

La genealogia de la moral.

- Comentaris de Josep M. Calsamiglia.
- Comentaris d'Andrés Sánchez Pascual

PRIMERA DISSERTACIÓ. "BO I PERVERS". "BO I DOLENT"

- Vocabulari

Versió Jota'O: Itinerari del Primer Tractat de "La Genealogia de la Moral".

Sobre veritat i mentida en sentit extramoral

- "Sobre veritat i mentida ..." en el context de la filosofia nietzscheana.
- Els antecedents.
- El model lingüístic musical.
- El curs de retòrica.
- Sobre el pathos de la realitat
- Text "Sobre veritat i mentida en sentit extramoral"
- Itinerari.
- Introducció.
- Seguiment per paràgrafs.
- Esquema.

La Genealogia de la moral.

Comentari: Josep M. Calsamiglia., 1995.

"La genealogia de la moral, un escrit polèmic" és posterior a la publicació de "Més enllà del bé i del mal". És la formulació d'una crítica de la moral vigent, com a fase preliminar al capgirament dels valors. Potser sigui l'obra més cruel i agosarada de Nietzsche. El seu estil sistemàtic i continuat, lluny de la forma poètica del Zarathustra o de l'aforística de la majoria dels altres escrits —a part dels del primer període—, no pot ésser degut a una decisió arbitrària. S'hi endevina el propòsit de demostrar amb arguments convincents les seves tesis sobre els fonaments dels valors morals. S'ha de qüestionar el valor mateix d'aquests valors. I no es pot tractar el problema si no és per la via adequada: la de la interpretació. En l'àmbit de la valoració, el sentit s'haurà de trobar en l'origen, i per tant s'ha d'entendre la interpretació com a genealogia. A partir de la gènesi es podran desemmascarar les il·lusions i els enganyos, i descobrir l'element diferencial dels valors, del qual deriva la seva validesa.

En últim terme tota valoració s'origina en una voluntat. La recerca del tipus de voluntat generadora no ens proporcionarà un mer coneixement de la gènesi, sinó de la mateixa validesa. Si la voluntat originària és voluntat de poder activa i creadora, se'n derivaran ideals i formes de vida ascendent. Si és voluntat negadora, reactiva, derivarà en una moralitat pròpia d'una humanitat decadent. En la genealogia hi ha implícita una axiologia.

Els "tres treballs decisius d'un psicòleg, preliminars per a capgirar tots els valors" segons l'expressió de

Nietzsche a "Ecce homo" són els dedicats a:

- a) Bo i dolent, bo i pervers.
- b) Mala consciència, culpa.
- c) Què signifiquen els ideals ascètics?

a). Per a la interpretació de bo i dolent, Nietzsche es val de l'etimologia, i comprova que a tot arreu "noble", "distingit", en el sentit corporatiu, era el concepte fonamental, a partir del qual s'havia desenvolupat el terme "bo" en el sentit de "psíquicament noble", de "generós", distingit o privilegiat, i que els mots vulgar, plebeu, baix, es convertien en dolent. Les valoracions procedien d'una forma de ser. Però hi ha una transformació del sentit dels termes bo i dolent. La casta sacerdotal, antítesi de l'aristocràtica i cavalleresca, és la que provoca la transformació, i especialment el poble jueu, que encarna l'esperit de venjança i d'allò que sorgeix de la reacció reprimida: el ressentiment. És el ressentiment allò que satisfà mentalment el desig de venjança no actuat, i considera pervers aquell qui abans era bo, i bo qui abans era dolent. Per fi, el cristianisme representa plenament la rebel·lió dels esclaus.

b). La mala consciència es manifesta en la culpa, i la culpa és un deute, el resultat de la relació entre creditor i deutor. En el joc dels instints hi ha en les relacions interpersonals una possibilitat d'actuar contra el deutor que paga el seu deute a costa de violències que satisfan l'instint de crueltat, que és un component natural de l'home. Quan s'estructura una comunitat i l'home no pot descarregar els seus instints cap a fora, es desfoga cap a si mateix: al crueltat s'interioritza. La mala consciència, el sentiment de culpabilitat, és el resultat d'aquesta interiorització. La relació amb els déus s'origina en el reconeixement del deute respecte als avantpassats. És la necessitat de redimir un deute allò que porta al culte i als sacrificis. En conseqüència, l'ateisme consisteix a no tenir deutes, en un retorn a l'estat d'innocència.

c). En el tercer treball es tracta –a partir de la mateixa perspectiva– dels ideals ascètics i hi exposa les característiques de la seva aplicació a artistes, filòsofs i sacerdots. És un atac despietat contra tot allò que per ell representa la negació de la vida, obra del ressentiment.

Les anàlisis que efectua Nietzsche en aquesta obra ja havien estat iniciades parcialment en obres anteriors. Però és en aquest text on s'expressen amb més virulència.

En aparèixer "Més enllà del bé i del mal" es va publicar una crítica en el "Berliner Bund" en la qual es deia: "Les càrregues de dinamita que es transportaven per a la perforació del Saint-Gothard portaven una bandera negra com a senyal de perill mortal. És en aquest sentit que del llibre del filòsof Nietzsche en diem un llibre perillós. L'explosiu espiritual, com l'explosiu material, pot servir per fer una obra útil. No és necessari que s'utilitzi per a fins criminals." Nietzsche va escriure a l'autor, un tal Widmann, dient-li que ningú no havia comprès tan bé el seu pensament.

Els escrits de Nietzsche no són fàcilment assequibles. Són polèmics i explosius. Tant o més que comunicar, intenten provocar. I si no es vol córrer el risc de respondre a la provocació, els pensaments més decisius queden incompresos, reduïts a simplificacions més banals o a exageracions injustificables. Referint-se al "Zaratustra", Nietzsche afirma que no pot reconèixer que una persona l'hagi comprès si "tots els seus mots adés no l'han ferit profundament, i adés no l'han entusiasmat amb la mateixa pregonesa". Per a la lectura dels seus textos hem d'estar disposats a patir les ferides abans de participar en la seva capacitat de penetració en les articulacions dels judicis de valor, en la seva genealogia i el seu sentit. D'acord amb les seves advertències cal evitar la mera recepció innocent i passiva. Hem de repensar, meditar, rumiar al màxim, un màxim per al qual no troba Nietzsche prou apte l'home modern, i posa metafòricament com a model les vaques, que es nodreixen bé perquè remuguen. Aquesta exhortació a la calma i a l'activitat pacient de l'animal remugant és molt significativa en un pensador que sovint és lúcida perquè el seu discurs és roent. "Sóc flama certament", diu l'últim vers d'un curt poema inclòs en el pròleg de "La gaia ciència". Flama, perquè, insaciabla, es consumeix incandescent, "converteix en llum tot el que toca, carbó tot el que deixa". Hauran de reinterpretar-se aquells enunciats nietzschians que en il·luminar uns espais en deixen d'altres en la

foscó? Potser la genealogia no ha estat prou radical i s'ha quedat a mig camí? No es pot considerar infidel a les seves orientacions aquell qui sospita que també els cops de martell han de destruir algunes noves taules de valors, o que la seva interpretació genealògica és unilateral o mancada.

En tot cas, la lectura més vàlida serà la que correspongui a l'actitud que l'autor reclama amb més insistència. És aquella que permetrà destriar on Nietzsche s'excedeix en relació amb el seu marc interpretatiu i on es pot anar més enllà a partir de les seves incursions en territoris inexplorats.

LA GENEALOGÍA DE LA MORAL. (Un escrito polémico)

Alianza Editorial, libro de bolsillo 356, Madrid, 1972.

Introducción de Andrés Sánchez Pascual.

La "Genealogía de la moral" ha sido considerada siempre como la obra más sombría y más cruel de su autor. Es éste un libro a cuya base se encuentra una veracidad radical de Nietzsche para consigo mismo y para con sus lectores. Nietzsche actúa aquí como alguien que, frente a una serie de enmascarados, tiene la osadía de alargar su mano y arrancar de un golpe la careta. Ahí tenéis, nos dice, lo que de verdad son la consciencia, la compasión, el bien y el mal, el sacerdote, y sobre todo, y ésta es una revelación terrible, el sacerdote enmascarado; es decir, el filósofo, esto es, el filósofo habido hasta ahora.

Por otro lado, el carácter no-aforístico, sino continuado y sistemático de esta obra, ha sido un segundo elemento que ha llamado siempre la atención de los estudiosos sobre ella. Nietzsche no se contenta aquí con lanzar una estocada –un aforismo– sobre un problema, como hacía en obras anteriores, para continuar adelante a la caza de otras cuestiones, otras resistencias, otras luchas, sino que se enfrenta a tres problemas y los sigue y persigue hasta sus últimos escondrijos.

Para ello acude a todo su refinado arte de psicólogo y, muy en particular, a sus conocimientos históricos. Podría, sin dudar, realizarlo, pues se encontraba en la cumbre de su madurez.

ESTRUCTURA DE LA "GENEALOGÍA DE LA MORAL"

Esta obra se compone de tres tratados.

En el primer tratado se refiere a la psicología del cristianismo, el nacimiento del espíritu del resentimiento; en el segundo tratado ofrece la psicología de la conciencia entendida ésta como el instinto de la crueldad y ésta a su vez, como uno de los más antiguos trasfondos de la cultura. El tercer tratado da respuesta a la pregunta de dónde procede el enorme poder del ideal ascético, del ideal sacerdotal (porque hasta ahora no ha tenido ningún competidor: "pues el hombre prefiere querer incluso la nada a no querer")

Tratado primero: "bueno y malo", "bueno y malvado"

Nietzsche se burla suavemente de los psicólogos ingleses pues carecen de espíritu histórico. Se contradicen al atribuir los conceptos del bien y del mal al olvido y al hábito. Hace falta acudir al espíritu histórico, hace falta recurrir a la genealogía y, más en concreto, a la etimología.

¿Qué significan las palabras, y cuál es la historia de su metamorfosis intelectual? Nietzsche analiza el

vocablo "malo" (schlecht), que significó originariamente el "simple", el hombre vulgar y bajo. En cambio, el concreto "bueno" (gut) se refería al hombre de rango superior, al noble, al poderoso, al señor. Las valoraciones brotaban, por tanto, de una forma de ser, de una forma de hallarse en la vida y en la sociedad. Aunque es posible que algunas de las etimologías aducidas aquí y en otros lugares por Nietzsche estén equivocadas, lo decisivo es haber penetrado hasta la fuente de donde brotan los valores.

Nietzsche alude a la casta sacerdotal, degeneración y, más tarde, antítesis de la casta caballeresca y aristocrática. Los hábitos de aquélla son contrarios a los de ésta: los sacerdotes se dedican a incubar ideas y sentimientos. Pero el remedio que inventan para curar su enfermedad ha sido más peligroso que la enfermedad misma: los sacerdotes inventan la religión, inventan la metafísica hostil a los sentidos, inventan el "otro mundo". Y Nietzsche pasa ahora a señalar con el dedo la fuente de la nueva valoración; esa fuente es el resentimiento, es la sed de venganza del sacerdote y, sobre todo, del pueblo sacerdotal por excelencia: el pueblo judío.

Antes, en tiempos más sanos, las valoraciones se atenían a la realidad: no existía más que lo bueno (gut), es decir, las cualidades del hombre fuerte y poderoso, y lo malo (schlecht), las peculiaridades del hombre simple y bajo. Pero el resentimiento introduce una transvaloración: ahora los valores son lo bueno (gut) y lo malvado (böse). La transvaloración consiste en que ahora se llama malvado al poderoso, al violento, al lleno de vida. En cambio, se llama bueno al que antes era el malo, esto es, al hombre bajo, simple, indigente, enfermo.

Y por fin viene la nueva verdad de este primer tratado: la psicología del cristianismo. El cristianismo es el heredero de la transvaloración moral realizada por el pueblo judío, es el heredero de la rebelión de los esclavos en la moral. El cristianismo, dice Nietzsche, no es la religión del amor, sino la religión del odio más profundo contra los buenos, es decir, contra los nobles, poderosos, veraces. El cristianismo ha "redimido" al género humano, dice Nietzsche con ironía: lo ha redimido de los señores. Han vencido, al menos por el momento, los plebeyos.

Tratado segundo: "culpa", "mala conciencia" y similares.

Nietzsche empieza hablando de la capacidad de olvido, que es una fuerza activa, y no meramente pasiva, como se cree. La capacidad de olvido es una forma de la salud vigorosa. En ocasiones, sin embargo, es necesario recordar: cuando se hacen promesas; y por ello es necesario crearle al hombre una memoria. ¿Cómo se le crea una memoria al hombre, es decir, a ese animal del instante, a ese animal solicitado por afectos contrapuestos, que lo arrastran de un lado para otro? Es difícil esa memoria, y sólo puede hacerse causando daño. "para que algo permanezca en la memoria se lo graba a fuego; sólo lo que no cesa de doler permanece en la memoria". Y a esa memoria, a ese sentimiento de poder disponer del futuro, el hombre lo llama "su conciencia".

Ahora bien, ¿de dónde viene la "mala conciencia"? Y aquí Nietzsche acude una vez más a la genealogía, remontándose a los tiempos prehistóricos. La mala conciencia viene de la culpa (schuld). Pero la culpa no es nada que tenga que ver con la responsabilidad moral, sino que es una deuda (schuld), esto es, una relación entre un acreedor y un deudor. Cuando el acreedor es la sociedad, y el que contrae la deuda, es decir, el que comete la culpa, viola sus compromisos con aquélla, olvidándose de lo prometido, entonces la sociedad descarga sobre él sus golpes más crueles. El hombre está, pues, preso de la sociedad, y al no poder desahogar sus instintos hacia fuera, los descarga hacia dentro: así se forma la "interioridad" humana. Tal es la verdad nueva de este segundo tratado.

Nietzsche considera asimismo que los dioses deben su origen a este sentimiento de deuda, de culpa (Schuld). Las viejas estirpes se sentían deudoras de sus antepasados. Y para pagarles su deuda (esto es, para redimir su culpa) les ofrecen sacrificios; cuanto mayor es la deuda, tanto más poderosos se presentan los dioses, hasta que, cuando se considera que la deuda es impagable, llegan los dioses a su máxima altura: al Dios único y omnipotente. Por eso, dice Nietzsche, el ateísmo consiste en no

tener deudas (Un-schuld) con los dioses; es una segunda inocencia (Unschuld), una vuelta a una existencia preteológica.

Tratado tercero: ¿qué significan los ideales ascéticos?

Este tratado, el más amplio e importante de todos, comienza con burlas e ironías dolorosas sobre los artistas y, más en concreto, contra Wagner y su "Parsifal". Las opiniones de los artistas no tienen ningún valor, dice; ellos han sido siempre los ayudados de cámara de una moral, de una filosofía, o de una religión. Por tanto, el que unas veces alaben la sensualidad y otras la castidad, no demuestra más que su inconstancia, su veleidad.

¿Por qué los filósofos se han sentido atraídos por el ideal ascético? Porque en él se encuentran insinuados ciertos puentes hacia la independencia. Porque pobreza, humildad y castidad (los tres votos sacerdotales, dice Nietzsche) son más propicios al filósofo que "la fama, los príncipes y las mujeres". El ascetismo duro y sereno fue algo favorable a la filosofía en sus comienzos. Le ayudó a dar sus primeros pasos en la tierra. Los hombres contemplativos fueron al comienzo despreciados. Por ello el sacerdote-filósofo tuvo que hacerse temer, lo cual no podía conseguirse más que con la crueldad: crueldad consigo mismo (ascetismo), primero, y después, crueldad con los demás.

¿Se ha liberado ya de ese gusano el filósofo de nuestro tiempo? Éste es el gran problema y el centro de todo este tratado. La respuesta de Nietzsche es negativa. Pero antes, una pregunta: ¿cuál es el sentido del ideal ascético? ¿Cómo valoran los sacerdotes la vida, la realidad? De una manera negativa: sólo admiten la vida si ésta se niega a sí misma. Esta autocontradicción constituye la clave de la psicología sacerdotal.

Los sacerdotes llaman "verdadero" a un mundo inexistente, fingido por ellos, inventado por ellos, y en cambio niegan verdad y realidad a este mundo, el único existente. El ideal ascético, dice Nietzsche, nace del instinto de protección y de salud, de una raza que degenera. El hombre enfermo pide una explicación de su dolor, y sólo encuentra a uno que se la dé: el sacerdote. La nueva verdad de este tercer tratado es la siguiente: el sacerdote es un médico que envenena las heridas de sus enfermos al curarlas. Y todo esto ha ocurrido porque en la tierra no ha existido hasta el momento más que un único ideal. "Pero el hombre prefiere querer incluso la nada a no querer". Mas ahora, añade Nietzsche, hay un nuevo ideal: el del superhombre.

PRIMERA DISSERTACIÓ

"BO I PERVERS". "BO I DOLENT"

I

Aquests psicòlegs anglesos, als quals cal agrair els únics intents que han existit fins ara de fer una història del naixement de la moral, ens plantegen en ells mateixos un enigma que no és gens insignificant. Per això, com que es tracta d'un enigma de caràcter personal, he de confessar que tenen un avantatge fonamental en relació amb els seus llibres: ells mateixos són interessants. Què pretenen pròpiament aquests psicòlegs anglesos? Tant si es vol com si no es vol, hom els troba sempre dedicats a la mateixa obra, és a dir, a la tasca de fer surar la partie honteuse del nostre món interior i de cercar allò que és pròpiament eficaç, fonamental i decisiu pel que fa al desenvolupament precisament allí on l'urc intel·lectual de l'home voldria trobar-ho en darrer lloc (com, per exemple, en la vis inertiae del costum, en la manca de memòria, en un mecanisme cec i fortuït d'unió de les idees o bé en quelcom de purament passiu, automàtic, produït d'una manera reflexa, molecular i fonamentalment estúpid). Què impulsa pròpiament aquests psicòlegs a seguir sempre aquesta direcció? És un instint

secret, maliciós, vulgar, tal vegada irresponsable, de voler empetitir l'home? Es tracta potser d'un recel pessimista, de la malfiança d'uns idealistes desil·lusionats, ofuscats, que s'han tornat verinosos i mal sorges? És una enemistat i una rancúnia baixes i subterrànies envers el cristianisme (i envers Plató), que tal vegada mai no han arribat a passar el llindar de la consciència? Es tracta potser d'un gust rampellut per les seves estranyes, per les paradoxes doloroses, pel caire qüestionable i absurd de l'existència? O és finalment una mica de tot: una mica de vulgaritat, una mica d'ofuscament, una mica d'anticristianisme, una mica de pruija i de necessitat de coses fortes com el pebre...? Em diuen, tanmateix, que només són granotes velles, fredes i ensopides que s'arrosseguen i saltironen entorn de l'home, a l'interior de l'home, com si aquí es trobessin en el seu element natural, és a dir, en aigües pantanoses. Sento això i em resisteixo a creure-ho, més encara, no ho crec. I si hom pot desitjar quan no pot saber, jo desitjo de tot cor que la veritat sigui la contrària: que aquests investigadors que analitzen l'ànima per mitjà el microscopi siguin fonamentalment animals valents, generosos i orgullosos, que saben refrenar tant el seu cor com les seves sofrències i que han estat educats per a sacrificar qualsevol desig a la veritat, a totes les veritats, fins i tot quan es tracta d'una veritat senzilla, acerba, lletja, adversa, contrària al cristianisme, immoral., ja que aquestes veritats existeixen.

2

Hem d'apreciar, doncs, els bons esperits que puguin actuar en aquests historiadors de la moral. Dissortadament, tanmateix, és cert que fins i tot els manca l'esperit històric. És cert que fins i tot han estat abandonats concretament per tots els bons esperits de la història. Com ja és un costum inveterat dels filòsofs, tots ells pensen d'una forma essencialment antihistòrica. Dit això, no n'hi ha cap dubte. La matusseria de la seva genealogia de la moral es manifesta ja de bon començament, quan es tracta d'indagar l'origen del concepte i del judici d'allò que és "bo". "Originàriament" –això ho decreten– "certes accions que no eren egoistes foren lloades i anomenades bones per part d'aquells qui eren afavorits per aquestes accions, és a dir, per part d'aquells qui se n'aprofitaven. Mes tard, hom oblidà aquest origen de la lloança i aquelles accions que no eren egoistes, pel simple fet que sempre havien estat lloades com a bones per costum, foren estimades també com a bones, com si fossin alguna cosa bona en elles mateixes." Es percep tot seguit que aquesta primera deducció conté ja tots els tirats típics de la idiosincràsia pròpia dels psicòlegs anglesos: tenim "el profit", "l'oblit", "el costum" i a l'últim "l'error", tot això com a base d'una valoració de la qual fins ara l'home superior havia estat orgullós com una mena de privilegi de l'home en general. Aquest orgull ha de ser humiliat. Aquesta valoració ha de ser desvalorada. S'ha aconseguit tot això...? En primer lloc, crec que és evident que aquesta teoria cerca i estableix a un lloc fals el veritable focus originari del concepte "bo". El judici d'allò que és "bo no ve pas d'aquells qui foren afavorits per la "bondat". Més aviat foren "els bons", és a dir, els nobles, els poderosos, els qui gaudien d'una posició i d'uns sentiments superiors, aquells qui s'estimaren i s'establiren ells mateixos amb les seves obres com a bons, és a dir, de primer rang, en contraposició a tot allò que era baixa, de sentiments baixos, vulgar i plebeu. En virtut d'aquest pathos de la distància s'empararen del dret de crear valors, d'encunyar els noms dels valors. Què els importava el profit? El punt de vista del profit és precisament el més estrany i inadequat pel que fa a aquest brollador calent de judicis de valor que determinen i destaquen des de dalt un rang. En aquest punt, el sentiment ha arribat precisament a un extrem oposat a aquell grau ínfim de calor que pressuposa una intel·ligència interessada, un càlcul del profit, i no pas per una vegada ni per una hora d'excepció, sinó d'una forma contínua. Com hem dit, el pathos de la noblesa i de la distància, el sentiment fonamental i global que dura i domina per part d'una espècie que s'imposa des de dalt en relació amb una espècie més baixa, amb una cosa que és "al dessota", és allò que constitueix l'origen de la contraposició entre allò que és "bo" i allò que és "dolent". (El dret senyorívol de posar noms arriba tan lluny, que hom es pot permetre de concebre l'origen del llenguatge com una manifestació del poder d'aquells qui dominen. Diuen que "això és això i allò", segellen amb un so una cosa i un esdeveniment determinats i alhora s'emparen d'ells.) En aquest origen es basa el fet que de bon començament el mot "bo" no va pas unit necessàriament a les accions que "no són egoistes", com creuen d'una forma supersticiosa aquells genealogistes de la moral. Més aviat s'esdevé que, només en el cas d'una decadència dels judicis de valor aristocràtics, tota aquesta contraposició entre les accions "egoistes" i les accions que "no es consideren egoistes" s'imposa com més va més a la

consciència humana. Emprant la meua terminologia, es tracta de l'instint de ramat allò que s'expressa al capdavant amb un mot (fins i tot amb mots) en aquesta contraposició. Àdhuc aleshores, tanmateix, ha de passar molt temps fins que aquest instint senyoregi en tal mesura, que la valoració moral resti veritablement presa i fixada en aquella contraposició (com s'escau, per exemple, actualment a Europa: avui dia el prejudici que pren per sinònims els termes "moral", "generós", "desinteressat" senyoreja ja amb la força d'una "idea fixa" i d'una dèria).

3

En segon lloc, nogensmenys, prescindint completament de la impossibilitat de sostenir històricament aquella hipòtesi referent a l'origen del judici de valor que s'expressa en el mot "bo", la hipòtesi en ella mateixa pateix d'un absurd psicològic. Segons ella, la utilitat de l'acció que no és egoista ha de ser l'origen de la seva lloança i aquest origen ha d'haver-se oblidat. Com és possible que s'hagi produït aquest oblit? És que tal vegada la utilitat d'aquestes accions ha cessat en cert moment? Allò que s'ha esdevingut és el cas contrari: aquesta utilitat ha estat més aviat l'experiència diària en totes les èpoques, una cosa per tant que constantment ha estat recalçada d'una manera contínua, una cosa que consegüentment, enlloc de desaparèixer de la consciència, en lloc d'oblidar-se, ha hagut de gravar-se en la consciència amb una claredat cada cop més diàfana. Molt més raonable és aquella teoria contrària (que no per això és més veritable) defensada, per exemple, per Herbert Spencer. Spencer considera que el concepte "bo" és essencialment igual al concepte "útil", "convenient", de manera que en els judicis referents a allò que és "bo" i a allò que és "dolent" la humanitat hauria assumit i sancionat veritablement les seves experiències inoblidades i inoblidables pel que fa a allò que és útil i convenient, pel que fa a allò que és noïble i inconvenient. Segons aquesta teoria, és bo allò que des de sempre s'ha palesat coma útil. Per això pot acreditar-se com una cosa "valuable en grau suprem", com una cosa "valuable en ella mateixa". Com hem dit, també aquest procés explicatiu és fals. Però, si més no, l'explicació en ella mateixa és raonable i sostenible des del punt de vista psicològic.

4

La indicació de quin era el bon camí me la donà la pregunta sobre quin significat tenien pròpiament des del punt de vista etimològic els termes referents a allò que és "bo", encunyats per les diverses llengües. En aquest punt vaig descobrir que tots ells es referien a la mateixa transformació del concepte, que a tot arreu "noble", "distingit" en el sentit corporatiu era el concepte fonamental a partir del qual s'havia desenvolupat el terme "bo" en el sentit de "psíquicament noble", de "generós", de "psíquicament distingit", de "psíquicament privilegiat". Aquesta transformació, duta a terme d'una forma paral·lela d'aquella altra transformació que obliga els mots "vulgar", "plebeu", "baix" a convertir-se al cap i a la fi en el concepte "dolent". L'exemple més eloqüent pel que fa a aquest darrer punt és el mateix mot alemany "schlecht", que significa "dolent". En essència, és igual al mot "schlicht", que significa "simple", "senzill" –compareu-lo amb els mots "schlechtweg" i "schlechterdings", que signifiquen "senzillament" i "simplement"–, i que originàriament qualificava l'home senzill, vulgar, sense que encara impliqués una sospitosa mirada de reüll, sinó la simple intenció de contraposar-lo al noble. A l'època de la guerra dels trenta anys si fa no fa, és a dir, bastant tard, aquest sentit es canvià en el que s'emptra actualment. Pel que fa a la genealogia de la moral, em sembla que això constitueix un coneixement essencial. El fet que s'hagi descobert tan tard es deu a la influència repressiva que dins del món modern exerceix el prejudici democràtic sobre totes les qüestions que es refereixen a l'origen de les coses. Es tracta d'un prejudici que s'immisceix fins i tot en l'àmbit tan objectiu en aparença com el de les ciències naturals i de la fisiologia, que basta aquí com a exemple. Tanmateix, l'abús que pot causar aquest prejudici, un cop s'ha convertit d'una manera desbridada en odi, principalment tocant a la moral i a la història, es manifesta en el cas tristament famós de Buckle (Henry Th. Buckle -1821/1862-, historiador anglès, autor de la Història de la civilització a Anglaterra. Nega que els grans homes influeixin en els canvis històrics, i considera el medi natural com a determinant de les activitats humanes). El plebeisme de l'esperit modern, que té un origen anglès, esclatà de bell nou en aquest cas a la seva terra pàtria amb la mateixa força d'un volcà enllacat i amb aquella eloqüència turbulenta, estentòria i vulgar amb què

fins ara han parlat tots els volcans.

5

Tocant al nostre problema, que per bons motius pot anomenar-se un problema íntim i que s'adreça de forma delicada només a unes quantes oïdes, és ben interessant de constatar el fet que en aquells mots i en aquells arrels que serveixen per a indicar allò que és "bo" encara es trasllueix de moltes maneres la relació cabdal per la qual els nobles es consideraven precisament com a persones de rang superior. Sens dubte, en els casos més corrents potser es posen un nom que es refereix simplement a la seva superioritat pel que fa al poder (es qualifiquen de "poderosos", "senyors", "dominadors") o bé al distintiu més patent d'aquesta superioritat, com és ara "els rics", "els propietaris" (aquest és el sentit d'àrya, com s'esdevé igualment a l'irànic i a l'esclau). Però també es posen un nom que es refereix a un tirat típic del caràcter, i aquest és el cas que aquí ens interessa. S'anomenen, per exemple, "els verços", com ho féu primerament l'aristocràcia grega el portaveu de la qual fou Teognis, el poeta de Mègara. El mot encunyat en aquest sentit, **eszlós** (Noble, valent, aristocràtic), significa d'arrel un que existeix, que té realitat, que és real, que és veritable. Més tard, per un camí subjectiu, l'ésser real es considerà com a ésser verç. En aquesta fase de la transformació del concepte, el mot es converteix en tòpic i nom distintiu de l'aristocràcia i passa a tenir per complet el sentit d'"aristocràtic", a fi d'assenyalar el límit respecte a la persona vulgar i mentidera, tal com la pren i la descriu Teognis. Finalment, després de la decadència de l'aristocràcia, el mot acaba essent un qualificatiu de la noblesa psíquica, fent-se alhora madur i dolç. En el mot **cacós** (Dolent, ordinari, vulgar), com també en **deilós** (Vergonyós, dolent, covard) (el plebeu en contraposició a **agatós** (Bo, valent, noble)), es remarca la covardia. Això pot indicar tal vegada en quina direcció cal cercar l'origen etimològic del terme agatós, interpretable de diverses formes. En llatí el mot malus (al costat del qual poso el terme **pélas** (Negre) pogué qualificar l'home vulgar com a persona de color fosc, sobretot coma persona de cabells negres (hic niger est), coma ocupant preari de la terra italiana que es distingia pel color, com a signe més palès, de la raça conqueridora de color ros, d'aquella que s'havia convertit en dominadora, és a dir, la raça ària. Si més no, el gaèlic m'ha proporcionat el cas que correspon exactament a aquesta idea. Finn (com, per exemple, en el nom Finn-Gal) és el terme distintiu de l'aristocràcia, que al cap i a la fi significa el bo, el noble, el pur. Al principi, tanmateix, significava el cap ros, en contraposició als habitants primitius que eren de pell fosca i tenien els cabells negres. Els celtes, diguem-ho de passada, eren una raça perfectament rossa. Hom comet una injustícia quan aquelles faixes de població que tenia els cabells essencialment foscos, tal com pot constatar-se en certs mapes etnogràfics d'Alemanya acuradament traçats, es relacionen amb cert origen cèltic i amb una barreja sanguínia, com encara ho fa Virchow (Rudolf Virchow -1821/1902, metge i biòleg alemany. Creador de la patologia cel·lular). Més aviat, en aquests llocs apareix la població preària. (El mateix fenomen pot constatar-se a gairebé tot Europa. En essència, la raça sotmesa s'ha imposat finalment altra vegada, amb el seu color, amb la curtària del seu crani, fins i tot probablement amb els seus instints socials i intel·lectuals. Qui ens assegura que la democràcia moderna, l'anarquisme encara més modern i particularment aquella inclinació per la commune, que és la forma de societat més primitiva i amb la qual estan d'acord actualment tots els socialistes, no representen fonamentalment una reacció d'immenses proporcions? Qui ens assegura que la raça dominadora i conqueridora, la dels aris, no és sotmesa i abatuda fins i tot des del punt de vista psicològic...?) Crec que puc interpretar el mot llatí bonus com "aquell qui fa la guerra", en el pressupòsit que atribueixo amb raó el terme bonus a un més antic que era duonus (compareu bellum (Guerra) amb duellum). Bonus, per tant, seria l'home del desacord, de la desunió (duo), l'home de la guerra. Hom veu allò que a la Roma antiga feia en un home la seva "bondat". Considerem el mateix mot alemany "gut". ¿No podria significar l'home "diví" (göttlich), l'home de "raça divina"? No podria ser el mateix mot que el nom popular (originàriament aristocràtic) dels gots? Exposar els motius d'aquest pressupòsit no pertany a la finalitat d'aquesta exposició.

6

Pel que fa a aquesta norma, referent al fet que el concepte de primacia política sempre es converteix en un concepte de primacia psíquica, no és pas de bell antuvi una excepció (per bé que dóna peu a les excepcions) que la casta suprema fos ensem la casta sacerdotal i que, consegüentment, preferís

com a qualificació general de la seva casta un predicat que recordés la seva funció sacerdotal. Aquí s'enfronten per primera vegada, per exemple, els mots "pur" i "impur" com a signes distintius de l'estat o de la condició socials. Igualment, es desenvolupen aquí més tard un "bo" i un "dolent" en un sentit que ja no es refereix a l'estat o a la condició. A més a més, hom ha de prevenir-se contra el fet de prendre per endavant aquests conceptes de "pur" i "impur" d'una manera massa generosa, massa àmplia i completament simbòlica. Més aviat, tots els conceptes de la humanitat més antiga foren concebuts de bon començament, en una mesura que gairebé no podem imaginar-nos, d'una forma tosca, barroera, superficial, esquifida, concretament i especialment contrària a qualsevol simbolisme. El "pur" és de bell principi simplement un home que es renta, que s'absté de certs menjars que comporten algunes malalties de la pell, que no dorm amb les dones brutes del poble baix, que avorreix la sang. És això i res més, no gaire més. D'altra banda, per tota la mena d'una aristocràcia essencialment sacerdotal s'aclareix sens dubte perquè precisament en aquest punt pogueren aguditzar-se i fer-se íntimes d'una forma perillosa les contraposicions dels valors. De fet, a causa d'aquests contraposicions s'obriren a l'últim avencs entre home i home que ni tan sols un Aquil·les del lliure pensament aconseguiria de superar sense esgarrifar-se. De bon començament hi hagué quelcom que no era sa en aquelles aristocràcies sacerdotals i en els costums que imperaven en el seu interior, costums apartats de l'acció, en part tramadors i en part explosius pel que fa al sentiment, la conseqüència dels quals és aquella neurastènia i aquella afecció intestinal que afecten gairebé d'una forma inevitable els sacerdots de totes les èpoques. Nogensmenys, pel que fa a allò que ells mateixos van descobrir com a remei contra aquesta afecció llur, ¿no cal dir que en els seus efectes s'ha manifestat al capdavant cent vegades més perillós que la malaltia que havia de guarir? La mateixa humanitat encara pateix els efectes d'aquest tractament eixalvat dels sacerdots. Pensem, per exemple, en certes formes de dieta (prohibició de menjar carn), en el dejuni, en la continència sexual, en la fugida "al desert" (isolament practicat per Weir Mitchell (Silas Weir Mitchell -1829/1914-. Neuròleg i escriptor nord-americà que aplicava un tractament per a les malalties nervioses a base de massatge, aïllament i repòs), per bé que certament sense la cura posterior d'engreixament i sobrealimentació en què es basa l'antídot més eficaç contra qualsevol histèria de l'ideal ascètic). A això s'afegeix tota la metafísica dels sacerdots, enemiga dels sentits, capaç de crear éssers refinats i corromputs, el seu poder d'hipnotitzar-se a l'estil del faquir i del braman –Brahma emprat com a botó de vidre i idea fixa- i el sadollament darrer que només es pot comprendre en conjunt en relació amb la seva cura radical, amb el no-res (o bé Déu, ja que el desig d'una unio mystica amb Déu és el mateix que el desig que tenen els budistes del no-res, de la nirvana). Entre els sacerdots tot esdevé concretament més perillós, no solament la medicina i els remeis, sinó també l'orgull, la venjança, la sagacitat, el llibertinatge, l'amor, l'afany de poder, la virtut, la malaltia. Tanmateix, amb cert esperit de justícia podria afegir-se també que només en el camp d'aquesta forma existencial de l'home essencialment perillosa, la sacerdotal, l'home ha esdevingut en general una bèstia interessant i que només aquí l'ànima humana ha aconseguit una fondària en un sentit superior, fent-se perversa. Heus ací les dues formes fonamentals de la superioritat que ha tingut fins ara l'home sobre qualsevol altra bèstia...!

7

Hom ja haurà endevinat amb quina facilitat la forma de valoració sacerdotal pot separar-se de la forma de valoració cavallerosa i aristocràtica, i convertir-se més tard en la seva contraposició. Això es fomenta especialment cada vegada que s'enfronten per gelosia la casta dels sacerdots i la casta dels guerrers, i no es volen posar d'acord pel que fa a l'honor i la glòria. Els judicis de valor dels cavallers i dels aristòcrates tenen com a pressupòsit una corporalitat plena de vigor, una salut florent, rica, fins i tot sobreixent, juntament amb allò que requereix la seva conservació: la guerra, l'aventura, la caça, la dansa, els torneigs i, en general, tot allò que implica en ell mateix una acció vigorosa, lliure, vivaç i alegre. La forma de valoració de la noblesa sacerdotal té, com ja hem vist, uns pressupòsits diferents: quan es tracta de guerra, tot li va malament! Com ja se sap, els sacerdots són els enemics més perversos. Per quina raó? Perquè són els més impotents. A partir d'aquesta impotència, l'odi esdevé en ells una cosa més espectral i verinosa. Els personatges de la història universal que han odiat més han estat sempre sacerdots, incloent-hi aquells qui han odiat amb més enginy: al costat de l'esperit de venjança sacerdotal, qualsevol altre esperit no té cap importància. La història de la humanitat seria

una cosa completament estúpida sense l'esperit que li ha pervingut de part dels impotents. Considerem tot seguit l'exemple més rellevant. Tot el que s'ha fet a la terra contra "els nobles", "els poderosos", "els senyors", "els potentats" no val la pena de tractar en comparació amb allò que han fet contra ells els jueus: els jueus, aquell poble sacerdotal que en relació amb els seus enemics i subjugadors només sabé donar-se per ben satisfet al capdavant amb un capgirament radical de llurs valors, és a dir, amb un acte de venjança del tipus més espiritual. Això és l'única cosa que esqueia precisament a un poble sacerdotal, al poble que tenia la dèria més reaccionària de venjar-se sacerdotalment. Han estat els jueus aquells qui amb una conseqüència aterridora i amb els ullals de l'odi més abismal (l'odi de la impotència) han gosat d'establir i de mantenir la inversió de l'equivalència aristocràtica dels valors (bo = noble = poderós = bell = feliç = estimat per Déu), és a saber: "Els bons només són els desgraciats. Els bons només són els pobres, els febles, els humils. Els pietosos i els beneïts per Déu també són només els qui pateixen, els desposseïts, els malalts, els lletjos. Només ells obtindran la felicitat eterna. Al contrari, vosaltres que sou nobles i poderosos sereu per sempre els perversos, els cruels, els cobejosos, els insaciabls, els ateus. Vosaltres sereu també eternament els dissortats, els maleïts i els condemnats..." Ja se sap qui ha heretat aquest sistema de capgirament jueu... Tocant a la iniciativa monstruosa i funesta fora de mida que prengueren els jueus amb aquesta declaració de guerra que és la més fonamental de totes, recordo una frase a la qual vaig arribar en una altra avinentesa (a "Mes enllà del bé i del mal"), referent al fet que amb els jueus comença la revolta dels esclaus pel que fa a la moral, aquella revolta que té al darrer una història de dos mil anys i que actualment hem perdut de vista per la simple raó que triomfà...

8

Però és que no ho enteneu? És que sou cecs i incapaços de veure una cosa que ha necessitat dos mil anys per a triomfar...? No hi ha cap motiu per a meravellar-se'n: totes les coses que duren molt temps són difícils de veure, són difícils d'albirar. Tanmateix, això és el que s'esdevingué: del tronc de l'arbre de la venjança i de l'odi, de l'odi jueu, de l'odi més pregon i sublim, és a dir, de l'odi que produeix ideals i destrueix valors, de l'odi que mai no ha tingut parí a la terra, brostà una cosa igualment incomparable, un nou amor, l'amor més pregon i més sublim de totes les menes d'amor. I de quin altre tronc podria haver brostat...? Que ningú no pensi, tanmateix, que brostà per exemple com la negació pròpia d'aquella set de venjança, com la contraposició de l'odi jueu! No. La veritat és la contrària! Aquest amor brostà d'ell com la seva corona, com la corona triomfant que s'eixamplava com més va més en la claredat més diàfana i a ple sol, un amor que en el reialme de la llum de l'altura tendia amb el mateix deler als mateixos objectius d'aquell odi: a la victòria, a la depredació, a la seducció, amb el mateix afany amb què les arrels d'aquell odi s'endinsaven cada cop amb més penetració i cobejança en tot allò que tenia una fondària i era pervers. Aquell Jesús de Natzaret, com a evangeli vivent de l'amor, aquell "salvador" que portava la felicitat i la victòria als pobres, als malalts, als pecadors, ¿no fou precisament la seducció en la seva forma més inquietant i irresistible, la seducció i la marrada devers aquells mateixos valors jueus i aquelles mateixes innovacions de l'ideal? No aconseguí Israel, precisament amb la marrada d'aquell "salvador", d'aquell qui aparentment contradigué i dissolgué Israel, el darrer objectiu del seu desig sublim de venjança? No pertany a la màgia negra i oculta d'una política veritablement elevada de la venjança, d'una venjança prèsbita, subterrània, que ho arrabassa tot lentament i que ho calcula tot per endavant, el fet que el mateix poble d'Israel hagués de negar i de clavar en creu davant de tothom com si fos el seu enemic mortal, el mateix instrument de la seva venjança, per tal que "tothom", és a dir, tots els adversaris d'Israel, pogués picar a la insabuda aquest ham concret? D'altra banda, ¿és possible d'imaginar-se en general, a partir de qualsevol refinament de l'esperit, un ham més perillós? És possible d'imaginar-se quelcom que sigui igual en força seductora, embriagadora, narcotitzadora, depravadora, a aquell símbol de la "creu sagrada", a aquella paradoxa escruixidora d'un "Déu clavat en creu", a aquell misteri d'una crueltat inimaginable en darrer terme, tan manifesta, i d'una autocrucifixió de Déu destinada a la salvació de l'home...? Si més no, és veritat que sub hoc signo Israel ha anat triomfant sempre fins ara, amb la seva venjança i amb la seva inversió de tots els valors, sobre tots els altres ideals, sobre tots els ideals més nobles...

9

“Però, ¿per què parreu vós encara d’ideals més nobles? Acceptem els fets: ha vençut el poble —o “els esclaus”, o “la plebs”, o “el ramat”, o com vulgueu anomenar-ho- i, si això s’ha esdevingut mitjançant els jueus, oïdà!, aleshores és que dins la història universal cap noble mai no havia tingut una missió com aquesta. “Els senyors” han perdut. Ha guanyat la moral de l’home vulgar. Hom pot prendre alhora aquesta victòria com un enverinament de la sang (ja que ha barrejat i confós les races). No ho nego. Però, sens dubte, aquesta intoxicació ha reeixit. L’“alliberament” del gènere humà (és a dir, el seu alliberament pel que fa als “senyors”) va per bon camí. Palesament tot esdevé jueu, o cristià, o plebeu (tant se val quin mot s’empri!). L’anadura d’aquest enverinament a través de tot el cos de la humanitat sembla impossible d’aturar. Des d’ara el seu ritme i la seva marxa poden ser fins i tot cada cop més lents, més subtils, més inoïbles, més prudents. Tenen molt de temps per endavant... En aquest sentit, ¿correspon encara actualment a l’Església una tasca necessària? Té encara en general un dret a l’existència o bé hom en podria prescindir? Quaeritur (Es pregunta). Sembla que més aviat frena i impedeix aquella anadura, enlloc d’activar-la? Això, tanmateix, podria constituir precisament la seva utilitat... Sens dubte, a poc a poc es va tornant una cosa matussera i basta que repugna a una intel·ligència delicada, a un gust pròpiament modern. No hauria de refinar-se una mica, si més no...? Actualment, en lloc de seduir, aliena... Si l’Església no existís, ¿qui de nosaltres seria de fet un lliure pensador? Allò que ens repugna és l’Església, no pas el seu verí... Deixant de banda l’Església, també nosaltres apreciem aquest verí...” Aquesta és la cloenda a les meves paraules per part d’un “lliure pensador”, d’una bèstia honrada, tal com ho ha provat prou, d’un demòcrata a més a més. M’havia escoltat fins ara i no suportava sentir el meu silenci, ja que en aquest punt he de callar moltes coses.

10

La revolta dels esclaus en la moral comença quan el mateix ressentiment esdevé creador i genera valors, el ressentiment d’aquells éssers privats de la veritable reacció, la de l’activitat, que només es consideren indemnitzats mitjançant una venjança imaginària. Mentre que qualsevol moral noble sorgeix d’una afirmació triomfant de la seva pròpia essència, la moral dels esclaus nega de bon començament qualsevol “exterioritat”, qualsevol “alteritat”, qualsevol “negació de la pròpia essència”, i aquest fet de negar és el seu acte creador. Aquest capgirament de la visió que estableix valors — aquesta direcció necessària devers l’exterior, en lloc de dirigir-se devers la pròpia essència— pertany d’una manera concreta al ressentiment. Per tal de néixer, la moral dels esclaus requereix sempre en primer lloc un món contrari i extern. Psicològicament parlant, requereix estímuls externs per tal d’actuar en general. Radicalment, la seva acció és una reacció. El cas contrari s’esdevé en la forma noble de valoració: actua i creix espontàniament, cerca la seva contraposició únicament per afirmar-se ella mateix d’una manera encara més agraïda, encara més joiosa. La seva concepció negativa referent a allò que és “baix”, “vulgar”, “dolent”, constitueix només una pàl·lida i tardana imatge de contrast en relació amb la seva positiva concepció fonamental, amarada per complet de vida i de passió: “Nosaltres, els nobles, els bons, els bells, els feliços!” Quan la forma noble de valoració atempta i peca contra la realitat, això s’esdevé en relació amb l’esfera que no coneix prou, que rebutja certament de conèixer veritablement: en certes circumstàncies no comprèn que menysprea, la de l’home vulgar, del poble baix. D’altra banda, cal considerar que en tot cas el sentiment de menyspreu, de la mirada desdenyosa, de la mirada de superioritat, fins i tot suposant que falsegi la imatge d’allò que menysprea, restarà molt lluny d’aquella falsificació amb la qual l’odi reprimat, la venjança de l’impotent, maltracta el seu adversari —in effigie, naturalment. De fet, en el menyspreu es barreja massa negligència, massa despreocupació, massa desatenció i impaciència, àdhuc massa autosatisfacció, perquè sigui capaç de transformar el seu objecte en una veritable caricatura i en un monstre. No poden vorejar-se, certament, les nuances gairebé benevolents que l’aristocràcia grega, per exemple, posa en tots aquells mots amb els quals es distingeix ella mateixa del poble baix. És curiós de veure com s’endolceixen constantment els termes i com s’hi barreja una mena de compassió, de consideració, de tolerància, fins a l’extrem que quasi tots els mots que es refereixen a l’home vulgar han esdevingut a l’últim expressions equivalents d’“infeliç”, “digne de compassió” **deilós, deilaïos, ponerós, mojzerás** (Els dos primers: vergonyós, dolent, covard; els dos últims: infeliç, dissortat, dolent); d’aquests mots, els dos darrers qualifiquen pròpiament l’home vulgar com a esclau que treballa i animal de càrrega). És curiós d’observar, d’altra banda, com els termes “dolent”, “baix”, “infeliç” mai no deixaren de sonar a l’oïda grega amb un to, amb una tonalitat, en què prepondera el

sentit d'“infeliç”. Això és una peça heretada de l'antiga forma de valoració aristocràtica, més noble, que ni tan sols en el menyspreu no es nega ella mateixa (els filòlegs han de recordar en quin sentit s'empren **oitsirós, ánoibos, tiemon, distijei, ximforá** (Els tres primers: infeliç, desgraciat; el penúltim: ser infeliç, tenir mala sort; l'últim: dissort, misèria). Els “ben nascuts” es consideraven precisament com els “feliços”. No havien de construir artificiosament la seva felicitat tot mirant els seus enemics, no s'havien de creure de tant en tant que eren feliços, no havien de dir-se una mentida (com ho acostumen a fer totes les persones que tenen ressentiment). De la mateixa manera, com a homes opulents, carregats de força i, per tant, necessàriament actius, no sabien destriar l'acció de la felicitat –segons ells, el fet de ser actiu anava inclòs necessàriament en la felicitat (d'aquí ve l'expressió **eu pratein** (actuar bé, trobar-se bé de salut). Tot això es contraposa en gran mesura a la “felicitat” concebuda en el grau dels impotents, els oprimits, dels qui pateixen les úlceres produïdes per sentiments plens de verí i d'enemistat, segons els quals la felicitat es produeix essencialment comuna narcosi, una anestèsia, una tranquil·litat, una pau, un “descans sabàtic”, una distensió de les facultats anímiques i un estirament de tots els membres, en un mot, com una cosa passiva. Mentre que l'home noble viu davant seu amb una confiança i una sinceritat (el terme **genaiós** “aristòcrata de naixement”, remarca la nuance “sincer” i fins i tot “ingenu”), l'home del ressentiment no és sincer, ni ingenu, ni honrat ni directe amb ell mateix. La seva ànima mira amb cobejança, el seu esperit estima els amagatalls, els camins secrets i les portes del darrera, és atret per tot allò que és ocult com si fos el seu món, la seva seguretat, el seu alleujament. Sap de callar, de no oblidar, d'esperar, d'empetitir-se de tant en tant, d'humiliar-se. Una raça com aquesta, la dels homes del ressentiment, ha d'esdevenir necessàriament al capdavant més intel·ligent que qualsevol raça noble. Honora també la intel·ligència en una mesura completament diferent, és a dir, comuna condició existencial de primera categoria. En canvi, en els homes nobles la intel·ligència té un lleu regust de luxe i de refinament en ella mateixa – aquí precisament no és pas ni de lluny tan fonamental com la perfecta seguretat pel que fa a la funció dels instints inconscients que ho regulen tot o bé fins i tot cerca negació de la intel·ligència, com és ara el fet d'acarar valerosament i directa el perill, l'enemic, o aquella rauxa exaltada pel que fa a la còlera, a l'amor, a la veneració, a l'agraïment i a la venjança, per la qual han estat reconegudes les ànimes nobles en totes les èpoques. El mateix ressentiment de l'home noble, quan s'hi presenta, es duu a terme i s'exhaureix mitjançant una reacció immediata que, per tant, no enverina. D'altra banda, ni tan sols no es presenta en innumbrables casos en què esdevé inevitable tocant a tots els febles i impotents. El fet de no poder prendre seriosament durant massa temps els propis enemics, els propis tràngols, àdhuc els propis crims, constitueix el signe de naturaleses fortes i plenes en les quals hi ha un escreix d'energia plàstica que refà, que regenera, que fins i tot oblida (un bon exemple del món modern n'és Mirabeau, el qual no recordava els insults ni les infàmies que hom cometia amb la seva persona i que, per tant, no podia perdonar únicament perquè... ho oblidava tot). Un home d'aquesta mena es desempallega d'un sol cop de moltes bestioles que en altres individus s'amaguen dissimuladament. Només aquí és possible també, tot suposant que sigui possible en general a la terra, el veritable “amor als propis enemics”. Que en té, de respecte, pels seus enemics un home noble! I aquest respecte constitueix ja un pont que emmena devers l'amor... L'home noble exigeix que l'enemic sigui una mena de distinció de la seva pròpia persona, no suporta cap altre enemic que aquell en el qual no hi ha res de menyspreable, sinó moltes coses respectables. Imaginem-nos, al contrari, “l'enemic” tal com el concep l'home del ressentiment. En això consisteix precisament el seu acte, la seva creació. Ell ha concebut “l'enemic pervers”, “el pervers” per antonomàsia, i concretament com a concepte fonamental a partir del qual s'imagina fins i tot com a imatge invertida i contraposada un “home bo”..., que és ell mateix!

11

En l'home noble s'esdevé exactament el contrari: concep la idea fonamental de “bo” d'una forma prèvia i espontània, és a dir, a partir de la seva pròpia persona, i només a partir d'això es fa una idea d'allò que és “dolent”. Aquest concepte de “dolent” d'origen noble i aquella idea de “pervers” sorgida de la perola de cervesa que és l'odi insaciable –el primer concepte és una creació posterior, una cosa secundària, un color complementari, mentre que el segon concepte és quelcom d'original, el començament, l'acte veritable dins la concepció d'una moral dels esclaus- són molt diferents, per bé que ambdós termes, “dolent” i “pervers”, es contraposen en aparença a la mateixa idea de “bo”.

Tanmateix, la idea de "bo" no és la mateixa. Basta que hom es preguntí qui és pròpiament "pervers" en el sentit de la moral del ressentiment. La resposta estricta és aquesta: precisament l'"home bo" de l'altra moral, precisament el noble, el poderós, el dominador, simplement acolorat, interpretat i vist de reüll per la mirada plena de verí del ressentiment. En aquest punt, no volem negar una cosa: aquell qui ha conegut els "homes bons" només com a enemics, també no ha conegut res més que enemics perversos, i els mateixos homes que foren reprimits d'una forma tan dura per la moralitat, per la veneració, pels costums, per l'agraïment i sobretot per la vigilància mútua, per la rivalitat inter pares, aquells homes que d'altra banda es manifestaren en llur capteniment mutu amb una tendència tan creadora pel que fa a la consideració envers els altres, a l'autodomini, a la delicadesa, a la fidelitat, a l'urc i a l'amistat, no són molt millors cap enfora, allí on està l'element aliè, allí on comença la naturalesa aliena, que bèsties de rapinya deixades en llibertat. Allí gaudeixen de la llibertat tocant a qualsevol obligació social, a la selva s'alliberen de la tensió que produeixen una reclusió i un tancament excessius en la pau de la comunitat, tornen a la innocència pròpia de la consciència de les bèsties de rapinya, com a monstres alegres i contents que retornen tal vegada d'un seguit horrible d'assassinats, d'incendis, de violacions, de tortures, amb una insolència i una serenitat anímica similars a la dels estudiants que només han fet una entremaliadura, convençuts que els poetes tindran altra vegada quelcom per a cantar i per a lloar durant molt temps. A la base de totes aquestes races nobles no es pot deixar de reconèixer la bèstia de rapinya, l'esplèndida bèstia rossa que vagareja cobejant despulles i victòries. De tant en tant cal que aquesta base oculta es descarregui. La bèstia ha de sortir fora altra vegada, ha de tornar de bell nou a la selva. En aquesta necessitat tots són iguals: l'aristocràcia romana, l'àrab, la germànica, la japonesa, els herois homèrics, els víkings escandinaus. Pertot arreu a on han anat, les races nobles han deixat el concepte "bàrbar" en tots els seus vestigis. Fins i tot en la seva cultura més enlairada es descobreix una consciència d'aquest fet i una autosatisfacció (per exemple, quan Pèricles diu als seus atenesos en aquella cèlebre oració fúnebre: "La nostra gosadia ha penetrat en totes les terres i en tots els mars, deixant pertot monuments perdurables tant pel que fa al bé com pel que fa al mal"). Aquesta "gosadia" de les races nobles, que es manifesta d'una forma esbojarrada, absurda, sobtada, el caràcter imprevisible i inversemblant de llurs empreses –Pèricles remarca amb orgull la **razumia**: (despreocupació) dels atenesos-, llur indiferència i llur menyspreu pel que fa a la seguretat, al cos, a la vida, a la comoditat, la seva joia espantosa i la profunditat del plaer que senten en totes les seves destruccions, en totes les voluptuositats que experimenten en la victòria i en la crueltat: tot això es resumí per part d'aquells qui ho patiren en la imatge del "bàrbar", de l'"enemic pervers", com és ara el "got", el "vàndal". La profunda i gèlida desconfiança que suscita l'alemany així que arriba al poder, com torna a passar ara, continua essent un residu d'aquella terror inextingible amb què Europa ha contemplat durant segles la fúria de la bèstia rossa germànica (per bé que entre els antics germànics i nosaltres, els alemanys, gairebé no hi ha cap parentesc ideològic, com tampoc cap parentesc sanguini). Una vegada vaig posar en relleu la perplexitat d'Hesíode quan reflexionava sobre el descurs de les èpoques culturals i intentava d'expressar-les a base de l'or, de l'argent i del bronze. No sabé desfer la contradicció que li oferia el món d'Homer, tan magnífic, però també alhora tan horrorós i violent, sinó fent d'una sola època dues èpoques diferents que aleshores situà en relació correlativa: en primer lloc l'època dels herois i dels semidéus de Troia i de Tebes, tal com aquell món havia restat en la memòria de les generacions nobles que tenien en ell llurs avantpassats, i en segon lloc l'època de bronze, tal com aquell mateix món apareixia. Als ulls dels qui descendien dels humiliats, dels depredats, dels maltractats, dels exiliats, dels venuts com a esclaus, com una època de bronze, tal com hem dit, dura, freda, cruel, sense sentiment i sense consciència, que tot ho xemica i amara de sang. Encara que fos veritat allò que avui dia es considera en tot cas com una "veritat", és a saber, que el sentit de qualsevol cultura sigui precisament el d'extreure de l'animal de rapinya anomenat "home" un animal mansuet i civilitzat, un animal domèstic, indubtablement caldria considerar tots aquells instints de reacció i de ressentiment amb l'ajut dels quals foren humiliades i dominades al capdavant les generacions nobles, conjuntament amb els seus ideals, com els autèntics instruments de la cultura. Amb això, tanmateix, no s'hauria dit pas encara que els portadors d'aquells instints representin alhora personalment la cultura. El contrari no seria solament probable. No. Actualment és quelcom de palès! Aquests portadors dels instints que humilien i que cobegen un rescabament, els descendents de tot esclavatge, europeu i no europeu, i especialment de qualsevol població preària, representen l'endarreriment de la humanitat! Aquests "instruments de la cultura" són un fet vergonyós de l'home i,

en general, són més aviat una sospita, un argument contrari a la "cultura"! Hom pot sentir-se amb tot el dret de témer encara i capguardar-se de la bèstia rossa que es troba al fons de totes les races noble. Això no obstant, ¿qui no preferiria cent vegades més témer, si alhora pot meravellar-se, que no pas deixar de tenir por, però no poder alliberar-se mai més de la visió fastigosa dels descastats, dels éssers empetitits, atrofiats, enverinats? I no constitueix això la nostra fatalitat? Què produeix actualment la repugnància que nosaltres sentim envers "l'home"? Perquè no hi ha cap dubte que nosaltres patim per l'home. No es tracta de por. Es tracta més aviat que ja no tenim res a témer en l'home, que el verm de l'"home" es troba i formigueja en primer terme, que l'"home mansuet", l'home irremissiblement mediocre i ensopit, hagi après a sentir-se com objectiu i cimall, com sentit de la història, com "home superior", que tingui certament un dret de considerar-se d'aquesta manera, per tal com se sent lluny de la multitud de descastats, malalts, cansats, desgastats, a què actualment comença a pudir Europa, i per tant com una cosa si més no relativament encertada, si més no capaç encara de viure, si més no capaç de dir sí a la vida...

12

No puc reprimir en aquest punt un sanglot ni malmetre una darrera esperança. Què és concretament allò que em resulta totalment insuportable? Què és allò que únicament no puc destruir, que m'ofega i em fa sedejar mortalment? Es tracta d'una atmosfera dolenta, d'una atmosfera dolenta! Es tracta del fet que una cosa descastada es trobi al meu costat, que hagi d'olorar les vísceres d'una ànima descastada...! D'altra banda, ¿què no suporta hom pel que fa a necessitats, privacions, mal temps, malalties, cansaments, isolaments? Al capdavant hom s'acostuma a tot, des del moment que ha nascut per a una existència subterrània i combativa. Hom es revela cada cop de bell nou, experimentant contínuament la seva hora daurada de la victòria. I aleshores hom es troba allí tal com ha nascut: increbantable, amb tibantor, disposat a assolir quelcom de nou, quelcom de més difícil encara, quelcom de més llunyà, igual com un arc que no fa res més que tibar-se amb més força quan experimenta qualsevol necessitat. De tant en tant, nogensmenys, concediu-me –suposant que hi hagi deesses celestials que concedeixen coses més enllà del bé i del mal- una sola visió. Concediu-me una sola visió tocant a quelcom perfecte, a quelcom definitivament acabat, feliç, poderós, victoriós, a quelcom que encara es pugui témer! Concediu-me la visió d'un home que justifiqui l'home, d'un home que circumstancialment i sortosa sigui un ésser complementari i salvífic a causa del qual hom pugui conservar la fe en l'home... ! La situació, doncs, és aquesta: el fet d'empetitir i d'igualar l'home europeu oculta el perill més gran que tenim, ja que aquesta visió cansa... Actualment no albirem res que desitgi ser més gran. Sospitem que tot s'ensorra, que tot s'ensorra com més va més, fent-se més subtil, més bondadós, més intel·ligent, més agradable, més mediocre, més indiferent, cada cop és "millor"... Aquí rau precisament la fatalitat d'Europa. Juntament amb el temor envers l'home, hem perdut també l'amor envers ell, el respecte, l'esperança, el desig. Des d'ara la visió de l'home cansa. En què consisteix actualment el nihilisme, si no és concretament això...? Ens hem cansat de l'home...

13

Però tornem al punt que havíem deixat. El problema de l'altre origen d'allò que és "bo", d'allò que és bo tal com s'ho imagina l'home del ressentiment, exigeix una conclusió final. No pot sorprendre el fet que els anyells siguin rancorosos envers les grans aus de rapinya. L'única cosa que no es pot fer raonablement és retreure a les grans aus de rapinya el fet que s'emportin uns quants anyells petits. I quan els anyells es diuen entre ells: "Aquestes aus de rapinya són perverses. Per tant, ¿no ha de ser bo un anyell, l'ésser que es diferencia més d'una au de rapinya i que és gairebé la seva antítesi?", no és possible d'objectar res a l'establiment d'aquest ideal, llevat que les aus de rapinya els esguardaran d'una forma sorneguera i tal vegada es diran entre elles: "Nosaltres no sentim cap rancor envers aquests anyells bons, sinó que fins i tot els estimem, car no hi ha res que sigui tan savorós com un anyell tendre." El fet d'exigir que la força que no es manifesti com a força, que no vulgui dominar, que no vulgui humiliar, que no vulgui manar, que no sedegi enemics, ni resistències, ni triomfs, és tan absurd com el fet d'exigir la feblesa que es manifesti com a força. Una quantitat determinada de força és igual a una quantitat determinada de tendència, de voluntat i d'acció. De fet, no és res més que aquesta mateixa tendència, aquesta mateixa voluntat, aquesta mateixa acció, i només pot semblar una altra cosa a causa de la seducció exercida pel llenguatge (i pels errors fonamentals de la raó que

s'hi petrifiquen), el qual entén i malentén que qualsevol acció es troba condicionada per un agent, per un "subjecte". És un fenomen semblant a com la gent separa el llamp de la seva llampada i considera la darrera com un acte, com l'acció d'un subjecte que s'anomena llamp. De la mateixa manera, la moral del poble separa també la força de les manifestacions de la força, com si darrera d'allò que és fort hi hagués un substrat indiferent, capaç de decidir lliurement si manifesta la seva força o si no la manifesta. Aquest substrat, tanmateix, no existeix. No hi ha cap "ésser" darrera del fet, de l'acció, de l'esdeveniment. "L'agent" ha estat afegit simplement a l'acció. L'acció ho és tot. La gent duplica en el fons l'acció: quan el llamp resplendeix, creu que es tracta de dos actes. El mateix esdeveniment l'estableix de primer com a causa i després també com el seu efecte. Els físics no procedeixen millor quan afirmen que "la força mou, la força causa" i frases similars. La nostra ciència en conjunt, malgrat tota la seva fredor, malgrat la seva llibertat pel que fa al sentiment, es troba encara sota l'influx de la seducció del llenguatge i no s'ha alliberat de les criatures falses que s'hi ha ficat, no s'ha alliberat dels "subjectes" (l'àtom, per exemple, és una d'aquestes criatures falses, com també ho és "la cosa en si" de Kant). No ha d'estranyar-nos, doncs, el fet que els sentiments reprimits i aprivats ocultament de la venjança de l'odi emprin aquesta fe en benefici propi ni que, al capdavant, no en mantinguin cap altra amb tanta fervor com la que sosté que el fort és lliure de ser feble i l'au de rapinya, lliure de ser anyell. D'aquesta manera, aconsegueixen el dret d'al·levar a l'au de rapinya el fet de ser au de rapinya... Quan els oprimits, els humiliats, els violats parlen entre ells, moguts per l'astúcia venjativa de la impotència, i diuen: "Siguem diferents dels perversos, és a dir, bons! I ho és aquell qui no viola, qui no fa mal a ningú, qui no ataca, qui no es rescabala, qui atorga la venjança a Déu, qui s'amaga com nosaltres, qui s'aparta de qualsevol cosa perversa i no exigeix gaire a la vida, igual com nosaltres, els pacients, els humils, els justos", si s'escolen aquestes paraules d'una manera freda i sense cap animadversió, pròpiament no signifiquen res més que això: "Nosaltres, els febles, som veritablement febles. És bo, doncs, quan no fem res que sigui inadequat a les nostres forces. "Però aquesta acerba constatació de la realitat, aquesta intel·ligència de mínima categoria que fins i tot la tenen els insectes (els quals en un perill molt gran es fan el mort, per tal de no fer massa)", s'ha revestit gràcies al poder que té la impotència de falsificar-ho tot i de mentir-se amb el faust de la virtut que renuncia, que calla i que espera, com si la mateixa feblesa del feble —és a dir, la seva essència, la seva actuació, la seva única realitat sencera, inevitable, inextingible— fos un mèrit voluntari, quelcom pretès, elegit, un acte, un guany. Aquesta mena d'home necessita la fe en el "subjecte" indiferent, capaç d'elegir lliurement, en virtut d'un instint d'autoconservació, d'autoafirmació, en el qual qualsevol mentida intenta santificar-se. El subjecte (o bé, per tal de parlar d'una forma més popular, l'ànima) ha estat potser per això el dogma millor que ha existit a la terra, ja que a la quantitat enorme dels mortals, als febles i als oprimits de tota mena, feia possible aquell sublim autoengany que consisteix a interpretar la mateixa feblesa com llibertat i llur manera de ser concreta i determinada com un mèrit i un guany.

14

-Vol algú mirar cap avall i contemplar el misteri de com es fabriquen els ideals a la terra? Qui té valor per a fer-ho...? Esplèndid! Aquí la mirada s'obre vers aquest obrador fosc. Espereu una mica, senyor Indiscret i Temerari. Els vostres ulls han d'acostumar-se primerament a aquesta llum falsa que s'irisa... Així! Prou! Ara parreu! Què s'esdevé allí al dessota? Expliqueu allò que veieu, vós que sou l'home de la curiositat més perillosa. Ara sóc jo el qui escolta.

-No veig res, però sento molt millor. Es tracta d'un murmur i d'un xiuxiueig cauts, malignes, suaus, que provenen de tots els angles i de tots els racons. Em sembla que hom diu mentides. Una suavitat dolça s'enganxa a cada so. No hi ha dubte que la feblesa ha de convertir-se fal·laçment en mèrit i guany. És exactament tal com vós heu dit.

-Endavant!

-I la impotència que no es rescabala es converteix en "bondat", la baixesa plena de temença es converteix en "humilitat", la submissió a aquells qui s'odia es converteix en "obediència" (és a dir, obediència a un del qual diuen que mana i determina aquesta submissió, a un que anomenen Déu).

Allò que és inofensiu en el feble, la mateixa covardia, que en té molta, la seva actitud d'esperar a la porta, la seva actitud d'haver d'esperar necessàriament, rep aquí un bon nom: el de "paciència", i s'anomena també la virtut. El fet de no poder venjar-se s'anomena no volen venjar-se i fins i tot potser perdó ("com que ells no saben pas el que fan, només nosaltres sabem el que ells fan"!"). Hom parla també del "amor als seus enemics" i, a més a més, sua.

- Endavant!

-No hi cap dubte que tota aquesta gent que murmura i ho falsifica tot és miserable, per bé que s'apleguen i s'escalfen mútuament. En diuen, tanmateix, que la seva misèria és una elecció i una distinció de Déu, que hom pega als gossos que més estima. Diuen també que tal vegada aquesta misèria és una preparació, una prova, un ensenyament. Potser és més que tot això. Potser és quelcom que un dia serà compensat i pagat amb interessos, enormes, no en or, sinó en felicitat. Això ho anomenen "la benaurança".

-Endavant!

-Ara em volen fer creure que ells no solament són millors que els poderosos, que els senyors de la terra, els gargalls dels quals han de llepar (no per por, certament, no per por, sinó perquè Déu ordena de respectar qualsevol superioritat), em volen fer creure que no solament són millors, sinó que també són més "feliços" o, si més no, que un dia seran més feliços. Prou, tanmateix, prou! No puc suportar-ho més. És una atmosfera dolenta. Una atmosfera dolenta! Em fa l'efecte que aquest obrador on es fabriquen ideals put a mentides manifestes.

-No! Espereu una mica! Encara no heu dit res de l'obra mestra d'aquests nigromàntics que produeixen blancor, llet i innocència a base de tot allò que és negre. ¿No heu notat quina és la seva plenitud pel que fa al refinament? No heu notat quin és el seu tripijoc propi d'artistes, tan agosarat, tan fi, tan enginyós, tan mentider? Pareu esment! Aquestes bèsties de celler, plenes de venjança i de l'odi? Heu sentit alguna vegada aquests mots? Si haguéssiu de refiar-vos únicament de les seves paraules, ¿sospitaríeu que us trobeu manifestament enmig dels homes del ressentiment?

-Ja ho entenc. He d'obrir de bell nou les meves oïdes (ai!, ai!, ai! I tancar el nas). Ara sento per primera vegada allò que ja deien tan sovint: "Nosaltres, els bons, nosaltres som els justos." Allò que exigeixen no ho anomenen rescabladament, sinó "el triomf de la justícia". Allò que odien no és el seu enemic, no. Ells odien la "injustícia". L'"ateisme". Allò que creuen i esperen no és l'esperança de la venjança, l'embriaguesa, de la venjança dolça (Homer ja l'anomenava "més dolça que la mel"), sinó la victòria de Déu, la victòria del Déu just sobre els ateus. Allò que només poden estimar a la terra no són pas els seus germans en l'odi, sinó els seus "germans en l'amor", tal com ells diuen, tots els bons i justos que hi ha a la terra.

-I com anomenen allò que els serveix de consol enfront de tots els patiments de la vida, llur fantasmagoria tocant a la felicitat futura viscuda per endavant?

-Com l'anomenen? Ho heu sentit bé? L'anomenen "el judici final", la vinguda del seu reialme, del "reialme de Déu". Mentrestant, tanmateix, viuen "en la fe", "en l'amor", "en l'esperança".

-Prou! Prou! Ja n'hi ha prou!

15

En la fe en què? En l'amor envers què? En l'esperança de què? De tant en tant aquests febles volen ser també els forts i no hi ha dubte que alguna dia ha d'arribar també el seu "reialme", anomenat entre ells simplement "el reialme de Déu", tal com hem dit. En tot són molt humils! Per tal d'experimentar això, cal viure mol temps, dellà la mort. Cal la vida eterna per tal de poder recompensar també eternament en el "reialme de Déu" aquella vida a la terra "en la fe", "en l'amor",

"en l'esperança". Però, ¿què ha de recompensar-se? Amb què ha de recompensar-se...? Em fa l'efecte que el Dant s'errà grollerament quan, amb una ingenuïtat que inspira horror, posà damunt la porta del seu infern aquella inscripció: "A mi també em creà l'amor etern." En tot cas, damunt la porta del paradís cristià i de la seva "benaurança eterna" hi escauria millor i amb més dret aquesta altra inscripció: "A mi també em creà l'odi etern." I això tot suposant que una veritat pugui col·locar-se damunt la porta que mena a una mentida! Perquè, ¿en què consisteix la benaurança d'aquell paradís...? Potser nosaltres mateixos ja ho endevinaríem. Tanmateix, és millor que ens ho testimonii expressament una autoritat que no pot menysprear-se pel que fa a aquestes qüestions: Tomàs d'Aquino, el gran mestre i sant. "Beati in regno coelesti", diu amb una dolcesa similar a la d'un anyell, "videbunt peonas damnatorum, ut beatitudo illis magis complaceat." (Els benaurats veuran al reialme celestial les penes dels condemnats, per tal que els satisfaci més llur benaventurança). O voleu sentir-ho en un to més enèrgic, de llavis per exemple d'un victoriós pare de l'Església que dissuadia els seus cristians de participar en les voluptuositats cruels dels espectacles públics? Per què, concretament? "La fe ens ofereix, certament, molt més" –diu a De spectac. C. 29 ss–, "quelcom molt més fort. Gràcies a la redempció tenim, certament, al nostre abast uns gaudis totalment diferents. En lloc d'atletes, tenim els nostres màrtirs. Si volem sang, tenim de fet la sang de Crist... Però, quines coses úniques ens esperen el dia del seu retorn, el dia del seu triomf!" I continua dient aquell visionari enartat: ""Però encara hi ha d'altres espectacles, aquell darrer i perpetu dia del judici, aquell dia inesperat per part de les nacions, aquell dia del quale s'mofen, quan aquesta vetustat tan gran del món i tantes generacions seves es consumiran en un foc comú. Quin espectacle tan grandios es veurà aleshores! Quantes coses admiraré! De quantes coses em burlaré! Allí gaudiré! Allí exultaré, tot contemplant com tants reis i tan grans, dels quals es deia que havien estat rebuts al cel, gemeguen en pregones tenebres amb el mateix Júpiter i amb els seus mateixos testimonis! Tot contemplant com els governadors de les províncies que perseguiren el nom del Senyor es fonen en flames més cruels que aquelles flames insultants amb les quals ells mateixos s'encrueliren contra els cristians! Tot contemplant a més a més com aquells savis filòsofs s'enrejolen davant dels seus deixebles que es cremen alhora, aquells filòsofs que els persuadien que res no pertany a Déu, que els asseguraven que les ànimes no existeixen o bé que no tornaran a llurs cosses primitius! Tot contemplant també com tremolen els poetes, no davant del tribunal de Radamant ni de Minos, sinó davant del tribunal de Crist que no esperaven! Aleshores escoltaré més els actors tràgics, és a dir, seran més eloqüents (com millor sigui la veu, més forts seran els crits) en llurs pròpia dissort. Aleshores coneixeré els histrions, molt més àgils a causa del foc. Aleshores contemplaré l'auriga, completament vermell en el seu carro ple de flames. Aleshores contemplaré els atletes llançant la javelina, no pas al gimnàs, sinó enmig del foc, si és que llavors vulgui veure'ls vius i no prefereixi de dirigir una mirada insaciable vers aquells que s'encrueliren amb el Senyor. "Heus aquí aquell" (a partir d'aquí Tertulià es dirigeix als jueus, com ho palesa tot el que ve a continuació i especialment aquesta darrera qualificació de la mare de Jesús, coneguda pel Talmud), ", diré "qui era el fill del fuster o de la prostituta, el destructor del dissabte, el samarità i el qui tenia un dimoni. Heus aquí aquell qui aconseguíreu de Judes. Heus aquí aquell qui fou colpejat amb una canya i amb bufetades, humiliat amb escopinades, sadollat amb fel i vinagre. Heus aquí aquell qui fou robat d'amagat pels seus deixebles per tal que es digués que havia ressuscitat o que el jardiner tragué a fi que la multitud e visitants no malmetés els seus enciams." Quin pretor, quin cònsol, quin qüestor, quin sacerdot podrà concedir-te amb tota la seva llarguesa que contemplis unes coses com aquestes, que exultis amb unes coses com aquestes? I, tanmateix, en certa manera per la fe ja les tenim representades en l'esperit que les imagina. A més a més, ¿quines són aquelles coses que ni l'ull ha vist, ni l'oïda ha sentit, ni han entrat en el cor de l'home? (1 Cor 2,9). Crec que són més agradables que el circ, (l'lotges i galliner o bé, segons altres, representació còmica i representació tràgica) que les dues formes de teatre i que tots els estadis." així està escrit.

16

Arribem a la conclusió. "Bo i dolent", "bo i pervers": ambdós valors contraposats han lliurat una batalla terrible a la terra que ha durat mil·lennis i, per bé el segon valor ja s'ha imposat des de fa molt temps, encara hi ha llocs actualment on la batalla continua sense decidir-se. Hom podria dir fins i tot que la batalla s'ha dut més amunt encara en aquest temps intermedi i que, precisament per això, s'ha fet encara més pregon, més espiritual, de manera que avui dia potser no hi ha cap signe més decisiu

de la "naturalesa superior" de la naturalesa espiritual, que el fet de trobar-se dividit en aquell sentit concret i de ser encara veritablement un lloc de combat per a aquells elements contraposats. El símbol d'aquest combat, escrit en un llibre que encara avui pot llegir-se malgrat que ha romàs durant tota la història de la humanitat, fa d'aquesta manera: "Roma contra Judea i Judea contra Roma" Fins ara no hi ha hagut un esdeveniment tan gran com aquesta batalla, com aquest plantejament, com aquesta oposició d'enemistat mortal. Roma trobava en el jueu una cosa semblant a la mateixa antinaturalesa, quelcom d'identíc al seu monstre antipòdic. A Roma el jueu es considerava "convicte d'odi contra tot el gènere humà". I tenien raó, mentre hom té dret a unir intrínsecament la salvació i el futur del gènere humà amb el domini incondicional dels valors aristocràtics, dels valors romans. En canvi, ¿què sentiren els jueus contra Roma? S'endevina per innombrables indicis. N'hi ha prou, tanmateix, de recordar altra vegada l'Apocalipsi de Joan, el més irat de tots els rampells que s'han escrit i que té la venjança a la consciència. (No ha de menysprear-se, a més a més, pregona conseqüència de l'instint cristià en el fet de posar a la capçalera d'aquest llibre de l'odi precisament el nom del deixeble de l'amor, d'aquell al qual atribuï igualment l'autoritat d'aquell evangeli ple d'enamorament i d'exultació. En això hi ha una part de veritat, per bé que fos necessària una gran falsificació literària per a arribar a aquest objectiu.) Els romans foren certament els forts i els nobles, de manera que mai no han existit a la terra de tant forts i de tan nobles, ni tan sols en somnis. Qualsevol residu llur, qualsevol inscripció entusiasma, en el supòsit que s'endevini què hi ha escrit. Els jueus, al contrari, foren aquell poble sacerdotal del ressentiment par excellence que posseïa una genialitat única pel que fa a la moral popular. N'hi ha prou de comparar amb els jueus els pobles dotats de característiques similars, com per exemple els xinesos o els alemanys, per comprendre què és de primera categoria i que n'és de cinquena. Mentrestant, ¿quin d'ells ha vingut: Roma o Judea? Sobre això, no hi ha cap dubte, no cal dir-ho. Pensem, en efecte, davant qui s'inclina actualment la gent a la mateixa Roma, com si fos la quintaessència de tots els valors supremes, i no solament a Roma, sinó gairebé a mig món, a tot arreu on l'home s'ha tornat mansuet o vol tornar-se mansuet. La gent s'inclina davant tres jueus, com sabem, i una jueva (Jesús de Natzaret, el pescador Pere, el fabricant de catifes Pau i la mare de Jesús, citat en primer lloc, anomenada Maria). Això cal remarcar-ho amb molta claredat: no hi cap dubte que Roma fou vençuda. Nogensmenys, es produí en el renaixement una resurrecció magnífica i misteriosa de l'ideal clàssic, de la forma de valoració noble de totes les coses. Fins i tot Roma es mogué com un mort aparent que es deixondeix sota la pressió de la nova Roma, construïda sobre la Roma judaïtzada que oferia l'aspecte d'una sinagoga ecumènica i que s'anomenava "Església". Tot seguit, tanmateix, triomfà altra vegada Judea gràcies a aquell moviment fonamentalment plebeu (alemany i anglès) del ressentiment, que s'anomena la reforma, afegint-hi allò que havia de sortir-ne necessàriament: la restauració de l'Església i també la restauració de l'antiga tranquil·litat sepulcral de la Roma clàssica. En un sentit fins i tot més pregon i més decisiu que el d'aleshores, Judea aconseguí altra vegada la victòria sobre l'ideal clàssic amb la revolució francesa. La darrera noblesa política que existia a Europa, la dels segles disset i divuit francesos, caigué sota els instints populars del ressentiment. Mai no se sentí a la terra una gaubança tan gran, un entusiasme tan sorollós! Certament, enmig de tot això s'esdevingué el fenomen més enorme, el fenomen més inesperat: el mateix ideal antic aparegué als ulls i a la consciència de la humanitat altra vegada en vida i amb un luxe extraordinari. Altra vegada, enfront de l'antic i mentider sant i senya del ressentiment tocant al privilegi dels qui són majoria, enfront de la voluntat d'humiliació, d'enviliment, d'equilibri, de davallada i crepuscle de l'home, ressonà amb més força, amb més nitidesa, amb més penetració que mai, el sant i senya dels qui són minoria! Com una darrera indicació de quin era l'altre camí, aparegué Napoleó, aquell home de singularitat extrema, l'home nascut més tardívolament de tots els que han existit mai, i en ell es féu carn el problema de l'ideal noble en ell mateix. Pensem bé de quin problema es tracta: Napoleó, aquella síntesi d'ésser inhumà i de superhome...

17

S'acabà tot amb això? Es lliurà ad acta per sempre aquella contraposició d'ideals, que fou la més gran de totes les contraposicions? O bé només s'ajornà, s'ajornà durant molt temps...? No hauria d'haver de produir-se alguna vegada una gran flamarada d'aquell antic incendi, encara més terrible i preparada durant molt més temps? Més encara: ¿no hauria de desitjar-se concretament això amb tortes les forces? No hauria de voler-se fins i tot? No hauria àdhuc d'exigir-se...? Aquell qui, igual que

els meus lectors, comenci a reflexionar, a continuar pensant, difícilment podrà amb això arribar aviat a la fi. Almenys per mi, tanmateix, hi ha un motiu suficient per a arribar a la fi, en el supòsit que des de fa temps ja ha quedat prou clar allò que vull, allò que vull concretament amb aquell sant i senya perillós que vaig escriure a la capçalera del meu darrer llibre: Més enllà del bé i del mal..., la qual cosa no significa, si més no, "Mes enllà d'allò que és bo i d'allò que és dolent".

Remarca: Aprofito l'avinentsa que em proporciona aquesta dissertació per a expressar públicament i formal un desig que fins ara només he manifestat en converses circumstancials amb alguns doctes i lletrats. Aquest desig és que alguna facultat de filologia volgués fer-se meritòria del foment d'estudis històrico-morals mitjançant la convocatòria d'un seguit de premis acadèmics. Tal vegada aquest llibre servirà per a donar un fort impuls precisament en aquesta direcció. Pel que fa a una possibilitat d'aquesta mena, proposem aquí la qüestió següent que mereix tant l'atenció de filòlegs i historiadors com la dels qui són veritables doctes i lletrats professionals en filosofia.

"Quins indicis proporciona la ciència del llenguatge, especialment la investigació etimològica, tocant a la història del desenvolupament dels conceptes morals?"

D'altra banda, també és necessari certament d'aconseguir la participació dels fisiòlegs i dels metges pel que fa a aquests problemes (referents als valors que tenen les valoracions fetes fins ara). En aquest punt, pot concedir-se també als filòsofs professionals la tasca de fer d'advocats i de mitjancers en aquests casos concrets, després d'haver aconseguit en conjunt que la relació originàriament tan trencadissa i tan desconfiada entre filosofia, fisiologia i medicina, es converteixi en un intercanvi molt amistós i molt fructífer. De fet, totes les taules que estableixen allò que és bo, tots els imperatius expressats en la frase "has de" que coneix la història o bé la investigació etnològica, requereixen primer de tot una explicació i una interpretació de caràcter fisiològic, no pas psicològic. Tots ells esperen en la mateixa mesura una crítica per part de la ciència mèdica. La pregunta: "¿Quin valor té aquesta o aquella taula que estableix allò que és bo, aquesta o aquella "moral"?", ha de ser plantejada des de les perspectives més diverses. Concretament, la pregunta: "¿Per a què serveix aquest valor?", mai no serà esbrinada d'una forma prou acurada. Per exemple, una cosa que tingués un valor palès pel que fa a la duració extrema d'una raça (o bé a l'augment de les seves forces d'adaptació a un clima determinat, o bé al manteniment del nombre més gran d'individus) no tindria pas el mateix valor si es tractés, per exemple, de constituir un tipus més fort. El benefici de la majoria i el benefici de la minoria corresponen a punts de vista diferents i contraposats tocant als valors. El fet de sostenir ja per ell mateix que el primer benefici té un valor més enlairat, el deixarem a la ingenuïtat dels biòlegs anglesos... Des d'ara, totes les ciències han de preparar la tasca futura del filòsof, una tasca que cal concebre específicament en el sentit que el filòsof ha de solucionar el problema dels valors, en el sentit que ha de determinar la jerarquia dels valors.

Vocabulari:

- **Urc:** orgull
- **Mal sorges:** mal subjecte.
- **Pruïja:** picor intensa, viva.
- **Diàfana:** clara, transparent.
- **Senyoreja:** dominadora.
- **Noïble:** nociu.
- **Enllacada:** riuada, embassament.
- **Estentòria:** veu o crit fortíssim, que retruny.
- **Tirat:** tret, caracteritzada per.
- **Irànic:** referent a llengües indoeuropees parlades entorn de la zona d'Iran.
- **Curtària:** curtedat.
- **Avenc:** cavitat natural, pou, abisme..
- **Sadollar:** satisfer.
- **Pervingut:** arribar amb dificultat i esforç a l'indret volgut.

- **Deler:** pressió que hom posa en una acció.
- **Marrada:** volta que es fa desviant-se del camí que va més dretament d'un punt a un altre.
- **Mansuet:** dòcil, suau.
- **Anadura:** manera de moure's un animal en marxa.
- **Rescabament:** compensar
- **Verm:** cuc
- **Cimall:** part alta de la branca portadora de flors o de fruits d'una planta.
- **Abrivats:** llançar impetuosament contra alguna cosa.
- **Allevar:** imputar, atribuir maliciosament
- **Acerba:** cruel, rigorosa.
- **Irisa:** que presenta els colors de l'iris.
- **Put:** de pudor.
- **Enartat:** encisar, encantar
- **Antipòdic:** contrari, de les antípodes.
- **Sedejar:** que pateix set.
- **Faust:** Que ocasiona joia o felicitat.
- **Xemica:** aixafar, destrossar.

Versió Jota'O

Itinerari del Primer Tractat de "La Genealogia de la Moral".

Primer: (Capítols 1, 2)

Agraeix amb ironia (de fet és una forma de crítica) els estudis dels psicòlegs anglesos sobre la naturalesa humana i com això influeix en el govern, en la política. No diu quins són aquests psicòlegs. Podem sospitar que es tracta de Hobbes, Hume, Hutcheson, Shaftesbury, Mandeville?.

- Aquests psicòlegs anglesos, sempre es dediquen a mostrar la part vergonyosa de l'interior dels individus. Però tenen una visió antihistòrica; els falta, doncs, una perspectiva històrica de l'evolució psicològica dels éssers humans.

Segon: (Capítol 3)

Crítica Herbert Spencer, quan aquest identifica bo = útil. Referència al concepte d'utilitat en general.

Tercer: (Capítols 4, 5, 6 i 7)

Associació entre el significat de determinats valors i el poder. Qui té el poder impregna o buida de contingut determinats valors i els reemplaça per d'altres.

Brillant seguiment històric sobre l'evolució de determinats conceptes (valors). Etimologia de les diferents llengües. Significat original que s'ha anat amagant a causa de la "influència repressiva del judici democràtic".

Quart:

Anàlisi del concepte BO: La posició social es trasllueix. Significa noble, poderós, dominador (és una qüestió de poder). Veraç, real (autèntic: no mentider). A Grècia això ho representaven els aristòcrates. Té, doncs, aquest valor, un origen aristocràtic.

- Dues formes de superioritat: la noblesa física i la noblesa psíquica
- o Noblesa psíquica (puresa) (raça ària) = contraposat a covardia (plebeu)
- o Noblesa "física": raça ària, aquell que fa la guerra; gòtic = raça divina.

Cinquè: (Cap. 6)

Les aristocràcies sacerdotals van substituint de mica en mica les aristocràcies guerreres i capgiren els significats dels conceptes (dels valors)

- El que abans era pur ara serà impur (trastocament de significats)

- El que abans eren costums apartats de l'acció, poc sanes; és a dir; l'ascetisme. Ara s'imposaran.

Segons Nietzsche aquest ascetisme s'ha manifestat com el remei a la (suposada) barbàrie guerrera.

Però, de fet, l'ascetisme representa el remei, un remei pitjor que la malaltia que havia de guarir la suposada brutalitat dels guerrers

Sisè: (Cap. 7 i 8)

Comparació constant entre els antics valors (els admirats per Nietzsche) i els nou valors que s'han anat imposant a Occident)

Formes de superioritat

Casta dels guerrers	Casta dels sacerdots
Es caracteritza per la força vital, de l'acció, de la naturalesa, abassegadora: el cos, la caça, la salut, l'acció vigorosa...	Es caracteritza per una forma d'odi. Exemple: el poble jueu. Posterior i contraposat a la força dominadora dels guerrers.
	És l'odi de la impotència. És un tipus de venjança: no pas a través de la força, immediata, sense rancúnia (dels guerrers), sinó que és un tipus de venjança més espiritual.
S'ha produït, amb el temps, una inversió de l'equivalència, una subversió dels valors. Del poble jueu, com a exemple: De l'arbre de la venjança i de l'odi directes, brostà l'amor = un nou amor, basat en la venjança subterrània	
Forma aristocràtica dels valors	Ara els bons = desgraciats, els febles = la felicitat eterna Amb els jueus comença la revolta dels esclaus.

Setè: (Cap 9 i 10).

Els "senyors" han perdut. Ha guanyat la moral de l'home vulgar (jueu = cristià = plebeu).

- S'ha produït un enverinament de la sang; s'han barrejat les races.

- Quin paper juga l'Església en aquesta situació?

La revolta dels esclaus en la moral comença quan el mateix ressentiment esdevé creador i genera valors.

- Aquests esclaus substitueixen l'acció per la venjança imaginària.

- Neguen qualsevol exterioritat = ressentiment (artificiositat)

- Busquen artificiosament la felicitat, al contrari dels aristòcrates grecs.

Vuitè: (Cap. 11 i 12)**Intel·ligències diferents**

Per a l'aristocràcia grega: força = acció = felicitat = veracitat = ingenuïtat.	Per als oprimits = raça dels homes del ressentiment (moral dels esclaus)
Aristocràcia: (fúria de la bèstia)	Moral dels esclaus:

- Reacció immediata; no enverina. - No rancúnia. - Amor (respecte) als propis enemics. - Menyspreu a la seguretat, a la vida, a la comoditat	- Cultura de la docilitat. - Animals civilitzats - Éssers empetitits, - Éssers atrofiats, enverinats. - Creuen que són el summum del sentit de la història. - Es consideren "l'home superior"
Fatalitat d'Europa: - Ha vençut el terror envers l'home (natural). - Hem perdut l'amor envers ell. - Ens hem cansat de l'home (nihilisme)	

Nové: (Cap. 13).

Quan la venjança la projectem a Déu.

El fet d'exigir que la força que no es manifesti com a força, que no vulgui dominar, que no vulgui humiliar, que no vulgui manar, que no sedegui enemics, ni resistències, ni triomfs, és tan absurd com el fet d'exigir la feblesa que es manifesti com a força.

- Atorguem la venjança a Déu.
- Autoengany: Interpretem la mateixa feblesa com a llibertat

Desè: (Cap. 14 i 15).

Com es fabriquen els ideals?

- La feblesa s'ha convertit en un mèrit, en un guany.
- La impotència: s'ha convertit en bondat, en humilitat, en obediència, en paciència, en virtut.
- Virtut: el fet de no poder venjar-se.
- Ara la misèria s'ha convertit en una prova = un ensenyament.
- o La misèria es pagarà amb felicitat en una altra vida (benaurança).
- Ens volen fer creure que són:

o Els millors

o Els més feliços (o que un dia ho seran. Mitjançant un acte de nigromància)

♣ En un ambient pudent de mentides.

- Però no és una moral d'amor, sinó d'odi. Exemple: L'Infern de Dante.

Onzè: (Cap. 16)

Roma contra Judea, i Napoleó com a recuperació de la noblesa perduda.

Valors contraposats:

- Bo / dolent.
- Bo / pervers.

Roma	Judea
Naturalesa	Anti-naturalesa
Forts / Nobles	Poble del ressentiment
Roma fou vençuda	Roma judaïtzada = Església + els plebeus del ressentiment
	Cim: La revolució francesa: igualitarisme
Napoleó com a recuperació de la noblesa perduda = força, etc... ???	

Dotzè: (Cap. 17)

S'ha acabat el capgirament?

- Nietzsche es pregunta si la lluita per l'hegemonia dels valors (capgirament) s'ha acabat ja o no.

- Demana als estudiosos que intentin analitzar aquest combat ideològic pel significat dels valors, no només des de la vessant del llenguatge (filòlegs).

o Demana que hi intervinguin també fisiòlegs, biòlegs, metges...

♣ Sembla que Nietzsche digui que és necessària l'opinió d'aquests altres experts (de les ciències de la vida) per tal de definir què és "bo", independentment de si és beneficiós per a una majoria (febles?) o d'una minoria (forts?). Es demana pel significat de "Bo" en si mateix.

OBSERVACIONS: Nietzsche parteix d'un principi implícit metafísic: la "naturalesa" és com ell diu (és a dir, violenta, directa, etc...). Parteix d'un model apriorístic de la naturalesa humana. Qualsevol característica que s'allunyi d'aquest prototipus és titllat per Nietzsche d'artificiós i dèbil, no veraç, etc.. Com si el capgirament de valors no pugui ser també "natural". Com si en la naturalesa no es pogués donar aquest tipus de metamorfosi.

"Sobre veritat i mentida en sentit extramoral"

- "Sobre veritat i mentida ..." en el context de la filosofia nietzscheana.
- Els antecedents.
- El model lingüístic musical.
- El curs de retòrica.
- Sobre el pathos de la realitat
- Text "Sobre veritat i mentida en sentit extramoral"

- Itinerari.

- Introducció.
- Seguiment per paràgrafs.
- Esquema.

SOBRE VERITAT I MENTIDA EN EL CONTEXT DE LA FILOSOFIA NIETZSCHEANA: ELS ANTECEDENTS.

Tot i que Nietzsche no té cap ora on exposi en exclusiva alguna cosa així com la seva filosofia del llenguatge –tret, potser, d'aquesta obra–, aquest assumpte travessa d'una o altra forma tots els seus escrits. Al llarg dels seus llibres més coneguts (*El naixement de la tragèdia*, *Humà, massa humà*, *Aurora*, *La gaia ciència*, *Ecce homo*, etc.) i en els seus fragments pòstums, trobem múltiples reflexions sobre aquest assumpte, que s'afirmen de vital importància per als altres grans temes seus: la metafísica occidental, la moral, la religió, etc. En una de les seves conferències a la Universitat de Basilea trobem una frase de Sèneca, a la qual li dóna la volta, que exemplifica bastant bé la importància d'aquest tema per a tota la seva filosofia: "En féu filosofia allò que fou filologia". En efecte, la consciència del llenguatge serà essencial per al seu pensament: el punt de partida, la base, per a la seva reflexió sobre moral, teoria del coneixement, religió o metafísica.

No oblidem que el llenguatge està present en la vida intel·lectual de Nietzsche des de diverses perspectives: en primer lloc, com a artista creador (escriptor i compositor) Nietzsche reflexiona sobre els fonaments estètics del seu treball, cosa que el du necessàriament a centrar-se en el llenguatge. De fet, i com comprovarem a "Sobre veritat i mentida en sentit extramoral", la manera com ens diu, la forma d'usar el llenguatge, té molt a veure amb la seva concepció del que és aquest. En segon lloc, com a filòleg clàssic: la seva reflexió filosòfica utilitza el mètode genealògic per al qual és imprescindible acudir a etimologies, camps semàntics, reconstruccions evolutives de conceptes i anàlisis lingüístiques diverses que li permeten penetrar en els sentits emascarats de, per exemple, idees o valors. La filologia és necessària per a la investigació tot i que, ens diu, necessita d'una filosofia que l'orienti.

Ja en la seva polèmica primera obra publicada ("*El naixement de la tragèdia*", 1872) i en els escrits preparatoris que l'antecediren ("*El drama musical grec*", "*Sòcrates i la tragèdia*", "*La visió dionisiaca del món*") apareix una primera concepció, un primer model, de llenguatge, model que fou evolucionant en els anys immediats cap a una concepció distinta. Que la preocupació pel llenguatge era obsessiva per aquesta època ho demostra el fet que l'hivern de 1872-1873 (darrer Nadal en què encara conserva bona salut) impartirà un curs en la Universitat de Basilea, el "Curs de Retòrica", on es recullen idees que després apareixeran en "Sobre veritat i mentida..."; i que el mateix any 1872 escrivís "Sobre el pathos de la veritat" com la darrera part del seu llibre "Cinc pròlegs a cinc llibres no escrits", que podria considerar-se com el pròleg "Sobre veritat i mentida..."

Efectivament, aquests escrits evolucionen cap a "Sobre veritat i mentida en sentit extramoral", el darrer dels textos de joventut, el més dens i articulat de tots. Escrit en 1873 només fou publicat en 1903 després de la seva mort. Amb aquest llibre la filosofia de Nietzsche comença a sortir de l'òrbita de Schopenhauer i el romanticisme, i, pel que fa al llenguatge, del model musical de "El naixement de la tragèdia". Però, com ja s'ha dit, la problemàtica sobre el llenguatge, la veritat, la lògica i l'alliberament per mitjà de l'art, continuaran tractant-se en els posteriors llibres de l'autor on podem trobar aleatòriament aforismes al respecte.

EL MODEL LINGÜÍSTIC MUSICAL

En "El naixement de la tragèdia" i en els tres escrits preparatoris d'aquesta obra citats, Nietzsche mostra una primera idea del que per a ell és el llenguatge. Però, abans d'esbossar aquesta concepció, vegem les idees contingudes en aquesta obra.

Tot i que el tema del llibre és, en un principi, un assumpte filològic (la tragèdia a Grècia), el que Nietzsche ens exposa a partir d'aquest és, ni més ni menys, que la seva primera concepció del món, el seu primer intent d'expressar una ontologia (en un moment en què Nietzsche encara considera que és possible expressar una ontologia). En efecte, en la tragèdia grega veu Nietzsche reflectida la verdadera natura de la realitat. I si, a més, la tragèdia constitueix la verdadera essència de l'art, resulta, doncs, que l'art representa l'essència del món, que el món es comprèn, es desxifra, amb categories estètiques, des del fenomen de l'art.

En la tragèdia, com en la realitat, no hi ha redempció, només la llei inexorable que tot el que existeix, tot el que neix, mor. En una visió tràgica del món, la vida i la mort estan entrelaçades, són les dues cares de la mateixa ona de la vida. No es tracta d'una visió pessimista de la vida, sinó, al contrari, una afirmació jubilosa d'aquesta, fins i tot de la seva part terrible, la mort. Tampoc no es tracta d'una actitud heroica. És, més aviat, el coneixement i l'acceptació que la vida és naixement d'éssers, de figures particulars i finites, des de la gran marea de la vida, i destrucció, tornada a aquest tot primer, al fons de la vida. I és en la tragèdia grega on Nietzsche descobreix aquesta visió del món.

Aquestes forces contràries en lluita necessària de les quals es conforma la realitat, són presentades per Nietzsche amb dos déus grecs: Apol·lo i Dionís. Aquests encarnen els impulsos artístics i vitals que es contradiuen entre ells i que operen junts conformant la realitat. ¿En què consisteixen aquests dos principis, revelats en l'art grec, que mostren la concepció nietzscheana del món?

Apol·lo simbolitza l'instint figuratiu, la claredat, la mesura, l'ordre, la llum, la forma, la mesura ètica, la bellesa. Ell és qui individualitza la matèria fluent i informe de la vida, i qui crea, mitjançant l'espai i el temps, les coses, allò existent. En veritat, tot és u, un únic magma vital del que, gràcies a la força apol·línica, sorgeix la pluralitat d'allò existent, mer fenomen, pura aparença. Dionís, pel contrari, representa el caos i la desmesura, allò informe, la passió, el frenesí sexual, la nit, els instints inferiors, la música seductora i excitant, els poders de la natura. Nietzsche acudeix, a més, a una altra contraposició per a exposar aquests dos principis: el somni i l'embriaguesa. En el somni creem figures, imatges, formes netes i precises, belles aparences. L'embriaguesa, per contra, és la marea còsmica, el deliri, la destrucció d'allò infinit, el gran ímpetu vital, la desmesura de la natura que es revela alhora com a plaer i dolor i coneixement, les forces dionisiàques, en suma.

A pesar de l'hostilitat entre ambdues forces, no poden existir l'una sense l'altra. El món apol·lini necessita un substrat vital des d'on emergir i formar individualitats, i al qual retornar. Alhora, el fons dionisiàc necessita l'aparença per a manifestar-se, per a projectar-se. La realitat es manifesta com aparença, darrere de la qual es troba la unitària natura de la voluntat (per a expressar allò dionisiàc. Nietzsche prengué de Schopenhauer el concepte de "voluntat". I és que allò dionisiàc ha de ser intuït d'una manera quasi mística i no aprehès mitjançant conceptes). I és en la tragèdia antiga on troba Nietzsche la unificació i la compenetració d'ambdós principis. La tragèdia és imatge i música, figura i caos, somni i embriaguesa, llum i nit, fenomen i essència, al capdavant, l'essència del món. Aquesta combinació és, per a Nietzsche, el punt culminant del món grec.

El fenomen oposat a la visió tràgica del món és, per a Nietzsche, el socratisme, la visió racional, lògica, teòrica, del món. Aquesta manera de concebre la realitat és incapaç de veure la vida que flueix darrere de les figures lògiques, i significa, així, una pèrdua del món, de la part fosca i instintiva de la vida. El socratisme té a veure amb l'actitud científica que pretén descobrir veritats úniques i objectives. Així, Nietzsche oposa a la veritat de la ciència, la veritat de la tragèdia, aquesta veritat que mostra el joc constructiu i destructiu de la vida. Si en la concepció tràgica hi ha una lluita de forces contràries, en la visió científica, lògica, racional, triomfa una de les forces, allò apol·lini, i qualsevol altra realitat resta amagada i reprimida.

Allò apol·lini	Allò dionisiàc
Allò que neix i s'independitza. Figures particulars i finites. La pluralitat d'allò existent El fenomen	El substrat vital El tot primer El gran magma vital
Instint figuratiu Claredat Mesura	Caos Desmesura Passió, deliri

Ordre Llum Forma Mesura ètica Bellesa	Frenesí sexual Nit Instints inferiors Poders de la natura Ímpetu vital Destrucció d'allò infinit Plaer i dolor
Somni	Embriaguesa
Pura aparença Imatge Allò racional, allò lògic, allò científic	Voluntat Música Allò pulsional, allò instintiu, els sentiments.

Com s'ha de situar en aquest context filosòfic la primera concepció sobre el llenguatge de Nietzsche, esbossada en aquesta obra? En primer lloc, cal assenyalar que, per a Nietzsche, la música guarda una íntima relació amb l'essència vertadera de totes les coses (Capítol 16 de "El naixement de la tragèdia"). La música és, entre totes les arts, l'única capaç d'obrir-nos el sentit més secret dels esdeveniments del món. El seu efecte en l'oient no és mostrar el món aparent, sinó que reflecteix la pròpia voluntat, l'essència de la realitat: "Partint d'aquesta relació íntima que la música té amb l'essència vertadera de totes les coses és com pot explicar-se també que, quan per a qualsevol escena, acció, succés, ambient, ressona una música adequada, aquesta sembla que ens obri el sentit més secret d'aquells i que es presenti com el seu comentari més just i clar" (p. 134). Si els conceptes són abstraccions que representen "l'escorça externa de les coses", la música, per contra, "expressa el nucli més íntim... el cor de les coses (p. 135). La música, com en la tragèdia antiga, produeix una forta compassió en l'oient, una transmissió immediata i directa dels instints. Davant d'ella, la paraula, la tasca de la qual és també la comunicació, només pot fer un rodeig: "La paraula actua primer sobre el món conceptual, i només a partir d'aquest ho fa sobre el sentiment, més encara, prou sovint no aconsegueix de cap manera la seva meta, atesa la longitud del camí. En canvi, la música toca directament el cor..." ("El drama musical grec", p. 209). El concepte només pot transmetre un residu del sentiment, el que es deixa diluir en paraula, deixant sense expressar el seu nucli vital. La paraula és el signe més deficient i imperfecte.

I és que en la música operen elements dionisiacs i elements apolí·linis: el ritme és l'element configurador, i l'harmonia l'element que comunica les emocions de la voluntat, les diferents maneres de plaer i desplaer. Nietzsche també contraposa el llenguatge dels gestos al dels sons. El primer consta de símbols visibles que transmeten un estat; però aquest simbolitzar és imperfecte, representa una còpia fragmentària d'alguna cosa, sobre la comprensió e la qual cal arribar a un acord. El gest simbolitza només una representació incompleta del sentiment, només insinua, com ocorre en la pintura i en l'escultura. El llenguatge dels sons, no obstant això, "... expressa els pensaments més íntims de la natura... el geni de l'existència en ella mateixa, la voluntat. Amb el gest... roman dins dels límits... del món e l'aparença, amb el so, en canvi, resol... el món de l'aparença en la seva unitat originària" ("La visió dionisiaca del món", p. 253).

Doncs bé, precisament en el llenguatge pot donar-se una fusió intimíssima entre el simbolisme dels gestos i el del so: "En la paraula, l'essència de la cosa es simbolitza pel so i per la seva cadència, per la força i el ritme del seu sonar, i la representació concomitant, la imatge, l'aparença de l'essència són simbolitzades pel gest de la boca" ("La visió dionisiaca del món", p. 254). Això significa que el llenguatge pel qual és possible accedir, d'alguna manera, a l'essència de la realitat, és un llenguatge parlat. La sonoritat del llenguatge parlat serà l'element dionisiac que permet salvar-lo d'una consideració negativa. Així, en la poesia èpica, en la lírica, en el drama musical i, sobretot, en la tragèdia, el llenguatge –gràcies a l'esmentat element sonor, musical– pot moure les emocions, els sentiments, la voluntat d'una manera diferent a com interpel·la un llenguatge conceptual, conscient, figuratiu. El recitat té un efecte directe sobre el sentiment, sobre els aspectes pulsionals i instintius, de

manera que en el so es revela l'essència de la paraula d'una manera més clara.

Quan l'element sonor del llenguatge està absent, la funció significant d'aquest opera d'una manera merament representativa, figurativa, apol·línia, i així és impossible aconseguir l'essència de la cosa. És el que passa amb els arguments, la lògica, els conceptes: "... atès que en retindre'l en la memòria, el so s'extingeix del tot, passa que el concepte queda conservat només el símbol de la representació concomitant, allò que nosaltres podem designar i distingir, això ho "concebem"" ("La visió dionisiaca del món", p. 254). Però la part pulsional i instintiva, des d'on s'inicià la comunicació, queda fora d'aquest procés. Així doncs, segons que la paraula actui "de manera preponderant com a símbol de la representació concomitant o com a símbol de l'emoció originària de la voluntat, és a dir, segons que es tracti de simbolitzar imatges o sentiments es separen els camins de la poesia, l'epopeia o la lírica. El primer condueix a l'art plàstic, el segon a la música: el plaer per l'aparença domina l'epopeia, la voluntat es revela en la lírica. El primer es dissocia de la música, la segona roman aliada amb aquesta" ("La visió dionisiaca del món", p. 255).

En resum, el llenguatge, segons aquest primer model juvenil i romàntic, conté aquestes dues forces que guien tota l'estètica nietzscheana d'aquesta època: allò apol·lini i allò dionisiac. El primer element, figuratiu, conceptual, està present en les imatges simbolitzades per les paraules (les quals, alhora, són símbols d'una altra realitat, les emocions, les aparences de la voluntat); el segon el trobarem en l'element musical i sonor del llenguatge parlat. I és aquesta combinació, i la presència de l'element musical dionisiac, la que permet que, en certs casos, el llenguatge, pugui acostar-se a l'expressió de la part de la realitat que Nietzsche més valora: allò pulsional, allò instintiu, els sentiments.

EL CURS DE RETÒRICA

L'hivern de 1872-73, Nietzsche impartí un curs a la Universitat de Basilea de gran importància per al tema en qüestió: el "Curs de Retòrica". El curs està dividit en dues seccions. En la primera d'aquestes s'exposen les bases de la seva teoria del llenguatge: aquest és essencialment tropològic, és a dir, els trops –metàfora, metonímia, sinècdoke- constitueixen l'essència del llenguatge. Dit d'una altra manera, la retòrica, l'art que utilitza aquells trops per a embellir el discurs i per a persuadir o convèncer un oient, està en l'estructura íntima del llenguatge, és un element pertanyent a la seva manera de ser, no un instrument o un recurs tècnic exterior. En la segona es dedica a analitzar els tres trops citats. La importància d'aquest curs rau en el fet que, en ell, abandona definitivament el model anterior basat en la música i inaugura el model retòric present en "Sobre veritat i mentida en sentit extramoral". La retòrica substitueix, doncs, la música com a model d'explicació del llenguatge.

Nietzsche comença distingint dues varietats del discurs: la llengua parlada i la llengua escrita. La diferència fonamental està en un element important, l'accent, absent en la segona. Aquest element musical, el to, que organitza el sentit, ha de suplir-se en el llenguatge escrit. Així, Nietzsche veu en els pobles de cultura oral un esperit artístic superior, com per exemple, en la cultura grega, la cultura de l'eloqüència, de l'oratória. Els grecs foren mestres del discurs oral i el practicaren, sobretot, en els àmbits polític i judicial. El propòsit del discurs era, així, convèncer, seduir, persuadir, causar certs efectes i estats de consciència. Per això era imprescindible l'habilitat retòrica.

Però aquesta eloqüència és possible perquè està ja implícita en la parla. En efecte, Nietzsche distingeix entre dos sentits del terme retòrica: el primer es refereix a l'art conscient de l'ornamentació, del discurs bell o argumental; conscient significa que pot ser objecte de la voluntat, de la deliberació. En el segon sentit, la retòrica és un art inconscient, un element constitutiu i essencial al llenguatge. És inconscient perquè no depèn de la voluntat d'un subjecte, sinó que té lloc en la manera com es presenten les paraules. Així doncs, el llenguatge és retòric en ambdós sentits: d'una banda, la parla és el resultat de la voluntat d'un parlant amb un propòsit: convèncer, produir efectes sobre l'oiat; d'altra, el llenguatge que sosté aquesta parla és retòric en la mateixa essència seva, independentment de la voluntat del parlant: "... el que s'anomena "retòric" com a mitjà d'art conscient, estava actiu com a mitjà d'art inconscient en el llenguatge i el seu esdevenir, més encara, la retòrica és una continuació dels mitjans artístics situats en el llenguatge, a la clara llum de l'enteniment. No hi ha cap "naturalitat"

no retòrica del llenguatge a què es pogués apel·lar: el mateix llenguatge és el resultat d'arts purament retòriques. La potència que Aristòtil anomena retòrica, de trobar i fer valer en cada cosa allò que influeix i causa impressió, és alhora l'essència del llenguatge: aquest es refereix tan escassament a la veritat com a la retòrica”.

I, ¿què significa que la retòrica pertany a l'essència del llenguatge, que el llenguatge és essencialment tòpic? ¿En què consisteix aquesta essencial retòricitat del llenguatge? Així continua Nietzsche: “El llenguatge no vol ensenyar sinó transmetre una excitació i la seva recepció subjectives a altres. L'home, en formar el llenguatge, no capta coses o processos, sinó estímuls: no transmet sensacions sinó còpies de sensacions. La sensació provocada per un estímulo nerviós no capta la cosa en ella mateixa: aquesta sensació és presentada externament per mitjà d'una imatge: però hom es pregunta en general, ¿com pot ser representable un acte anímic mitjançant una imatge sonora? Si ha de tenir lloc una transmissió completament exacta, ¿no hauria de ser el material en què ha de ser representada idèntic a aquell amb què funciona l'ànima? Però vist que és una cosa estranya –el so-, ¿com pot resultar una cosa més exacta que una imatge? No són les coses les que entren en la consciència, sinó la manera amb què ens relacionem amb aquestes, els phitanon. La plena essència de les coses no es capta mai. Els nostres enunciats no esperen de cap de les maneres que la nostra percepció i l'experiència ens hagin ajudat a arribar a un coneixement multilateral de les coses, d'alguna manera respectable: passen de seguida que es percep l'estímul. La sensació, en compte de les coses, rep només un signe. Aquest és el primer punt de vista: el llenguatge és retòrica, ja que només vol transmetre una doxa (opinió), no una episteme (coneixement)”.

Quan algú emet una paraula referint-se a una cosa ha seguit, segons Nietzsche, un procés que comença en l'estímul que el citat objecte és per al subjecte, estímulo que provoca una excitació nerviosa, una sensació en aquest subjecte. Veritablement, aquesta sensació és allò que el subjecte “té” de l'objecte, i no l'objecte mateix. Aquesta sensació pren la forma d'una imatge sonora, la paraula. Però els tres elements d'aquest procés –la realitat, la sensació i el signe sonor- són tres “materials” d'una entitat molt diferent, per la qual cosa l'objecte no pot ser transmès, comunicat, d'una manera exacta.

Realitat ----	-----Estímul	-----Excitació nerviosa, sensació	-----Imatge sonora paraula
----------------------	---------------------	--	---------------------------------------

¿Què és, aleshores, allò que es transmet? El que es transmet no és l'essència de les coses, sinó la manera com ens relacionem amb aquestes, és a dir, allò que el subjecte creu, està persuadit, que expressa la seva vivència de la realitat, que sempre serà algun aspecte parcial i aproximat. Allò que “veiem” com a sensació de la cosa és, en realitat, la representació en el nivell dels signes (paraules) de la nostra pròpia disposició a ser afectats per aquesta cosa. L'enteniment no dedueix una imatge a partir de l'estímul sinó que es deixa convèncer per la seva pròpia disposició cap a ella, per allò que li sembla més plausible. Així, el subjecte conforma una imatge de la cosa a partir de la interpretació de sons, de la paraula. La conseqüència d'això és que allò simbolitzat en la paraula no té molt a veure amb la vivència de la realitat, sinó amb la imatge que el subjecte posa i creu, inconscientment, que correspon a la cosa. Per tant, el llenguatge és retòric perquè no reflecteix les dades de l'experiència sensorial tal i com són; només aquells que poden ser incorporades, traduïbles, a signes lingüístics, com a elements d'una figura representativa i significativa. El subjecte pren de la sensació allò que pot convertir-se en signe i li permet constituir la figura corresponent. El subjecte, per consegüent, emet

sempre la seva opinió (doxa) en el llenguatge, i no el saber (episteme) pretesament vertader.

Quan escolto la paraula "arbre", em formo la imatge d'un arbre que no és el mateix al qual es referia qui emeté la citada paraula. Jo poso la meua idea d'"arbre" segons les meves experiències anteriors, els arbres amb què m'he trobat. El color de l'objecte, les dimensions, la forma, els sentiments i les sensacions que em provoca (era un arbre al qual solia enfilem-me a l'estiu en la meua infantesa feliç) i l'acompanyen quan el penso, són el resultat de les meves imatges que acoblo a la paraula. Però l'arbre que donà origen a l'emissió de la paraula no deu de tenir molt a veure amb el que jo percebo quan la sento.

Aquesta concepció s'explicita tot seguit a través de la noció de "trop". Els trops (la metàfora, la sinècdoke, la metonímia) són designacions no literals, rodejos per a expressar "d'alguna manera" la cosa ("el cel de foc", pel color roig del capvespre; o "la serp multicolor" per la munió de la volta ciclista), que no representen la realitat, i constitueixen el principal mitjà de la retòrica. En aquest sentit, tota paraula és un trop, ja que no representa la cosa sinó una imatge sonora que en reflecteix alguna característica destacada. Per exemple, diem "vela" per "barca" o "ones" per "mar" (sinècdoke). O anomenem serpens (allò que s'arrossega) a la serp, però no al caragol. En aquests casos, "una percepció parcial ocupa el lloc de la concepció total i completa".

Aquesta concepció retòrica, tròpica, del llenguatge té conseqüències notables. Tota expressió (de qualsevol gènere: filosofia, ciència, art) és ara figurada, és un símbol i no la cosa; la literalitat no existeix. El mateix concepte de "significat" ja no pot ser entès com a cosa pròpia i fixa d'una paraula, sinó com a alguna cosa que prové de l'elecció d'una voluntat. No es pot parlar, doncs, d'un significat "autèntic" de les paraules. Tampoc té sentit parlar d'ús correcte d'una expressió, ja que la gramàtica apareix ara com un conjunt de fórmules convencionals, imposades pel "gust de la majoria" i sancionades per la cultura. Aquest ésser del llenguatge condicionarà, a més, la nostra manera de conèixer, de pensar, de sentir i percebre, perquè nosaltres i el nostre món estem configurats pel llenguatge. Si el llenguatge és el procés pel qual organitzem el món de les nostres impressions, experiències i sentiments, caldrà relativitzar el coneixement i la veritat, a pesar de les pretensions dels científics i els filòsofs. Només quedarà el propòsit retòric –persuadir, convèncer– i no la recerca de la veritat; el llenguatge no pot reflectir la realitat.

SOBRE EL PATHOS DE LA VERITAT

En sis pàgines resumeix Nietzsche l'aparició de la idea de "Veritat" en el món occidental i les seves conseqüències. Més en concret en el paràgraf següent: "En algun apartat racó de l'univers vessar centellejantment en innumerables sistemes solars, hi hagué una vegada un astre, on uns animals intel·ligents inventaren el coneixement. Fou el minut més altiu i més fal·laç de la Història Universal, però fou només un minut. Després d'unes poques aspiracions de la Natura, l'astre es refredà i els animals intel·ligents hagueren de morir" (KGW 254).

Si llegim ara les primeres línies el text "Sobre veritat i mentida en sentit extramoral", ens adonarem que són pràcticament les mateixes paraules. Nietzsche pren aquest fragment coma inici del text nou (una tècnica molt usual de l'autor). Però "Sobre el pathos e la veritat continua invocant el resultat final de la història d'Occident, atès el seu fràgil inici: "A part d'això, era qüestió de temps: car tot i que ells es vanagloriaven d'haver conegut ja moltes coses, al final, per a gran disgust seu, s'adonaren que tot el que havien après era fals. Moriren i en la seva mort maleïren la veritat. D'aquest tarannà eren aquells animals desesperats, que havien inventat el coneixement".

La idea de Veritat, que amb tota solemnitat inaugura la possibilitat del coneixement humà (si no hi ha veritat, el coneixement humà es converteix en mera opció vital), és una ficció, un autoengany de la humanitat en la seva recerca de la seguretat. Una manera de viure més tranquils, més confiats, amb menys riscos, d'una manera gregària, autocontrolant-nos els uns als altres amb l'instrument de la veritat. És una forma d'autolimitar la nostra llibertat de "batejar" la nostra experiència amb les coses. A partir de la Veritat sorgeixen la resta de valors d'Occident: la moral, el deure, l'objectivitat, et.

Ara bé, atès que tots aquests valors tenen un fonament trencadís, quant els mateixos humans descobreixen la terra movedissa sobre la qual descansen, el fatal desenllaç està assegurat. Caminem cap al nihilisme, cap a una societat buida de valors, una societat decadent que se n'ha quedat sense i que no ha generat individus capaços de crear-ne de nous.

La Veritat, suposadament buscada de manera desinteressada per l'ésser humà, no és el coneixement de la realitat, perquè com diu aquest text i repeteix en el text a estudiar. "¿Potser no li oculta la Natura la major part de les coses, precisament allò més acostat a tot, com per exemple el seu propi cos, respecte del qual únicament posseeix una "consciència il·lusòria"? Ell està empresonat en aquesta consciència, i la Natura llança la clau". La Veritat és només la fe, o la necessitat de creure en alguna cosa permanent i eterna. No hi ha aquest afany desinteressat per la veritat i el coneixement, per més que ho hagin afirmat els filòsofs de totes les èpoques. L'ésser humà és, com tots els animals, un ésser que fuig del perill i del dolor, en aquest cas, el perill de l'esdevenir, del fluir constant de les coses, de l'abisme de viure en un món sense sentit ni racionalitat. Si l'ésser humà no volgués autoenganyar-se i busqués realment en l'interior de la seva consciència trobaria: "... que l'home reposa sobre l'avidesa, sobre la insaciabilitat, el fàstic, la immisericòrdia i l'assassinat, en la indiferència de la seva ignorància i d'alguna manera abocat en somnis sobre el llom d'un tigre" (la metàfora del tigre apareix també en el text de "Sobre veritat i mentida...") L'única veritat que pot aconseguir l'ésser humà sense mentir-se ell mateix és: "La veritat de restar condemnat eternament a la no veritat". La veritat d'acceptar: "El joc del gran nen còsmic, Zeus, i l'eterna burla d'una destrucció del món i un naixement del món".

Naturalment, l'home se sent orgullós i satisfet del seu descobriment, de la construcció del seu refugi anti-esdevenir; i es presenta davant la resta de la Natura com "l'únic afortunat pretendent de la veritat". Però tot aquest sentiment només pot ser mirat amb ironia i humor per aquells homes lliures capaços de viure en l'abisme de la diferència, en el món de l'esdevenir. Aquells homes que, malgrat les coaccions del grup, de ser repudiats pels firmants del pacte de la Veritat, de ser tractats de bojós o mentiders, encara són capaços de "batejar" per ells mateixos la seva experiència amb la realitat fútil, sense necessitat de cap Déu-Veritat a qui sotmetre's. Per aquests esperits lliures, i per aquells que vulguem alliberar-se de l'esperit de pesantor dels conceptes metafísics, per aquells que vulguin pensar dansant, que vulguin convertir-se en bombolles de sabó, per a ells hi ha l'art entès com una forma de vida. La segona part del text de "Sobre veritat i mentida..." està també ja enunciat en la frase amb què acaba aquest phatos de la veritat: "L'Art és més poderós que el coneixement, ja que aquell vol la vida, i aquest només assoleix, com a darrera meta, l'aniquilació". Però aquest no és només el camí a recórrer per alguns, sinó que tots ens veiem abocats a ell, perquè el nostre instint primitiu és el de ser constructors de metàfores; així, a pesar de la nostra vida gris de funcionaris o d'estudiants, a tots ens agrada somniar, inventar-nos contes o veure pel·lícules de ficció.

Text:

F. NIETZSCHE.

"SOBRE VERITAT I MENTIDA EN SENTIT

EXTRAMORAL"

I

1. En algun racó perdut qualsevol del titil•lant univers escampat en innumerables sistemes solars, hi hagué una vegada un astre on animals llestos inventaren el coneixement. Aquell va ser el minut més arrogant i més fal•laç de la "història universal": però certament va ser només un minut. Després d'unes poques alenades de la natura, l'astre es plaçà i els llestos animals hagueren de morir. –Algú podria inventar una faula així, i sens dubte no hauria il•lustrat prou com de miserable, de vague i de fugitiu, d'inútil i d'arbitrari sembla intel•lecte humà dins de la natura; durant eternitats no va existir; quan de nou s'hagi acabat, res no s'haurà esdevingut. Perquè per aquell intel•lecte no hi ha cap altra missió que porti més enllà de la vida humana. Ell no és sinó humà, i solament el seu possessor i procreador se'l pren tan patèticament, com si els eixos del món giressin dintre seu. Però si nosaltres poguéssim comunicar-nos amb el mosquit, llavors ens assabentaríem que ell navega per l'aire també amb aquest pathos i se sent el centre volador d'aquest món. No hi ha res en la natura tan menyspreable i insignificant que no s'infla de seguida com un globus amb un petit buf aquella força del coneixement; i així com tot camàlic vol tenir el seu admirador, així el més orgullós dels humans, el filòsof, es pensa que a tot arreu veu els ulls de l'univers dirigits telescòpicament vers les seves accions i pensaments.

2. És estrany que això ho faci l'intel•lecte, ell que precisament ha estat afegit als éssers més desgraciats, més delicats i efimers només com un mitjà per mantenir-los un minut en l'existència; de la qual, altrament, sense aquell afegit tindrien tota la raó per a fugir-ne tan de pressa com el fill de Lessing. Aquella arrogància, unida al coneixement i a la sensació, tot posant boira cegadora sobre els ulls i els sentits dels humans, els enganya, doncs, sobre el valor de l'existència, ja que hi porta la valoració més llagotera sobre el coneixement mateix. El seu efecte més general és l'engany –però també els efectes més particulars porten en ells alguna cosa del mateix caràcter.

3. L'intel•lecte, com un mitjà per a la conservació de l'individu, desenvolupa les seves forces capitals en la ficció; perquè aquesta és el mitjà gràcies al qual es conserven els individus més dèbils i menys robustos, com aquells als que ha estat denegat menar una lluita per l'existència amb banyes o amb l'esmolada dentadura dels animals carnissers. En l'ésser humà aquest art de la ficció arriba al sùmmum: aquí l'engany, la llagoteria, la mentida i el frau, la difamació, l'escenificació, la vida d'esplendors manllevats, el fet d'anar disfressat, la convenció encobridora, la representació teatral davant dels altres i d'un mateix, en poques paraules, el continu borinoteig al voltant de la flama de la vanitat és la norma i la llei, tant que quasi no hi ha res més inconcebible que la manera en què es pogué introduir entre els humans un impuls sincer i pur vers la veritat. Ells estan profundament submergits en il•lusions i somnis, el seu ull plana només per damunt de la superfície de les coses, i veu "formes", la seva sensació no porta per enlloc a la veritat, sinó que s'accontenta a rebre estímuls i, per dir-ho així, a jugar un joc a les palpentes sobre l'esquena de les coses. És per això que, tot al llarg de la vida, l'ésser humà es deixa enganyar per les nits en el somni, sense que el seu sentiment moral no hagi tractat mai d'impedir-ho: mentrestant, hi deu haver humans que amb forta voluntat han eliminat els roncs. A fi de comptes, què sap l'ésser humà d'ell mateix! Ben cert, seria capaç de copsar-se tot sencer, ni que fos una vegada, estirat com en una vitrina il•luminada? Que potser no li amaga la natura la major part de les coses, fins i tot sobre el seu cos, per captivar-lo i tancar-lo en una consciència orgullosa i impostora a banda de les sinuositats dels budells, del ràpid flux de les corrents de sang, dels enrevessats estremiments de les fibres! Ella llençà la clau: i, ai de la funesta curiositat que fos capaç de mirar una vegada des de la cambra de la consciència cap a fora i cap avall a través d'una escletxa, i aleshores pressentirà que l'ésser humà es fonamenta en allò despietat, allò cobejós, allò insadollable i assassí, en la indiferència envers la seva ignorància i, per dir-ho així, penjant en

somnis del llom d'un tigre. D'on surt en tot el món, dins d'aquesta constel·lació, l'impuls vers la veritat!

4. En la mesura que l'individu es vol conservar enfront d'altres individus utilitzarà l'intel·lecte, en un estat natural de les coses, la major part de les vegades només per a la ficció: com que l'ésser humà vol existir de manera social i gregària tant per necessitat com per fastigueig, li cal un tractat de pau i, d'acord amb això, tendeix a fer que desaparegui del seu món si més no el més brutal bellum omnium contra omnes. Aquest tractat de pau, però, comporta el que sembla ser el primer pas vers la consecució d'aquell enigmàtic impuls de veritat. És a dir, en aquest moment es fica el que d'ara endavant ha de ser "veritat", o sigui, que s'inventa una designació de les coses uniformement vàlida i obligatòria, i la legislació del llenguatge atorga també les primeres lleis de la veritat: perquè aquí sorgeix per primera vegada el contrast entre veritat i mentida: el mentider fa servir les designacions vàlides, les paraules, per tal de fer aparèixer allò irreal com a real; ell diu, per exemple: sóc ric, mentre que per aquest estat la designació correcta fóra justament "pobre". Abusa de les convencions consolidades, mitjançant permutacions arbitràries o fins i tot amb inversions dels noms. Si ho fa de manera interessada i que, a més a més, produeix perjudicis, la societat no li atorgarà mai més la seva confiança, i el n'exclourà. D'altra banda, els humans no defugen tant l'estafa com els perjudicis de les estafes. En el fons, en aquest nivell tampoc no detesten l'engany, sinó les conseqüències dolentes, hostils, de certs tipus d'enganyos. A més, l'ésser humà solament vol la veritat en un sentit limitat semblant. Desitja les conseqüències agradables de la veritat, les que conserven la vida; és indiferent enfront del coneixement que no té conseqüències, està fins i tot hostilment predisposat contra les veritats que potser són perjudicials i destructives. I a més d'això: com van les coses amb aquelles convencions del llenguatge? Són potser productes del coneixement, del sentit de la veritat: coincideixen les designacions i les coses? És el llenguatge l'expressió adequada de totes les realitats?

5. Solament per mitjà de manca de memòria pot mai l'ésser humà arribar a imaginar-se que posseeix una veritat en el grau que acabem de designar. Si no es vol acostumar amb la veritat amb forma de tautologia, és a dir, amb closques buides, comprarà eternament il·lusions per veritats. Què és un aparaula? La reproducció en sons articulats d'una estimulació dels nervis. Inferir ulteriorment, però, de l'estimulació nerviosa una causa fora de nosaltres, això ja és el resultat d'un ús fals i injustificat del principi de raó. Com podríem dir, si la veritat hagués estat l'única cosa decisiva en la gènesi del llenguatge, si en les designacions el punt de mira de la certesa hagués estat l'únic decisiu, com podríem, doncs, dir: "la pedra és dura": com si allò "dur" ens fos conegut d'altra manera i no solament com una excitació totalment subjectiva! Dividim les coses per gèneres, designem l'arbre com a masculí, la planta com a femenina: quines transferències tan arbitràries! Que lluny hem violat per damunt del cànon de la certesa! Parlem d'una serp: la designació no encerta cap altra cosa que el fet de retorçar-se; podria, per tant, correspondre-li també al cuc. Quines delimitacions tan arbitràries, quines preferències tan parcials, ara d'aquesta propietat d'una cosa, ara d'aquella! Les diferents llengües, reunides i comparades, mostren que amb les paraules mai no s'arriba a la veritat, mai no s'aconsegueix una expressió adequada: perquè, altrament, no hi hauria tantes llengües. La "cosa-en-si" (això seria justament la pura veritat sense conseqüències) també és per a l'artista del llenguatge totalment inabastable i no mereix en absolut que maldi per assolir-la. Ell designa solament les relacions de les coses amb els humans, i per a donar-se l'expressió es val de les metàfores més atrevides. Una estimulació dels nervis transferida en primer lloc a una imatge! Primera metàfora. La imatge una altra vegada transformada en un so articular! Segona metàfora. I cada vegada un salt integral d'esfera, al mig d'una altra totalment diferent i nova. Podem imaginar-nos una persona que fos sorda com una tàpia i que mai no hagués tingut cap sensació el so i de la música: de la mateixa manera com aquesta persona mira més o menys bocabadada les figures acústiques de Chladni en l'arena, en troba les causes en les vibracions de la corda i, després d'això, jurarà que d'ara endavant haurà de saber què és allò que els humans anomenem el so, així ens va a tots nosaltres amb el llenguatge. Tenim la creença que sabem quelcom de les coses mateixes quan parlen d'arbres, de colors, de la neu i les flors, i certament només tenim metàfores de les coses, que no corresponen gens ni mica a les entitats originàries. De la mateixa manera que el so es presenta com a figura d'arena, així l'enigmàtica X de la cosa en si ofereix d'entrada l'aspecte d'estimulació nerviosa, després

de figura i finalment de so articulat. En tot cas, per tant, els esdeveniments no corren d'una manera lògica en la formació del llenguatge, i tot el material en el qual i amb el qual treballa i després construeix l'ésser humà de la veritat, l'investigador, el filòsof, procedeix, si no el país dels somiatruïtes, en tot cas tampoc, certament, de l'essència de les coses.

6. Pensem una vegada més sobretot en la formació dels conceptes: tota paraula esdevé immediatament concepte pel fet que justament no ha de servir de record a la vivència originària, única i del tot individualitzada gràcies a la qual es va formar, sinó que ha d'anar bé alhora per a in comptables vivències més o menys semblants —és a dir, mai no idèntiques parlant estrictament-, i per consegüent ha de ser apropiada per a casos netament diferents. Tot concepte sorgeix de la igualació d'allò desigual. Tan cert com que una fulla mai no és del tot igual que una altra, així mateix és ben cert que el concepte de fulla s'ha format mitjançant la renúncia arbitrària a aquestes diferències individuals, mitjançant un oblit d'allò distintiu, i aleshores provoca la representació, com si en la natura, a més de les fulles, hi hagués quelcom que fos la "fulla", més o menys una forma primordial segons la qual totes les fulles haguessin estat teixides, dibuixades, compassades, acolorides, arrissades, pintades, però per mans inhàbils, de manera que cap exemplar no hagués resultat correcte i digne de confiança com a reproducció fidel de la forma primordial. Nosaltres anomenem honorat un ésser humà: "per què avui ha actuat tan honradament?", ens demanem. La nostra resposta sol ser la següent: per la seva honradesa. L'honradesa! Això vol dir, novament: la fulla és la causa de les fulles. Ben cert, no sabem absolutament res sobre una qualitat essencial anomenada honradesa, però bé que en sabem prou sobre nombroses accions individualitzades, desiguals per tant, que nosaltres igualement mitjançant l'omissió d'allò desigual i que aleshores designem com accions honrades; finalment formulem des d'elles una qualitas occulta amb el nom d'"honradesa".

7. El fet de passar per alt allò individual i allò real ens lliura el concepte, i també la forma, mentre que la natura no coneix formes ni conceptes, ni tampoc, per tant, cap mena de gèneres, sinó solament una X inaccessible i indefinible per a nosaltres. Perquè també la contraposició que fem entre l'individu i el gènere és antropomòrfica i no prové de l'essència de les coses, encara que nosaltres tampoc no gosem dir que no li correspon: perquè això seria una afirmació dogmàtica i, com a tal, tan indemostrable com el seu contrari.

8. Què és, doncs, la veritat? Un exèrcit mòbil de metàfores, metonímies, antropomorfismes, en poques paraules, una suma de relacions humanes que han estat augmentades, transferides, adornades, poèticament i retòricament, i que després d'un ús de molt de temps a un poble li semblen fixes, canòniques i obligatòries: les veritats són il·lusions de les quals hom ha oblidat que ho són, metàfores que han esdevingut desgastades i sense força sensible, monedes que han perdut la imatge i que ara ja no considerem com a monedes sinó com a metall. Encara no sabem d'on prové l'impuls vers la veritat: sinó com a metall. Encara no sabem d'on prové l'impuls vers la veritat: perquè fins ara només ens hem assabentat de l'obligació que la societat assenyala per a existir, la de ser veraç, és a dir, la de fer servir les metàfores usuals, i per tant, expressat moralment: de l'obligació de mentir segons una convenció fixa, de mentir en grups en un estil obligatori per a tots. Per descomptat, l'ésser humà oblida aleshores que així és com li van les coses; així doncs, menteix inconscientment de la manera que hem assenyalat i segons usatges centenaris —i justament per mitjà d'aquesta inconsciència, tot just gràcies a aquest oblit, arriba al sentiment de la veritat. En el sentiment d'estar obligat a designar una cosa com a roja, una altra com a freda, una tercera coma muda, es desperta un moviment moral que es refereix a la veritat: des de la contraposició del mentider, en qui ningú confia i al qual tothom exclou, l'ésser humà és demostra a si mateix allò venerable, confiat i profitós de la veritat. Aleshores posa les seves accions com a ésser racional sota l'imperi de les abstraccions: ja no pateix més el fet de ser arrossegat per les impressions inesperades, per les intuïcions, generalitza en primer lloc totes aquestes impressions i les converteix en conceptes més descolorits, més freds, per tal de lligar-hi el vehicle de la seva vida i de les seves actuacions. Tot allò que eleva l'ésser humà per damunt de l'animal depèn d'aquesta capacitat de volatilitzar les metàfores intuïtives en un esquema, és a dir, de dissoldre una imatge en un concepte; perquè en l'àmbit d'aquests

esquemes és possible quelcom que mai no podria aconseguir-se sota les primeres impressions intuïtives: edificar un ordre piramidal segons castes i graus, crear un nou món de lleis, privilegis, subordinacions i delimitacions, que ara es presenta enfront de l'altre món intuïtiu de les primeres impressions com allò més fix, més universal, més conegut, més humà, i, per això, com allò regulador i imperatiu. Mentre que tota metàfora d'intuïció és individual i no n'hi ha cap altra igual i, per aquesta raó, sempre sap escapar-se de tota classificació, el gran edifici dels conceptes palesa la rígida regularitat d'un columbarium romà i insufla en la lògica el rigor i la fredor propis de la matemàtica. Qui rep l'hàlit d'aquesta fredor a penes creurà que també el concepte, ossós i octogonal com un dau i permutable com aquest, només resta com el residuum d'una metàfora, i que la il·lusió de la transferència artística d'una estimulació nerviosa en imatges, posat que no la mare, de ben cert que és l'àvia de cadascun dels conceptes. D'altra banda, a l'interior d'aquest joc de daus dels conceptes s'anomena "veritat" –el fet d'usar cada dau tal com ha estat designat; comptar-ne exactament els punts, formar classificacions correctes i no atemptar mai contra l'ordre de les castes ni contra el seguit de les classes d'escalafons. Així com els romans i els etruscs s'imaginaven el cel creuat per rígides línies matemàtiques, i en un espai delimitat d'aquella manera conjuraven un déu com en un templum, igualment cada poble té damunt seu un cel conceptual semblant, matemàticament dividit, i, aleshores, per l'exigència de la veritat entén que hom busca cada déu conceptual només en la seva esfera. En aquest punt es pot ben bé admirar l'ésser humà com a poderós geni de la construcció que sobre fonaments mòbils i, per dir-ho així, sobre aigua corrent, aconsegueix enlairar una catedral conceptual infinitament complicada; és clar, per tal de trobar suport sobre aquests fonaments cal que sigui una construcció com de teranyines, prou fina perquè se la puguin endur les ones, prou ferma perquè el vent no la destrossi. Com a geni de la construcció, l'ésser humà s'aixeca molt i molt per damunt de l'abella: aquesta construeix amb cera que arreplega de la natura, ell amb el material molt més fi dels conceptes que abans ha de fabricar-se d'ell mateix. En aquest aspecte és ben digne d'admiració –però no pas pel seu impuls vers la veritat, vers el coneixement pur de les coses. Si algú amaga una cosa darrera d'un arbust, fins i tot la torna a buscar allí mateix i la hi troba, aleshores en aquesta recerca i en aquest trobament no hi ha molt a lloar: això és el que succeeix, però, en cercar i trobar la "veritat" dins la circumscripció de la raó. Si elaboro la definició de mamífer i després, feta la inspecció d'un camell, dic: "mira, un mamífer", és evident que amb això s'ha tret a la llum una veritat, però de valor limitat; vull dir, que és de cap a peus antropomòrfica i no conté ni un sol punt que sigui "vertader en si", real i universalment vàlid, deixant de banda l'ésser humà. L'investigador d'aquelles veritats només busca en el fons la metamorfosi del món en els humans; ell brega per una comprensió del món com d'una cosa específicament humana i, en el millor dels casos, s'aconsegueix la sensació d'una assimilació. De manera semblant a l'astròleg, que considera les estrelles al servei dels humans i en connexió amb la felicitat i el patiment humans, així un investigador d'aquesta mena considera el món sencer lligat als humans, com l'eco infinitament trencat d'un so primordial, l'ésser humà, com la reproducció multiplicada d'una imatge primordial, l'ésser humà. El seu procediment és: prendre l'ésser humà com a mesura per a totes les coses, amb què parteix, però, de l'error de creure que té immediatament davant seu aquestes coses com a objectes purs. S'oblida, per tant, de les metàfores intuïtives originals en tant que metàfores i les pren com les coses mateixes.

9. Només mitjançant l'oblit d'aquest primitiu món de metàfores, només per mitjà de l'enduriment i la petrificació d'una massa d'imatges que originàriament brolla com un fluid candent de la facultat primordial de la fantasia humana, només mitjançant la creença invencible que aquest sol, aquesta finestra, aquesta taula són una veritat en si, en poques paraules, només perquè l'ésser humà s'oblida com a subjecte i, en efecte, com a subjecte artísticament creador, viu amb una certa pau, seguretat i coherència; si pogués trobar-se sols un instant fora dels murs de la consciència d'aquesta creença, aleshores s'hauria acabat de seguida la seva "autoconsciència". Ja li costa treball reconèixer que l'insecte o l'au perceben un món completament diferent del que percep l'ésser humà, i que la qüestió sobre quina d'ambdues percepcions del món és més correcta, és una pregunta totalment sense sentit, perquè per escatir-la caldria mesurar aplicant ja el criteri de la percepció correcta, és a dir, aplicant un criteri inexistent. Tot comptat i debatut, la percepció correcta –això voldria dir l'expressió adequada d'un objecte en el subjecte- em sembla, però, una absurditat plena de contradiccions: perquè entre dues esferes absolutament diferents com el subjecte i l'objecte no hi ha cap causalitat, cap exactitud,

cap expressió, sinó a tot estirar un comportament estètic, vull dir, una transferència indicativa, una traducció quequejant a una llengua totalment desconeguda. Per a la qual cosa cal, en tot cas, una esfera intermèdia i una força intermediària que poetitzi amb llibertat i que inventi amb llibertat. La paraula "fenomen" (Erscheinung) inclou moltes seduccions, per això l'evito tant com puc: perquè no és veritat que l'essència de les coses es presenti (erscheint) en el món empíric. Un pintor a qui li manquen les mans i que per mitjà del cant volgués expressar la imatge que es proposava fer, en aquesta permuta d'esferes encara descobrirà més que no descobreix el món empíric de l'essència de les coses. Fins i tot la relació d'una estimulació dels nervis amb la imatge produïda no és en si cap relació necessària; però quan precisament la mateixa imatge ha estat produïda milions de vegades i ha estat heretada a través de moltes generacions d'éssers humans, tot presentant-se finalment en tota la humanitat cada vegada a conseqüència de la mateixa avinentesa, a la fi arriba a assolir per a l'ésser humà la mateixa significació, com si fos l'única imatge necessària i com si aquesta relació de l'estimulació nerviosa originària amb la imatge produïda fos una estricta relació de causalitat; com un somni, eternament repetit, seria sentit i judicat del tot com a realitat. L'enduriment i la petrificació d'una metàfora no garanteixen, però, de cap manera ni la necessitat ni la legitimació exclusiva d'aquesta metàfora.

10. Certament, tota persona que es trobi com a casa en tals consideracions ha sentit una pregonada desconfiança contra tot idealisme d'aquesta mena, sempre que una vegada s'hagués convençut ben clarament de la coherència, omnipresència infal·libilitat de les lleis de la natura; i ha tret la següent conclusió: aquí, en la mesura que hi penetrem, cap a les altures del món telescòpic i cap a les profunditats del món microscòpic, tot és tan segur, desenvolupat, infinit, regular i sense defectes; la ciència haurà d'excavar eternament amb èxit en aquestes mines, i tot el que hi trobi concordarà i no es contradirà. Que poc que s'assembla això a un producte de la fantasia: perquè si ho fos, sens dubte hauria de deixar endevinar en algun lloc l'aparença i la irrealitat. Contra això caldria dir el següent: si cadascun de nosaltres tingués per a ell una impressió dels sentits diferent, si poguéssim percebre nosaltres mateixos ara com percebo un au, ara com un cuc, ara com una planta, o si un mateix estimul un de nosaltres el percebés com a roig, un altre com a blau, un tercer fins i tot l'escoltés com a so, aleshores ningú no parlaria d'una tal regularitat de la natura, sinó que la concebria només com un producte summament subjectiu. Finalment: què és per a nosaltres, tot comptat i debatut, una llei de la natura? No la coneixem en si, sinó només en els seus efectes, és a dir, en les seves relacions amb altres lleis de la natura, que novament només coneixem com a relacions. Per consegüent, totes aquestes relacions no fan altra cosa que remetre's constantment les unes a les altres, i pel que en fa a la seva essència ens són completament incomprensibles; només en coneixem realment allò que hi aportem, el temps, l'espai, és a dir, relacions de successió i nombres. Tot allò meravellós, però, que miren bocabadats justament en les lleis de la natura, tot allò que demana la nostra explicació i que podria seduir-nos perquè desconfiéssim de l'idealisme, rau justament i únicament en el rigor matemàtic i en la inviolabilitat de les representacions del temps i de l'espai. Aquestes, però, les produïm en nosaltres i des de nosaltres amb aquella necessitat amb què les aranyes filen teranyines; si estem obligats a concebre totes les coses solament sota aquestes formes, aleshores ja no és meravellós que, a fi de comptes, concebem en totes les coses només aquestes formes, precisament: perquè totes elles han de portar en elles mateixes les lleis del nombre, i el nombre és justament allò de més admirable en les coses. Tota la regularitat que tant ens imposa en l'òrbita dels astres i en les reaccions químiques coincideix, en el fons, amb aquelles propietats que nosaltres mateixos aportem a les coses, de manera que amb això ens imposem respecte a nosaltres mateixos. D'on resulta, en efecte, que aquesta artística formació de metàfores amb què en nosaltres comença tota sensació ja pressuposa aquestes formes, és a dir, s'acompleix en elles; només a partir de la ferma persistència d'aquestes formes primordials s'explica com, després, s'hi hagué de constituir novament un edifici dels conceptes a partir de les metàfores mateixes. Aquest és, doncs, una imitació de les relacions de temps, d'espai i de nombre sobre el terreny de les metàfores.

II

11. A l'edifici dels conceptes, tal com hem vist, hi treballa originàriament el llenguatge, en èpoques posteriors hi treballa la ciència. Així com l'abella construeix les cel·les i alhora les emplena de mel, igualment la ciència treballa sense parar en aquest gran columbarium dels conceptes, necròpoli de la intuïció, hi construeix sempre pisos nous i més elevats, apuntala, neteja i renova les cel·les velles i, sobretot, s'afanya per emplenar aquest bastiment enlairat fins la monstruositat i per introduir-hi en ordre tot el món empíric, és a dir, el món antropomòrfic. Si l'ésser humà que actua ja lliga la seva vida a la raó i als seus conceptes per tal de no ser arrossegat contínuament i no perdre's ell mateix, així l'investigador construeix la seva cabana freqüent a freqüent de la torre de la ciència per tal de poder cooperar en aquesta construcció i de trobar ell mateix protecció sota el bastió que hi existeix. I li cal protecció: perquè hi ha poders terribles que sense parar l'envaeixen, i que a la veritat científica oposen "veritats" d'espècie completament diferent amb les etiquetes més heterogènies.

12. Aquell impuls vers la formació de metàfores, aquell impuls fonamental de l'ésser humà que no es pot deixar de banda en cap moment perquè amb això es deixaria de banda l'ésser humà mateix, no està, en veritat, vençut, a penes si es troba contingut pel fet que a partir dels seus vaporosos productes, els conceptes, es construeix un nou món, rígid i regular, com una fortalesa per a ell. Mira de trobar per a la seva activitat un nou àmbit i un altre llit de riu, i ho troba en el mite i, en general, en l'art. Sense parar desordena les rúbriques i cel·les dels conceptes perquè hi introdueix noves transferències, metàfores, metonímies; sense parar mostra les ganes de configurar el món existent de l'ésser humà despert d'una manera tan acolorida, irregular, inseqüent, incoherent, tan plena d'atractius i eternament nova com ho és el món dels somnis. En si, certament, l'ésser humà despert només s'adona d'això, del fet que està despert, per mitjà del rígid i regular filat de conceptes, i justament per això de tant en tant arriba a la creença que somia si una vegada l'art esquinça aquest filat de conceptes. Pascal té raó quan afirma que, si totes les nits ens vingués el mateix somni, ens n'ocuparien justament en la mateixa mesura que des les coses que veiem tots els dies: "si un artesà estigués segur de somiar totes les nits durant dotze hores seguides que era rei", diu Pascal, "crec que seria justament tan venturós com un rei que somiés totes les nits dotze hores que era artesà". El dia despert d'un poble míticament espavilat, més o menys com el dels grecs més antics, en realitat és, mitjançant el prodigi que es produeix contínuament, tal com ho admet el mite, més semblant al somni que al dia del pensador científicament desencisat. Quan cada arbre pot parlar un dia com una nimfa o quan un déu sola l'aparença d'un brau pot rapir donzelles, quan la mateixa deessa Atenea és vista de sobte travessant els mercats d'Atenes amb un bell carruatge en la companyia de Pisístrat —i això es creia l'honorat atenès—, aleshores a cada instant, com en els somnis, tot és possible, i la natura en conjunt festeja l'ésser humà com si només fos la mascarada dels déus, que sols per fer broma van enganyar l'ésser humà en totes les figures.

13. L'ésser humà mateix, però, té una invencible tendència a deixar-se enganyar, i es troba com encisat de felicitat quan el rapsode li conta faules èpiques com si fossin vertaderes, o quan l'actor fa de rei en l'obra de teatre amb més reialesa que la que li mostra la realitat. L'intel·lecte, aquell mestre de la ficció, és lliure, i és rellevat del seu habitual servei d'esclau quan pot enganyar sense perjudicar, i llavors celebra les seves saturnals; mai no és tan pletòric, tan ric, tan orgullós, tan àgil i atrevit. Amb complaença creadora llança les metàfores sense ordre ni concert i canvia de lloc les fites de frontera de l'abstracció, de manera que, per exemple, designa el riu com el camí movedís que porta l'ésser humà allí on ell habitualment va a peu. Ara ha llençat fora d'ell el signe de la servitud: afanyat abans amb melangiosa diligència per mostrar el camí i les eines a un pobre individu delirós d'existir, i maldant per pillar i despollar com un criat per al seu senyor, ara s'ha fet l'amo i té dret a esborrar dels seus gestos l'expressió de la indigència. També ara, faci el que faci, en comparació amb les seves accions d'abans tot comportarà la ficció, de la mateixa manera que aquestes accions anteriors implicaven la deformació. Ell copia la vida humana, la pren per un bon assumpte i amb ella sembla donar-se per molt satisfet. Aquest monstruós bastiment i edifici amb bigues dels conceptes, subjectant-se al qual l'ésser humà indigent se salva durant tota la vida, per a l'intel·lecte alliberat només és un entaulat i una joguina per a les seves obres d'art més atrevides: i quan ho trosseja, quan ho llança sense ordre ni concert, quan irònicament ho compon de bell nou, ajuntant-hi el més

heterogeni i separant-ne el més afí, aleshores revela que no li calen aquells remeis d'urgència de la pobresa, i que ara no el dirigeixen els conceptes sinó les intuïcions. Cap dels camins regulars no condueix des d'aquestes intuïcions a la terra dels esquemes espectrals, les abstraccions: no ha estat feta la paraula per a les intuïcions, l'ésser humà calla quan les veu, o només parla amb metàfores prohibides i amb connexions conceptuals inaudites per tal de correspondre creativament a la impressió de la poderosa intuïció present, si més no mitjançant la destrucció i ridiculització de les velles barreres conceptuals.

14. Hi ha èpoques en què l'ésser humà racional i l'ésser humà intuïtiu es troben l'un al costat de l'altre, el primer amb por davant la intuïció, el segon fent mofa sobre l'abstracció; aquest darrer hi és justament tan irracional com mínimament artístic és el primer. A tots dos els abelleix dominar sobre la vida: aquest, tot sabent solucionar les necessitats més essencials mitjançant la previsió, el seny i la regularitat, aquell, sense veure, com un "heroi foll d'alegria", aquelles necessitats, i prenent com a real només la vida fingida per l'aparença i la bellesa. Allà on l'ésser humà intuïtiu, com potser a la Grècia més antiga, maneja les seves armes de manera més poderosa i victoriosa que el seu contrari, en cas favorable s'hi pot formar una cultura i fundar el domini de l'art sobre la vida; aquella ficció, aquella negació de la indigència, aquesta esplendor de les intuïcions metafòriques i, en general, aquesta immediatesa de l'engany acompanyen totes les manifestacions d'una vida semblant. Ni la casa, ni la marxa, ni la roba, ni la gerra de terrissa cuita no delaten que les inventà la necessitat; sembla com si en totes elles hagués d'expressar-se una ventura sublim i una serenitat olímpica i, per dir-ho així, una mena de joc amb la seriositat. Mentre que l'ésser humà guiat per conceptes i abstraccions només rebutja la desventura gràcies a aquests guies, sense aconseguir-se ventura de les abstraccions, tot aspirant-hi a trobar-se lliure de dolors tant com sigui possible, l'ésser humà intuïtiu, ben dret enmig d'una cultura, ja recol·lecta de les seves intuïcions, exceptuant el rebuig del mal, una claredat, una alegria i una redempció que hi entren a doll sense parar. Per descomptat, sofreix més intensament, quan sofreix; i és cert que també sofreix més sovint, perquè no sap aprendre de l'experiència i sempre cau de nou en el mateix parany en què ja una vegada havia caigut. En el sofriment, doncs, és tan irracional com en la ventura, crida fort i no troba cap consol. De quina manera tan diferent es manté dret l'ésser humà estoic sota la mateixa desgràcia, alligonat per l'experiència i dominant-se mitjançant conceptes! Ell, que generalment només busca franquesa, veritat, alliberament dels enganys i protecció davant d'atacs per sorpresa que captiven, ara, en la desventura, realitza l'obra d'art de la ficció, tal com aquell la feia en la ventura; no hi presenta cap cara humana que s'estremeix i fa moviments, sinó, per dir-ho així, una màscara amb digna simetria en els trets, no crida i ni una sola vegada no altera la veu. Quan un vertader núvol de tempesta es vessa al seu damunt, aleshores es cobreix amb la seva capa i s'allunya sota el temporal anant a poc a poc.

ITINERARI

Introducció.

Nietzsche parteix d'una concepció de la realitat on es deixa veure clarament l'herència d'Heràclit: la realitat no és més que un canvi incessant. Contràriament a Plató, els sentits no ens enganyen, perquè aquests ens mostren una realitat que canvia contínuament, i aquesta és per a Nietzsche la realitat autèntica. Però perquè la Raó pugui treballar necessitat "fixar" d'alguna manera aquest canvi continu que és la realitat i això ho fa mitjançant el llenguatge i l'intent de metàfores, les quals, després, es converteixen en conceptes. Mitjançant els conceptes podem aturar en certa manera aquesta realitat canviant. Per exemple, hi ha una quantitat innombrable d'éssers humans, tots diferents (fins i tot un mateix ésser humà canvia constantment, no és sempre el mateix). No obstant això, mitjançant el concepte d'"ésser humà" eliminem totes aquestes diferències, com si per sota de totes aquestes hi hagués alguna cosa que fos idèntica, alguna cosa que romangués en tots els casos individuals. Però en la realitat, l'única cosa que hi ha són els individus diferents entre ells i sempre canviant.

Però (tornem-hi) la Raó necessita crear aquests conceptes per poder treballar, per poder fer comprensible i pensable el món. Per tant, no són els sentits la causa de l'error, com afirmava Plató –ja que aquests ens mostren la realitat tal i com és–, sinó la Raó, que en lloc de reflectir la realitat en crea una altra de diferent –la d'aquest món de conceptes– i ens fa creure que la diversitat que captem amb els sentits és només una cosa superficial, una simple aparença, un engany, que allò vertaderament real és la unitat expressada per aquest concepte, simple creació de la Raó, fruit d'un pacte.

Nietzsche defensa, així, una postura nominalista segons la qual el coneixement seguiria el procés següent:

- a) Primitivament només hi ha sensacions. Cada una d'aquestes és única i exclusiva, car el món està en canvi continu i les coses no són mai idèntiques.
- b) Aquestes sensacions produeixen en la nostra ment certes imatges.
- c) Fixem d'alguna manera aquestes imatges i, abstraient allò que hi ha de comú en elles, creem els conceptes.
- d) Un pacte interessat obliga a tots a utilitzar els mateixos conceptes. Més tard el costum ens fa creure que són allò autènticament real, i construïm la nostra vida d'acord amb aquests. Necessitem creure en la seva existència ja que, si no, no podríem sobreviure en un món sempre canviant. Però oblidem que aquests conceptes, en un principi, només eren una manera d'expressar metafòricament una realitat de la qual, si no fos així, no hauríem pogut dir res.

L'instrument mitjançant el qual la Raó "fixa" o "petrifica" la realitat per mitjà de conceptes és el llenguatge. Mitjançant les paraules donem expressió a aquests conceptes que ha creat la Raó, i oblidem que totes les coses que hem tancat sota aquelles paraules són diferents entre elles; arribem a creure que hi ha l'"ésser humà" i ens oblidem que només hi ha éssers humans concrets.

A més, el llenguatge fa que creguem en l'existència de coses que suposem que són les causants dels fets que ocorren en la realitat, ja que des del punt de vista científic i racional qualsevol fet ha d'estar causat per alguna cosa. La Raó necessita creure en l'existència de causes i així poder explicar més fàcilment la realitat; per contra, Nietzsche pensa (seguint Hume) que no hi ha causes sinó coses que se succeeixen les unes a les altres d'una manera regular i que, per costum, acabem anomenant causes. La mateixa cosa passa amb el concepte de subjecte. El llenguatge col·loca subjectes on no hi ha més que un canvi continuat, i així criem en la realitat del "jo", l'"ànima" o "Déu", en el fons, paraules sense cap base real. Així doncs, el llenguatge deforma la realitat, l'emascara i ens enganya ("sedueix el nostre pensament").

Científics i filòsofs no sols han inventat un món fictici de conceptes fixos, sinó una cosa que és pitjor, han oblidat que aquest món és inventat i li han donat un caràcter d'autèntica realitat. Mentre que la vertadera realitat (la que experimentem i vivim sensorialment), de la qual ells partien per a construir-ne la falsa realitat de conceptes, la menyspreen tot considerant-la errònia i aparent.

La "Història de la Filosofia" no és, així, més que la història d'aquest error, un error que es consolidà amb Plató quan distingí entre el món dels sentits i el món de les idees, i digué que aquest darrer era l'autènticament real. El cristianisme, posteriorment, mantingué aquella distinció i convertí el món de les idees de Plató en el més enllà. Aquesta distinció també es troba en Kant (al qual Nietzsche critica igualment), però amb uns altres termes. "fenomen" i "noümen". Segons Nietzsche, només hi ha els fenòmens (als quals anomena aparences), només ells són reals. Per tot això, la distinció entre món real i aparent, d'origen platònic, no té sentit per a Nietzsche: el món aparent és l'únic real.

Nietzsche pretén ser el corrector d'aquest error i tornar al món dels sentits la seva categoria d'autèntica realitat, i fer-nos veure que el món dels conceptes creats per la Raó mitjançant el llenguatge és, en realitat, el fictici. És cert que, a les ciències, tots aquests conceptes els resulten còmodes per al seu treball. Però que siguin còmodes no vol dir que siguin vertaders. Per tant, hem de rebutjar la pretensió que la ciència i la filosofia estan orientades per la voluntat de veritat, és a dir, pel

desig desinteressat de conèixer la veritat pel que fa a la realitat. Res d'això és cert, segons Nietzsche, ja que no són més que l'intent per part de la majoria d'éssers humans d'interpretar la realitat de la manera com més els interessa, creant-ne per això la pròpia realitat de conceptes fixos. La veritat per a la ciència és allò al que creu que fa referència per mitjà dels seus conceptes. Però, per a Nietzsche, aquella "veritat" no és més que una ficció: no és veritat que hi hagi l'"ésser humà" o la "fulla"; només hi ha éssers humans individuals i fulles individuals.

Aquesta "veritat" procedeix d'allò que Nietzsche anomena perspectivisme. Per a ell conèixer no és més que interpretar els fets; el món de les aparences pot ser interpretat de moltes maneres (tantes com éssers humans hi ha), segons la perspectiva des d'on la fem. Interpretar és subjectivitzar, depèn sempre d'un punt de vista. La veritat de què estem acostumats a parlar depèn, així, d'un punt de vista que s'ha imposat a través de costum, i ens ajuda a viure perquè és útil. Però no és més que una mentida enganyadora, una ficció, una mentida en sentit extramoral.

Però si els conceptes no ens permeten conèixer l'autèntica realitat, ¿com podríem arribar a parlar d'aquesta? Segons Nietzsche, per mitjà del llenguatge metafòric propi de l'art. Aquest llenguatge ens allunya del dogmatisme, de la creença que allò del que parlem és l'única veritat possible, i permetrà acceptar uns altres punts de vista. En l'art, les metàfores estan sempre obertes a noves interpretacions que només eren això, metàfores. Hem passat d'utilitzar metàfores, a creure-les l'única veritat possible, a ser utilitzats per aquestes. I això és el que Nietzsche critica, que hàgim convertit un punt de vista en l'única cosa possible. Per contra, les metàfores que utilitza l'art sempre tenen en compte que són possibles uns altres punts de vista tan valuosos i tan "vertaders" com el nostre". A més, permeten el desenvolupament de l'aspecte creatiu de l'ésser humà, un aspecte important perquè expressa aquell afany de superació, aquella voluntat de poder que és pròpia dels éssers humans.

SEGUIMENT PER PARÀGRAFS

& 1.

Nietzsche comença la narració a la manera d'una fàula, mite o paràbola. No és casualitat que procedeixi d'aquesta manera: al llarg del text ens parlarà de l'atracció que senten els éssers humans cap aquest tipus de relats, ja que, en aquests, l'ésser humà deixa en llibertat d'acció el seu vessant artístic i, en identificar-se amb les històries contades, aconsegueix escapar, tot i que sigui circumstancialment, de l'estreta cotilla que la llengua i la ciència han anat establint a l'entorn de la seva vida i a la manera de captar la realitat.

A través d'aquesta fàula i d'una manera irònica, Nietzsche ens parla d'un "suposat" món (en realitat no tan suposat) on certs animals inventaren el coneixement i, per això, es cregueren una mica especials. El temps acabà per demostrar-ne la falsedat de les pretensions perquè, a l'igual que la resta dels éssers vius, també ells acabaren per desaparèixer; la seva molt esbombada intel·ligència no els serví per a sobreviure. No foren més que una busca de pols en la presència eterna de l'univers, el qual ja existia abans que ells estiguessin presents i continuarà existint sense que sigui necessària la seva presència.

Per mitjà d'aquesta breu narració, Nietzsche pretén fer-nos entendre que allò del qual els éssers humans ens sentim tan orgullosos, la nostra intel·ligència (que, de fet, ens serveix per a autodefinir-nos davant dels altres éssers vius i ens col·loca així en un fals pla de superioritat), és en realitat una cosa que està basada en una falsa creença. És fals que nosaltres puguem arribar a conèixer sobre les coses: el coneixement no és més que un invent nostre: "animals llestos inventaren el coneixement" per a poder sobreviure.

El problema de l'ésser humà és que es creu un ésser especial dins del cosmos pel fet de posseir la capacitat de raciocini. Cau, així, en un complet antropocentrisme que el du a creure's el centre de tot.

& 2.

Nietzsche comença presentant una idea que desenvoluparà en el paràgraf següent: el coneixement és el recurs que utilitza l'ésser humà més dèbil de la natura (l'ésser humà) per a subsistir. Mitjançant la seva possessió aquest ésser acaba considerant-se ell mateix com una cosa especial, s'infla de supèrbia i mira amb aire compassiu i superior a aquells altres éssers vius tan "infeliços" que no han aconseguit escapar del pou dels instints que els empresonen i els condicionen. La intel·ligència i el coneixement, de què estem tan orgullosos, són els causants de l'enganyosa concepció que tenim de la vida, de la falsa imatge que ens hem creat d'aquesta.

Nota curiosa. Lessing fou un literat alemany el fill del qual morí l'endemà de néixer. D'aquí que Nietzsche ens digui que fugí tan ràpidament de l'existència.

& 3.

La intel·ligència és l'instrument que hem inventat i utilitzat els éssers humans per compensar la nostra debilitat biològica. L'ésser humà, com és dèbil per natura, ha de fingir per sobreviure, ha de mentir. Per això utilitza la intel·ligència. Aquest fingiment ens du a la mentida com a mitjà de subsistència. D'aquesta manera, i per primera vegada en el text, veritat i mentida, apareixen ja com dos pols oposats. No obstant això, cal distingir entre dos sentits molt diferents d'aquests conceptes. L'un d'aquests seria un sentit moral: "l'engany", la llagoteria, la mentida i el frau, la difamació". Segons aquest sentit, la mentida faria referència a l'acte d'emascarar-nos davant dels altres, d'ocultar-los la nostra autèntica personalitat i els nostres sentiments, amb l'ànim d'enganyar-los i, d'aquesta manera, traure'n algun profit.

Hi ha un altre sentit de mentida, pel qual Nietzsche s'interessa molt més i en el qual aprofundirà al llarg del text. Es tracta de la mentida en sentit extra-moral. Aquest sentit fa referència a que l'ésser humà per la seva pròpia constitució física (per la manera com estan constituïts els seus sentits), és incapaç d'accedir al coneixement autèntic de la realitat car sempre estarà condicionat de manera inevitable per la seva manera (única i exclusiva per a ell) de percebre les coses. A més, mitjançant el llenguatge i els conceptes ens allunyem cada vegada més d'aquella realitat que en ella mateixa ens resulta inaccessible. És, doncs, un sentit referit exclusivament al coneixement.

¿Com serem capaços de conèixer l'autèntica realitat de les coses, quan ni tan sols ho som de conèixer-nos nosaltres mateixos? Nietzsche s'oposa, així, a la màxima socràtica del "coneix-te a tu mateix" assenyalant la impossibilitat d'establir aquest autoconeixement: la consciència "orgullosa i impostora", ens enganya, ens impedeix conèixer la nostra part instintiva i pulsional.

Però aquest desconeixement d'un mateix, en el fons, a l'ésser gregari li resulta beneficiós perquè li impedeix conèixer l'autèntic caràcter de la seva natura (despietat, cobejós, assassí, etc.). En realitat hauria d'estar-ne content que la ignorància li impedeixi captar aquesta veritat més profunda: que en el fons, des de la seva pròpia moral, no és més que un cruel i un malvat. No queda, doncs, ja lloc per al bon salvatge de què parla Rousseau: l'ésser humà no és bo per natura ni és la societat la que el perverteix. El seu caràcter és com el d'un tigre que hem domesticat perquè pugui exhibir-se en un circ però que, en el fons, continua sent un tigre, i en qualsevol moment pot tornar a actuar com a tal.

& 4

L'individu desitja viure en societat, diu Nietzsche (per necessitat, per fastigueig), i per aconseguir aquest objectiu vital utilitza la intel·ligència ¿Quin paper juga la intel·ligència en aquest procés de socialització? Mitjançant aquesta els éssers humans estableixen un pacte de convivència (una mena de tractat de pau). Nietzsche s'allunya així de Rousseau i s'acosta a Hobbes: l'estat de natura és un estat salvatge, de lluita constant de tots contra tots. I és per evitar aquest estat pel que s'imposa

aquest pacte que assegura una situació pacífica i posa, així, les bases per l'establiment de la societat.

Però aquest pacte social té unes altres conseqüències d'enorme interès per al problema que a Nietzsche preocupa, el problema de la veritat. Mitjançant aquest pacte els éssers humans també estableixen d'una manera convencional què és la veritat. A partir d'aquest moment, doncs, es considerarà vertader allò que queda legitimat com a tal pel llenguatge. Així, per exemple, si tots assenyalen cap a un mateix objecte i diem: "Aquesta fulla és verda", donarem per sentat que aquesta afirmació és vertadera, i qui digui "Aquesta fulla és roja", o estarà equivocat o estarà mentint-nos. El llenguatge té, d'aquesta manera, un importantíssim paper en l'establiment de la "veritat" social, ja que l'ús d'una paraula o altra donarà al nostre pensament el caràcter vertader o fals.

Aquell individu que no utilitza les paraules d'acord amb les normes establertes (mitjançant aquella convenció) serà catalogat de mentider, i quan l'esmentada mentida causi un perjudici al benestar social, aleshores la societat perdrà la confiança en els esmentats individus.

Al final del paràgraf, Nietzsche fa una crítica a la noció de veritat considerada tradicionalment com a vàlida: la veritat com a correspondència (Coincideixen les designacions, les expressions, i les coses?). Segons aquesta teoria, una proposició serà vertadera si es correspon amb els fets descrits per aquesta; en cas contrari serà falsa. Nietzsche s'oposarà a aquesta concepció de la veritat perquè per a ell la veritat no és més que una ficció, una convenció establerta pels éssers humans per a poder entendre's i poder conèixer la realitat.

& 5.

El llenguatge, que és l'instrument mitjançant el qual pretenem establir allò que és vertader i allò que és fals, és una convenció que deforma i amaga l'autèntica realitat. Però ens oblidem d'aquell pacte i pensem que les paraules i les coses sí que coincideixen. El suposat impuls cap a la veritat que els humans manifestem a través del llenguatge parteix ja d'una base errònia. Les úniques veritats que ens resulten accessibles per mitjà d'aquest no són més que tautologies, és a dir, veritats que ho són en base a la seva definició, la qual ha estat establerta per nosaltres mateixos. Però no ens subministren cap informació nova pel que fa a la realitat ($A = A$, no facilita cap informació nova: la bola és rodona. La condició de rodó ja és implícita en bola).

Una prova clara que el llenguatge no coincideix amb la realitat la trobem en el procés de formació de les paraules. ¿Què és, exactament, una paraula? Nietzsche fa el següent recorregut sobre les distintes fases de la formació de les paraules.

1. L'ésser humà entra en contacte (per mitjà dels sentits) amb la realitat canviant exterior que actua com un estímul i provoca una reacció en el nostre sistema nerviós. Segons Nietzsche, de l'existència d'aquest estímul nerviós no podem concloure que existeixi alguna cosa fora de nosaltres que sigui causa d'aquest estímul.
2. Aquests estímuls captats a través dels sentits creen en la nostra ment una imatge que pretén ser una còpia de la reacció provocada per la realitat exterior a nosaltres. Però tota còpia sol ser defectuosa o, com diria Nietzsche, es converteix en una metàfora de l'original, i com a tal l'emascara.
3. Al mateix temps, intentem transmetre aquesta imatge mental als altres per mitjà d'un so articulat que és allò que pròpiament anomenem paraula i que, per tant, pretén ser un reflex (una segona còpia) d'aquella imatge mental que, alhora, intenta reflectir l'estímul nerviós produït per un objecte exterior a nosaltres:

Realitat canviant ----	-----Estímul nerviós	-----Imatge	-----Paraula
-----------------------------------	---------------------------------	--------------------	---------------------

Veiem així, com al llarg de tot aquest procés l'experiència originària va passant per una sèrie d'intermediaris que necessàriament van modificant-la, fins al punt que podem arribar a plantejar-nos si, efectivament, hi ha una relació entre aquella realitat inicialment experimentada i el so amb què finalment pretenem referir-nos-hi. Les conseqüències que s'extrauen d'aquesta reflexió són molt importants, ja que el duen a concloure que la pretesa autèntica realitat (la "cosa en si" de la qual parlava Kant) no podrà mai ser transmesa o expressada per mitjà del llenguatge. El llenguatge, doncs, transforma la realitat originària i l'expressa d'una manera metafòrica; i mitjançant aquestes metàfores acabem perdent l'autèntic caràcter originari de les coses.

Al llarg d'aquest paràgraf ens trobem també amb una sèrie d'exemples que demostren el rebuig de Nietzsche a la teoria de la correspondència i la seva defensa del caràcter convencional del llenguatge. D'aquesta manera, la teoria de Nietzsche ens du cap a un cert escepticisme: tota especulació i tota pretensió de veritat són negades, ja que es recolzen en un llenguatge (llenguatge i pensament no poden existir l'un sense l'altre) que s'ha format a partir d'un interès il·lògic que no té res a veure amb l'autèntica realitat, de la qual no és manifestació sinó d'una manera retorçada i enganyadora.

Observació/Contradicció. Nietzsche també està emprant el llenguatge que tant menysprea per a comunicar-ne les seves idees.

& 6 i 7

Nietzsche continua insistint en el procés de formació dels conceptes. Si tinguéssim un conjunt infinit de paraules, cada una de les quals designés una experiència única i irrepetible, no hi hauria cap problema (tindríem d'altres problemes: la impossibilitat per comunicar-nos). L'autèntic problema comença quan amb una única paraula (convertida en concepte) intentem referir-nos a un conjunt ampli de coses que són, només, aproximadament, similars però mai no idèntiques. Per tant, no té sentit l'aplicació d'un concepte a coses que entre elles mateixes no són idèntiques tractant de fondre-les en una unitat impossible i no justificada.

És evident que la crítica de Nietzsche arriba de ple al pensament platònic i a la tan coneguda teoria de les idees que Plató formula. Nietzsche reivindica allò individual i allò diferent perquè és allò real, encara que resulti inaccessible per al llenguatge. No obstant això, Nietzsche és conscient que la seva pròpia distinció entre allò individual i allò general és tan arbitrària com qualsevol altra, perquè també en ella es fa un ús injustificat del llenguatge. És a dir, Nietzsche s'adona que està usant el mateix llenguatge per criticar el llenguatge que tant menysprea i, tanmateix, no té més remei que acceptar la contradicció.

& 8

La "veritat" és una creació social establerta mitjançant una convenció que l'ús i el costum han fet que acabem adoptant com una norma inviolable. La veritat, en el fons, no és més que una il·lusió, una ficció, una creació nostra. Però no hem oblidat que ho és. Hem oblidat que nosaltres n'hem sigut els creadors; d'aquí que Nietzsche la compari amb monedes que n'han perdut la imatge i que ara se les considera com a metall.

Nietzsche torna a subratllar la distinció entre un sentit moral de la veritat i un sentit extramoral d'aquesta. Aquest darrer, és el que més li interessa, ens mostra la radical falsedat que hi ha en tot llenguatge. És després d'establir, d'una manera convencional i mitjançant un pacte, aquest sentit de veritat quan apareix el sentit moral de la paraula "veritat". A partir d'aquest moment, podem qualificar de mentider (en un sentit moral) qualsevol individu que no utilitzi les metàfores conceptuals pròpies del llenguatge respectant les normes que la resta hem establert com a vàlides. En definitiva, només s'acceptarà en societat a aquell individu que usi d'una manera correcta les metàfores establertes per convenció (mentider serà, per exemple, qui ens digui: ahir vaig estar conversant amb un lleó, perquè,

segons les nostres convencions lingüístiques, la paraula lleó designa un ésser viu amb el qual és impossible mantenir una conversa). Aquesta veritat establerta convencionalment, tot i que falsa en el seu origen més profund, és necessària per a la societat.

La "veritat" extramoral està, doncs, vinculada a l'interès social, tot i que ella mateixa provingui de l'oblit de la seva mentida original.

Els éssers humans ens distingim dels animals en el fet que, partint de les nostres impressions intuïtives originàries, som capaços de construir sobre aquestes tot un univers fictici de conceptes que utilitzem per a poder comunicar-nos i conviure en societat. No obstant això, acabem sent esclaus d'aquells conceptes que hem construït, que es converteixen en "allò regulador i allò imperatiu", n'oblidem el caràcter de ficció inicial en considerar-los sense més com la veritat. Les intuïcions primitives mitjançant les quals establim el nostre primer contacte amb la realitat són úniques i irrepetibles (i per això immanejables per a la comunicació), perquè la mateixa realitat no és més que un canvi constant i incessant.

Davant d'això, els conceptes construïts sobre elles pretenen aplicar-se a un gran nombre de circumstàncies i, ja només per aquest fet, falsegen una realitat que mai pot sotmetre's a uns esquemes tan rígids. Els éssers humans, no obstant això, es resisteixen a creure en la falsedat radical dels conceptes, ja que això seria com destruir les fantasies, els castells d'arena que ells mateixos han construït.

No obstant això, de tot el que s'ha dit no podem extraure la conclusió que Nietzsche menystingui el llenguatge i al seu creador, l'ésser humà. Ans al contrari, admira la capacitat constructora i la inventiva d'aquest ésser que ha estat capaç de construir un edifici tan complicat com és el llenguatge, mostra de la capacitat que tenim de dominació sobre la natura. Però aquell llenguatge descansa sobre uns fonaments tan inestables com les teranyines. Per això, el llenguatge (en tant que conjunt de metàfores que és) ens allunya de l'autèntica veritat, de l'autèntica realitat, la qual, per la pròpia estructura del llenguatge, no podrà ser mai aconseguida.

La veritat que volem establir mitjançant el llenguatge no és més que una veritat construïda pel mateix ésser humà. ¿Quin valor té aleshores que la "trobem"? És com l'exemple del text de l'objecte amagat darrere d'un matoll i després trobat per nosaltres mateixos. Es tracta, al capdavant, d'una altra versió de les crítiques tradicionals fetes a la manera de raonar sil·lògic: si afirmo que "en Joan és home" i després dic que "Tots els homes són mortals", puc extraure com a conclusió que "en Joan és mortal", i potser creuré haver descobert una veritat nova. Però, en realitat, era una veritat que ja coneixia en establir les definicions d'"home" i "mortal". Així, el llenguatge només ens permet establir veritats que ho són mitjançant les definicions que nosaltres mateixos hem establert, és a dir, el llenguatge és el resultat d'un procés d'antropomorfització.

No oblidem, finalment, que el mateix primer contacte de l'ésser humà amb la realitat és també a partir de metàfores, encara que siguin intuïtives i úniques, i que tota metàfora du amb ella una deformació de la realitat la qual es converteix, així, en una cosa inassolible.

& 9

Els éssers humans només podem viure segurs en la realitat deformant-la, modelant-la segons els nostres interessos i, encara més: oblidant-nos que hem emmascarat l'autèntica realitat mitjançant metàfores que no ens són útils. Hem de ser conscients que uns altres éssers vius perceben la realitat d'una manera diferent a la nostra i capten, per exemple, colors o sons inaccessibles per a nosaltres. No és ni tan sols lícit preguntar-nos quina de totes aquestes percepcions és la més correcta perquè cap d'elles ho és, ja que no hi ha un criteri que ens permeti distingir-la. Totes i cada una depenen d'una perspectiva, d'un punt de vista diferent i tan valuós com qualsevol dels altres. A un gat, la seva manera de percebre el món li resultarà més valuosa, perquè li és útil per a espavilar-se en la vida. El

mateix exactament passa amb nosaltres.

Però ¿què és una percepció correcta? Aquella en què l'objecte percebut troba una expressió adequada en el subjecte que el percep. Però no hi ha cap percepció correcta, tota percepció és una interpretació per part del subjecte que percep, cosa que implica una manipulació.

Així doncs, ni tan sols la percepció sensorial ens pot mostrar mai l'autèntica realitat, sinó una realitat ja deformada. Només així s'expliquen les diferents percepcions dels distints éssers vius. Allò que passa és que en repetir-se una vegada i una altra una mateixa percepció en presència d'un mateix estímul tendim a establir un vincle indestructible entre ambdós i a pensar, equivocadament, que la nostra percepció és un reflex fidel d'un cert objecte que actua com a estímul.

Aquest raonament erroni és similar a l'utilitzat en els processos inductius. En la inducció, per exemple, concloem que perquè l'aigua sempre ha bullit en posar-la al foc, el mateix passaria necessàriament demà si es repetís la situació. Però aquest pas és (com ja va aclarir Hume en la seva crítica al concepte de causalitat) absolutament injustificat per estar basat únicament en el nostre costum que les coses han ocorregut sempre així. Així doncs, per molt que es repetís una metàfora, mai podrà ser real; seguirà sent una metàfora.

& 10

Sembla doncs, que l'autèntica realitat, sigui com sigui aquesta, resulta ser una cosa radical inaccessible per a l'ésser humà, perquè partim ja de la base que nosaltres interpretem ja aquella realitat d'una manera peculiar des d'una certa perspectiva (perspectivisme), des de la manera com estan configurats els nostres òrgans sensorials. No obstant això, davant d'aquesta postura es troba la d'aquells que creuen en el rigor de la ciència i que aquesta ens desvetlla l'existència d'unes lleis de la natura que en reflecteixen d'una manera perfeta el funcionament.

Però, ¿què són exactament aquestes lleis de la natura? Per als creients en el poder i en la veracitat de la ciència, aquestes lleis expressarien certes regularitats que es donen en el món real (per exemple que Velocitat = Espai/ Temps). No obstant això, Nietzsche qüestiona aquesta creença ingènua: si nosaltres tinguéssim capacitats sensorials distintes, aleshores aquestes regularitats no ens semblarien així. O fins i tot en construiríem unes altres totalment diferents.

Per això, per a Nietzsche, les lleis de la natura expressarien en realitat la manera com nosaltres la percebem. Són, doncs, més lleis nostres (nosaltres les creem) que no pas lleis de la natura i tenen, per tant, un caràcter subjectiu.

Així, seguint l'exemple anterior ($V = E/T$), ¿d'on sorgeix exactament aquesta llei? Dels conceptes de "velocitat", "espai" i "temps", conceptes que, no s'ha d'oblidar, són igual de metafòrics que qualsevol altre concepte, i són un producte de la nostra manera peculiar d'interpretar la realitat. És com l'exemple de l'objecte amagat en el matoll del paràgraf 8: no té res de meravellós que $V = E/T$, perquè ha de ser necessàriament així tal i com nosaltres hem anat definint aquests conceptes. Així s'explica igualment que, amb la mateixa "necessitat", definim l'espai com $E = V \times T$, i el temps com $T = E/V$.

Així, doncs, aquestes lleis de la natura només expressen la perspectiva des de la qual nosaltres, d'una manera completament subjectiva, interpretem la realitat. Només podem captar aquesta realitat d'una manera metafòrica i sempre allunyats, per les imposicions de la nostra pròpia constitució, d'una "autèntica realitat" que ens resultarà en tot moment inassolible.

& 11

Així doncs, la ciència i el treball científic signifiquen un pas més en aquell allunyament de la realitat dut a terme contínuament pels éssers humans. El llenguatge havia creat ja un món de conceptes ficticis necessaris per al nostre maneig de la realitat però totalment allunyats d'aquesta. La ciència,

per la seva banda, crea tot un entramat de relacions fictícies entre aquests conceptes, igual que les abelles reomplen les bresques (metàfora dels conceptes lingüístics) fixant, així, la il·lusió que aquelles relacions són autèntiques, que hi són de veritat en la natura i que n'expressen el funcionament.

Però la suposada veritat científica no és més que una entre altres moltes veritats, totes elles igualment vàlides. Tot i que la ciència rebutja orgullosament qualsevol altra interpretació possible de la realitat, i considera la seva com l'única vàlida. Mitjançant la creació d'un món fet a la seva imatge, i que obliga als altres a compartir, el científic pretén protegir-se del caos que és la realitat, i obtenir un sentiment de seguretat.

& 12

L'ésser humà és un constructor de metàfores per natura o, més aviat, per necessitat natural i vital, ja que sense les metàfores que són comunes al llenguatge i a la ciència no hauria pogut subsistir. Però aquest impuls instintiu a construir metàfores no s'esgota únicament amb el llenguatge i la ciència, sinó que troba un camp nou d'extensió en l'art.

El món de l'art i el món dels somnis guarden, segons Nietzsche, un alt nombre de similituds, ja que en ambdós capgirem l'ordre de les coses que la ciència ens ha ensenyat a acceptar com a normal. En ells, creem metàfores noves o canviem i barregem el significat de les que havíem après a utilitzar d'una única i inviolable manera.

La importància donada al somni i a l'art pels antics grecs a través, per exemple, dels mites que ells crearen és una de les causes de l'admiració de Nietzsche per aquella cultura.

& 13

L'ésser humà té una tendència inevitable a deixar-se enganyar (el món de conceptes que ha construït mitjançant el llenguatge no és més que el resultat d'aquesta tendència). Així, l'art significa dur a l'últim extrem aquest afany per deixar-se enganyar. D'aquí el plaer que extraïem en submergir-nos en una novel·la, una obra de teatre o una pel·lícula, deixant-nos enganyar per ella i arribant a viure-la com una cosa real.

És evident que la intel·ligència també té molt a veure en la creació d'aquestes obres artístiques, però és una intel·ligència usada d'una manera distinta a la usual. En el llenguatge i la ciència el llenguatge actuava com un serf que havia d'adaptar-se a unes convencions ja establertes i de les quals no podia escapar sota la pena d'enfrontar-se al rebuig social i a la incomprensió. Ara, gràcies a l'art, la intel·ligència passa a actuar com a senyor. És ella la que fa i desfà al seu caprici, la que crea sense límits ni barreres que la constrenyeixin. L'ésser humà és ara l'amo de les coses que construeix, i juga amb els conceptes creant així l'obra d'art.

Nietzsche, així, ha anat introduint una distinció molt important, en la qual aprofundirà en el següent i darrer paràgraf: la distinció entre home racional i home intuïtiu. El primer seria el científic, però també la majoria dels éssers humans que en gran mesura actuem d'acord amb normes, lleis i conceptes convencionalment acceptats com a vàlids en la nostra societat. Aquest home racional es caracteritza, doncs, per l'ús de conceptes sense qüestionar-se'n mai l'origen ni la validesa. Davant d'ell, l'home intuïtiu, l'artista, que fa ús de les seves intuïcions, i juga amb aquestes, i destrueix i transforma els conceptes dels quals l'home racional es mostrava tan orgullós. Per a Nietzsche, els conceptes són inferiors a les intuïcions, entre altres coses, perquè els conceptes són construïts pels éssers humans a partir de les nostres intuïcions originàries, única manera vàlida d'acostar-nos (només acostar-nos) al coneixement de la realitat autèntica. Intuïció i abstracció són, per a Nietzsche, enemics naturals. Per això, també ho seran l'home intuïtiu i l'home racional.

& 14

Aquesta distinció entre home racional i home intuïtiu és ara analitzada d'una manera més profunda. Partint del fet que ambdós designen "dominar la vida", podem assenyalar les diferències següents:

- a) Home racional: es definiria per la "precisió", la "prudència" i la "regularitat", característiques aquestes fruit d'un ús repetit i constant dels conceptes mitjançant els quals es reforça aquella regularitat en la natura (regularitat que no és real) per així poder conèixer-la i dominar-la.
- b) Home intuïtiu: és com un infant que juga amb les intuïcions i els conceptes modelant-los a voluntat i creant d'aquesta manera metàfores noves i personals. D'aquesta manera frueix de la creació i viu amb major intensitat els seus sentiments, tant de goig com de sofriment. Per això domina la vida: perquè la viu i la sent d'una manera molt més intensa que el previsor i cerebral home racional, el qual li n'ha tret la frescor i l'ha encaixonada en una cel·la de conceptes rígids