

El naixement de la tragèdia de Nietzsche i l'inici d'un nou diàleg pedagògic

Pere Lluís Reverté*

Resum

Ja fa més de cent cinquanta anys de la publicació de la primera obra de Nietzsche, *El naixement de la tragèdia* (1872). Començà aleshores una nova manera d'entendre la lògica cultural i, per tant, de reflexionar sobre la veritat, la moral, la ciència, el llenguatge, l'art o la voluntat que ens mou. Amb Nietzsche comença a articular-se una revisió del paradigma cognitiu que –tal com planteja Vattimo (1986)– inevitablement comporta una revisió del fet educatiu. En aquest article ens proposem reflexionar sobre alguns aspectes clau d'aquesta obra seminal de Nietzsche que considerem que poden ser rellevants per emmarcar millor el debat existent sobre la manera de comprendre el què i el com educatiu.

Paraules clau

Filosofia, educació, cultura, Nietzsche, *El naixement de la tragèdia*, cànon socràtic, paradigma cognitiu de la modernitat

Recepció original: 8 de maig de 2024

Acceptació: 8 d'octubre de 2024

Publicació: 24 de gener de 2025

Apunts biogràfics

Per entendre la rellevància de *El naixement de la tragèdia* (1872), la primera obra de Friedrich Nietzsche, cal tenir presents algunes consideracions biogràfiques del període previ a la seva publicació. Una primera menció que cal destacar de la seva bibliografia és la voluntat dels seus progenitors que rebés una educació molt disciplinada i d'escrupolosa religiositat que li permetés aspirar en un futur a aconseguir ser un guia espiritual, un intel·lectual, tal com el pare, i els avis patern i matern, que havien estat pastors protestants. Des de la tendra infantesa fou educat per la mare i l'àvia materna (el seu pare morí quan solament tenia quatre anys), que es preocuparen molt pel seu desenvolupament educatiu-espiritual. L'ajuda d'un sacerdot (amic íntim del pare) fou determinant perquè, després d'estudiar la primària en un centre educatiu de prestigi, accedís a una beca per seguir l'ensenyança secundària a Schulforta, un col·legi d'alt estatus (allí on es formaven els fills d'empleats d'alt rang de l'estat de tota Prússia).

A l'internat, de forta orientació religiosa, descobrí la importància d'educar-se en l'autodisciplina acadèmica, entesa com a autodomini, treball seriós i solidesa en el mètode de treball, així com de gaudir de l'aprofundiment en l'estudi dels clàssics grecs i hel·lènics, i de meditar sobre el futur. Fou allí on començà a conèixer pensadors com Hölderlin o Byron, que el portaren a un creixent escepticisme sobre la moral cristiana; a forjar una aversió a aquella altra mena de disciplina que busca la uniformitat de fer i del dir, la disciplina estricta quasi militar imperant al centre. Allí, podem deduir, també pren cos una

(*) Pere Lluís i Reverté és doctor en ciències de l'educació per la Universitat de Barcelona. Mestre, pedagog i filòsof, ha compaginat més de vint anys de pràctica docent en diferents tipologies de centres educatius amb una tasca d'investigació teòrica sobre el fet educatiu. ORCID: 0009-0001-9834-9029. Adreça electrònica: plluisreverte@gmail.com

concepció d'educació pensada «des de dalt» que prioritza la formació «d'aristòcrates de l'esperit», de persones capaces de dirigir la restauració de la vida espiritual de la nació.

El segon esment a remarcar és que fou un estudiant destacat de Filologia Clàssica en les universitats de Bonn i Leipzig, on arribà a ser considerat pel seu mestre Ritschl com el més gran filòleg del moment. Apassionat per la lectura de textos clàssics grecs i llatins, fou una mena d'estudiant «excepcional» que no passà inadvertit per la intel·lectualitat alemanya de l'època. L'intens contacte amb el saber clàssic, així com la descoberta d'obres com *El món com a voluntat i representació* de Schopenhauer, hem de suposar, que fou el que el portà a entendre la importància d'aprofundiment en la comprensió del sistema de valors d'altres cultures, de veure el seu temps des d'un temps diferent, no ja únicament per arribar a ser un bon filòleg, sinó per tal d'oferir a la joventut una educació de qualitat¹.

El tercer és que el reconeixement de l'expertesa en el coneixement de la cultura clàssica li suposà que passés d'estudiant universitari a catedràtic d'universitat en molt poc temps i de manera insòlita. Sense ser doctor, amb tan sols vint-i-quatre anys, obtingué la càtedra extraordinària de filologia clàssica de la universitat de Basilea. Al mes següent del nomenament li concediren, a la universitat de Leipzig, el títol de doctor sense escriure una tesi; sense haver fet, per tant, un examen i una defensa, amb l'única base de publicacions d'articles menors que feu al museu renà (Rheinisches Museum). Un any després, el 1870, poc abans del començament de la guerra francoprussiana, aconseguí la càtedra, en aquest cas ja ordinària, de la Universitat de Basilea; va assolir un càrrec que li permetria ser partícep de la responsabilitat de despertar noves consciències a sumar al procés de regeneració social i educativa.

Publicació i desencís

S'ha de considerar que la singularitat de la seva trajectòria acadèmica inicial despertà molt interès en l'àmbit universitari. Molts acadèmics prussians de l'època estaven encuriorsits per llegir alguna obra del jove filòleg que, substituint la tesi que no va escriure, servís per entendre el motiu pel qual persones molt influents dins la universitat havien apostat per ell de manera tan anòmala. En una atmosfera d'expectació i enveja, el dia 2 de gener de 1872 es publica *El Naixement de la Tragèdia*. Si fins a l'obtenció de la càtedra hem de parlar d'un ascens meteòric, el que passà a partir de la publicació d'aquesta obra és una caiguda en desgràcia i un boicot en tota regla a la seva carrera.

Els mesos posteriors a l'edició es produí un silenci gèlid; no trobem ni comentaris, ni crítiques, ni articles, ni seminaris on es debatés la tesi exposada en el llibre. Hem de parlar d'un emmudiment generalitzat, el pitjor presagi que li podia passar a un jove catedràtic que era conscient que aquella era la seva obra de presentació a la societat acadèmica. Quan el silenci es trencà, passats quasi set mesos (el 26 de maig), trobem poc més que la publicació d'un extens i violentíssim pamflet d'un jove filòleg anomenat Wilamowitz-Moellendorff, on s'atacava durament el contingut de l'obra i invitava a Nietzsche a deixar la

(1) Coincidim en la valoració que fa Miguel Morey a *Friedrich Nietzsche, una biografia* (1993) que l'esperit de perfecció que Nietzsche desenvolupa amb el mestratge de Ritschl fou determinat no ja per ser un bon filòleg, sinó per «aprendre què és ser un veritable mestre, un educador» (p. 24). Hem d'entendre que en aquell període és on es conforma una voluntat de fer de l'educació un eix central del sanejament de la societat que trobem expressat en obres posteriors.

càtedra i abandonar la universitat. En els mesos posteriors no trobem cap escrit de suport al treball de Nietzsche dels acadèmics que, poc menys de tres anys abans, havien apostat perquè aconseguís la càtedra a Basilea. Es feu palesa, també, que la invitació per part de Wilamowitz a què renunciés a la càtedra, a què no reunís «als seus peus» als joves filòlegs alemanys, era l'expressió del malestar d'una part important dels intel·lectuals que havien entrat en contacte amb el seu treball. Parlem d'un rebuig a les seves idees i d'una animadversió a Nietzsche que es feu evident quan, en el semestre següent a la publicació, cap alumne acudí a les seves classes a la universitat.

Nova lògica cultural

La pregunta que ens hem de fer i sobre la qual hem de poder reflexionar és què digué Nietzsche de «monstruós», «inquietant» o «irreverent», és a dir, per què fou menyspreat, sovint de manera velada, per una part molt influent de la intel·lectualitat.

Si fem l'esforç de llegir alguns dels nombrosos escrits introductoris, articles o conferències que, al llarg d'aquest segle i mig, han reflexionat sobre aquesta obra, trobem que bona part coincideixen en assenyalar que «el pecat» de Nietzsche fou, per una banda, haver desvetllat que la cultura moderna estava «malalta», mancada de força vital i, per l'altra, haver revelat que la manca d'esperit vital era conseqüència d'un «suïcidi» de la Tragèdia, que s'inicià amb Sòcrates.

Més enllà de la coincidència en la valoració general del sentit de l'obra, descobrim diferències significatives en la manera d'entendre el naixement i mort de la Tragèdia. Una de les línies d'interpretació, molt estesa avui en dia, considera que Nietzsche parla en el seu llibre de la importància de restablir un equilibri perdut entre dues forces antagòniques de la vida: l'apol·línica i la dionisiaca. Es considera que la força apol·línica és aquella que ens porta a la recerca de la perfecció, de la bellesa en l'ordre, en la moderació o la mesura, en l'harmonia i en l'expressió de gestos sublims; mentre que la força dionisiaca és expressió dels actes més mundans, dels excessos del cos, del fluir desfermat, de l'èxtasi, de l'embriaguesa. S'interpreta que Nietzsche ens ve a dir que, des de Sòcrates, la vida apol·línica s'havia anat imposant a la dionisiaca i que, per viure «una vida més autèntica», calia restablir un singular i feliç equilibri entre les dues divinitats-impulsos.

Ens trobem davant d'un corrent d'interpretació majoritària² amb el qual hem de ser molt crítics, ja que entenem que contribueix a desvirtuar la reflexió sobre el saber i la cultura, i aquest fet té conseqüències en la interpretació que es fa de la mena de sanejament educatiu que proposa Nietzsche, quelcom que ens interessa ressaltar. No es tracta només que les dues forces es prestin a confusió i puguin portar a una simplificació del sentit dels termes que desvirtuï el seu vertader significat, sinó que cal anar més enllà. S'ha de considerar que la identificació que alguns fan, per exemple, del terme apol·lini amb

(2) No és que els filòsofs que s'han especialitzat a conèixer l'obra de Nietzsche a fons com Peter Pütz, Miguel Morey, German Cano, Jesús Conill o Alasdair MacIntyre parlin en termes de conciliació de forces en referir-se a la tragèdia grega. El que trobem és que aquests mateixos especialistes són els primers a constatar que, per a molts, Nietzsche encara és el banderí de l'irracionalisme. Destacats filòsofs com Karl-Otto Apel o Jürgen Habermas haurien contribuït a reforçar el clixé (Conill, 1997, p. 15). Cal diferenciar la idea compartida pels grans especialistes esmentats que ressalten l'expressió de perfecció en la tragèdia grega per donar-se un equilibri per juxtaposició d'impulsos en lluita, d'aquella altra més estesa que parla en termes de conciliació o absència de problemàtica entre forces.

allò racional i assenyat, o del terme dionisiac amb allò irracional o arrauxat, no ajuda a entendre el que ens ve a dir. Es tracta de veure que Nietzsche no pot parlar del restabliment d'un equilibri de dues forces contraposades. Nietzsche no es pot plantejar trobar un equilibri entre l'emoció desfermada, l'obertura a noves experiències i la moderació de la raó, de la recerca d'una perfecció, perquè aquesta és la direcció que havia pres la cultura occidental que ell critica.

Si, a tall d'exemple, pensem en la seqüència de les celebracions repetides cada any de la litúrgia cristiana, trobem que, al període de recolliment, d'ordre, de recerca d'una perfecció espiritual, de mirar més enllà dels desigs immediats, de seny de la Quaresma, el precedeix un període de rues, de descontrol, de gaudi dels actes més mundans, dels «excessos» carnals, de l'embriaguesa, de rauxa, que identifiquem amb la disbauxa de l'època de carnaval. No és que el carnaval sigui quelcom vinculat a la litúrgia cristiana, però d'alguna manera els excessos carnals que s'hi permeten fan de contrapès i donen força a la prohibició de la «carn» de la Quaresma. Per més que per l'Església la voluntat de perfeccionament espiritual hagi d'estar per damunt de la satisfacció dels plaers terrenals, no es nega el gaudi d'aquests últims. Al llarg dels temps, els Estats occidentals no han pretès imposar una mena de vida angelical, sinó més aviat limitar els excessos que en un moment donat consideraven font de desequilibri entre la satisfacció espiritual i mundana.

No podem entendre la radicalitat o trencament que suposa l'obra inicial de Nietzsche únicament com una nova proposta d'equilibri feliç de forces. Hem de considerar una segona línia interpretativa més minoritària –que intentarem defensar– que parteix del contrari del que diu la primera. Davant l'existència de dues forces hostils, s'interpreta que el que ens ve a dir Nietzsche és que no és possible la reconciliació. L'objectivisme de la ciència fonamentada en la pretensió d'absolutitzar la raó no és defensable. No és possible la síntesi entre impulsos perquè són camps de forces contradictòries, ambivalents. No és versemblant per ell l'aspiració de Sòcrates o de Hegel de pretendre arribar a afirmacions cada cop més precises mitjançant d'un procés dialèctic que suposi la negació de veritats parcials. No considera que en la ciència es doni un procés progressiu de depuració de figures del discurs que suposin l'establiment d'un llenguatge i uns criteris de raonament cada cop més precisos. Per ell no és creïble la pretensió de trobar uns valors compartits, unes maneres de conviure que ens alliberin progressivament dels conflictes; no té sentit l'aspiració a *la pau perpètua* de Kant. No accepta el científisme de l'època, la pretensió d'absolutització del saber científic, l'anhel de sistematització de la moral humana que trobem en Comte quan diu:

A partir de la teoria positiva de la humanitat, demostracions irrecusables, basades en la immensa experiència que ara ja té la nostra espècie, determinaran exactament la influència real, directa o indirecta, privada i pública, de cada acte, de cada costum i de cada inclinació o sentiment; d'aquí sorgiran naturalment, a tall d'inevitables corol·laris, les regles de conducta, tan generals com especials, més adequades a l'ordre universal i, en conseqüència, ordinàriament més favorables a la felicitat individual. (Comte, 1982, p. 202)

No sabem fins a quin punt Nietzsche, en escriure el llibre, era conscient que estava sembrant la llavor de la destrucció de dos mil cinc cents anys de pensament occidental. El que sí podem intuir és que el rebuig inicial que generà es degué al fet que els acadèmics descobriren que d'alguna manera «blasfemava» contra allò més «sagrat», és a dir, contra el socratism; contra la manera de fer ciència, contra la manera establerta de fonamentar el saber. El que podem dir és que Nietzsche no tardà a descobrir la rellevància del que escrigué. Lluny d'empetitir-se per les crítiques i pressions acadèmiques, el que

feu és endegar un procés d'escriptura que es perllonga al llarg de la seva vida en què matisà, explicità i desenvolupà quelcom que ja trobem en aquesta obra. Com diu el filòsof Peter Pütz: «Es tracta d'una mena d'obertura programàtica on es troben gairebé tots els *leitmotifs* sobre els quals les obres posteriors aportaran nombroses variacions i desenvolupaments» (Pütz, 1993, p. 4).

Si considerem, com Pütz, que el primer llibre escrit per Nietzsche és una porta d'entrada al conjunt de les seves obres i, per tant, a la comprensió dels escrits pedagògics, cal reflexionar abastament sobre què ens ve a dir quan parla de la mort de la tragèdia. Tres camins hem contemplat en aquest escrit que considerem que poden ser d'ajuda. El primer és descobrir perquè Nietzsche considera que poetes com Sòfocles o Esquil facin obres tràgiques, i en canvi considera que les obres d'Eurípides o l'esperit de la música de les representacions operístiques del seu temps no ho siguin al estar imbuïdes del socràtisme. Conèixer prèviament els escrits i comparar-les és la millor manera d'entendre què vol dir-nos al parlar de la mort de la tragèdia. Resseguir la mena d'investigació que inicià Nietzsche abans de la publicació del seu primer llibre té dos inconvenients que s'han de considerar.

El primer és que és un camí llarg, per més que avui en dia disposem de molt bones traduccions de les obres dels autors esmentats. El segon és que, si no ens imbuïm d'alguna manera dels valors del moment històric en què s'escrigueren les obres, hi ha el perill que no valorem la força dels xocs, és a dir, que no apreciem la diferència entre la tragèdia d'unes obres i la mena d'engany del cànon atribuït a Sòcrates respecte a les altres i que vol palesar. Un camí més curt, on, per tant, el perill de no acabar entenent el que ens vol dir Nietzsche és més gran, és comparar la trama argumental d'una sola obra de Sòfocles com *Antígona* amb una altra d'Eurípides com *Medea*. Si ho fem, en l'*Antígona* de Sòfocles descobrim la tragèdia com la impossibilitat de conciliar la força divina de la tradició amb la força humana dels governants. Dret diví d'Antígona a donar sepultura i honorar el seu germà mort, dret a evitar la deshumanització, el sacrilegi que suposaria que les aus de rapinya i els gossos devoressin el seu cos, enfront del dret cívic de Creont, el governant, a impedir que s'enterrí algú considerat com a traïdor de la pàtria. Tragèdia segons Nietzsche, en la mesura que el conflicte és inevitable i insuperable ja que tant legítim és que el governant faci actes exemplars per tal de mantenir l'ordre a la polis, com l'apel·lació a un dret diví per tal de desobeir l'ordre del governant.

Cal insistir que per més que Sòfocles apunta en el seu relat que Creont hauria d'haver dictat una llei que no contradigués el dret diví en cap moment, nega l'autoritat del governant per prescriure-la, i per tant la impossibilitat d'una mirada superior que porti a la superació del conflicte. A la *Medea* d'Eurípides el que trobem és una brillant anàlisi psicològica d'un crescendo d'emocions i raonaments que porten al fet que Medea es vengui de la manera més infame d'un marit que l'ha abandonat i s'ha casat amb la filla del rei de corinti. En els diàlegs es percep en tot moment la pena, el dolor, la humiliació, la còlera de la protagonista, però cap concessió hi trobem a una mirada contraposada a l'afany de venjança. Els valors morals no entren en conflicte els uns amb els altres. Descobrim en *Medea* la imposició del cànon socràtic, al donar-se l'eliminació de qualsevol mena de problematització moral, ja que el sofriment dels protagonistes sembla que té com a causa el fet de no seguir uns camins del bé i de la veritat clarament definits.

Un segon itinerari per entendre la mort de la tragèdia que planteja Nietzsche és considerar l'evolució del pensament, la ciència. Descobrir si d'alguna manera el científisme de l'època contribuïa al fet que les persones tinguessin una vida més plena o, al contrari, havia determinat que la vida fos més rutinària, objectiva, anquilosada en unes normes estrictes. Si ens plantejem respondre al seguit d'interrogants, percebem d'entrada que els mètodes científics de la modernitat descansen no solament en la constatació d'unes regularitats que es detecten pels sentits, sinó també en la interpretació que es fa de les regularitats. Totes les percepcions sensibles estan impregnades de judicis de valor. Trobem que tota interpretació de l'època té a veure amb la tradició socràtica, amb un intent de descobrir una veritat absoluta que, segons Nietzsche, el que fa és amagar l'altra raó. Des de la cristianització de Plató feta per Sant Agustí, els desitjos, les passions, els interessos són quelcom que ens allunya de l'ideal de perfecció espiritual. El criteri d'interpretació de la ciència ve determinat per la idea de bé i veritat de la tradició socràtica. El fet considerat malaltís o immoral és tot el que s'allunya del bé unívoc, de la «normalitat».

El científic esdevé, des del canvi de paradigma que es produeix en la modernitat, la figura que substitueix l'inquisidor o el mossèn en la responsabilitat d'establir quina és la forma més autèntica de viure i de corregir a aquells que no viuen la normalitat. Si, per exemple, l'ideal de perfecció de vida d'una dona, que no opta per una vida monàstica, és casar-se i tenir fills, donar descendència, una dona que no en té o en té pocs entra dins la categoria d'anomalia, i, per tant, de ser susceptible de ser considerada malalta mental. El metge esdevé jutge i àrbitre responsable de dictar entre moltes atribucions l'internament a un asil dels que s'allunyen del camí recte del bé i de la veritat absoluta. La lectura del fragment següent del quart volum de la *Historia de la vida privada* dirigida per Philippe Ariès i Georges Duby ens permet entendre la defensa que fa Nietzsche de la renovació d'una societat que considera malalta des de l'arrel socràtica.

Més subtilment interessant, la noció de normalitat intervé a la vegada en aquestes taxonomies de malalties mentals femenines estudiades per Yanick Ripa (*La ronde des folles*, Aubier, 1986). La desmesura en tot excés, concretament la passió amorosa, sobretot quan recorre a direccions prohibides... l'amor pel pare, el lesbianisme, inclús l'amor cap a un altre home més jove, o simplement la iniciativa femenina, així com el clitorisme, constitueixen altres tantes desviacions. «Tota dona està feta per sentir, i sentir equival pràcticament a histèria» escriu Trélat. Per l'autor de la *Folie lucide* (1861), els desequilibris socials i familiars són les principals fonts de demència. A la inversa, l'harmonia familiar és una garantia de raó. (Ariès i Duby, 2005, p. 278-279)

Desvetllar el joc d'emocions i raons que hi ha darrere la disputa sobre algun dels grans conflictes que travessen la societat actual, pot ser una manera encara més senzilla i ràpida d'entendre què ens vol dir Nietzsche en *El naixement de la tragèdia*. Pot ser-ho sempre que la inevitable identificació emocional amb alguna de les propostes que entren en disputa no ens impossibiliti descobrir la força de l'altra. Posem, a tall d'exemple, el conflicte existent entre el respecte al dret a l'habitatge i el respecte a la propietat privada.

Pensem, d'una banda, com pot entendre el dret a l'habitatge una persona que malviu al carrer com a resultat d'un conjunt de circumstàncies –pèrdua de feina, un divorci, males inversions o deutes importants, etc.– i decideix ocupar un pis on no hi viu ningú. De l'altra, pensem com probablement entendrà el respecte a la propietat privada una persona que s'ha esforçat durant molts anys per pagar la hipoteca d'una segona residència que li permeti gaudir d'unes merescudes vacances, o estades temporals, i que, de sobte, veu com un dia es troba un estrany ocupant aquella propietat. Pensem si en aquest cas és possible o no arribar a una síntesi entre interessos d'uns i altres.

Per una part, és versemblant suposar que una persona que passa fred al carrer, que està sotmesa als perills de l'atac de grups de brètols, consideri que és injust el fet d'ocupar una propietat deshabitada? És creïble imaginar que per l'okupa la justícia pugui ser quelcom diferent de la regulació per part de l'administració que el protegeixi tant de ser sancionat penalment per ocupar la propietat d'un altre, com de poder-se protegir de la ira del propietari que algun dia aparegui per la finca?

Per altra part, és possible que a la persona a qui han «profanat el seu santuari privat» pugui suposar que tot el que no sigui la imposició de mesures punitives a «l'invasor» i el desallotjament immediat de la propietat sigui del tot injust? Ens podem imaginar que la persona a qui han ocupat la propietat no acabi pensant que l'ocupació és del tot injusta, ja que suposa la destrucció dels fonaments de la societat, de la cultura de l'esforç que és el motor del treball i del funcionament de la maquinària social? El conflicte entre el dret a l'habitatge i el dret a la propietat privada es pot resoldre mitjançant una síntesi que harmonitzi totes les consciències? La manera de respondre a aquesta i moltes altres dualitats que es plantegin en la nostra o altres èpoques històriques determinarà que siguem més o menys sensibles a la idea de si es pot o no arribar a fixar criteris objectius que portin de manera progressiva a la reconciliació de voluntats. Nietzsche és evident que ens ve a dir que no, que les persones ens trobem travessades per forces contradictòries que no es poden harmonitzar.

Des d'un plantejament proper a Nietzsche, les lleis, les normes que regulen la convivència no són el resultat d'un ús de la raó que porta a trobar una síntesi, sinó que el millor criteri és l'efecte de la major o menor intensitat de les forces que en un moment donat entren en disputa. En un futur, si es donés un augment significatiu d'ocupacions de segones residències o inclòs de residències habituals després d'absències curtes dels propietaris, probablement la percepció que acabaria imposant-se en la majoria de població seria la d'identificar l'okupa com un delinqüent. Si el que passés és que com a resultat d'una nova crisi econòmica moltes persones perdessin la seva llar, es trobessin dormint al carrer, mentre un nombre reduït de grans bancs o «fons voltor» aconseguissin el control de les propietats, i que, a més a més, les mantinguessin tancades i desocupades tot esperant que passés la crisi per vendre a un preu més alt, la percepció que probablement acabaria imposant-se és que l'ocupació és quelcom just.

La intensitat de la força en una direcció o l'altra és el que determina que en democràcia els polítics acabin fent unes lleis que recullen més o menys unes o altres sensibilitats, però no totes. *Les certes, les categories conceptuals, les normes que regulen la convivència, són un fons, no un fonament.* Les inquietuds vitals, les contradiccions que compartim amb els altres esdevenen un fons que possibilita l'establiment de pactes per minimitzar l'impacte del xoc de forces. La singularitat d'experiències, i, per tant, la manera com ens emocionem és quelcom que impossibilita que els pactes de voluntats puguin ser entesos com un fonament, com a quelcom objectivable, com la millor solució, com l'expressió de l'interès comú.

La dualitat del Prometeu d'Èsquil expressada en la fórmula conceptual següent: «Tot el que existeix és just, injust, i en ambdós casos està igualment justificat», no s'ha d'entendre com una claudicació al relativisme. La crítica que fa Nietzsche als que neguen la dualitat, a allò que anomena socratisme estètic, a la mena de racionalitat de la modernitat, no és una porta oberta a la irracionalitat, a una justificació que tots els camins, que

totes les decisions que prenem per tal d'articular la convivència siguin igualment transi-
tables. El que ens ve a dir Nietzsche és que l'inevitable xoc de principis hostils no s'ha de
resoldre mitjançant un fals consens, sinó des del reconeixement de la divergència. No es
tracta d'amagar el conflicte sinó d'entendre'l i aprendre a conviure amb la frustració que
genera. Considero que el que ja ens ve a dir Nietzsche és quelcom que expresso en la
meua obra *L'educació com a metàfora* quan apunto:

No podem aspirar a una societat impecablement correcta, no és possible un altre món lliure de conceptes bo-
rrosos o veritats estipulades, no és possible alliberar-nos del prejudici. No és possible establir lleis o normes
que regulin la convivència que siguin expressió d'un interès universal, ja que tota predicació, tota concreció,
significa prendre partit, defugir la neutralitat, fixar quelcom que beneficia alguns i perjudica uns altres. La
mirada del món, els propis actes de generositat, no són més que manifestacions d'una voluntat expansiva
individual; una voluntat subjectiva que impossibilita, per tant, que es doni en la societat alguna cosa que
pugui ser entesa com una convivència fonamentada en regles que deriven d'un *interès comú* universal ni
tampoc una mena de coneixement que aspiri a representar la realitat de manera cada cop més precisa. Una
voluntat humana expansiva i dinàmica impossibilita establir normes que articulin la convivència que pu-
guin ser enteses com a expressió d'un equilibri permanent de forces. Les persones solament som capaces
d'arribar a consensos en coses que no ens importen gaire. (Lluís, 2021, p. 142)

Rellevància cultural i educativa de l'obra

Hem d'entendre Nietzsche com aquell pensador que ja en la primera obra ens proposa,
com interpreta en Jean Carles Mèlich (2019, cap. I), que no és possible sortir de la caverna
de Plató. El que anuncia que la mena de saber al que podem aspirar és el del conjunt
d'imatges borroses i canviants que veiem reflectides a les parets del fons de la caverna,
no pas el de les imatges nítides que ens arriben després d'haver-nos acostumat a la llum
del Sol. El que expressa rau en què el savi és aquell que predica que el nostre judici no
pot aspirar a més que a ser un prejudici. El que vincula la figura del savi o «aristòcrata
d'esperit» –superhome en obres posteriors– amb la d'aquell que trenca amb la pretensió
d'absolutitzar la raó, amb la visió lineal de la història, amb la idea de progrés. El que ma-
nifesta que la «superioritat» humana es troba en la capacitat més gran de ser sensible a
altres mirades del món, a l'alteritat, d'entomar l'angoixa existencial, la tragèdia; no pas en
la ingènua insensibilitat d'aquells que se senten superiors pensant que la seva veritat és
la veritat absoluta.

Hem de considerar a Nietzsche com un pensador que ja en aquesta primera obra en-
tén que, per salvar la cultura universal, cal una regeneració del saber. L'educació que de-
fensa no és ni la que contribueix al conformisme social, ni al vagar sense rumb del nihi-
lisme –que es podria despendre de la primera línia interpretativa. El que defensa és una
educació que prepari per lluitar contra la barbàrie, tant dels que defensen les veritats úni-
ques, com d'aquells altres que confonem les veritats polièdriques amb l'absència d'un
fons pel diàleg. Una educació que ajudi a fer que floreixin ànimes lliures que aprenguin a
conviure amb els xocs, a fer front a les contradiccions existencials, a no amagar les emo-
cions pel dolor que provoquen, a obrir-se al món dels altres, al pensament divergent i no
pas a seguir la moral de ramat, les convencions socials.

No explica en *El naixement de la tragèdia* com ha de ser l'educació que ajudi a rege-
nerar la societat, el que fa és iniciar un nou debat filosòfic que ha de servir per entendre
la direcció del canvi pedagògic que caldria que es produís. Podem entendre que allò que
feu possible qüestionar-se els valors de l'època, la mena de moral puritana imperant, la
brillantor dels discursos que defensaven la tradició, fou el contacte estret que ell tingué
amb una altra civilització. La capacitat crítica fou el resultat de poder contrastar els valors

de la seva tradició prussiana amb els d'altres tradicions molt allunyades, a les que accedí en virtut dels seus brillants estudis de filologia clàssica; en virtut de l'esforç per comprendre profundament el sentit dels textos de l'antiguitat amb què entrà en contacte, així com amb les obres d'altres pensadors com Schopenhauer que l'ajudaren a trencar amb la pretensió d'absolutitzar el saber del pensament dominant de l'època. Ensenya en l'obra la importància de construir una societat on les persones tinguin una mirada molt més àmplia dels fets, siguin capaces d'interrogar-se de diferents maneres d'una mateixa veritat, d'una mateixa moral.

En el seguit de conferències que amb el títol *Sobre el porvenir de nuestras escuelas* (Nietzsche, 1980) pronuncià a inicis del 1872 a Basilea, mesos abans del «boicot institucional» que sofí, Nietzsche fa el procés invers i complementari: ens ensenya a materialitzar la mirada filosòfica en propostes pedagògiques. Ens ve a confirmar que sense reflexió filosòfica no hi pot haver una direccionalitat decidida de canvi o regeneració social, però sense concreció pedagògica aquest canvi no és possible de materialitzar-se. Cal considerar que la manera «d'alliberar-se» per Nietzsche no és la de l'erudició, ni tampoc la d'immuir-se en una mirada superficial de la cultura, ja que cap de les dues no ens ajuden a fer front a les contradiccions de la vida. Nietzsche sap entendre que la cultura ens encadena, però solament a través d'una pedagogia que ajudi a un reconeixement crític i aprofundit del xoc en diferents mirades culturals podrem aspirar a què les cadenes siguin més llargues i lleugeres.

Referències

- Ariés, P. i Duby, G. (2005) *Historia de la vida privada. Volum 4. De la Revolución Francesa a la Primera Guerra Mundial*. Madrid, Taurus.
- Comte, A. (1982) *Discurs sobre l'esperit positiu*. Barcelona, Laia.
- Conill, J. (1997) *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*. Madrid, Tecnos.
- Lluís, P. (2021) *L'educació com a metàfora. Conviure en un món d'incertesa*. Barcelona, Edicions de la Universitat de Barcelona [Col·lecció Pedagogies].
- Mèlich, J. C. (2019) *La sabiduría de lo incierto*. Barcelona, Tusquets.
- Morey, M. (1993) *Friedrich Nietzsche, una biografía*. Barcelona, Archipiélago.
- Nietzsche, F. (1980) *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*. Barcelona, Tusquets [Conferències impartides a l'any 1872].
- (1995) *El nacimiento de la tragedia*. Madrid, Alianza editorial [Edició original del 1872].
- Pütz, P. (1993) «Introduction à la Naissance de la Tragédie», a Nietzsche, F., *Œuvres*. Paris, Robert Laffont, p. 4-22.
- Vattimo, G. (1986) *El fin de la modernidad*. Barcelona, Gedisa.

The Birth of Tragedy by Nietzsche and the emergence of a new pedagogical dialogue

Abstract: It has been over one hundred and fifty years since the publication of Nietzsche's first work, *The Birth of Tragedy* (1872). Since then, a groundbreaking new way of understanding cultural logic has emerged, which has led to a renewed perspective on truth, morality, science, language, art and the will that propels us. Nietzsche initiated a revision of the cognitive paradigm that – as Vattimo states – inevitably entailed reevaluating how education is understood. In this article, we propose reflecting on some crucial aspects of Nietzsche's seminal work that could be relevant to better frame the current debate on understanding the what and how of education.

Keywords: philosophy, education, culture, Nietzsche, *The Birth of Tragedy*, Socratic canon, cognitive paradigm of modernity

El nacimiento de la tragedia de Nietzsche y el inicio de un nuevo dialogo pedagógico

Resumen: Hace ya más de ciento cincuenta años de la publicación de la primera obra de Nietzsche: *El nacimiento de la tragedia* (1872). Comenzó entonces una nueva forma de entender la lógica cultural y, por tanto, de reflexionar sobre la verdad, la moral, la ciencia, el lenguaje, el arte o la voluntad que nos mueve. Con Nietzsche empieza a articularse una revisión del paradigma cognitivo que –tal y como plantea Vattimo– inevitablemente conlleva una revisión de la forma de entender la educación. En este artículo nos proponemos reflexionar sobre algunos aspectos claves de esta obra seminal de Nietzsche que consideramos que pueden ser relevantes para enmarcar mejor el debate existente sobre la forma de comprender el qué y el cómo educativo.

Palabras clave: Filosofía, educación, cultura, Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, canon socrático, paradigma cognitivo de la modernidad

La naissance de la tragédie de Nietzsche et le début d'un nouveau dialogue pédagogique

Résumé: Plus de cent cinquante ans se sont écoulés depuis la publication du premier ouvrage de Nietzsche, *La Naissance de la tragédie* (1872). Une nouvelle façon de comprendre la logique culturelle a alors commencé et, par conséquent, de réfléchir sur la vérité, la moralité, la science, le langage, l'art ou la volonté qui nous anime. Avec Nietzsche commence à s'articuler une révision du paradigme cognitif qui –comme le propose Vattimo (1986)– entraîne inévitablement une révision du fait éducatif. Dans cet article, nous proposons de réfléchir à certains aspects clés de cet ouvrage fondateur de Nietzsche qui, selon nous, pourraient être pertinents pour mieux cadrer le débat existant sur la manière de comprendre le quoi et le comment de l'éducation.

Mots-clés: Philosophie, éducation, culture, Nietzsche, *La naissance de la tragédie*, Canon socratique, paradigme cognitif de la modernité