

L'antagonisme «Plató contra Homer» en el «combat contra Plató» de Nietzsche

Josep Maria Ruiz Simon

Universitat de Girona

jmruizsimon@gmail.com



Fecha de recepción: 29/9/2021

Fecha de aceptación: 18/1/2022

Resum

A la secció 25 de la dissertació tercera de *La genealogia de la moral*, en el context de la recerca de «l'antagonista natural de l'ideal ascètic», es descriu l'antagonisme «Plató contra Homer» com «l'antagonisme autèntic i total». Aquest article emmarca aquest antagonisme en el conjunt de l'obra nietzscheana i, després d'analitzar com es planteja en la *República* de Plató, fa algunes remarques sobre el paper que interpreta en el pensament de l'últim Nietzsche. El seu propòsit és argumentar que la presa en consideració de la interpretació i l'ús que Nietzsche fa de l'antagonisme «Plató contra Homer» permet obtenir una perspectiva hermenèutica des de la qual es poden contemplar aspectes habitualment desatsos de l'antagonisme decisiu, i no menys total, que té com a camp de batalla les últimes obres nietzscheanes: el «combat contra Plató» del mateix Nietzsche, que coincideix amb el seu combat per l'abandonament de la metafísica i l'autosupressió de la moral.

Paraules clau: Nietzsche; Plató; Homer; agon; *pia fraus*; mentida noble; mite; transvaloració

Abstract. *Plato's antagonism versus Homer in the Nietzsche's "fight against Plato"*

In section 25 of the third essay of *On the Genealogy of Morality*, in the context of the search for "the natural antagonist of the ascetic ideal", Plato's antagonism to Homer is described as "absolute, genuine antagonism". This article addresses Nietzsche's reflections on this antagonism in his work overall and, after analyzing how this antagonism is discussed in Plato's *Republic*, looks at the role it plays in Nietzsche's final works. It argues that taking into account Nietzsche's interpretation and use of the antagonism of "Plato against Homer" allows us to find a hermeneutic horizon from which to look at usually overlooked aspects in the most decisive antagonism in Nietzsche's final works: his "fight against Plato", which coincides with his fight for the abandonment of Metaphysics and self-suppression of morality.

Keywords: Nietzsche; Plato; Homer; agon; *pia fraus*; noble lie; myth; transvaluation

Sumari

- | | |
|--|---|
| 1. La referència a l'antagonisme «Plató contra Homer» a <i>La genealogia de la moral</i> | 4. La <i>pia fraus</i> com a mitjà de «millorament» de la humanitat |
| 2. L'antagonisme «Plató contra Homer» en <i>El combat homèric</i> | 5. El cristianisme com a «platonisme per al poble» |
| 3. L'antagonisme «Plató contra Homer» a la <i>República</i> de Plató i algunes de les seves ombres a les últimes obres nietzscheanes | 6. Conclusió |
| | Referències bibliogràfiques |

Plató contra Homer: heus aquí l'antagonisme autèntic i total.

(Friedrich Nietzsche)

1. La referència a l'antagonisme «Plató contra Homer» a *La genealogia de la moral*

La dissertació tercera de *La genealogia de la moral* es presenta, alhora, com la interpretació de l'aforisme del capítol «Del llegir i l'escriure» del llibre primer de l'*Així va parlar Zaratustra* que hi apareix com a epígraf: «La saviesa ens exigeix de ser despreocupats, burletes, violents, car és una dona que sempre estima només un guerrer» (eKGWB/Za-I-Lesen, eKGWB/GM-Vorrede-8) i com una resposta a la pregunta que l'encapçala: «Què signifiquen els ideals ascètics?» (eKGWB/GM-III-1). Nietzsche comença enfocant aquesta resposta com si fes un estudi de casos particulars que podrien exemplificar la significació d'aquest ideal en dominis diversos. El cas de Wagner serveix com a referent per començar a analitzar què podria significar l'ideal ascètic en els artistes (eKGWB/GM-III-1-eKGWB/GM-III-5) i el de Schopenhauer, per endinsar-se en el fenomen més complex de la seva significació en els filòsofs (eKGWB/GM-III-5-eKGWB/GM-III-10). El paper que interpreten tant Schopenhauer com Wagner a l'arrencada d'aquesta dissertació no és evidentment accidental. Parlant d'ells, Nietzsche es refereix tàcitament a si mateix, remet concretament al laberint metafísic en què s'havia endinsat en el passat com si parlés de la penúltima estació de la cultura europea abans d'arribar a la frontera que hauria de travessar per deixar enrere el nihilisme una vegada per totes. Després de fer referència al problema específic que suposa la relació de l'ascetisme amb la filosofia, el discurs s'atura en un tercer domini, el dels sacerdots ascètics, que es perfilen com el tipus humà amb què cal confrontar-se intel·lectualment si es vol comprendre la significació d'aquest ideal (eKGWB/GM-III-11 i següents). Segons Nietzsche, en tant que tenen en l'ideal ascètic no només «la seva fe, sinó també la seva voluntat, el seu poder, el seu interès», aquests sacerdots són un «adversari terrible» per a aquells que, com ell, es volen adversaris d'aquest ideal. A continuació, Nietzsche també identifica «la idea

per la qual es lluita» quan s'enfronten aquells que tenen la seva voluntat en aquest ideal i aquells que la tenen en l'ideal contrari: «la valoració de la nostra vida per part del sacerdot ascètic», una valoració hostil en relació amb la vida mateixa i amb allò que s'hi relaciona, com ara la «naturalesa», el «món», l'«àmbit de l'esdevenir», etc. D'acord amb el que assenyalava, «aquesta monstruosa manera de valorar» no és «un cas casual» ni «un fenomen curiós», sinó «un dels fets més estesos i duradors» de la història de la humanitat (eKGWB/GM-III-11). Un cop ha explorat i ha interpretat la retorçada mena de voluntat de poder i d'instint que s'expressa en aquesta valoració i com aquesta retorçada mena de voluntat de poder dels sacerdots ascètics s'ha traduït en la història de la filosofia, en el govern dels altres i en la psicologia forjada a través d'aquest govern, Nietzsche s'enfronta al problema de la superació de l'ideal ascètic, que, per a ell, és el problema crucial. És en aquest context, mentre considera en quin indret de la cultura «l'antagonista natural de l'ideal ascètic» pot trobar una voluntat contrària a aquest ideal que també s'expressi en un ideal contrari, que Nietzsche, després de rebutjar la candidatura de la ciència moderna, que considera que no hi manté una «relació antagonica» (eKGWB/GM-III-23), identifica l'art, en què, a diferència de la ciència moderna, «se santifica precisament la *mentida*» i on «*la voluntat d'enganyar té al seu costat la bona consciència*», com el lloc d'on ha sorgit l'oposició més radical a aquest ideal (eKGWB/GM-III-25). La referència de Nietzsche a l'antagonisme «Plató contra Homer», de què es parla en aquest article, pretén il·lustrar justament la convicció que el mateix Plató, que per a Nietzsche és l'autor intel·lectual de l'ideal ascètic en la cultura europea, hauria tingut sobre aquest fet:

L'art, en el qual se santifica precisament la mentida i en el qual la voluntat d'enganyar té al seu costat la bona consciència, s'ha oposat a l'ideal ascètic d'una manera molt més radical que la ciència: així ho va experimentar l'instint de Plató, l'enemic més gran de l'art que ha produït Europa fins ara. Plató contra Homer: heus aquí l'antagonisme autèntic i total. Aquell és el qui «transcendeix» amb la millor voluntat, aquest el qui la divinilitza d'una manera involuntària, la natura àuria. (eKGWB/GM-III-25)

Podria semblar que la descripció dels papers que Plató i Homer interpreten en aquest antagonisme decisiu indica que la seva oposició personifica l'oposició a seques entre la filosofia o la metafísica i l'art. Però les coses són més complexes. No es pot passar per alt que els casos de Wagner i Schopenhauer, que protagonitzen l'inici de la dissertació tercera de *La genealogia de la moral*, exemplifiquen respectivament la possibilitat d'un art al servei de l'ideal ascètic i d'una filosofia o d'una metafísica que, encara que no deixin enrere aquest ideal, ja no «transcendeixen», perquè tenen com a objecte interpretar el món des de la seva «interioritat», és a dir, prenent com a clau hermenèutica allò real que suposadament s'expressa en el món fenomènic. El fet que, tot just després del passatge ara citat, Nietzsche apunti que «una disponibilitat de l'artista al servei de l'ideal ascètic és per això la corrupció més autèntica de l'artista que hi pugui haver i dissortadament una de les més normals i corrents» (eKGWB/

GM-III-25) manifesta que, en la posada en escena nietzscheana, l'antagonisme «Plató contra Homer» s'articula sense confondre's amb la contraposició entre un art genuí que divinilitza la naturalesa i un art suposadament corrupte que, d'una manera o altra, la vol negar. Amb el paper que en aquest plantejament atribueix a Homer, Nietzsche reprèn el tema de la justificació estètica de l'existència, que constituïa el nucli de la interpretació del gènere tràgic en el seu primer llibre, *El naixement de la tragèdia* (eKGWB/GT-5 i eKGWB/GT-24). Però convé no oblidar que, precisament en aquesta obra, els seus herois no eren altres que Schopenhauer i Wagner i que, des del punt de vista de les tesis centrals d'aquesta mateixa obra, Homer, el poeta que divinilitzava el món de l'esdevenir (eKGWB/GT-3), només hi tenia, a diferència d'Èsquil i Sòfocles, un paper secundari. En *El naixement de la tragèdia* Homer hi apareixia com el tipus de l'artista únicament apol·lini, com el progenitor d'un art ingenu del qual, a diferència de la tragèdia, en què l'instint dionisiac actuava de manera conjunta amb l'apol·lini, no es propugnava el renaixement a la fi de l'època moderna (eKGWB/GT-16-eKGWB/GT-25). Que, en aquell moment, Nietzsche mantingués que aquest renaixement, el de la cultura tràgica amb la seva saviesa dionisiaca, podia arribar de bracet de la metafísica i l'estètica de Schopenhauer i de l'art de Wagner (eKGWB/GT-18, eKGWB/GT-19) posa de manifest l'abisme que separa el seu enfocament d'aleshores del de *La genealogia de la moral*. Mirar de comprendre allò que distingeix l'antagonisme (*Antagonismus*) «Plató contra Homer», de què parla en aquest últim llibre, de l'antagonisme (*Gegensatz*) «socratism versus dionisisme», a què llavors recorria tant per explicar la mort de la tragèdia com el sorgiment de la cultura científica (eKGWB/GT-12), significa endinsar-se en un aspecte cabdal de l'evolució del pensament de Nietzsche, que sempre va entendre la pràctica de la filosofia com un exercici permanent de revisió dels pressupòsits de què havia partit amb anterioritat. Un aspecte clau d'aquesta comprensió té a veure amb el fet que, a diferència de la seva metamorfosi posterior, el dionisisme a què es referia a *El naixement de la tragèdia* pressuposava la distinció metafísica entre el món il·lusori dels fenòmens i la realitat oculta que s'hi expressava, i la possibilitat de certes experiències excepcionals de naturalesa estètica, que Nietzsche, amb la seva original apropiació de la metafísica de l'art schopenhauriana, explicava a partir d'aquesta distinció. El tractament de l'antagonisme «Plató contra Homer» a *La genealogia de la moral* és, en part, el resultat de la superació dels pressupòsits metafísics d'aquest primer apropament nietzscheà al dionisisme, una superació que va permetre a Nietzsche rellegir i confrontar-se amb les obres dels autors de l'antiguitat grega i amb la mateixa significació de la figura de Dionís des d'un nou punt de vista des del qual aquesta divinitat, a part de seguir representant l'instint d'afirmació vital, apareixia com el déu que simbolitzava el poder de totes les formes de transfiguració, de metamorfosi o d'interpretació teatral (*El crepuscle dels ídols*, «IncurSIONS d'un intempestiu», 10, eKGWB/GD-Streifzuege-10). Des d'una nova perspectiva des d'on, un cop recordat que Dionís no només era el déu de la tragèdia, sinó també del teatre en general, es podia veure Plató i els seus seguidors ja no com a enemics,

sinó com a «aduladors» d'aquesta divinitat perquè són uns «simples comedians», en què «no hi ha res de veritat» (cf. *Més enllà del bé i del mal*, «Els prejudicis dels filòsofs», 7; eKGBW/JGB-7).

2. L'antagonisme «Plató contra Homer» en *El combat homèric*

El concepte d'antagonisme (*Antagonismus* o *Gegensatz* en alemany) no és rar a l'obra nietzscheana. Nietzsche hi tenia certa tirada. Potser perquè, des de ben aviat, havia vist en el fenomen de l'agon (ἄγών), a què remet l'arrel d'*Antagonismus*, una expressió tan rellevant com l'esclavitud o el dionisisme d'aquell costat fosc i ambigu de la cultura grega, el més allunyat dels valors i la sensibilitat moderns, que la filologia acadèmica, que preferia projectar sobre aquesta cultura una pretesa i jovial «serenitat», ignorava i que ell intuïa com la millor clau per accedir-hi. Entre els *Cinc prefacis per a cinc llibres no escrits*, que el Nadal de 1872 va regalar a Cosima Wagner, es troba un breu assaig, *El combat homèric* (eKGBW/CV-CV5), en què es pot veure el paper que Nietzsche ja atorgava aleshores a aquest fenomen en la seva interpretació de la grecitat. En aquest escrit publicat pòstumament argumenta que el *Wettkampf*, és a dir l'agon, el combat que es realitza no per afany de destrucció o per mera revenja, sinó per mostrar que s'és millor que el rival i que es pensa com a procediment per aconseguir i veure reconeguda la pròpia excel·lència, és la idea més noble dels grecs. Segons subratlla aquest text, res separa tant el món grec del modern com la justificació d'un món i d'una vida basats en la lluita i en la crueltat a través de la consideració favorable que poden rebre conceptes personificats com la discòrdia (Ἔρις) i l'enveja (Φθόνος). Aquesta concepció aristocràtica i embellidora dels instints guerrers havia trobat la seva primera i més genuïna expressió literària en les obres homèriques. A la *Iliada*, una obra on és omnipresent la violència que anorrea els homes, Aquil·les, el millor dels herois, tot i que no renuncia a la revenja i exhibeix la seva crueltat amb el cadàver d'Hèctor (*Iliada*, XXII, 305-404), té com a lema «ser sempre el primer i depassar tots els altres» (cf. *Iliada*, VI, 208 i XI, 784), que sintetitza amb precisió un esperit de combat que, en última instància, no s'orienta a la destrucció de l'enemic, sinó a la superació d'un mateix. Però, com ensenyava en aquella mateixa època el col·lega de Nietzsche a la Universitat de Basilea Jacob Burckhardt en les seves lliçons sobre la cultura grega (Burckhardt, 1898-1902, pàssim), aquesta glorificació i centralitat de l'agon no eren exclusives del món homèric. Es podia retrobar arreu en la vida activa i la cultura gregues posteriors, que portaven, incorporat com una herència, l'esperit de lluita representat estèticament per Homer. A *El combat homèric*, Nietzsche, apuntant en la mateixa direcció que les lliçons de Burckhardt, a què havia pogut accedir quan encara eren inèdites, recorda una sèrie de rivalitats, entre els humans i els déus o entre humans, ben conegudes per les fonts arcaïques i clàssiques. I subratlla que aquesta rivalitat, que interpretava un paper important en l'educació dels joves, també es podia constatar entre els educadors de la joventut. Píndar i Simònides es miraven de reüll. I els sofistes i els dramaturgs, com també asse-

nyalava Burckhardt, rivalitzaven entre ells. Nietzsche acabava el repàs d'aquesta sèrie recreant-se en el cas dels diàlegs de Plató, on, com remarcava, aquesta actitud agonista tenia una gran importància. Com a autor, Plató volia evidenciar que podia fer el mateix que feien els sofistes i els poetes, però superant-los; volia mostrar que podia concebre mites més bells que els inventats per Protàgores, que podia escriure millors composicions dramàtiques que els poetes còmics i tràgics (com havia fet en el *Banquet*), que podia elaborar millors discursos que els oradors (com havia posat de manifest en el *Gòrgies*)... Segons constatava Nietzsche, poc després de Plató, aquest esperit agonal hauria desaparegut de la vida activa i la cultura gregues i això n'explicaria la decadència (eKGWB/CV-CV5).

Observat amb l'òptica forjada per a les observacions pròpies del tema d'*El naixement de la tragèdia*, la cultura agonal grega només podia aparèixer als ulls de Nietzsche, per contrast a la tendència dionisiàca cap a l'anorreament de la individualitat, com un fenomen genuïnament apol·lini, en tant que transformava instintivament en bella aparença artística el combat més o menys cruel entre individus característic d'un món fenomènic en lluita com a múltiple. Si en aquella primera etapa del seu pensament Nietzsche hagués escrit el llibre de què aquest assaig es presentava com a prefaci, potser hauria estirat aquest fil i hauria relatat la mort de la cultura agonal narrant, per analogia amb el que havia fet al seu primer llibre amb la cultura tràgica, com el socratism, i d'una manera decisiva el socratism de Plató, havia acabat amb aquesta cultura agonista, que tant Sòcrates com el mateix Plató encara encarnaven d'una manera excepcional i crepuscular, eliminant, en aquest cas, no el seu element musical o dionisiàc, sinó el seu element apol·lini. Però Nietzsche no va escriure aquest llibre, i el seu assaig segueix altres camins, menys metafísics.

A *El combat homèric*, Nietzsche també parla ja, de passada, de l'antagonisme «Plató contra Homer». Recorda el passatge en què Aristòtil ofereix la llista de rivalitats que havien sorgit com a conseqüència de la bona *Eris* o discòrdia, de l'esperit d'emulació, en definitiva, que alguns morts il·lustres despertien en els vius. I n'agafa l'exemple de la rivalitat de Xenòfanes amb Homer, una rivalitat que es va expressar en els blasmes del poeta de Colofó per les coses inapropiades que aquest últim havia dit dels déus i que, segons Nietzsche, s'explica pel desig immens del primer d'ocupar el lloc i heretar la fama del poeta que vol enderrocar, un desig, diu, que prefiguraria clarament el de Plató. Aquest escrit no és, en qualsevol cas, l'únic reflex de l'interès del primer Nietzsche pels antagonismes coprotagonitzats per Homer. El 1870, dos anys abans, Nietzsche ja havia publicat la primera part d'un article acadèmic (la segona es va publicar el 1873) dedicat al manuscrit florentí del *Certamen* [= ἀγών] *d'Homer i Hesíode*, que també va editar (1871), una obra que tenia com a nucli la narració d'una disputa fictícia entre els dos grans poetes dels primers temps de l'època arcaica, un episodi llegendari que també engruixia el dossier d'antagonismes en què l'autor de la *Illiada* apareixia com un rival a abatre (KGW, II, 1: 273-337 i 341-363). I als manuscrits corresponents a les lliçons de Nietz-

sche a la Universitat de Basilea sobre els diàlegs platònics, d'aquest mateix període, també s'hi assenyala concretament l'hostilitat de Plató cap a Homer com un fenomen digne de ser esmentat, que s'explica per l'aplicació incondicionada d'un criteri moral per part del filòsof atenenc, que mostraria la seva manca d'una predisposició immediata cap a l'art (KGW, III, 4, 1-188). Aquesta explicació, com es veurà més endavant, té interès com a precedent del tractament que posteriorment, a *La genealogia de la moral*, Nietzsche realitzarà d'aquest antagonisme.

Més enllà de l'antagonisme «Plató contra Homer», la interpretació de la cultura grega com una cultura estimulada per l'impuls agonal travessa l'obra nietzscheana. Un dels aforismes del capítol «El problema de Sòcrates» d'*El crepuscle dels ídols* (1887), que és una de les seves últimes obres, encara assenyala com una de les causes de la seducció de Sòcrates sobre els seus conciutadans la seva invenció de la dialèctica, «una nova modalitat d'agon», que el va convertir «en el primer mestre d'esgrima dels cercles aristocràtics d'Atenes», una nova modalitat d'agon que, curiosament, en un altre aforisme del mateix llibre, descriu com a sorgit de l'erotisme filosòfic de Plató, a qui aquí considera l'autor d'una mena de filosofia que es podria definir com a «rivalitat eròtica, com a evolució i aprofundiment de la gimnàstica agonal i de les seves premisses» (eKGWB/GD-Sokrates-8 i eKGWB/GD-Streifzuege-23). D'altra banda, les reflexions nietzscheanes sobre l'antagonisme no només són importants en referència a la seva comprensió de l'antiguitat, sinó també, com des de fa uns quants anys remarquen alguns estudiosos (Owen, 1995 i 2013; Acampora, 2013; Tuncel, 2013; Kirkland, 2020), perquè proporcionen un esquema per comprendre l'estil, el tractament d'alguns temes i el nucli de la pròpia filosofia de Nietzsche, que acostuma a caracteritzar-se a si mateix com un «guerrer» embrancat en una gran guerra cultural i que construeix les seves obres com un camp de batalla on s'enfronta, buscant la seva autosuperació i la dels seus millors lectors, a un o altre antagonista. Aquest és el cas, per exemple, del *Crepuscle dels ídols*, que es presenta com «una gran declaració de guerra» (pròleg; eKGWB/GD-Vorwort) o el de *La genealogia de la moral*, que es descriu en el subtítol, com un «escrit polèmic» (*Eine Streitschrift*), remarcant (convé no oblidar que *Streit* és una traducció possible del grec ἄγών) el caràcter agonista de l'empresa. I també és el cas de l'obra del qual aquest últim llibre es presenta com un complement i una clarificació, *Més enllà del bé i el mal*, en el pròleg del qual es parla del «combat contra Plató», que s'equipara, «per parlar amb termes més comprensibles i accessibles al "poble"», amb «el combat contra l'opressió mil·lenària de l'Església cristiana i eclesiàstica», una lluita que es caracteritza com aquella que ha tensat l'arc dels «bons europeus d'esperit lliure» per a l'assoliment d'objectius més llunyans, que són aquells cap als quals apunta l'obra de l'últim Nietzsche (eKGWB/JGB-Vorrede). És tenint en compte tot això que cal interpretar el que, com s'ha vist, s'afirma al pròleg de *La genealogia de la moral*: que la dissertació tercera del llibre, on es parla de l'antagonisme «Plató contra Homer», és un comentari de l'aforisme del capítol «De llegir i escriure» d'*Així va parlar Zaratustra* que hi apareix com a epígraf, on es

diu que «La saviesa ens exigeix de ser despreocupats, burletes, violents, car és una dona que sempre estima només un guerrer». Les reflexions sobre aquest vell antagonisme de conseqüències encara imperants són usades per Nietzsche com una arma en el nou antagonisme en què ell mateix s'ha embrancat per posar fi a aquest imperi. La citació del *Zaratustra* assenyalava la mena d'actitud aristocràtica amb què, emulant l'agon dels grecs, s'hauria de lliurar aquesta guerra ja declarada; una actitud que, no per casualitat, com es veurà, es pot contraposar amb un dels criteris que, segons defensa el Sòcrates platònic a *República* 388d, ha de seguir-se en l'educació dels guardians o guerrers: el d'evitar que aquesta nova aristocràcia rigui amb facilitat i es lliuri a un riure violent.

Tant la pervivència de l'agon com a clau hermenèutica del món grec com la centralitat de l'antagonisme en la concepció de la pròpia obra de Nietzsche permeten prendre d'*El combat homèric* un primer marc per interpretar l'antagonisme «Plató contra Homer», de què Nietzsche parlarà a *La genealogia de la moral*. Com s'acaba de veure, en aquest prefaci no publicat per a un llibre no escrit, ja s'hi esbossa un Plató lliurat a l'impuls agonal característic dels grecs, un Plató que no només rivalitza amb els contemporanis o amb escriptors de la generació anterior, sinó també amb un mort llegendari d'excepció, a qui Nietzsche descriu com l'heroi nacional de la poesia. A diferència del que passa en relació amb la rivalitat de l'autor dels diàlegs amb els dramaturgs o amb el oradors, Nietzsche no identifica el lloc on s'expressa aquesta rivalitat. Però resulta evident que es concreta a la *República*. I és cap a aquesta obra que cal adreçar-se si es vol aprofundir en la significació que acabarà tenint per a Nietzsche l'antagonisme entre Plató i Homer.

3. L'antagonisme «Plató contra Homer» a la *República* de Plató i algunes de les seves ombres a les últimes obres nietzscheanes

Els passatges en què s'expressa d'una manera més immediata aquest antagonisme en la *República* de Plató es troben als llibres II i III, en els quals Sòcrates dialoga, primer amb Adimant i després amb Glaucó (376c-383c i 386a-412a), sobre l'educació en les «muses» dels futurs guardians, i a l'inici del llibre X, on Sòcrates parla amb Glaucó sobre els problemes que planteja la pretensió d'atribuir als poetes un paper en la formació de la ciutadania en general (595a-608b).

El pressupòsit que guia les converses que es narren en aquests passatges és que els mites que els poetes inventen i amb què tradicionalment s'ha educat els ciutadans imprimeixen en l'ànima dels qui es formen escoltant-los un determinat caràcter que pot ser adequat o inapropiat de cara a la funció que hauran de portar a la ciutat. A partir d'aquest pressupòsit, s'analitza el que han dit d'inapropiat els poetes del passat i el que es podria o s'hauria de dir. Per bé que no exclusivament, la major part dels versos que es converteixen en objecte d'escrutini i que es critiquen com a inadequats són d'Homer, a qui es considera el «primer poeta» i el «guia dels poetes tràgics». Totes les crítiques als continguts dels mites escrutats van trobant correspondència amb l'establiment d'unes lleis o d'unes directrius que haurien de seguir els poetes a l'hora d'in-

ventar els discursos sobre els déus per ser pedagògicament correctes. I és en aquest context, polèmic respecte a la mitologia homèrica, que la paraula *teologia* apareix per primer cop en la literatura grega (397a). El fet que aquestes regles platòniques per al discurs sobre els déus coincideixin amb les que més endavant seguirà la teologia cristiana confereix una projecció històrica a l'antagonisme «Plató contra Homer» que resulta molt rellevant per a la interpretació que Nietzsche porta a terme de les mitologies o les «teologies» relacionables amb els dos autors.

La lectura del primer d'aquests passatges ofereix la clau que permet entrar en la interpretació nietzscheana de l'antagonisme «Plató contra Homer». El diàleg sobre l'educació en les muses se circumscriu a un diàleg sobre l'educació de l'ànima a través de la música, que es distingeix de l'educació del cos per mitjà de la gimnàstica i que parteix de dues assumpcions generals relatives als discursos. La primera d'aquestes assumpcions és que els discursos poden formar part de la música, com passa amb la poesia. La segona, que els discursos poden ser veritables o falsos, però que, pel que fa a l'educació, els discursos fonamentals són els falsos, perquè són precisament aquests discursos els que constitueixen la base de la formació posterior. Els discursos que formen part de la música són els dels poetes, i els discursos falsos que expliquen els poetes s'identifiquen amb els mites, que, d'altra banda, constitueixen la base dels contes que les mares o les mainaderes expliquen als nens. Aquesta és la raó per la qual els mites que inventen els poetes són importants de cara a l'educació. És per mitjà d'ells que els infants reben les opinions que mantindran quan siguin grans. I aquestes opinions poden ser oposades a les que serien convenientes. De fet, això és el que succeeix, segons Sòcrates i Adimant, amb la major part de mites que han inventat els poetes, començant pel primer, Homer. I aquest és el motiu pel qual cal supervisar el que han dit els forjadors de mites i admetre només els que estan ben fets d'acord amb la finalitat educativa que els hauria d'orientar i rebutjar-ne els contraris. Però, com s'ha apuntat, al llarg d'aquest passatge, Sòcrates no només fa aquest escrutini. També estableix una sèrie de pautes (τύποι) sobre la manera en què s'han de forjar els mites correctes i, més concretament, sobre la manera en què convé comprendre els discursos mítics relatius als déus (περὶ θεολογίας).

D'acord amb la distinció de què Sòcrates i Adimant parteixen en el passatge, aquestes pautes, que més endavant també s'anomenen *lleis* (νόμοι), són pautes o lleis que han de regular els discursos falsos sobre els déus. Allò que consideren criticable dels mites no és que expliquin mentides, sinó que expliquin mentides inapropiades (Schofield, 2007). Els *tupoi* o *nomoi* relatius als discursos sobre els déus són, en definitiva, les regles que han de guiar els discursos falsos sobre els déus perquè les mentides que expliquin siguin adients per a l'educació dels guerrers. Un d'aquests *tupoi* és que se n'ha de parlar sense contradir que la divinitat és en essència bona, que no pot ser la causa de cap mal i que, per tant, no se la pot considerar motiu de les desgràcies que afecten els homes. Un altre, derivat d'aquest, és que no s'hauria de parlar de càstigs divins com si fossin perjudicis que els déus infligeixen als humans, sinó que

cal reinterpretar-los com a beneficis que els atorguen, en tant que, per exemple, els permeten expiar els seus delictes. Sòcrates s'encarrega de mostrar que Homer i alguns altres poetes han dit coses que contradiuen aquestes lleis.

La manera com es concreta l'antagonisme «autèntic i total», «Plató contra Homer», de què parla Nietzsche a la secció 25 de la dissertació tercera de *La genealogia de la moral* es pot pensar a partir de la contraposició entre els mites que expliquen Homer i alguns altres poetes que segueixen les seves passes i els mites que es poden compondre seguint les directrius que s'estableixen per al discurs teològic a la *República*, entre els quals es troben alguns dels mites que va compondre el mateix Plató a la *República* i a uns altres diàlegs. Aquest és l'esquema que segueix el mateix Nietzsche en un altre indret de la mateixa *Genealogia de la moral*, a la secció 23 de la dissertació segona (eKGWB/GM-II-23). En aquesta secció, Nietzsche contraposa dues maneres de «fer servir la ficció dels déus». La primera és la que es correspon amb l'ideal del «Déu sant», que troba la seva formulació més acabada en el cristianisme, de l'origen del qual ha parlat en la secció anterior relacionant-la amb el tema del vincle dels conceptes de «culpa» i «deure» amb els pressupòsits religiosos. La segona, Nietzsche convida a deduir-la fent un cop d'ull als déus grecs:

Aquests grecs —diu Nietzsche— feren servir llurs déus durant molt de temps precisament per a allunyar del cos la «mala consciència», per a poder continuar gaudint de llur llibertat d'esperit: es tracta, per tant, d'una concepció inversa a l'ús que el cristianisme ha fet del seu Déu. (eKGWB/GM-II-23)

En la descripció de la manera com els grecs van fer servir els déus, Nietzsche, d'acord amb el context, remarca una peculiaritat de la religiositat olímpica que exemplifica en un passatge de l'*Odissea* en què el Zeus homèric mostra la seva sorpresa, a propòsit del cas d'Egíst, pel fet que els mortals acostumen a acusar els déus com si creguessin que «el mal només ve de nosaltres» (*Odissea*, I, «L'assemblea dels déus», 32-4). A continuació, comentant aquest passatge, recorda que «els grecs de l'època més poderosa» també solien al·ludir al pretext d'un «trastorn mental» provocat per un déu com a «motiu d'accions molt dolentes i fatals» comeses pels «millors». Així, amb aquesta «sortida», que Nietzsche descriu com a «típica dels grecs»,

[...] els déus servien aleshores per a justificar l'home fins a cert grau àdhuc pel que fa al mal, servien com a causa del mal. Aleshores no s'encarregaven pas del càstig, sinó que s'allevaven, com a més noble, la culpa. (eKGWB/GM-II-23)

D'aquesta manera, tàcitament, Nietzsche subratlla com a característiques de l'ús que els grecs o Homer com a «educador dels grecs» i dels poetes tràgics que educaven els grecs feien dels seus déus les afirmacions que, a la *República*, on s'insisteix en aquesta faceta de l'autor de l'*Odissea* (*República*, X, 595b-c; 606e), Sòcrates i Àdimant consideraven inapropiades per a l'educació dels guardians. I apunta que la significació d'aquest ús és inversa a la del cristianis-

me. En la mesura en què, com es veurà amb més detall, el cristianisme és, segons Nietzsche, un platonisme, l'antagonisme «Plató contra Homer» conflueix amb l'antagonisme entre cristianisme i Homer. Semblantment, en la mesura que els déus homèrics serveixen per afirmar allò que el Déu cristià serveix per negar, l'antagonisme entre Homer i Plató acaba coincidint, com es fa explícit en un conegut passatge de l'obra nietzscheana, amb l'antagonisme entre Dionís, pensat aquí com a déu de l'afirmació de la vida, i el Crucificat, que simbolitza la seva negació en nom de l'ideal ascètic (*Ecce Homo*, «Per què soc un destí», 9; eKGWB/EH-Schicksal-9). Com en *El naixement de la tragèdia*, a la *Genealogia de la moral*, aquesta interpretació de l'ús que els grecs feien dels déus com un ús orientat a la justificació de l'existència es relaciona amb la conversió literària per part d'Homer de «les guerres troianes i d'altres horrors tràgics» en un espectacle per als déus (eKGWB/GM-II-7).

La idea que els grecs projectaven la culpa de les accions innobles dels homes nobles a un trastorn provocat per un déu també es trobava a l'aforisme 45 («Doble prehistòria del bé i el mal»), de la segona secció («Per a la història dels sentiments morals») del primer volum d'*Humà, massa humà* (eKGWB/MA-45). En aquest aforisme, en què, segons el proemi de la *Genealogia de la moral*, ja havia presentat de forma més barroera algunes de les hipòtesis formulades de forma més elaborada en aquesta última obra (eKGWB/GM-Vorrede-4), Nietzsche assenyalava que quan un dels membres de les antigues castes dominants, que es veien a si mateixos com a bons, feia una cosa indigna dels bons es recorria a subterfugis i s'atribuïa, per exemple, la culpa a un déu, dient que havia danyat el bo amb la ceguesa o l'ofuscació. La idea és la mateixa que s'expressa a *Genealogia de la moral*, II, 23, però en aquest aforisme es troba acompanyada d'una sèrie de consideracions que posen de manifest fins a quin punt la visió nietzscheana de la manera de valorar característica de les aristocràcies guerrerres es va forjar en la lectura de l'èpica homèrica. Els diversos elements que conformen aquesta visió podrien pensar-se com a glosses de passatges de la *Illiada* i l'*Odissea*: els bons com aquells que tenen el poder de pagar amb la mateixa moneda, els bons com la comunitat d'aquells que estan lligats entre ells pel sentit de revenja, els bons com a casta en contraposició a una massa dels dolents equiparable a la pols, el bo com a noble i amo per contraposició al dolent com a vil i esclau... «A Homer —hi afegeix Nietzsche— tant el troià com el grec són bons. Passa per dolent no el que ens fa mal, sinó el que és menyspreable» (eKGWB/MA-45). No resultaria fàcil resumir millor la visió aristocràtica del món que traspua la *Illiada* i que es projecta sobre les propostes genealògiques que Nietzsche realitza a partir d'*Humà, massa humà*, com la relativa a l'origen aristocràtic de la concepció antiga de la justícia entesa com a regla del joc agonista «entre aquells qui són si fa o no fa igualment de poderosos» i que «poden pagar amb la mateixa moneda» (eKGWB/GM-II-8; eKGWB/MA-45).

Pel que fa a l'ús nietzscheà d'aquesta interpretació del món homèric, també convé fixar-se en el que es diu en un altre dels passatges de *La genealogia de la moral* on s'esmenta Homer: l'excurs de la secció 11 de la dissertació primera

(eKGWB/GM-I-11), on Nietzsche recorda el que ja havia dit uns quants anys abans, en un aforisme d'*Aurora* («De la gran política», 189; eKGWB/M-189), a propòsit del mite de les edats d'Hesíode, sobre la distinció que el poeta establí entre l'edat dels herois i dels semideus de Troia i Tebes i l'edat de bronze, en què haurien viscut uns homes terribles. Segons l'excurs, aquesta distinció era el producte de la perplexitat d'Hesíode, que no hauria sabut desfer-se dels sentiments contradictoris que li despertava «el món d'Homer, tan magnífic, però també alhora tan horrorós i violent» i hauria optat per fer d'una mateixa època, la corresponent als herois homèrics, dues èpoques diferents, situant en una el món d'aquests herois tal com havia sobreviscut en la memòria de les generacions nobles que els veien com a avantpassats, i en l'altre, aquest mateix món tal com apareixia en la memòria dels qui descendien dels qui s'havien sentit humiliats per ells. En aquesta perspicax lectura es pot sentir l'eco del *Certamen d'Homer i Hesíode*, a què, com s'ha vist, Nietzsche va dedicar un dels seus treballs acadèmics i en el qual es concedia inesperadament la victòria a Hesíode, perquè, en la seva obra, havia preferit celebrar no les arts de la guerra, sinó les de la pau. Però el més rellevant en tot aquest afer és que posa clarament en evidència el vincle existent entre la reflexió de Nietzsche sobre la significació del món homèric i la distinció entre dues maneres de valorar que constitueix el nucli de *La genealogia de la moral*, és a dir, la distinció —com ja es diu a l'aforisme 189 d'*Aurora*— entre la manera de valorar dels poderosos que se senten i que s'autodenominen *bons* i la dels qui denominen *perversos* aquests poderosos perquè pateixen les descàrregues del seu poder.

4. La *pia fraus* com a mitjà de «millorament» de la humanitat

Com s'ha pogut anar veient, si es tenen en compte els passatges de la *República* en què es desenvolupa, l'antagonisme «Plató contra Homer» no es pot simplificar, sense córrer el risc de convertir-lo en una caricatura on no es poden reconèixer els aspectes més idiosincràtics de la imatge original, com una querella entre els filòsofs entesos com a amics de la veritat i els poetes o els artistes pensats com a amics de l'engany o la mentida. En un fragment pòstum escrit entre l'estiu i la tardor de 1884 (eKGWB/NF-1884, 26 [334]) en què ja apareix la fórmula «Plató contra Homer», Nietzsche ja havia descrit aquesta fórmula i aquella simplificació com «la consigna dels filòsofs» i havia remarcat que es tractava de la interpretació d'una de les parts, indefectiblement perspectivista, com totes, i interessada a promoure la fe en la veritat, i que el rellevant era la significació del que deien els uns i els altres en relació amb la vida. El que es llegeix a la *República* és una querella entre educadors —com aquelles de què el mateix Nietzsche havia parlat a *El combat homèric*— sobre el contingut de les mentides que convé explicar i sobre l'ús que, en aquest context, convé fer, per exemple, dels déus. Aquest aspecte de l'antagonisme havia d'interessar particularment a Nietzsche, qui, a la secció de *La genealogia de la moral* anterior a aquella en què el descriu com l'antagonisme autèntic i

total, proclama amb entusiasme que aquells que presumeixen d'esperits lliures encara no ho són realment, perquè encara creuen en la veritat (eKGWB/GM-III-23).

A la cinquena secció del capítol «Els milloradors de la humanitat» d'*El crepuscle dels ídols* (eKGWB/ GD-Verbesserer-5), Nietzsche farà referència al que descriu com «un fet petit i, en definitiva, subaltern, el de la denominada “pia fraus”», que considera «el patrimoni de tots els filòsofs i sacerdots que “van millorar” la humanitat». Afirmar, en concret, que «ni Manu ni Plató ni Confuci ni els predicadors jueus i cristians han dubtat mai del dret de recórrer a la mentida». La mateixa idea es pot trobar en un fragment pòstum corresponent a l'època en què treballava en els aforismes d'aquest llibre («Millorament». *Crítica de la mentida santa*, primavera de 1888, 15 [42]; eKGWB/NF-1888, 15[42]). En aquest fragment, després de dir que la teoria de tots els sacerdots autoritza la mentida com a eina per assolir fins pietosos, delimita un camp de recerca que consisteix en l'estudi de fins a quin punt això també forma part de la seva pràctica. Les notes sobre aquesta recerca comencen amb una remarc que assenyalava que els filòsofs, quan es proposen, amb segones intencions sacerdotals, prendre en les seves mans la direcció dels éssers humans, també s'atribueixen el dret de mentir. «Plató el primer», hi agregava Nietzsche, amb un afegitó que no només subratlla el paper pioner del filòsof atenès en aquest gir de la filosofia, sinó també el parentesc del seu perfil amb el dels sacerdots ascètics. Per a Nietzsche, per respondre la pregunta sobre fins a quin punt arriba la mentida pietosa dels sacerdots i els filòsofs, cal respondre la pregunta sobre els pressupòsits que tenen sobre l'educació i sobre els dogmes que han hagut d'inventar per correspondre satisfactòriament a aquests pressupòsits. En aquest fragment pòstum, Nietzsche no entra a considerar explícitament què caldria respondre a aquesta pregunta si es tractés de Plató, a qui no torna a esmentar. Però en un fragment posterior, on reprèn, a propòsit del codi de Manu, el tema de la *pia fraus*, hi assenyalava que, en aquells que han inventat mentides santes per posar-les al servei de la seva voluntat de poder, no ha obrat el fanatisme, sinó que «ha treballat la reflexió amb una sang freda total, amb la mateixa sang freda que tenia un Plató quan imaginava la seva *República*» (*Per a la crítica del codi de Manu*, primavera de 1888, 15 [45]; eKGWB/NF-1888, 15[45]). La referència a la «sang freda» de Plató s'inscriu en un argument que busca rebutjar la hipòtesi que explicaria la irrupció d'aquesta mena de mentides sagrades per «una evolució inconscient i ingènua» relacionable amb alguna «mena d'autoengany» dels qui les han posades en circulació. Aquest argument recorda la contraposició que a la secció 25 de la dissertació tercera de *La genealogia de la moral*, quan es tracta de l'antagonisme «Plató contra Homer», s'estableix, com ja s'ha vist, entre un Homer que divinilitza la naturalesa «d'una forma involuntària» i un Plató que la «transcendeix» amb la millor voluntat.

La *República*, on es reclama en exclusiva per als filòsofs l'exercici del dret de mentir, inaugura, per tant, segons Nietzsche, un gir en la història de la filosofia que tindrà conseqüències duradores i profundes, i ho fa en els matei-

xos passatges en què, com s'acaba de veure, s'expressa l'antagonisme «Plató contra Homer». Per això, per aprofundir en el significat d'aquest antagonisme, convé intentar aclarir a través dels seus propis textos quina hauria estat la resposta de Nietzsche si hagués mirat de respondre sistemàticament la pregunta que ell mateix planteja sobre fins a quin punt va formar part de la pràctica filosòfica del mateix Plató la mentida noble que puntualment s'acceptava com a necessària en la ciutat que a la *República* es construeix amb paraules. Que aquesta pregunta condicionava, a partir d'un moment determinat, la seva interpretació del per a ell «comediant», fraudulent i dionisiac Plató resulta indubtable. En un fragment pòstum d'un altre quadern de la primavera de 1888 (14 [116]), Nietzsche es preguntava «Resulta indubtable la probitat de Plató?». I responia «sabem, si més no, que volia veure *ensenyada* com a veritat absoluta el que per a ell ni de manera condicionada tenia validesa com a veritat: és a saber, l'existència particular i la immortalitat de les “ànimes”» (eKGWB/NF-1888, 14 [115]). Darrere aquesta resposta es pot reconèixer la lectura que Nietzsche havia fet l'any 1883 del llibre *Die wirkliche und die scheinbare Welt*, de Gustav Teichmüller (1882), una lectura que, com va comentar en una carta a Franz Overbeck (eKGWB/BVN-1883, 469), el va fer adonar amb estupefacció del poc que fins aleshores havia comprès dels diàlegs de Plató. En aquesta i altres obres que Nietzsche també devia llegir, Teichmüller mantenia precisament que l'afirmació de l'existència individual i de la immortalitat de l'ànima espiritual no formava part de les concepcions filosòfiques de Plató, sinó que estava integrada en la seva part retòrica (Brobjer, 2008: 52; Foley, 2015). Posteriorment, en el *Crepuscle dels ídols* («El que dec als antics», 2; eKGWB/GD-Alten-2), Nietzsche descriurà «tot el fenomen platònic» en una frase on farà referència explícita a la consideració de la idea de bé com a idea suprema, com el «frau suprem» (*höherer Schwindel*). L'invent del bé en si i de l'esperit pur, que al pròleg de *Més enllà del bé i del mal* era descrit com el més arrelat i perillós de tots els errors, és aquí considerat obertament com una farsa pedagògica o política. Sembla clar que l'aprofundiment de l'antagonisme «Plató contra Homer» va anar empenyent Nietzsche a la consideració de la totalitat del que tradicionalment s'havia interpretat com els continguts de la filosofia teòrica de Plató com un sistema de mentides útils on cada concepte havia estat inventat, d'acord amb el que és propi de l'ideal ascètic, per desvaloritzar la naturalesa i el cos.

5. El cristianisme com a «platonisme per al poble»

Aquesta interpretació nietzscheana de Plató és evidentment important de cara a la comprensió del vincle que Nietzsche estableix entre l'antagonisme «Plató contra Homer» i la confrontació amb l'ideal ascètic cristià que troba en aquesta desvalorització la seva significació efectiva. La caracterització que Nietzsche realitza al prefaci de *Més enllà del bé i del mal* del cristianisme com un «platonisme per al poble» ha estat molt més citada que ben compresa (eKGWB/JGB-Vorrede). Se sol passar per alt que aquesta referència a un «platonisme per al poble» només té sentit si conceptualment es pressuposa un altre plato-

nisme, que no és per al poble, sinó per a l'elit dels filòsofs, i també, que tant l'un com l'altre es troben en el mateix Plató i, fins i tot, conviuen en el text de la seva *República*. La presència d'aquests dos platonismes a la *República* es pot observar comparant el que es diu a 580d-583a del llibre novè i la narració del mite d'Er amb què acaba l'obra (X, 614a-621b). En el primer d'aquests passatges, Sòcrates argumenta que la vida de l'home just, que s'identifica amb el filòsof, és, contràriament a l'opinió popular, la més feliç de les vides que es poden viure en aquest món. En el segon, en canvi, després de presentar una «prova» de la immortalitat de l'ànima, explica el relat d'un guerrer difunt tornat a la vida que parla dels premis que esperen als justos després de morts i dels càstigs que patiran, també en l'altra vida, els injustos, un relat que Plató té interès a caracteritzar implícitament com a diferent dels característics d'Homer («no és precisament un relat d'Alcinous», diu Sòcrates fent referència a *Odissea* IX-XII). L'argumentació de 580d-583a busca fonamentar una visió alhora filosòfica i aristocràtica de la justícia que presenta la virtut com una condició necessària o suficient per obtenir una felicitat veritable, que depèn d'un mateix. El mite d'Er, en canvi, està confegit a mida per aquells, la immensa majoria, que, incapaços d'assumir aquest punt de vista filosòfic, pensen que els injustos poden ser i acostumen de fet a ser feliços i que, per tant, no hi ha justícia en aquest món. El «platonisme per al poble» de què parla Nietzsche es correspon amb la mena de discurs que es canalitza en aquest mite, que té en compte les opinions populars sobre la justícia per encarrilar-les, a través de la creença en un judici pòstum just, en una direcció correcta des del punt de vista del millorament moral dels qui l'escolten. Aquest mite és un relat que segueix els *tupoi* o *nomoi* que s'estableixen als llibres II i III de la mateixa *República* quan es donen les pautes que haurien de seguir els qui volguessin compondre discursos mítics, no només els relatius als déus, sinó també els que es refereixen al herois, als homes i a l'Hades, començant pel *tupos*, de què ja s'ha parlat, que estableix com cal reinterpretar la idea del càstig diví. En els escrits que recullen les seves lliçons de Basilea sobre els diàlegs platònics (KGW, III.4), Nietzsche parla del mite d'Er com un mite relacionat amb «la veritable doctrina de la justícia» de Plató, que només es demostraria amb l'ajut de la immortalitat. El Nietzsche posterior, que, reflexionant sobre la probitat de Plató, considera que l'autor de la *República* «volia veure *ensenyada* com a veritat absoluta» una immortalitat de l'ànima que «per a ell ni de manera condicionada tenia validesa com a veritat», ha deixat enrere aquesta lectura.

En el famós aforisme del capítol «Com el "món veritable" es va convertir en faula?» d'*El crepuscle dels ídols* titulat «Història d'un error», en què ofereix un peculiar relat del naixement, el desenvolupament i la mort del dualisme entre «món veritable i món aparent», Nietzsche tracta aquests dos platonismes com dos moments en l'evolució de la idea del món veritable (eKGW/N/GD-Welt-Fabel). En el primer, el món veritable només és accessible al savi, al pietós, al virtuós, persones que ja hi viuen mentalment. En el segon, esdevé del tot inaccessible per a tothom en aquesta vida i es converteix exclusivament en un escenari pòstum promès per a una altra. En aquest segon moment,

segons s'apunta en l'aforisme, la idea del món veritable «es torna cristiana». Deixant de banda per una estona Nietzsche, es pot dir, pensant, per exemple, en el *De civitate Dei*, d'Agustí d'Hipona (XIX, 4), que la principal novetat del cristianisme en relació amb el platonisme inicial té a veure amb l'abandonament del discurs, pròpiament filosòfic i encara aristocratitzant, per bé que d'una manera diferent de l'homèrica, sobre la possibilitat de viure en el món veritable en aquesta vida, una possibilitat que s'identifica amb la vida feliç dels millors —és a dir, dels savis que constituïrien l'aristocràcia veritable—, que té com a condició la virtut. Dels dos discursos que coexisteixen a la *República*, en la *Ciutat de Déu*, on es nega la possibilitat d'experimentar una felicitat filosòfica, només sobreviu el propi del platonisme per al poble, que, condescendint amb les opinions populars sobre la inexistència de la justícia en aquest món, parla, com el mite d'Er o com els mites d'ultratomba que s'expliquen al final del *Gòrgies* o el *Fedó*, d'una recompensa per a la virtut extrínseca i pòstuma i d'un càstig per al vici amb les mateixes característiques, que serien el resultat d'un judici diví. A la *República*, el mite d'Er exemplifica tàcitament, en definitiva, la mena de mite que, segons el Sòcrates platònic, els poetes i els compositors de faules haurien d'explicar d'acord amb les lleis que convindria establir per regular els discursos falsos sobre l'altra vida i sobre la justícia. D'acord amb el que es diu a 392b-c, els poetes s'equivoquen greument quan afirmen que els homes justos són majoritàriament infeliços mentre que els injustos són feliços, de manera que, mentre passin desapercbedes per la llei, convé cometre injustícies. I, per aquest motiu, a la ciutat que es construeix amb paraules cal prohibir que es digui això i les altres coses que Homer i els que el segueixen expliquen sobre la mort i l'Hades i els premis i els càstigs divins, i ordenar que s'expliqui el contrari, seguint, a més, la directriu ja esmentada que estableix que, en tant que la divinitat és en essència bona i no pot ser la causa de cap mal, no es pot parlar dels càstigs divins com a perjudicis que els déus infligeixen als humans. Això, «explicar el contrari», narrar que la injustícia en cap cas no convé perquè mai no resta impune, és el que fa el mite d'Er i també el que més endavant ensenyarà el dogma cristià del judici final, que interpreta un paper central en la interpretació de la significació del cristianisme de l'últim Nietzsche, qui, a l'aforisme 42 de *L'Anticrist*, identifica «la fe en la immortalitat, és a dir, la doctrina del "judici"» amb la invenció que va servir a Pau «per establir una tirania dels sacerdots i organitzar un ramat» (eKGBW/AC-42).

El «platonisme per al poble» de la *República* (el relat per als no filòsofs del Sòcrates platònic) es basa en la concepció «popular» de la justícia, que es troba als antípodes de la concepció aristocràtica de la justícia entesa com a regla del joc homèricament agonista «entre aquells qui són si fa o no fa igualment de poderosos» (eKGBW/GM-II-8), i en el sentiment popular que el món no és just perquè no s'hi dona una correspondència entre la virtut i el premi i la maldat i el càstig. Aquest sentiment popular també actua com a premissa en la interpretació de Nietzsche, que a la *Genealogia de la moral* (I, 15; eKGBW/GM-I-15) relaciona el regne de Déu i la benaurança eterna promesos per a

l'altra vida amb l'odi etern dels febles ressentits, fa a la dissertació primera d'aquesta mateixa obra del ressentiment (eKGWB/GM-I-10), el sentiment reactiu que es troba darrere de la segona de les formes de valorar de què s'explica l'origen, la basada en la contraposició moral entre bo i pervers, que distingeix de la valoració aristocràtica, que tant aquí com a *Humà, massa humà*, I, 45 (eKGWB/MA-45), es presenta, com s'ha vist, amb referents homèrics. La doble manera de valorar entorn de la qual s'estructuren les contraposicions nuclears de la *Genealogia de la moral* conflueix, per tant, encara que no es faci explícit al text, amb l'antagonisme «Plató contra Homer», un antagonisme que, de fet, a la *República*, en tant que es desenvolupa en el camp de batalla on es disputa sobre els mites que cal explicar als qui encara no són o mai no seran filòsofs, es concreta com l'antagonisme entre els relats teològicomitològics del platonisme per al poble i la mitologia homèrica. La constatació d'aquesta confluència convida a llegir entre línies, buscant les múltiples batalles d'aquest antagonisme sota la seva superfície, els aforismes amarats d'anticristianisme de la *Genealogia de la moral*, un llibre, com s'ha vist que diu el mateix Nietzsche, escrit per comentar i aclarir una altra obra, *Més enllà del bé i del mal*, que es presenta principalment com un «combat contra Plató» i subsidiàriament, en uns termes que es caracteritzen perquè són més «comprensibles i accessibles al "poble"» que els referits a Plató, com un combat «contra l'opressió mil·lenària de l'Església cristiana».

La noció de «platonisme per al poble» és cabdal, com s'acaba d'assenyalar, a l'hora de mirar d'entendre aquesta correspondència entre Plató i l'Església. Pocs mesos després de parlar-ne en el pròleg de *Més enllà del bé i del mal*, durant l'hivern 1886-1887 (la *Genealogia de la moral* es va publicar el setembre de 1887), Nietzsche va llegir el comentari del filòsof neoplatònic Simplicí a les *Meditacions* d'Epíctet, cosa que li va permetre aprofundir en la direcció que havia apuntat en aquesta descripció. El 9 de gener de 1887 va escriure al seu amic Overbeck: «[...] s'hi pot observar tot l'esquema filosòfic a partir del qual s'ha projectat el cristianisme [...], la falsificació per la moral de tot el real es mostra aquí amb tota la seva esplendor; miserable psicologia, la filosofia reduïda al "capellà de poble"» (eKGWB/BVN-1887, 790). Llegint les notes que va prenent durant els mesos següents en els seus quaderns es pot constatar el paper que interpreten, en aquest esquema filosòfic platònic a partir del qual es va projectar, segons ell, el cristianisme, els *nomoi* sobre els mites que s'estableixen als llibres II i III de la *República*, com l'afirmació de la voluntarietat del mal humà (no atribuïble, per tant, a la divinitat, «que no podia ser dolent ni fer res perjudicial») o la consideració del «concepte de càstig com a factor educatiu, en conseqüència com l'*acte* d'un déu *bo*», que Nietzsche relaciona amb «l'absolut domini de la valoració moral sobre totes les altres» (tardor de 1887, 10 [151]; eKGWB/NF-1887, 10 [151]) i, per tant, amb «la desvalorització de la naturalesa per part de la transcendència moral», de què es parla en un fragment posterior d'aquest mateix quadern (10 [153]; eKGWB/NF-1887, 10 [153]). En l'esquema filosòfic que va trobar a Simplicí, Nietzsche no només hi va reconèixer el motlle platònic de la teologia cristiana, sinó

també la palanca que va permetre a l'Església posar en marxa la transvaloració que comportava.

6. Conclusió

La presa en consideració de la interpretació i l'ús que Nietzsche realitza de l'antagonisme «Plató contra Homer» permet situar-se en una perspectiva hermenèutica des d'on es poden contemplar aspectes habitualment desatesos de l'antagonisme decisiu i no menys total que té com a camp de batalla les últimes obres nietzscheanes: el «combat contra Plató», que, com a conseqüència del fet que l'antagonisme «Plató contra Homer» havia donat lloc a una metafísica que servia de fonament a la valoració moral basada en l'oposició entre bo i pervers, coincideix amb el combat per l'abandonament de la metafísica i l'autosupressió de la moral. La comprensió del paper que Nietzsche atribueix de manera sovint velada al primer d'aquests antagonismes en la transvaloració que va permetre el triomf de l'ideal ascètic ofereix una clau important per comprendre el discurs de Nietzsche sobre la nova transvaloració aristocràtica que hauria de deixar-lo enrere.

Com s'ha vist, en els passatges de la *República* on s'escenifica l'antagonisme «Plató contra Homer» el Sòcrates platònic no critica Homer perquè menteixi, sinó pels efectes de la mena de mentides que explica, que serien inapropiats per a l'educació. Nietzsche, que ja havia apuntat en *El combat homèric* que la rivalitat de Plató respecte a Homer calia pensar-la com una rivalitat entre educadors, remarca que Plató, a semblança de Manu o Confuci, mai no havia dubtat del seu dret a la mentida i que tots els mitjans per als quals la humanitat ha estat moralitzada han estat, en el fons, immorals (eKGWB/ GD-Verbesserer-5). No es pot passar per alt que, vist des d'aquest punt de vista nietzscheà, allò que singularitza Plató respecte als legisladors religiosos que han volgut moralitzar immoralment els humans és el seu recurs pioner i del tot conscient a la mentida com a mitjà de deïficació i moralització de la veritat, no d'aquesta o d'aquella altra veritat, sinó de la veritat en ella mateixa, que només estaria a l'abast de l'elit filosòfica. En el capítol de la *Genealogia de la moral* que precedeix aquell en què es parla de l'antagonisme «Plató contra Homer», Nietzsche identifica «la fe cristiana que també fou la de Plató» amb la «fe que Déu és la veritat, que la veritat és divina...» (III, 24; eKGWB/ GM-III-24). Des del punt de vista nietzscheà que descrivim, la fe de Plató és la fe que promou Plató com a legislador dels discursos apropiats, com a legislador —per tant— de les falsedats que s'haurien d'explicar per promoure certes opinions, inclosa la fe en la pròpia existència de la veritat. És, en definitiva, la fe que promou Plató com a forjador de la fe dels altres. I aquesta fe es caracteritza per ser una «fe metafísica», perquè consisteix a creure en un altre món diferent, el «veritable», que comporta la negació d'aquest. Segons Nietzsche, a la fi de la modernitat, quan la fe en la veritat s'ha convertit en l'últim residu d'aquesta antiga «fe metafísica» promoguda inicialment per Plató perquè la «voluntat de veritat» ha fet que s'anessin sacrificant en el seu altar, en nom

de l'honestetat intel·lectual, la resta de creences, ha arribat l'hora en què els «esperits lliures» sacrificuin, també per probitat intel·lectual, en un últim acte moral, a més de la creença en la bondat de la veritat, la creença, insostenible des dels plantejaments del seu radical criticisme postkantià, en la veritat mateixa. Un cop realitzat aquest últim acte moral, els «filòsofs del futur» podran exercir, des d'una nova perspectiva, més enllà de la contraposició axiològica entre el bo i el pervers, el dret a la mentida que Plató havia reservat per al seu gremi i al qual tota filosofia que pretén persuadir pedagògicament algú d'alguna cosa necessàriament ha de recórrer.

En la mateixa carta que va enviar al seu amic Franz Overveck després d'haver publicat la primera part d'*Així parlava Zaratustra* en què s'exclamava del poc que havia comprès Plató abans de llegir Teichmüller (eKGWB/BVN-1887,790), Nietzsche apunta que tampoc s'havia adonat mentre l'escribia de fins a quin punt, en aquella obra, Zaratustra platonitza (πλατωνίζει). De fet, com alguns estudiosos han assenyalat (Strauss, 1973; Rosen, 1995), el mateix últim Nietzsche, el que emergeix a partir d'aquest llibre, assumeix la manera d'entendre l'activitat filosòfica de Plató o, per dir-ho més exactament, assumeix la manera d'entendre l'activitat filosòfica que, com s'ha anat veient, atribueix a Plató, que busca promoure a través del discurs com a veritables aquelles opinions falses —al cap i a la fi per a Nietzsche ho són totes— que considera útils per a la millora de la humanitat. Pel que fa a això, el seu referent no és Homer, sinó Plató. Però, pel que fa a la significació de l'ideal que promou com a veritable, Nietzsche és antiplatònic i homeritza, en tant que, en lloc de deïficar la veritat, «santifica la mentida i la voluntat d'enganyar» i en lloc d'empènyer a la negació de la naturalesa, «divinitza la natura àuria», com Homer. El fet que, a diferència del que —segons ell— fa l'autor de la *Iliada*, no realitzi aquestes tres coses de «forma involuntària», sinó de forma conscient i amb la «millor voluntat» cal posar-lo, en qualsevol cas, dins del calaix de l'herència del Plató que feia comèdia i que filosofava legislant.

Referències bibliogràfiques

En general, les referències bibliogràfiques a les obres, la correspondència i els fragments pòstums de Nietzsche remeten a l'edició crítica digital a cura de Paolo D'Iorio publicada per la Nietzsche Source: *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe* (abreviatura: eKGWB), que es basa en el text crític establert per Giorgio Colli i Mazzino Montinari a *Werke: Kritische Gesamtausgabe* (KGW) i *Briefe: Kritische Gesamtausgabe* (KGB). Les sigles usades a l'URL de l'eKGWB es corresponen amb les abreviatures estàndard establertes per l'edició impresa de Colli i Montinari. Aquestes sigles precedides per <www.nietzchesource.org/> es converteixen en adreces d'internet que permeten consultar el text. També es remet a dos volums de la continuació d'aquesta edició impresa, editats (1982, 1995) per F. Borman i M. Carpitella: KGW II.1 (*Philologische Schriften* (1867-1873)) i KGW III.4. Per a la traducció al català de la *Genealogia de la moral*, s'ha seguit *mutatis mutandis* la traducció que Joan

Leita (1981) va realitzar per a la col·lecció «Textos Filosòfics» (Barcelona: Editorial Laia).

- ACAMPORA, Christa Davis (2013). *Contesting Nietzsche*. Chicago: University of Chicago Press.
 <<https://doi.org/10.7208/chicago/9780226923918.001.0001>>
- AGUSTÍ D'HIPONA (1955). *De Civitate Dei*. Editat per B. Dombart i A. Kalb. Turnhout: Brepols. Corpus Christianorum. Series Latina, 47, 48.
- BROBJER, Thomas H. (2008). *Nietzsche's Philosophical Context: An Intellectual Biography*. Urbana: University of Illinois Press.
 <<https://doi.org/10.5406/j.ctt1xcr79>>
- BURCKHARDT, Jacob (1898-1902). *Griechische Kulturgeschichte*. Berlín-Stuttgart: J. Oeri.
- FOLEY, Adam (2015). «As Platonic as Zarathustra: Nietzsche and Gustav Teichmüller». *Archiv Für Begriffsgeschichte*, 57, 217-233.
- HOMER (1993). *L'Odissea*. Traducció en vers de Carles Riba. Nova edició pòstuma amb algunes esmenes. Barcelona: Edicions de la Magrana.
- (2019). *Iliada*. Traducció de Montserrat Ros. Estudis introductoris de Jaume Pòrtulas i Francesc J. Cuartero. Barcelona: Adesiara.
- KIRKLAND, Paul E. (2020). «Nietzsche, Agonistic Politics, and Spiritual Enmity». *Political Research Quarterly*, 73 (1), 3-14.
 <<https://doi.org/10.1177/1065912919868772>>
- OWEN, David (1995). *Nietzsche, Politics and Modernity: A Critique of Liberal Reason*. Londres: Thousand Oaks.
- (2013). «Nietzsche's Freedom: The Art of Agonic Perfectionism». A: ANSELL-PEARSON, Keith. *Nietzsche and Political Thought*. Londres: Bloomsbury, 71-82.
- PLATÓ (1989). *La República*. Editat i traduït per Manuel Balasch. Barcelona: Fundació Bernat Metge, 258, 263, 273.
- ROSEN, Stanley (1995). *The Mask of the Enlightenment: Nietzsche's Zarathustra*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SCHOFIELD, Malcolm (2007). «The Noble Lie». A: FERRARI, G. (ed.). *The Cambridge Companion to Plato's Republic*. Cambridge: Cambridge University Press, 138-164.
 <<https://doi.org/10.1017/CCOL0521839637.006>>
- STRAUSS, Leo (1973). «Note on the Plan of Nietzsche's "Beyond Good and Evil"». *Interpretation*, 3 (2-3).
- TEICHMÜLLER, Gustav (1882). *Die wirkliche und die Scheinbare Welt: Neue Grundlegung der Metaphysik*. Breslau: Verlag von Wilhelm Koebuer.
- TUNCEL, Yunus (2013). *Agon in Nietzsche*. Milwaukee: Marquette University Press.

Josep Maria Ruiz Simon és professor del Departament de Filosofia de la Facultat de Lletres de la Universitat de Girona (UdG) i del màster interuniversitari Ciutadania i Drets Humans (UB-UdG). La seva recerca actual se centra en el pensament medieval i en la filosofia política, especialment en l'estudi sobre la teoria i la pràctica de la política de la ficció en la història de la filosofia. Sobre aquests temes ha publicat articles com ara «La política de la ficció: Remarques sobre la dualitat de discursos del *Leviathan* de Thomas Hobbes» (2016), «Extirpar o permetre: Les raons de la intolerància i la tolerància a la Baixa Edat Mitjana» (2018), «The palace and the ramparts: Spinoza's stratagems to defend sovereignty from the seditious opinion of the clergy» (2020) i «Sobre les discrepàncies respecte a la intenció dels autors en els diàlegs de *Lo somni*» (2021).

Josep Maria Ruiz Simon is a lecturer at the Department of Philosophy at the Faculty of Arts of the University of Girona (UdG) and on the Inter-university Master's in Citizenship and Human Rights (UB-UdG). His current research focuses on medieval thought and political philosophy, especially the study of the theory and practice of the politics of fiction in the history of philosophy. On these topics he has published articles such as "La política de la ficció: Remarques sobre la dualitat de discursos del *Leviathan* de Thomas Hobbes" (2016); "Extirpar o permetre: Les raons de la intolerància i la tolerància a la Baixa Edat Mitjana" (2018); "The palace and the ramparts: Spinoza's stratagems to defend sovereignty from the seditious opinion of the clergy" (2020), and; "Sobre les discrepàncies respecte a la intenció dels autors en els diàlegs de *Lo somni*" (2021).
