 2002.

DELEUZE, Guilles: *Nietzsche y la Filosofía*. Barcelona, Anagrama, 2002; *Spinoza, Kant, Nietzsche*. Barcelona, Labor, 1974; *Cuatro Lecciones Sobre Kant*, dictadas entre Marzo y Abril de 1978, Escuela de Filosofía Universidad de ARCIS, Edición Electrónica www.philosophia.cl (también en http://www.robertexto.com/archivo9/kant_deleuze.htm).

DERRIDA, J.: “*Nos-otros griegos*”. En *Nuestros griegos y sus modernos. Estrategias contemporáneas de apropiación*

de la Antigüedad. Textos reunidos por Barbar Cassin. Editorial Manantial, Buenos Aires, 1994; *Violencia y metafísica*. Ensayo sobre el pensamiento de E. Lévinas. En La escritura y la diferencia. Anthropos, Barcelona, 1989, pp. 107-210; (Url: <http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/levinas.htm>).

DESCARTES: *Meditaciones metafísicas*. Madrid, 1977. Alfaguara; *Meditaciones metafísicas*. Madrid, 2005. Alianza Editorial.

DÍAZ GENIS, Andrea (2010): “*El eterno retorno de lo mismo en el Nietzsche de Heidegger*”, Estudios Nietzsche (SEDEN), Editorial Trotta, Madrid, número 10, pp. 67 – 82; y “*Nietzsche vs. Kant*” <http://www.fhuce.edu.uy/actio/Textos/5/AndreaDiaz.pdf>.

DOMENACH, Jean-Marie: *Le retour du tragique*. Paris, Editions du Seuil, 1967.

EAGLETON, Terry: *La estética como ideología*. Editorial Trotta. Madrid, 2006.

FERRARIS, M.: *Introduzione a Derrida*. Editorial Laterza, Bari, 2003.

FERRATER MORA, José: *Diccionario de Filosofía Tomo I, II, III y IV*. Barcelona, Ariel, 1994.

FIDALGO BENAYAS, L.: “Ontología del hombre y deconstrucción: Heidegger, Sartre/Derrida, Sloterdijk”. *Eikasía, Revista de filosofía*. Septiembre, 2013.

FINK, Eugen: *La filosofía de Nietzsche*. Madrid, Alianza Editorial, 1976.

FOUCAULT, Michel: *Nietzsche, Marx y Freud*. Barcelona, Editorial Anagrama, 1970; *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia, Editorial Pre-Textos, 2004.

GADAMER, Hans-Georg: *Verdad y método II*. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1992; *Nietzsche. L'antipode le drame de Zarathoustra*. Suivi de *Nietzsche et nous. Entretien entre Theodor W. Adorno, Max Horkheimer et Hans-Georg Gadamer*. Editions Allia. Paris, 2007.

GASCÓN, Lucas (Abril 2009): “La brecha entre lo óntico y lo ontológico”. *Kairos. Revista de temas sociales*, Proyecto Culturas Juveniles Urbanas, Universidad Nacional de Asan Luís, número 23, año 13.

GONZÁLEZ CALDITO, J.C.: “Alteridad, la extranjera de la filosofía occidental”. *Eikasia. Revista de filosofía*. Número 73, págs.: 165 – 174. Enero 2017; «El proyecto de Ortega y Gasset: hacia una política posibilitadora de la autonomía» *Philosophia iuvenalis. Revista de Estudiantes de Filosofía*. Volumen 3, págs.: 9 – 24. Primer semestre 2014; «Una reflexión nietzscheana a la actualidad de los recortes en Cultura». Publicado el 11 de junio de 2014 en *Mito | Revista Cultural*; «Cuando Nietzsche tenía razón». Publicado el 7 de marzo de 2017 en *Mito | Revista Cultural*, n.º.41; «Derribando muros: urbanismo feminista». Publicado el 3 de marzo de 2016 en *Mito | Revista Cultural*, n.º.31.

HEIDEGGER, Martin: *Nietzsche I*, Barcelona, Ediciones Destino, 2000; y *Nietzsche II*, Barcelona, Ediciones Destino, 2000; *La pregunta por la cosa*, Palamedes Editorial, 2009. www.palamedeseditorial.com; *La época de la imagen del mundo*. Texto extraído de

<http://www.heideggeriana.com.ar/>; *La frase de Nietzsche «Dios ha muerto»*, Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte en HEIDEGGER, M. Caminos de bosque, Madrid, 1996, pp. 190 – 240.

HIERRO, Rafael: *El saber trágico. De Nietzsche a Rosset*. Madrid, Ediciones el Laberinto, 2001.

KANT, Immanuel: *Antropología en sentido pragmático*. Madrid, Alianza Editorial, 1991; *Crítica del juicio*. Libera los libros (<http://www.cervantesvirtual.com>), Madrid. (Extraído de <http://ebiblioteca.org/>); *El conflicto de las facultades: en tres partes*. Alianza Editorial, Madrid, 2003; *Filosofía de la historia*. Editorial Terramar, La Plata, 2004 (Incluye los artículos «Idea de una historia universal con propósito cosmopolita» (1784), «Sobre el tópico “eso puede ser correcto en teoría, pero no sirve para la práctica”» (1793), «Comienzo verosímil de la historia de la humanidad» (1786), «Respuesta a la pregunta ¿qué es la Ilustración?» (1784), «El final de todas las cosas» (1794, «Sobre el libro *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad* de J. G. Herder» (1785); *Sobre la paz perpetua*. Madrid, Editorial Tecnos, 2005.

KRIEGER, P.: “La deconstrucción de Jacques Derrida (1930 – 2004)”. *Anales del instituto de investigaciones estéticas*. Núm. 84, 2004, (p. 179 – 188).

LEISMANN, Konrad Paul: *Filosofía del arte moderno*. Herder. Barcelona, 2006.

LÓPEZ SÁENZ, M^a Carmen: “Reflexiones sobre la verdad de la filosofía hermenéutica de H.G. Gadamer”, *A Parte Rei 22: Revista de filosofía*, Madrid, UNED, número

22 (2002); *Corrientes actuales de la Filosofía I. En-clave fenomenológica*. Madrid, Dyckinson, UNED, 2012.

LÖWITH, Karl: *Nietzsche e l'eterno ritorno*. Roma, Editori Laterza, 1985.

MANSILLA, H.C.F: “Friedrich Nietzsche, la Escuela de Frankfurt y el postmodernismo”. *Revista de Filosofía* Nº51, 2005 – 3. Universidad de Zurich, Suiza.

MARCHÁN FIZ, Simón: *La estética en la cultura moderna*. Alianza Editorial. Madrid, 1996.

MARÍAS, Julián: *Historia de la filosofía*. Editorial Revista de Occidente, Madrid 1980; *Filosofía española actual*. Editorial Espasa-Calpe, Madrid, 1973.

MARRAUD, Huberto y ALONSO, Enrique, traductores del *Diccionario Akal de Filosofía*. Madrid, Ediciones AKAL, 2004.

MARTÍNEZ-NOVILLO, Javier Rujas (2010): “Genealogía y discurso. De Nietzsche a Foucault”, *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, Universidad complutense de Madrid, número 26.

MEDRANO EZQUERRO, Juan Manuel: *Nietzsche ante el fenómeno cristiano*. Servicio de Publicaciones Universidad de la Rioja, 2012.

OÑATE Y ZUBÍA, Teresa: *Materiales de Ontología estética y Hermenéutica. Los hijos de Nietzsche I*. Madrid, Dyckinson, 2009; *Los Hijos de Nietzsche: Crítica y Crisis de Occidente: al encuentro de las*

interpretaciones. Dykinson, Madrid, 2013; *El retorno griego de lo divino en la postmodernidad. Una discusión con la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo*. Madrid, Alderabán Ediciones, 2000; (2009): “Nietzsche y los griegos. Genealogías de la hermenéutica y la postmodernidad hasta nosotros”, Estudios Nietzsche (SEDEN). Madrid Editorial Trotta, número 9, pp. 91 – 104.

ORTEGA Y GASSET, José: *Obras completas. Tomo III (1917 – 1928)*. Capítulos: *Ni vitalismo ni racionalismo; El tema de nuestro tiempo*. Sexta edición de 1966 en *Revista de Occidente*. Madrid, Ediciones Castilla.

OVERBECK, Franz: *Souvenirs sur Friedrich Nietzsche*. Editions Allia. Paris, 2006.

PLATÓN: *República*. Madrid., 1988. Editorial Gredos; *El Banquet*. Madrid., 1982. Editorial Gredos; *Parménides*. Madrid., 1982. Editorial Gredos.

PERETTI, C.: *Jacques Derrida: Texto y deconstrucción*. Barcelona, Anthropos, 1989; “Ereignis y Différance: Derrida, intérprete de Heidegger”. Logos: Anales del Seminario de Metafísica, ISSN 1575-6866, Nº 12, 1977, págs. 115-132.

QUESADA, Julio: *Un pensamiento intempestivo: ontología, estética y política en F. Nietzsche*. Barcelona, Ediciones Anthropos, 1988.

REBOUL, Olivier: *Nietzsche, crítico de Kant*. Barcelona, Ediciones Anthropos, 1993.

RIVERA DE ROSALES, Jacinto (2004): “La moralidad. Hegel versus Kant (II)”, *Revista Éndoxa: Series Filosóficas*. Madrid, Editorial UNED, número 18, pp. 383 – 416.

RODRÍGUEZ, Mariano (1993): “Kant y la idea de progreso”, *Revista de Filosofía*. Editorial Complutense de Madrid, número 10, pp. 395 – 411.

SALOME, Lou Andreas: *Nietzsche en sus obras*. Editorial Minuscula. Barcelona, 2005.

SÁNCHEZ MECA, Diego: *La experiencia dionisiaca del mundo*. Madrid, Editorial Tecnos (Grupo Anaya), 2005; *En torno al superhombre: Nietzsche y la crisis de la modernidad*. Barcelona, Anthropos, 1989; (2009): “*Voluntad de poder e interpretación como supuestos de todo proceso orgánico*”, *Estudios Nietzsche (SEDEN)*. Madrid, Editorial Trotta, número 9, pp. 105 – 122.

SÁNCHEZ PALENCIA, Ángel: “«Catarsis» en la *Poética* de Aristóteles. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. Núm. 13, 127-147. Servicio de Publicaciones UCM, Madrid, 1996.

SANTIAGO GUERVÓS, Luis Enrique (2009): “*Comprender el pasado estéticamente: Nietzsche y la historia*”, *Estudios Nietzsche (SEDEN)*, Madrid, Editorial Trotta, número 9, pp. 123 – 138.

SCHELLING, F.W.J: *Filosofía del arte*. Editorial Tecnos. Madrid, 1999.

SCHOPENHAUER, A.: *El mundo como voluntad y representación* Madrid. Editorial Trotta, 2009.

SUANCES MARCOS, Manuel A.: *Friedrich Nietzsche: crítica de la cultura occidental*. Madrid, UNED, 1993.

TREUBA ATIENZA, Carmen: “La teoría aristotélica de las emociones”. *Signos filosóficos*. Vol. 11, Núm. 22. México jul./dic. 2009.

TURRÓ, Guillem: *El laberint i la màscara: una aproximació a Nietzsche i a la seva filosofia*. Lleida, Edicions Pagès, 2000.

VASSALLO, Sara: “Nietzsche y el nazismo”. *Aesthetika*. Jurnal Internacional sobre cultura, subjetividad y estética. Vol. 3, (1), Primavera 2007.

VATTIMO, Gianni: *Introducción a Nietzsche*. Barcelona, Península, 1987; *Diálogo con Nietzsche*. Barcelona, Paidós, 2002; *Introducción a Heidegger*. Barcelona, Editorial Gedisa, 2002; *El fin de la Modernidad*. Barcelona, Editorial Gedisa, 1987; *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura postmoderna*. Editorial Gedisa. Barcelona, 1987; *Il pensiero debole*. Editado por G. Vattimo y P. A. Rovatti, Milán, Feltrinelli, 1983.

VERICAT, José (1988): *Charles S. Peirce. El hombre, un signo (El pragmatismo de Peirce)*. Barcelona, Crítica, 1988, pp. 39-57. La *Lección sobre Kant*, correspondiente a Marzo-Abril de 1865, la séptima de una serie de once lecciones sobre Lógica de la Ciencia dadas por Peirce en Harvard durante, publicada por primera vez en W 1, pp. 240-56.

VIDAL CALATAYUD, José: *Nietzsche contra Heidegger*. Madrid, Hilos de Ariadna I. Dykinson, 2009.

WOLF, F.: *Trios. Deleuze, Derrida, Foucault, historiadores del platonismo*. En *Nuestros griegos y sus modernos. Estrategias contemporáneas de apropiación de la Antigüedad*. Textos reunidos por Barbar Cassin. Editorial Manantial, Buenos Aires, 1994.

Materials audiovisuales

DARIN MCNABB – La fonda filosófica: *Así habló Zaratustra* (16 Agosto 2016): <https://www.youtube.com/watch?v=lx9k7r7deca> ;
Nietzsche y la muerte de Dios (25 Setiembre 2011): <https://www.youtube.com/watch?v=niksdnhjf5s>;
Nietzsche: El nacimiento de la tragedia (13 Diciembre 2012): <https://www.youtube.com/watch?v=qomjikrzqng>

IL CAFFÈ FILOSOFICO – La filosofía raccontata dai filosofi. Repubblica – El Espresso: Maurizio Ferraris racconta “*Nietzsche e la volontà di potenza*” <https://www.youtube.com/watch?v=iw7e18x3wqi>;
Maurizio Ferraris racconta “*Kant e la illuminismo*” <https://www.youtube.com/watch?v=53amiy3mw7a>;
Gianni Vattimo racconta “*Heidegger e la filosofia della crisi*” <https://www.youtube.com/watch?v=e3-pwgm--tk>.

NETTUNO: *Il pensiero filosofico*. Professore Gianni Vattimo Università degli Studi di Torino. *Nichilismo* <https://www.youtube.com/watch?v=RwOqHqZCE1A>;
Ermeneutica <https://www.youtube.com/watch?v=ebvdtYvGGQ>; *La scuola del sospetto: da Nietzsche a Freud* <https://www.youtube.com/watch?v=-e9vTwJwMiM>

UNED: *Actualidad de la Ontología Estética*. María Teresa Oñate y Zubía, Catedrática Filosofía UNED; Amanda Nuñez, Investigadora UNED; Francisco José Martínez, Profesor Titular Metafísica. RTVE, 25/05/2012. <http://www.rtve.es/alacarta/videos/uned/uned-actualidad-ontologia-estetica-25-05-12/1420238/>; *La génesis de la hermenéutica*. En DVD de Materiales de ontología estética y hermenéutica; (Los hijos de Nietzsche Y). María Teresa Oñate y Zubía. UNED 2003; *Nietzsche trágico. Eros, Arte y Divinidad*. María Teresa Oñate y Zubía, Catedrática de Filosofía UNED; Quintín Racionero Carmona, (Catedrático de Filosofía UNED. UNED en la 2 de TVE, 27/09/2008. <http://www.youtube.com/watch?v=5lktorllfwg>; *Hermenéutica y deconstrucción*. En “Voces del Pensamiento”, Guion de Teresa Oñate y Zubía, del Grupo “Palimpsestos (Grupo interdisciplinar de Investigación Estética) <http://www.youtube.com/watch?v=zrdif2wlkzm>

VILLACANA, José Luis: *Nietzsche: un ataque gnóstico al cristianismo*. Una lectura del Anticristo de Nietzsche en el “Seminario Nietzsche Complutense”. Jueves, 30 de marzo de 2017. <https://www.youtube.com/watch?v=rSluzwRi6Oo>

Si desitges trobar tota la bibliografia de l'autor, només has d'entrar a [ARKHÉ: blog de Juan Carlos González Caldito](#)

