

NIETZSCHE: LA VIDA COM A VOLUNTAT DE PODER

DIEGO SÀNCHEZ MECA

RESUM

En aquest article s'analitza la concepció nietzschiana de la vida com a voluntat de poder en relació amb algunes qüestions que poden interessar avui en l'àmbit de la biologia i de la seva pràctica epistemològica. Es tracten qüestions relatives al mètode, al concepte de ciència i de coneixement científic, al marc teòric de l'evolucionisme darwinian, etc., en la hipòtesi nietzschiana que sigui la voluntat de poder i no l'adaptació al medi el tret més distintiu del comportament dels éssers vius.

PARAULES CLAU Nietzsche, ciència, poder, vida, biologia, naturalesa.

ABSTRACT

The nietzschean conception of the life as will of power is analyzed in this article in connection with some questions that may be of interest today in biology and its epistemology. They are questions relative to the method, to the concept of science and scientific knowledge, to the darwinian evolutionism as background, etc. in the nietzschean hypothesis that will of power, and not adaptation, was the most distinctive feature in the behavior of the alive beings.

KEYWORDS Nietzsche, science, power, life, biology, nature.

Què significa la invitació de Nietzsche a filòsofs i a científics a adoptar el cos com a fil conductor de tota investigació i quines conseqüències té? Nietzsche vol dir que al cos és on s'ha de buscar qualsevol dada, sigui quina sigui la investigació que es vulgui emprendre? És aquesta invitació simplement l'expressió forta d'un simple biologisme? No sembla que sigui així. Prendre el cos com a fil conductor de la investigació significa considerar-lo, en el punt de partida, com l'única forma o l'única expressió de la vida i, per tant, de la realitat de la qual podem tenir cert tipus d'experiència *directa*. És a dir, Nietzsche convida a prendre com a punt de partida l'única font de realitat a la qual sembla que podem tenir un accés *immediat* i que és el sentiment de nosaltres mateixos com a vida encarnada, l'*autoafecció* en el nostre cos de la vida orgànica o l'experiència que la vida dóna d'ella mateixa des del nostre interior sentint-se com a *automoviment*. El que Nietzsche diu no és, per tant, que el cos hagi de ser l'àmbit propi de tota investigació. Ni tampoc es refereix al cos que —segons el que les ciències

biològica i fisiològica d'estil positivista ens ensenyen—, es redueix a un conjunt de condicions biològiques mesurables o a un simple catàleg de reaccions automàtiques i d'impulsos observables des de l'exterior.

Tanmateix, quan parla d'accés *directe* o *immediat*, no vol dir Nietzsche que hàgim de prendre el cos com a fil conductor de la investigació perquè la vida tingui, com un dels seus atributs, la possibilitat de l'autoconsciència en la percepció que nosaltres podem fer del nostre propi cos. En aquest sentit, Nietzsche es va avençar a Freud a assenyalar que el jo, és a dir, la consciència, quedi sempre fora, per definició, del dinamisme inconscient de les forces en què consisteixen les configuracions pulsionals, les quals anomenarem *instints*. Per exemple, quan tenim consciència de desitjar quelcom, sota aquest desig hi ha tota una multiplicitat de motius coordinats o, millor dit, subordinats i jerarquitzats entre si, que queden sempre ocults a la consciència, la qual ignora els processos inconscients d'organització espontània dels impulsos, en poder-los percebre sempre tan sols com a motius ja racionalitzats. El que Nietzsche vol dir, per tant, i en definitiva, és que el cos, és a dir, les reaccions fisiopsicològiques, els instints, els impulsos, són les úniques traduccions o manifestacions del que constitueix la vida orgànica i la naturalesa que l'anima i el mou i que, per tant, per saber què és la vida o què és la naturalesa, hauríem de començar per allà.

Proposar que el cos sigui el fil conductor de la investigació significa, així, entendre'l com una pluralitat infraconscient d'automatismes, de sinergies, de petites excitacions innombrables entre les seves cèl·lules i òrgans, tot actuant de manera cooperativa com un sistema íntimament correlacionat. El que sembla fenomenològicament, vist des de fora, una unitat, encobreix, en realitat, una pluralitat efectiva de forces que creixen i es debiliten, que lluiten entre si, que sorgeixen i desapareixen, però tot això amb una cohesió i una integració realment admirables entre tota classe de mecanismes, sistemes i òrgans.

Nietzsche té una fórmula per a anomenar tota aquesta pluralitat corporal en moviment organitzada o regulada per la força vital de l'autoafirmació de si mateix: anomena el cos *voluntat de poder*. I afegeix que un mètode d'estudi, aplicat a qualsevol cosa, és molt més eficaç si aconsegeix tenir prou amb la hipòtesi d'un únic tipus de causalitat en lloc de recórrer a diverses hipòtesis. Per això, el que en realitat tracta d'expressar Nietzsche amb aquesta fórmula, no és tan sols que el cos és voluntat de poder, sinó que el món sencer ho és, i la història, i la societat, en el sentit que tot el que succeeix en cadascun d'aquests àmbits es podria comprendre com a resultat de voluntats que actuen unes sobre altres o unes contra altres. I aquest és el sentit que té la seva invitació en prendre el cos com a fil conductor de tota investigació. Per tant, la hipòtesi bàsica seria suposar que en tot esdevenir aparentment mecànic en el qual estigués actuant una força, es tractaria d'una força de voluntat, la qual estaria actuant i, per tant, l'esdevenir hauria de ser comprès com l'efecte d'una voluntat (*Willens-Wirkung*).

La proposta metodològica, naturalment, té moltes implicacions i conseqüències, de les quals només ens fixarem en algunes. Per exemple, en cas d'admetre aquesta hipòtesi —segons la qual l'única força que existeix tindria la mateixa naturalesa que la del voler—, ja no es podria continuar interpretant el que succeeix a l'univers com l'acció de forces neutres que busquen el seu equilibri, segons ha estat ensenyant la física mecanicista. Si per al mecanicisme la força física es determina tan sols per un determinat *quantum*, el que caracteritza la força com a *poder* (*macht*) és que el seu *quantum* es

determina mitjançant un *afecte* segons el model del voler. I d'això es deriva, principalment, que és sensibilitat, és a dir, capacitat de ser afectat i d'afectar. No és possible reduir el moviment a simples disparitats de forces i a la recerca d'equilibri entre aquestes forces. Un *quantum* de poder es defineix per l'afecte que produeix en relació a altres forces i per la resistència que ofereixen a l'acció aquelles altres forces. I això significa parlar d'una voluntat que vol exercir una força i que vol defensar-se de forces que actuen sobre ella, fet que porta a haver d'admetre la capacitat de les forces de percebre les respectives disparitats.

Un altre fet que implica la noció de voluntat de poder és que aquesta voluntat no té la realitat d'un *substratum* metafísic, ni la d'un fet científic, sinó que és tan sols una hipòtesi, i la unitat a la qual alludeix el seu nom no és, en realitat, res més que una unitat suposada. És a dir, suposem que allò que confereix unitat i organització a la pluralitat de forces sempre en moviment i sempre enfrontant-se entre si és l'afecte dominant del voler, i del voler el poder. De manera que tota vida es podria definir sobre la base d'aquesta voluntat de poder i explicaríem la diversitat dels fenòmens vitals i naturals a partir d'ella. Per exemple, el pensament, el sentiment, els desitjos, però també les funcions orgàniques com la nutrició, la reproducció o les reaccions primàries del protoplasma serien ramificacions especialitzades de la voluntat de poder en la seva tendència constitutiva a l'obtenció de la seva possibilitat màxima. En tot aquest dinamisme que mou l'univers i la vida el que succeiria sempre seria, doncs, que una força més poderosa venceria a una de més dèbil, sense que s'admetés cap altra causalitat que no fos la de la voluntat sobre una altra voluntat. Per tant, tant el pensament com la nutrició foren només expressions diferents de l'insaciable desig d'apropiació i d'autodesplegament vital propi de la voluntat de poder.

Una implicació més o conseqüència de la noció de Nietzsche fóra que, en sentit estricte i rigorós, *Kraft*, és a dir, *força* com a voluntat de poder, hauria d'anomenar-se sempre en plural, és a dir, *les forces*, perquè les forces sempre es donen com a enfrontament, pugna i combat entre si, un combat interminable que només aconsegueix equilibris provisionals sota la forma de configuracions o dispositius conjunturals. De manera que per a aquesta capacitat que ha de ser afectada i ha d'afectar, hauria de pensar la voluntat de poder sota la forma d'una lluita entre pols desiguals de forces capaces d'avaluar-se recíprocament. En la lluita, l'objectiu mai no és l'eliminació de la força oposada, és a dir, l'extermini del contrari, sinó només la seva dominació i assimilació. Això revela la tendència bàsica de la voluntat de poder, el que defineix la qualitat del seu impuls més característic: és a dir, que és una tendència a l'autoenfortiment continu, que no consisteix en res més que desitjar sempre més poder, és a dir, que la voluntat de poder no és més que un moviment incessant de superació de si mateixa. El mode en què té lloc el combat entre les forces per aconseguir el màxim de poder és el de l'exercici de l'avaluació i de la interpretació, és a dir, la imposició per part d'una força dominant d'un sentit o d'un valor a les altres forces en funció del joc de dominació propi dels afectes en lluita. Interpretar una cosa, avaluar-la, imposar-li un significat o conferir-li un valor o un *desvalor* és, per tant, el medi originari d'intentar dominar-la. En realitat, Nietzsche descriu l'activitat d'interpretació de la voluntat com un procés de digestió de la realitat pel qual una força creix alimentant-se d'altres forces. Aquesta assimilació és sempre selectiva, és a dir, comença amb un acte de discriminació d'experiències i d'assimilació d'aquelles que s'aprecien com a susceptibles de ser eficaçment *incorporades*

per la seva capacitat per a autoenfortir-nos i augmentar el nostre sentiment de poder, mentre que tot el que no s'aprecia útil per a aquesta fi és refusat.

Finalment, la hipòtesi de Nietzsche suposa també que, si som conseqüents amb tot el que s'ha dit fins aquí, no tenim més remei que admetre que a aquest *afecto*, en el qual consisteix la voluntat de poder, li és concomitant sempre un sentiment de plaer o de desplaer. No s'està dient amb això que el que mou la voluntat de poder sigui la recerca del plaer i el rebuig del dolor, sinó que allò que s'afirma és que el plaer sobrevé quan s'aconsegueix allò a què la voluntat de poder realment tendeix, és a dir, el poder, i que el dolor sobrevé, contràriament, quan el poder no s'aconsegueix o es perd. I si ens fixem encara més en això, podrem adonar-nos que, en sentit estricte, el plaer al qual ens referim aquí no és el plaer provocat pel poder ni per la possessió del poder, sinó el plaer que sobrevé com a conseqüència de la percepció *de l'augment* del poder i de la diferència que això marca davant les altres forces. El plaer que acompanya la voluntat de poder és el de la victòria sobre altres forces, victòria que fa augmentar el seu mateix poder i el dolor de la derrota i, per tant, la percepció d'una disminució de la quantitat de poder.

El problema que planteja aquesta última implicació no té una solució fàcil. És possible que no hi hagi inconvenient a admetre la idea de la voluntat de poder com a configuració interna de l'ésser de la vida. Però, com admetem també aquest tipus d'explicació a la física, la química, les ciències de la naturalesa en general, on no hi ha manera de considerar una voluntat de poder amb sensacions de plaer o de dolor ni amb altres sentiments concomitants a l'augment o la disminució de la força? La resposta de Nietzsche, per sobre dels inconvenients, insisteix en els avantatges que a judici seu té estendre també a la resta de les ciències la hipòtesi de la voluntat de poder. Ell considera que la seva hipòtesi significa un gir envers una interpretació del món dels fenòmens des de dins (en lloc de continuar fent-ho des de fora, com fa el mecanicisme), i serveix, per tant, per a fer avançar el saber en una direcció a la qual la ciència moderna s'ha tancat completament.

Des del marc conceptual d'aquesta hipòtesi bàsica, Nietzsche veu en les ciències del seu temps, sobretot, dos prejudicis que mostren la seva dependència última, no solament de la metafísica, la moral o la teologia, sinó, més que de cap altra cosa, de la política. Els prejudicis són, en primer lloc, comprendre bàsicament els fenòmens com a resultat de causes eficients (és a dir, entendre la relació de causalitat com a eix de tota explicació científica) i, en segon lloc, equiparar igualitàriament —podríem dir nosaltres «democràticament»— causes i efectes amb l'objecte de demostrar el funcionament de lleis estables que regulen sense distinció la massa de fenòmens. En relació al primer prejudici, Nietzsche retreu, concretament al mecanicisme, aïllar la força de les seves exterioritzacions. És a dir, quelcom així com separar el raig de la seva resplendor, o com si darrere el foc hi hagués un agent que pogués decidir si crema o no. Per a ell, aquesta distinció entre l'acció i un agent de l'acció com a causa no és més que la projecció, a la naturalesa, de la distinció lingüística entre el subjecte i el verb. Fet que, a la vegada, no és més que la vella superstició de creure en un poder com quelcom que mou; és a dir, no és més que l'hàbit de projectar fora de l'acció una causa com a causa eficient. Això introdueix una distorsió en l'explicació científica en la mesura que obliga a comprendre el comportament dels fenòmens d'acord amb una semiòtica de les conseqüències derivades d'un suposat ordre de causes permanents. Amb la hipòtesi de

la voluntat de poder, en canvi, tot canvi, tot moviment, es podria explicar, segons hem vist, com a acció d'unes forces sobre d'altres.

Quant al segon prejudici, és a dir, la reducció igualitària dels esdeveniments en virtut de l'axioma «de causes iguals, efectes iguals», per a Nietzsche, que res succeeixi a la natura de determinada manera no significa l'existència d'un principi o d'una llei, o un ordre que la regeixi, perquè la natura és feta d'acord amb aquelles lleis. El món és un devenir caòtic de forces en lluita contínua que només coneix moments passatgers d'equilibri, com ho podem comprovar al nostre cos i a les sempre provisionals constellacions de forces que intervenen en qualsevol classe d'activitat comuna. No hi ha regularitats que es mantinguin perquè obeeixin lleis internes de la natura. Al contrari, diu Nietzsche, sembla més aviat que el que succeeix en el conjunt de l'esdevenir de l'univers és que, quan quelcom s'assoleix i sembla aconseguit i arriba a una perfecció més o menys definitiva, llavors, en lloc de conservar-se de manera estable, l'impulsa una dinàmica o una voluntat de no voler-se conservar i de desestabilitzar-se i descompondre's.

Per això, contra el dogma modern de l'instint d'autoconservació com a llei de tota vida, Nietzsche afirma que es pot mostrar de la manera més clara en qualsevol ésser natural que fa tot el que pot, no per a conservar-se en l'ésser que ja té, sinó per a arribar a ser més. Per tant, en lloc d'equiparar esdeveniments sota lleis que igualen causes i efectes, Nietzsche proposa entendre el món com si el que hi subjagués fos una lluita entre pols de força que es jerarquitzen en funció de les seves desigualtats i del domini d'uns sobre altres del mateix caràcter que la que és subjacent o la qual forma el nostre cos. I això, perquè també l'ésser de l'univers consisteix, no a conservar-se, sinó que unes forces exerceixin el seu poder sobre altres forces que se li resisteixen en una lluita sense fi. Per tant, no *conservació de l'energia*, sinó *voler ser més fort per part de qualsevol centre de força*; no *preservació d'un mateix*, sinó *voluntat d'apropiar-se d'allò estrany per ser més i poder més*. La voluntat de poder no és més que aquesta hipòtesi de principi que tracta d'abraçar el caràcter general de l'existència per explicar-la com a esforç envers el poder.

¿Quina és, llavors, la crítica a l'autocomprensió científica del seu temps que Nietzsche formula a partir d'aquesta innovadora proposta metodològica de la voluntat de poder com a interioritat de tota cosa? En realitat és, abans de tot, en relació a la concepció del coneixement i de la ciència on el fil conductor del cos com a voluntat de poder va poder oferir perspectives veritablement revolucionàries per al segle XIX. Perquè la primera conclusió que es desprendria d'aquesta hipòtesi és que el valor propi del coneixement científic, necessari per a dominar la naturalesa i obtenir seguretat, no era el d'oferir-nos la veritat sobre com és fet el món o com funciona la naturalesa, sinó que només té un valor pragmàtic. És a dir, la ciència no proporciona més que un coneixement útil. És un instrument, una eina. I el descobriment, al llarg de la història de la ciència, de nous avenços i noves fórmules d'aplicació pràctica del seu saber, no és un apropament progressiu a la veritat, sinó precisament el treball de superació de la vida per mitjà de voluntats diferents. Fet que es comprèn si es té en compte que la voluntat de poder no és tan sols ni essencialment una recerca de la utilitat per a l'autoconservació, sinó un esforç d'autosuperació també en la forma del combat científic i intel·lectual. El desenvolupament de la ciència, el procés històric del coneixement, hauria transcorregut tot prenent cada cop més consciència de la inadequació de la

seva definició com a coneixement veritable del món, per a entendre's com un simple entramat de ficcions i de construccions teòriques amb les quals funciona una tècnica o una medicina. Actualment podríem dir, per tant, que és més aviat un desconeixement del món consistent, no en veritables, sinó en simples ficcions útils. I, això, encara que la dinàmica interna de qualsevol coneixement signifiqui aparentment el contrari; és a dir, significa la reconducció contínua d'allò que resulta desconegut —pel fet de ser indomitable i ingovernable— a quelcom de conegut, és a dir, assimilable. De manera que el progrés històric del coneixement científic hauria preparat una espècie d'ignorància final pel que fa a l'evidència que la ciència no conté cap veritat, sinó que quan somiava que podria fer-la només mostrava una forma d'orgull. Per a Nietzsche, actualment no fóra suficient només de reconèixer aquesta ignorància o aquesta absència de veritat. Hauria de ser ben apresada i fer-ne la valoració adequada; és a dir, hauria de tenir la voluntat d'aquesta absència de veritat com a condició d'una forma més elevada de vida.

La ciència, diu Nietzsche, ja no és recerca de la veritat, sinó que conscientment es practica com a imposició al caos d'unes regularitats i unes lleis que ens permeten d'humanitzar el món i, per tant, dominar-lo per a les nostres finalitats pràctiques. De fet, els mecanismes consistents del coneixement científic són l'abstracció, la simplificació, la generalització de fenòmens i d'experiències amb els quals no es pretén conèixer sinó adquirir poder sobre les coses. El que mou el coneixement científic és, per tant, un poder que ordena, que simplifica, que generalitza, que imposa lleis i, per tant, que violenta, que falseja i que separa artificialment. No hi ha recerca de la veritat, sinó voluntat d'apoderar-se de la multiplicitat dels estímuls, de les observacions i de les dades amb el propòsit d'organitzar els fenòmens, tot obligant-los a encaixar en determinats conceptes, categories i lleis. Nietzsche conclou, per tant, que en estar el progrés del coneixement científic determinat per la voluntat d'utilitat i de domini pràctic dels fenòmens del món, la pràctica científica constitueix un àmbit més on pot veure's la voluntat de poder i superar-se envers nivells cada cop més elevats de poder.

Doncs bé, el cim d'aquesta tendència, allò que podríem anomenar el nivell més elevat fóra el que s'expressaria en allò que ell anomena *el pensament dionisiac*, del qual, en la creació artística trobaríem la seva imatge més adequada. És a dir, el nivell més alt de pensament o de coneixement fóra justament aquell on la ficció ja no pretén valer obertament com a veritat, sinó que comprèn el devenir del món com el simple plaer d'una força creadora i destructora que se satisfà en una espècie de recreació i destrucció constant de tot. Per tant, els moments d'innovació crítica o de transformació reconstructiva a la història de la ciència, que són els que amb més força impulsen el moviment ascendent de la voluntat de poder en el procés del coneixement científic, els identifica Nietzsche com a moments de pensament dionisiac comparables, en certa mesura, a accions de lliure creació artística. Perquè són aquests moments de creació de noves categories per a l'organització de l'experiència, i de nous llenguatges que amplien el domini i el poder sobre el món, els que resulten d'una confrontació intel·lectual en la qual s'expressa una situació de màxima elevació i domini de la voluntat de poder. Aquesta és la raó per què Nietzsche s'hi refereix i n'identifica la condició amb la de l'art.

Kant tenia raó quan afirmava que no hi ha lleis lògiques que no estiguin en nosaltres —és a dir, que són a les coses—, fet que significa que els conceptes amb què coneixem les coses no són més que construccions subjectives en les quals intervenen els nostres sentits

i el nostre intel·lecte. Per això, en un món on l'ésser en si no ens és donat, organitzem amb les ficcions els fenòmens per poder-nos-hi desenvolupar. Això significa que no és més que aquest valor pragmàtic el que decideix sobre la seva realitat per nosaltres. De manera que no podem parlar, en relació amb el coneixement dels fenòmens del món, de veritat o de falsedat més que en el sentit de si ens fa possible de viure-hi o no. I aquella fóra la prova última de la seva veritat —és a dir, la seva utilitat— per a nosaltres. La lluita mateixa, i no una altra cosa, és la que es troba a l'origen de les funcions lògiques i la que presideix el desenvolupament i l'evolució del coneixement científic. I l'elevació de la vida a nivells cada cop majors de força i poder té lloc també a través de la superació de teories i interpretacions científiques que s'han fet cada vegada més restringides per altres capaces d'incorporar noves perspectives i que permeten percebre nous horitzons.

Aquest és el context on s'hauria d'emmarcar la crítica concreta que Nietzsche dirigeix a la teoria de l'evolució de Darwin i la diferència entre voluntat de poder i selecció natural. El primer que afirma Nietzsche, com hem vist, és que no hi ha lleis generals que regulin uniformement les relacions entre els éssers vius i el seu mitjà i determinin cada variació subsegüent. No hi ha comportaments que sempre es trobin sobre la base del funcionament d'aquestes lleis. El món no és més que l'esdevenir d'una lluita entre diferents centres de poder que no s'unifica en una tendència global envers cap meta universal a través dels comportaments dels individus. Tota situació assolida ja no és més que el resultat provisional d'equilibris en l'enfrontament entre voluntats de poder, les quals no busquen més que la seva possibilitat d'expansió màxima. Per tant, Nietzsche no pot acceptar la idea de Darwin d'una evolució de les espècies guiada pel mecanisme de la selecció natural, com a progrés unilineal irreversible envers formes superiors i més perfectes de vida. Nietzsche no pot acceptar la idea d'un perfeccionament creixent com a sentit determinat i necessari de l'evolució perquè no admet més que l'atzar, que serveix tant als forts com als dèbils. Qualsevol guia causant d'un perfeccionament unilineal és producte d'una fe i, per tant, residu d'una superstició teològica.

De fet, diu Nietzsche: «l'home com a espècie no ha progressat pràcticament res en absolut». La «domesticació» a la qual sembla haver-lo sotmès la cultura no assoleix, en realitat, una gran profunditat. I si en cap cas l'ha assolida, llavors s'ha convertit invariablement en simple degeneració. És veritat que, de tant en tant, existeixen tipus humans superiors, però no es conserven. Tampoc no es pot dir que l'home, com a tal, representi un progrés, en termes absoluts, respecte de les altres espècies, i no té sentit d'afirmar que el món vegetal i l'animal evolucionen del més baix al més alt, segons el criteri de Darwin. Es produeix, més aviat, un desenvolupament simultani de tot, és a dir, d'unes coses mitjançant les altres, i sobretot, de la lluita d'uns éssers contra els altres. Per això, l'objecció de Nietzsche és que s'hauria de parlar, gairebé, en el terreny dels fets, d'una contraselecció natural, ja que la lluita per l'existència, en lloc de fer desaparèixer els dèbils en profit dels forts, produeix, més aviat, el contrari. És a dir, les formes més riques i més complexes de vida són les que més fàcilment sucumbeixen a causa de la seva fragilitat, mentre que les més simples i tosques es conserven sense gaires problemes. Això succeeix, sobretot, entre els homes: sucumbeixen més fàcilment els tipus superiors que els inferiors. És a dir, els exemplars més complexos o més afortunats de l'evolució estan més exposats a tota classe de decadències perquè coordinen una suma incomparablement major d'elements; per això el perill de disgregació és també en ells molt més gran. De manera que, més que d'una selecció natural dels millor dotats

s'hauria de parlar, en realitat, d'una «supressió natural» dels tipus superiors i millor aconseguits, ja que el que, en realitat, té lloc, és el continuat predomini dels dèbils a causa de la seva astúcia i del seu major nombre.

Nietzsche rebutja, també, el criteri darwinian de valor com a utilitat per a la conservació perquè, des de la seva perspectiva, fins i tot una degeneració, un retrocés, una malaltia poden servir com a estímuls d'altres òrgans o d'altres éssers, mentre que el procés envers la conservació, com a condició d'existència, deté l'individu en un nivell en què se sosté simplement. Per tant, no és que es destrueixi la idea de progrés com a moviment de superació de la vida, sinó que simplement és reformulada i li dóna un altre significat. En aquest sentit, totes les finalitats o les utilitats no són més que expressions d'una voluntat de poder que aconsegueix dominar-ne una altra de més dèbil i imprimir-li, a partir de si mateixa, el sentit d'una funció. I així, en lloc d'una evolució generalitzada, global, necessària i única en el sentit d'un progrés ascendent, el que hi hauria fóra una cadena de lluites i de reajustaments que resulten de processos de dominació, de resistències, d'accions i de reaccions; un simple esdevenir, en suma, de variacions discontinúes i atzaroses, d'avenços i de retrocessos que tenen lloc, tant adquisicions com pèrdues, tant augments com disminucions de poder.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES

- ALLISON, D. B. (cur.) (1985). *The new Nietzsche*. Cambridge (Mass.): MIT.
- ANSEL-PEARSON, K. (1991). *Nietzsche contra Rousseau*. Cambridge Univ. Press.
- AVILA CRESPON, R. (1999). *Identidad y tragedia. Nietzsche y la fragmentación del sujeto*. Barcelona: Crítica.
- COLLI, G. (2000). *Introducción a Nietzsche*. Valencia: Pretextos.
- DELEUZE, G. (1971). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama.
- DETWILER, B. (1990). *Nietzsche and the police of aristocratic radicalism*. The Chicago Univ. Press.
- HEIDEGGER, M. (1961). *Nietzsche*. Pfullingen: Neske. [Trad. cast. Destino, Barcelona, 2000]
- JARA, J. (1998). *Nietzsche, un pensador póstumo: el cuerpo como centro de gravedad*. Barcelona: Anthropos.
- JANZ, C. P. (1987). *Friedrich Nietzsche: biografía*, 4 vols. Madrid: Alianza.
- LEVINE, P. (1991). *Nietzsche and the modern crisis of the humanities*. Nova York: State Univ. of New York Press.
- NIETZSCHE, F. (1980). *Nietzsche Kritische Studien Ausgabe*, COLLI, G. i MONTINARI, M. (cur.). Berlín: Gruyter.
- RICKELS, L. A. (1990). *Looking after Nietzsche*. Nova York: State Univ. of New York Press.
- SÀNCHEZ MECA, D. (1989). *En torno al superhombre. Nietzsche y la crisis de la modernidad*. Barcelona: Anthropos.
- SÀNCHEZ MECA, D. (1996). *Metamorfosis y confines de la individualidad*. Madrid: Tecnos.
- SAVATER, F. (1995). *Idea de Nietzsche*. Barcelona: Ariel.
- SLOTERDIJK, P. (1990). *Le penseur sur scène: le matérialisme de Nietzsche*. París: Bourgois.
- VATTIMO, G. (1990). *El sujeto y la máscara*. Barcelona: Península.
- WOLTLING, P. (1995). *Nietzsche et le probleme de la civilisation*. París: PUF.

BIOGRAFIA DE L'AUTOR

Diego Sánchez Meca és, actualment, catedràtic de Filosofia a la UNED. Abans ha estat professor de les universitats Complutense de Múrcia i de Califòrnia (Berkeley). Des de fa alguns anys centra la seva tasca investigadora en l'estudi de la formació, transformacions, crisi i límits dels projectes moderns europeus de cultura (que es desenvolupen històricament, sobretot, a partir de la confrontació entre Il·lustració i Romanticisme), des del punt de vista filosòfic, literari i historicosociològic. No obstant això, també ha dedicat alguns dels seus treballs a l'objectiu de divulgar, entre els no-especialistes, qüestions de les quals actualment s'ocupa la filosofia. A part de diversos articles publicats en revistes i obres col·lectives espanyoles i estrangeres, ha publicat els següents llibres: Aproximación a la filosofía (Salvat, 1982), Martin Buber (Herder, 1984, 2000), En torno al Superhombre: Nietzsche y la crisis de la modernidad (Anthropos, 1989), Metamorfosis y confines de la individualidad (Tecnos, 1995), Diccionario de filosofía (Alderabán, 1996), Teoría del Conocimiento (Dykinson, 2001), Nietzsche: La experiencia dionisiaca del mundo (en premsa). També ha editat, amb estudi preliminar, traducció i notes, textos de Nietzsche, Schopenhauer, F. Schlegel i Goethe.

CORRESPONDÈNCIA Depto. de Historia de la Filosofía, Fac. de Filosofía, Edificio Humanidades, UNED, Senda del Rey, s/n, 28040 Madrid.
dsanchez@fsof.uned.es