

**Friedrich NIETZSCHE**  
***La genealogia de la moral***

***Sils-Maria, Alta Engadina, juliol de 1887***

SÍNTESI I COMENTARIS:

Joan Ordi Fernández

**Pròleg**

1. L'ésser humà es desconeix a si mateix, malgrat saber tantes coses, perquè no para esment a les seves vivències o experiències més directes i immediates de la vida.

2. L'origen més recent d'aquest escrit, que Nietzsche considera polèmic, es troba a *Humà, massa humà. Un llibre per a esperits lliures*, elaborat entre 1876 i 1877, però el seu origen més remot es remunta a la joventut. Són pensaments que descansen en una *voluntat fonamental* de coneixement que sempre ha acompanyat el filòsof.

3. Aquest impuls remot es troba en la tendència natural de Nietzsche a afrontar, ja als 13 anys!, el problema del mal, o sigui, en la qüestió sobre l'origen dels conceptes de bé i de mal que utilitza la cultura occidental. Llavors va fer de Déu el Pare del Mal. Després va abandonar aquest enfocament teològic i es va començar a preguntar per les condicions sociohistòriques en què l'home es va inventar els judicis de valor moral basats en la distinció entre el bé i el mal. Així volia aclarir el valor que cal atribuir a aquests judicis tradicionals.

4. El llibre del Dr. Paul Rée, de 1877, titulat *L'origen dels sentiments morals*, li va mostrar que cal cercar d'explicar millor la genealogia (història genètica) dels judicis morals. S'entén per «genealogia» la reconstrucció, en forma d'hipòtesi, de les circumstàncies i finalitat amb què va aparèixer per primer cop la distinció entre el bé i el mal, així com l'exposició de l'evolució posterior del significat canviat d'aquests conceptes morals (transformacions semàntiques).

5. Però Nietzsche també entén la genealogia de la moral com a mitjà per fer una valoració filosòfica crítica de la moral que tradicionalment s'ha defensat públicament a Occident. Aquesta moral tradicional també va constituir la filosofia de Schopenhauer, mestre de Nietzsche que subratllava els instints de compassió, autonegació, autosacrifici i no-egoisme. Nietzsche rebutja aquesta filosofia moral perquè representa un no a la vida i a un mateix, i així és el símptoma més evident de la decadència de la cultura europea. Ni Plató, Spinoza, La Rochefoucauld i Kant no havien arribat al punt de valorar tant la compassió com Schopenhauer!

6. Cal fer, doncs, una crítica radical dels valors morals heretats, dubtant que tinguin realment el valor que se'ls atribueix. Aquest escepticisme respecte de la moral heretada acaba afirmant que allò que és tingut tradicionalment per èticament *bo* no és superior de cap manera a allò que és tingut per *pervers*. El bé no és més favorable, útil o profitós que

el mal. Al revés: la defensa dels valors tradicionals ha impedit a l'home desenvolupar tota la seva potencialitat i magnificència vitals.

7. Manca, de fet, una atenció seriosa a la història real que ha seguit la moral, el conjunt de valoracions morals. I cal una metodologia nova per investigar aquesta història, o sigui, una genealogia, i no pas una interpretació psicològica a la manera dels autors anglesos contemporanis.

8. Nietzsche creu que aquest escrit només serà ben comprès per qui s'hagi llegit els seus escrits anteriors, com *Així parlà Zaratustra*, tot i que la forma aforística amb què escriu resulta difícil als lectors del seu temps. Aconsella fer el que no fa l'home modern: practicar la lectura com a art de la interpretació d'aforismes, cosa que no és possible sense *rumiar*.

## COMENTARI

1. Entendre la moral requereix entendre l'ésser humà. El coneixement de la nostra pròpia condició precedeix la comprensió de la moral. O sigui, no sembla possible comprendre adequadament el significat dels termes morals ni, en general, el sentit de la dimensió moral de la vida humana sense definir qui és l'home. Mentre no assolim una idea adient de la nostra condició, no tindrem el criteri just per valorar la moral. Nietzsche ens obliga, doncs, a preguntar-nos qui o què és l'ésser humà i a explicitar la idea de l'home que sovint de manera implícita utilitzem quan defensem una determinada moral.

2. Els conceptes morals tenen una matriu cultural. Sense entendre bé les claus de la cultura que ha forjat els conceptes morals, hi ha el perill d'interpretar aquests conceptes d'una manera absoluta, com si estiguessin desvinculats de tota cultura i constituïssin veritats eternes de valor universal. Al seu torn, la clau de comprensió d'una cultura es troba en la relació que s'hi estableix entre bàsicament dos grups socials: els poderosos, que sobresurten per les seves qualitats excepcionals, i els febles, que senten enveja de l'excel·lència dels poderosos. La cultura dominant en una societat dóna la clau per valorar els termes morals que la societat imposa als ciutadans. La moral és un producte cultural. Nietzsche obliga, doncs, a sospitar dels interessos ocults que hi ha al darrere dels termes morals aparentment desinteressats, objectius i universals. És un mestre de la sospita, que ens ensenya a no ser ingenus.

3. Aquest escepticisme envers la cultura heretada no ha de ser l'expressió d'una actitud iconoclasta, antimetafísica, anticlerical o reactivament atea. Per a Nietzsche, destrossar per destrossar vol dir moure's en la mateixa òrbita del que es vol aniquilar, jugar amb els mateixos criteris i no ser capaç d'aportar res de nou. Per això tan erroni és fer de Déu el Pare del Bé com acusar-lo de ser el Pare del Mal. El que cal fer és canviar de sistema planetari: ara el Sol ha de ser el de la Terra mateixa, no el del Cel, o sigui, la Vida, amb la seva voluntat de poder. Nietzsche obliga, doncs, a prendre en consideració la vida com a criteri per definir la condició humana i, derivadament, com a criteri de la moral. La moral, doncs, no és una realitat originària, sinó derivada. Per tant, els seus criteris, els criteris morals, no són inqüestionables, fonamentals, bàsics i primigenis respecte de qualsevol altre criteri, sinó tan secundaris, derivats i efecte com qualsevol altre. L'únic criteri primigeni i origen, matriu i fonament de qualsevol altre és la vida. Cal reflexionar, per tant, sobre la vida i la seva relació amb l'ésser humà. Per exemple: què és la vida?, com la podem definir, descriure o exemplificar?, és una realitat simple o s'expressa en nivells diferenciats?, és allò que se'n mostra o té una profunditat que no es veu en els seus fenòmens?, pot la vida generar valors per ella mateixa o és l'home qui els crea?, és l'ésser humà simplement un producte de la vida o és portador d'alguna realitat que

transcendeix la vida en general?, quins valors protegeixen, desenvolupen i expressen millor la vida que altres i per què?, és correcte entendre la moral de la compassió com una expressió de feblesa, de manca de fe en la vida, de voluntat d'afeblir la vida i de triomf venjatiu dels qui no són poderosos?, etc. Rumiem bé totes aquestes coses abans de precipitar-nos a fer judicis de valors?

## Tractat Primer

### «Bo i pervers», «bo i dolent»

1. Els psicòlegs anglesos als quals Nietzsche es referia abans construeixen una història genètica de la moral (genealogia) basant-se només en la part honorable del nostre món humà interior. Obliden així que la part no idealitzable de l'ésser humà, la part fosca, repugnant i no cristiana, també té un poder explicatiu molt important a l'hora d'entendre com s'ha format la distinció entre el bé i el mal.

2. Els historiadors de la moral no veuen que el concepte i el judici «bo» van tenir un origen aristocràtic, no pas utilitarista. Van ser els nobles, poderosos, els homes de posició superior i amb sentiments de superioritat els qui es van valorar ells mateixos i el seu obrar com a bons, com a de primer rang. No era pas la utilitat el que els importava o guiava. La primera moral va ser ordenadora del rang, destacadora del rang, expressió d'una espècie dominadora superior. El llenguatge va ser exteriorització del poder del qui dominaven. És fals, doncs, pensar que la paraula «bo» va estar lligada necessàriament a accions no egoistes, desinteressades.

3. Els psicòlegs anglesos creuen que el concepte d'allò que és èticament bo es troba en la utilitat social de la conducta no egoista, i que després s'hauria oblidat aquest origen. Però així el concepte «bo» seria essencialment idèntic al concepte «útil» i, per tant, a allò que és «màximament valuós». Però aquesta via d'explicació de la moral és falsa.

4. La veritat és el contrari: «noble», «aristocràtic» en el sentit d'estament social va ser el concepte bàsic a partir del qual després es va desenvolupar el concepte de «bo» en el sentit d'allò que és «anímicament noble». Exemple: la paraula alemanya *schlecht* («dolent») és idèntica a *schlicht* («simple»), o sigui, allò que és estamentalment de rang inferior és allò que en primer lloc va ser considerat com a èticament dolent.

5. Els nobles se sentien, doncs, homes de rang superior, o sigui, «bons». I es recolzaven en un tret típic del seu caràcter: la veracitat. «Noble» és qui té realitat, qui és real, qui és vertader. Després, amb un gir subjectiu, passa a significar el qui és vertader en tant que veraç, ja que així el noble es diferencia de l'home vulgar, considerat «mentider», de categoria estamental inferior, sense veritable realitat. El plebeu és valorat pels nobles com a covard. Així «bo», «noble», «pur» era l'home de cap ros, el de la raça ària conqueridora, mentre que els autòctons o habitants primitius, de pell morena i cabells negres, eren els impurs, covards i mentiders. També així cal interpretar el llatí *bonus* («bo») com a emparentat amb *bellum* («guerra»): era bo l'home guerrer, d'estirp divina.

6. La regla genealògica diu, doncs: el concepte de preeminència política (estament o rang superior) es dilueix en un concepte de preeminència anímica (noble i bo és l'home valent i guerrer). I com que la casta suprema ha estat sempre alhora la casta sacerdotal, «bo» i «dolent» van passar a tenir un sentit estamental sacerdotal en els conceptes «pur» i «impur». Per tant, tots els conceptes morals de la humanitat primitiva van tenir, en el seu

origen, un sentit groller, matusser, extern, no-simbòlic. Les antítesis valoratives (com ara «pur» oposat a «impur») tenen el seu origen en els interessos de les aristocràcies sacerdotals: la condició malaltissa dels sacerdots, la forma sacerdotal d'existència, imposa aquelles antítesis, que són hostils als sentits, corruptores. El concepte de «dolent» en el sentit de «malvat» ha estat un invent interessat de la casta sacerdotal per mantenir el seu poder estamental.

7. El cas del poble sacerdotal jueu és paradigmàtic al respecte: mostra que els sacerdots són els enemics més perversos de la vida, perquè són impotents en el sentit de poderosos físicament. La seva forma de poder és més refinada i, per això, més venjativa, subtil i cargolada. Així els jueus van dominar els seus enemics invertint els valors aristocràtics. Mentre aquests consistien en la identificació bo = noble = poderós = bell = feliç = estimat de Déu, els jueus van identificar els bons amb els miserables, els pobres, els impotents, els baixos en l'escala social, els indigents, malalts i deformes, que serien els veritablement estimats per Déu. I el cristianisme ha recollit l'herència d'aquesta transvaloració (capgirament dels valors morals) jueva. Amb aquesta transvaloració va començar en la moral la rebel·lió dels esclaus, dels febles, del covards, que s'ha acabat imposant en la moral cristiana d'Occident.

8. Així la mort de Jesús en creu, que per als cristians té un sentit redemptor, en el fons només expressa un fet venjatiu, ple d'odi contra la vida i el seu poder. La Bona Nova (= evangeli) que els pobres, els malalts i els pecadors són els veritables estimats de Déu no expressava res més que una ànsia enorme de venjança contra els poderosos i dominadors. Així els adversaris d'Israel podien ser seduïts i caure en el parany. Un Déu clavat en creu només vol dir que els poderosos acaben essent crucificats pels febles.

9. La plebs, el ramat, els esclaus, l'home vulgar ha vençut els senyors. Tot es judaïtza o es cristianitza, i s'atempta així contra la vida, el seu poder i la seva voluntat. I L'Església, com a institució que amb l'evangeli dels miserables ha impulsat la lluita contra la vida, ja és inútil i repugna a qualsevol intel·ligència crítica.

10. La base psicològica de la rebel·lió dels esclaus és el ressentiment. Els febles i esclaus es sentien molestos per la superioritat dels poderosos i van tramir la manera de venjar-se'n: van cercar la manera de vèncer-los fent que s'imposessin els valors contraris als dels poderosos. Aquesta venjança imaginària dels esclaus és una forma de reacció. I una reacció en forma de falsificació. Hi actua l'odi reprimat, la venjança de l'impotent contra el seu adversari més poderós. La moral cristiana d'Occident és el conjunt de valors falsos amb què els esclaus van vèncer els homes guerrers, poderosos, nobles en rang. Aquesta raça d'homes del ressentiment és més intel·ligent que qualsevol raça noble, ja que no té la força ni l'activitat física dels nobles/poderosos i, per tant, ha de fer-se molt subtil per aconseguir dur a terme la seva venjança. El concepte de «dolent» es converteix així en el de «pervers», que és com l'home del ressentiment, que es considera ell mateix «bo», (des)qualifica moralment el seu adversari.

11. Per al noble, en canvi, «bo» no es concebia per oposició a un «dolent», sinó a partir de si mateix, del poder, la força i el rang de què es gaudia. I així «dolent» era simplement el qui no pertanyia a aquest rang superior. Per contra, la moral d'esclaus treu del «dolent» (*schlecht*) un «pervers» (*böse*), a causa de l'odi i del ressentiment. Per això, els febles només coneixen adversaris que són «perversos», i no simplement «dolents». Els conceptes morals ja estan carregats de la transvaloració dels esclaus i de la venjança que la motiva. Nietzsche ho diu ben clar: «... tots aquells instints de reacció i ressentiment, amb l'ajut dels quals es va acabar per humiliar i dominar les races nobles, així com tots els seus ideals, han estat els autèntics *instruments de la cultura*.» Per això avui dia ja no es té por de l'home: ha quedat completament domesticat per la transvaloració ètica del poble jueu i del cristianisme.

12. I aquesta situació és expressió del nihilisme en què viu actualment la humanitat. Amb la paraula *nihilisme* Nietzsche vol afirmar aquí que l'home producte de la moral dels esclaus no val res («nihilisme» ve del llatí *nihil* = «no res»), que ni fa por ni entusiasma. Per això mateix l'home ja no està justificat en la seva existència. El poder de la vida ja no el redimeix. S'ha convertit en un xai de la moral, i la moral ha matat la vida de l'home. I en això s'expressa avui el nihilisme: que estem cansats de l'home.

13. Cal posar fi, doncs, al problema del bé tal com se l'ha imaginat l'home del ressentiment. La vida és fortalesa, un voler-dominar, un voler-sotmetre, un voler-ensenyorir-se, una set d'enemics, resistències i triomfs, i no pas humiliació, feblesa, malalties, covardia. Ara bé, per donar pas a la vida cal superar la seducció o embuixament del llenguatge, que ens porta a suposar que tot voler i tot fer està condicionat per un subjecte (de la voluntat, de l'acció) o que és una manifestació del subjecte. El subjecte com a substrat de l'acció és un error del llenguatge: simplement, no existeix. No hi ha res al darrere del fer, de l'actuar, de l'esdevenir-se. El fer ho és tot, el passar ho és tot. I aquesta seducció del llenguatge afecta també la ciència, que també suposa, erròniament, que les forces de la matèria responen a subjectes. La moral tradicional, la moral dels esclaus, també ha errat interessadament en suposar que hi ha un subjecte humà al darrere de les accions, com si el fort fos lliure de ser feble. I així s'ha imaginat que la feblesa mateixa del feble era una realització voluntària. La moral tradicional necessita creure en el subjecte indiferent, lliure per a escollir. És així com va dominar els forts: amb el dogma de l'ànima o subjecte que pot escollir lliurement, ja que és així que es podia interpretar la feblesa com a llibertat, i fins i tot com a mèrit.

14. I la fe en el Regne de Déu? És un ideal fabricat a la terra, una manera mentidera de transformar la feblesa en mèrit personal. Els ideals religiosos, com el cristianisme, són una mentida interessada per fer prevaler la moral dels esclaus, una moral de la venjança, una moral del ressentiment. Els febles es fan un Regne de Déu a la seva mida que triomfa sobre els ateus.

15. la vida eterna és l'invent que els febles necessiten per rescabalar-se en l'altre món de la posició d'inferioritat en aquest. La fe, l'amor i l'esperança dels cristians són la mentida dels febles, ressentits contra els forts, que s'imaginaven una venjança eterna.

16. Nietzsche conclou el primer tractat o dissertació de *La genealogia de la moral* dient que els dos valors contraposats «bo i dolent», «bo i pervers», han mantingut una lluita terrible a la terra que ha durat mil·lennis. La simbolitza en l'expressió «Roma contra Judea, Judea contra Roma». Per capgirar el sentit favorable a Judea que la lluita ha acabat tenint, cal «vincular la salvació i el futur del gènere humà al domini incondicional dels valors aristocràtics, dels valors romans», ja que els romans eren els forts i els nobles, mentre que els jueus era el poble sacerdotal del ressentiment *par excellence*. Cal tornar a donar la victòria a Roma, a l'ideal clàssic, a la manera noble de valorar totes les coses. És en aquesta línia que cal valorar l'intent del Renaixement i l'aparició de Napoleó, síntesi d'inhumanitat i de superhome.

17. Aquesta era la consigna del llibre *Més enllà del bé i del mal*. I així la tasca futura del filòsof serà la de solucionar el problema del valor, la de determinar la jerarquia dels valors. O sigui, la de capgirar els valors predominants.

## COMENTARI

1. Òbviament, l'explicació que Nietzsche dóna de l'origen dels conceptes fonamentals de la moral és una interpretació. Ell mateix ho sap i per això la proposa. Val a dir, de fet ens

trobem, en la història d'Occident, amb una moral ja constituïda i generalment acceptada, que arrenca de Sòcrates-Plató i és canonitzada per la concepció religiosa de la vida pròpia del judeocristianisme que acaba dominant culturalment l'Imperi Romà. Davant d'aquest fet cultural, Nietzsche intenta una reconstrucció dels conceptes valoratius de la moral occidental tradicional que no segueixi una línia merament psicologicointrospectiva, sinó historicocultural. I la seva interpretació de la moral justifica així que se l'hagi considerat un mestre de la sospita, com Marx i Freud (i algun altre que també caldria citar al costat de la tríada clàssica). Ara bé, una interpretació no és res més que això: una interpretació. Com a tal, viu de molts implícits de què l'autor/parteix i de què possiblement no sigui del tot conscient. Tant se val: el que compta és el contingut i el valor de la interpretació com a tal. Els implícits poden fer llum sobre la gènesi i les característiques de la proposta interpretativa, però aquest té un rostre propi que s'ha de mirar fit a fit.

2. Filosòficament parlant, hem de preguntar-nos quina seria, per tant, l'actitud preferible davant d'una interpretació. També òbviament cal dir que resulta més fàcil explicitar la que s'hauria d'evitar de totes totes: rebutjar una interpretació pel simple fet que és una interpretació. Les coses humanes no són dades físiques que puguin ser analitzades mitjançant paràmetres quantificables, sinó que pertanyen a l'ordre del sentit, més que no pas a l'ordre dels fets. I el sentit no es copsa si no és per la via hermenèutica, per la via de la interpretació. Per això resulta inevitable que tota teoria sobre allò que sigui l'ésser humà i les dimensions que el constitueixen, com la moral, s'hagi d'expressar en forma d'interpretació. I, a aquesta, li correspon no només proposar una determinada explicació hipotètica, sinó també, i dintre del mateix joc de la formulació de la hipòtesi, determinar quins són els fets rellevants que avalarien la interpretació. Per això, la *Genealogia de la moral* ens ofereix no tan sols una interpretació explicativa dels conceptes valoratius essencials de la moral occidental, sinó que també s'escarrassa per establir aquells fets que la justificarien: l'existència de dos grups o tipus d'home clarament diferenciats i distingibles, com són els de rang superior i els de rang inferior, la superioritat natural dels primers, el ressentiment dels segons i l'argúcia d'aquests per derrotar els primers construint una falsa moral objectiva i universal que els condemna èticament i així els fa paradoxalment "febles".

3. O sigui, una interpretació no és rebutjable simplement perquè no ofereix res més que una hipòtesi. Fins i tot en les interpretacions menys acceptables, no s'ha d'excloure la possibilitat que alguns elements encertin en coses importants. Nietzsche contraposa la seva interpretació de la moral a la dels empiristes anglesos. Ni que fóssim fermes i convençuts seguidors de Nietzsche, l'objectivitat racional ens obligaria a analitzar possibles encerts en la interpretació emotivista i utilitarista i evolucionista de la moral. Per tant, el que cal fer és examinar el contingut de la interpretació, confrontar-la amb el fenomen de què vol ser explicació, comparar-la amb altres hipòtesis interpretatives, sospesar arguments en un sentit i arguments en un altre, i tenir el coratge de prendre un mateix una postura personal davant del tema, que no deixarà de ser també una interpretació, teixida amb fibres reciclades a partir dels vestits que ja s'han posat sobre l'objecte d'interès filosòfic. Caminem per aquest món cercant un sentit que d'altres ja han intentat dibuixar sobre un mapa que mostra diferents itineraris. Ningú no ens estalvia haver d'analitzar tot un altre cop. Però ningú no comença de zero, havent d'explorar per primer cop una terra incògnita. Per això, en principi cal sentir un viu agraïment per les diferents interpretacions que ja trobem al nostre abast. I si considerem que aquestes interpretacions són insuficients, incompletes, esbiaixades o directament falses, la millor manera de superar-les sembla ser la de proposar una interpretació alternativa que: a) superi les deficiències constatades; b) expliqui els mateixos fets o qüestions de què es parteix; i c) es mostri més coherent amb aquests fets o qüestions, en reculli un nombre més gran, els integri millor en una hipòtesi comprensiva, etc. En poques paraules, la interpretació alternativa ens ha de deixar més satisfets que la criticada. I en aquesta sensació de satisfacció juguen un paper alhora tant la raó objectiva i freda com

l'apreciació gairebé estètica de la correcció de la hipòtesi explicativa, segons una relació que es reforça mútuament.

4. Dit això, la pregunta de fons que ens planteja la teoria de Nietzsche és si la seva lectura de la moral judeocristiana i la seva interpretació de la generalització d'aquesta moral en la cultura d'Occident són del tot correctes, o bé plantegen més problemes que els que intenten resoldre. És obvi que caldria molt d'espai per respondre aquest dubte de manera mínimament satisfactòria. Caldria recollir, per exemple, els elements que, des de l'òptica del judeocristianisme, podrien – i haurien de – provocar una revisió de la interpretació de Nietzsche. Valgui'n un botó de mostra: la base psicològica del cristianisme seria el ressentiment, en comptes de l'amor altruista, generós, després, que brollaria del mateix amor absolut de Déu. Déu seria l'excusa que els cristians haurien utilitzat per sotmetre els botxins que els llençaven a les feres. La pregunta llavors no és si el cristianisme no s'ha mostrat així en algun moment, situació o fet de la seva història, cosa que resulta innegable, sinó si justament aquests casos que donen la raó a Nietzsche no constitueixen justament un mirall clar, en negatiu, de la infidelitat del cristianisme a la seva veritable essència. En fi, s'ha d'escoltar molt bé Nietzsche perquè el cristianisme no es mal interpreti a si mateix. Paradoxalment, el millor crític del cristianisme podria ser el millor ajut perquè el cristianisme es visqui i s'entengui en la línia oposada a la que Nietzsche denuncia.

## **Tractat Segon «Culpa», «mala consciència» i similars**

1. L'home, que és un animal que viu del moment present i ho oblida tot de pressa, ha estat educat per a poder fer promeses, per a no oblidar les coses. Això va en contra de la capacitat natural d'oblit, sense la qual no hi ha ni jovialitat, ni felicitat, ni esperança, ni orgull, ni cap present. La memòria és, de fet, una facultat creada per l'home, no natural, que en alguns casos deixa en suspens la capacitat natural d'oblit. La memòria és un actiu no-voler-tornar-a-alliberar-se, un continuar volent, una autèntica memòria de la voluntat, que permet disposar anticipadament del futur. Cosa que només va ser possible perquè l'home s'havia tornat calculable, regular, necessari.

2. Aquesta és la llarga història que explica d'on procedeix la responsabilitat. Un autèntic treball de l'home sobre ell mateix, que Nietzsche anomena *eticitat del costum* i que ha produït l'individu sobirà, igual només a si mateix, l'individu autònom al qual li és lícit fer promeses, amb una autèntica consciència de poder i llibertat. L'home ha assolit «l'orgullós coneixement del privilegi extraordinari de la *responsabilitat*», el poder sobre ell mateix i sobre el destí, i la consciència d'aquest poder se li ha convertit en un instint dominant.

3. El concepte de consciència té darrere seu una llarga història, una prolongada metamorfosi. Va néixer per imprimir una memòria a l'animal-home. Així la prehistòria de l'home va crear la seva *mnemotècnica*. A base, certament, de sang, martiris i sacrificis, com ho mostren les religions, que són sistemes de crueltats i que van endevinar en el dolor el mitjà auxiliar més poderós de la mnemònica. Els procediments ascètics i les formes de vida ascètiques utilitzen aquest dolor com a mitjà per fer inoblidables algunes idees. Així s'han dominat els instints plebeus bàsics i la seva brutal rusticitat. La creació de la memòria tenia per finalitat que l'home pogués donar la seva promesa a canvi de viure enmig dels avantatges de la societat. Per tant, també el cas de la *consciència* mostra que hi ha molta sang en el fons de totes les coses bones.

4. Com es va formar, però, la consciència fosca, la mala consciència? Saber-ho seria tant com reconstruir la història de la moral. Però també aquí podem equivocar-nos, com segons Nietzsche fan els psicòlegs anglesos, que no mostren tenir «una forma refinada del jutjar i raonar humans» i per això erren «toscament sobre la psicologia de la humanitat més antiga» quan raonem, per exemple, així: «el reu mereix la pena *perquè* hauria pogut actuar d'una altra manera». En canvi, en el seu origen la pena s'infligia per còlera d'un perjudici patit. Cosa que implica que tot perjudici té un equivalent en algun lloc i que tot perjudici pot ser compensat amb el dolor del causant del perjudici. Així, doncs, l'origen de la pena va ser la relació contractual entre creditor i deutor, o sigui, «les formes bàsiques de compra, venda, canvi, comerç i tràfic».

5. És en aquestes relacions on es fan promeses. I, per tant, on cal fer memòria a qui fa promeses. Així el deutor dona garantia de seriositat al creditor empenyorant-li una altra cosa sobre la qual encara té poder: el seu propi cos, la seva llibertat, la seva dona, la seva vida, la salvació de la seva ànima, etc. Al creditor se li concedeix, doncs, una restitució i compensació pel perjudici patit, que consisteix en una mena de sentiment de benestar: el goig o voluptuositat de fer el mal al deutor pel simple plaer de fer el mal. I així participa, ni que sigui puntualment, d'un dret de senyors. «La compensació consisteix, doncs, en una remissió i en un dret a la crueltat.»

6. *Culpa, consciència, deure, santedat del deure* són conceptes morals que tenen la seva llar nadiua en aquesta esfera: en el dret de les obligacions del deutor enfront del creditor. Aquesta és la suposició que mou la teoria de Nietzsche. I aquest fer-patir que se'n deriva és una autèntica festa, l'alegria festiva de la humanitat més antiga, com el nostre autor diu a *Més enllà del bé i del mal*. Cosa que no és incompatible amb el fet que després la crueltat es va anar espiritualitzant i divinitzant de manera creixent. Constitueix, doncs, un axioma antic humà, massa humà, el següent: la pena permet de veure patir i fer patir, i això produeix benestar, festa, ja que sense crueltat en la història de la humanitat no hi ha hagut mai festa.

7. No es podia prescindir de fer-sofrir. I l'alegria innocent i espontània que produeix constituïa un autèntic esquer que seduïa a viure. Per això la invenció dels déus va servir, justament, per a justificar el plaer davant del sofriment i del mal. El sofriment mai no és absurd. Només calia justificar per què no ho és. Amb la invenció dels déus la vida va justificar el seu *mal*: els déus són els amics dels espectacles cruels, ja que «està justificat tot mal la visió del qual és edificant per a un déu». Els mateixos grecs no sabien oferir als seus déus res de millor que les alegries de la crueltat. Les matances i hecatombes són festivals públics per als déus. La satisfacció a través de la crueltat ha de ser enterament pública, amb espectacles i festes.

8. Per tant, «el sentiment de la culpa (*Schuld*), de l'obligació personal (...), ha tingut el seu origen (...) en la relació entre compradors i venedors, creditor i deutors». De fet, «l'home es designava com l'ésser que mesura valors, que valora i mesura, com l'"animal taxador en si"». Elabora l'hàbit de comparar i de taxar poder amb poder, cosa que va portar a la gran generalització segons la qual tota cosa té el seu preu, tot pot ser pagat. I això és «el més antic i ingenu cànon moral de la *justícia*».

9. Aquest axioma és vàlid àdhuc a nivell social: «també la comunitat manté amb els seus membres aqueixa important relació fonamental, la relació del creditor amb el seu deutor.» De fet, el delinqüent és un infractor, algú que enfront de la societat com a totalitat ha violat el contracte i la paraula donada, la promesa feta, respecte dels béns i comoditats de la vida en comú. Per això «la còlera del creditor perjudicat, de la comunitat, el retorna a l'estat salvatge i sense llei».



10. Això no és incompatible amb el fet que, quan el poder de la comunitat creix, aquesta deixi d'atorgar tanta importància a les infraccions de l'individu. Llavors passa al revés: la societat protegeix l'infractor de la còlera de la societat i sobretot dels perjudicats. El dret penal se suavitza i el creditor es torna més humà en la mesura que s'ha tornat més ric, més poderós. La justícia fa la vista grossa i es suprimeix a si mateixa amb les seves mesures de gràcia. En una societat poderosa, la gràcia és el privilegi justament del més poderós, el més-enllà del seu propi dret, i no pas un simple acte de misericòrdia o de compassió.

11. Això vol dir que el poder, la força, el domini, estan més enllà de tota justícia, de l'esperit de justícia que es predica des de la moral cristiana, la moral dels esclaus, la moral de la gent reactiva, de la gent del ressentiment. Per això diu Nietzsche: «L'home actiu, l'home agressiu, assaltador, es troba sempre cent passes més enllà de la justícia reactiva que l'home reactiu». El qui ha inventat la mala consciència és l'home reactiu, l'home del ressentiment, que es limita a reaccionar contra els poderosos per dominar-los amb els seus enganys morals d'una suposada justícia intocable. L'home fort, poderós, no reactiu, sinó actiu, agressiu, es va inventar el dret no com un ideal de justícia, sinó per lluitar precisament contra els sentiments reactius. Un poder més fort cerca mitjans per posar fi al furor insensat del ressentiment. I fixa així, amb l'establiment de la llei, el que als seus ulls poderosos ha d'aparèixer com a permès, com a just, i el que ha d'aparèixer com a prohibit, com a injust. La justícia i la injustícia només existeixen amb l'establiment de la llei. I és que, segons Nietzsche, «la vida actua *essencialment*, val a dir, en les seves funcions bàsiques, ofenent, violant, espoliant, aniquilant, i no se la pot pensar en absolut sense aquest caràcter.» Les situacions de dret no són mai res més que situacions d'excepció, restriccions de l'autèntica voluntat de vida, que tendeix vers el poder.

12. Un principi general o «dogma» de Nietzsche aclareix tots els punts anteriors i el sentit de la seva genealogia de la moral: «la causa de la gènesi d'una cosa i la utilitat final d'aquesta, la seva efectiva utilització i inserció en un sistema de finalitats, són fets *toto coelo* [totalment] separats entre si». No es pot explicar la pena, doncs, per la finalitat que acaba tenint en el dret. Aquí és on erren els psicologistes anglesos. I un altre «dogma» nietzscheà que cal tenir present: «tot esdevenir en el món orgànic és un subjugar, un ensenyorir-se, i (...), al seu torn, tot *subjugar i ensenyorir-se* és un reinterpretar, un reajustar. Per tant, en la utilitat o finalitat d'una cosa no es troba la raó de la seva gènesi. Però sí que és veritat que totes les finalitats i utilitats de les coses «són només *indicis* que una voluntat de poder s'ha ensenyorit d'alguna cosa menys poderosa». El veritable progrés consisteix simplement en una voluntat i en un camí cap a un poder més gran. D'aquí treu Nietzsche la conclusió: «la humanitat com a massa, sacrificada al floriment d'una única i més forta espècie home – això *seria* un progrés...» No és la casualitat absoluta, ni l'adaptació, ni l'absurd mecanicisme de l'esdevenir-se de les coses i dels fets allò que explica la realitat, sinó «la teoria d'una *voluntat de poder* que es desplega en tot esdevenir.» L'essència de la vida és la seva voluntat de poder. Sotmetre la vida a qualsevol altra explicació és caure en el nihilisme, en l'intent de destruir la vida.

13. La pena també ha conegut una història d'interpretacions posteriors del seu nucli permanent, que és una determinada seqüència rigorosa de procediments. Els ingenus genealogistes de la moral i del dret no se n'han adonat: «el concepte de "pena" ja no presenta de fet un sentit únic, sinó tota una síntesi de "sentits"». Per això resulta indefinible, ja que «tots els conceptes en què es condensa semiòticament un procés sencer s'escapen a la definició; només és definible allò que no té història». Així, sobre la pena s'han acumulat diverses interpretacions o finalitats: 1. com a neutralització de la perillositat; 2. com a pagament del mal al damnificat; 3. com a aïllament d'una pertorbació de l'equilibri; 4. com a inspiració de por; 5. com a compensació pels avantatges gaudits; 6. com a segregació d'un element que es troba en perill de degenerar; 7. com a festa, violentació i burla d'un enemic abatut; 8. com a mitjà per fer memòria; 9. com a pagament

d'un honorari; 10. com a compromís amb l'estat natural de la venjança; 11. com a declaració i mesura de guerra.

14. La pena, doncs, està sobrecarregada amb utilitats de tota mena. Així la teoria psicologista que diu que la pena és l'instrument de la reacció anímica anomenada «mala consciència», «remordiment de consciència», és falsa. La pena no desvetlla el sentiment de culpa en els delinqüents i malfactors. Al revés: endureix i enrobusteix la força de resistència. Més encara: la pena, amb l'espectacle dels procediments judicials i executius, bloqueja enèrgicament el sentiment de culpa, ja que el delinqüent veu que la seva acció no és reprovable en si: el seu cas no és el d'un culpable, sinó el d'un causant de danys, el d'«un irresponsable fragment de fatalitat».

15. Nietzsche veu d'una altra manera la pena: «inqüestionablement, hem de cercar l'autèntic *efecte* de la pena sobretot en una intensificació de la intel·ligència, en un allargament de la memòria, en una voluntat d'actuar en endavant de manera més cauta, més desconfiada, més secreta». La pena, doncs, domestica socialment l'home, però no el fa pas millor.

16. L'origen de la mala consciència es troba, doncs, en la malaltia que va experimentar l'home quan es va trobar definitivament encerclat en el sortilegi de la societat i de la pau. Així va bloquejar, deixar en suspens i desvalorar tots els seus instints. Es va veure obligat així a pensar, a raonar, a calcular, a combinar causes i efectes, o sigui, a la seva «consciència», que és «l'òrgan més miserable i més exposat a equivocar-se». Va néixer la interiorització de l'home, i el desfogament de l'home cap a fora va restar inhibit. I els instints reguladors i inconscientment infal·libles es van girar contra l'home mateix. Aquest és l'origen de la «mala consciència», resultat, doncs, d'una separació violenta de l'home del seu passat animal.

17. No cal oblidar que aquesta socialització de la vida humana es va dur a terme amb actes de pura violència: «l'"Estat" més antic va aparèixer, per consegüent, com una horrible tirania», fruit de l'acció violenta d'una raça de conqueridors i senyors. És fals, doncs, que l'Estat s'iniciés arran d'un contracte o pacte social, com pretén l'homònima teoria dels empiristes i liberals anglesos. L'Estat té per origen la violència i el domini d'una raça més poderosa. Cosa que va provocar que l'instint humà de llibertat fos reprimit cap a l'interior de la persona i així només es pogués descarregar contra l'individu mateix, originant, per tant, la «mala consciència».

18. Així, el que fa que es creï la mala consciència i es construeixin ideals negatius, contraris a la vida, és aquell instint de la llibertat o voluntat de poder reprimit en l'interior. L'ànima acaba escindida en ella mateixa i, a través de la mala consciència, es fa patir ella mateixa pel simple plaer de fer-se patir. Les virtuts morals que deriven de la formació de la mala consciència no són tan altruistes com sembla o diu la moral cristiana: el no-egoisme expressa simplement el plaer que sent la persona abnegada, desinteressada, que es sacrifica ella mateixa en veure reprimit el seu instint de llibertat: «només la mala consciència, només la voluntat de maltractar-se un mateix proporciona el pressupòsit per al valor del que és no-egoista».

19. La mala consciència és una malaltia de l'home. El seu origen va ser la relació de dret privat entre el deutor i el creditor, cosa que es va estendre a la relació dels homes actuals amb els seus avantpassats. Es creu així que l'estirp subsisteix gràcies als sacrificis i a les obres dels avantpassats, o sigui, es reconeix un deute envers aquests, que cal pagar amb sacrificis i obres. També els usos socials dels homes actuals són vistos així com a obres dels avantpassats i, per tant, preceptes i ordres seus que cal complir. Aquest deute imposa de tant en tant un gran rescat global, una indemnització urgent al creditor, com ara el sacrifici del primogènit. Per tant, la por als avantpassats creix de manera

directament proporcional al creixement del poder de l'estirp. I així l'avantpassat acaba essent transfigurat en un déu. És probable, doncs, que els déus tinguin un origen basat en el temor, en la por. I com més evolucionava la consciència de culpa, més s'anaven ennoblint i aristocratitzant els déus.

20. La humanitat ha heretat els conceptes morals de *bo* i *dolent* de l'aristocràcia d'estirp. Però també l'herència del pes de deutes encara no pagats i el desig de reintegrar-los. Nietzsche fa així una lectura secularitzada del dogma cristià del pecat original de la humanitat: «El sentiment de tenir un deute amb la divinitat no ha parat de créixer durant molts mil·lennis». I l'adveniment del Déu cristià va suposar el màxim de sentiment de culpa. I per això la creença en un sol Déu universal (monoteisme) ha acabat provocant l'oposició més radical a la religió, l'ateisme, que vol alliberar la humanitat del sentiment de deute i de culpa, recuperant la innocència de no sentir-se culpable amb cap començament, amb cap *causa prima*. La segona innocència de l'ateisme (*Unschuld*) és la conseqüència directa de la màxima consciència de culpa.

21. Els conceptes de *culpa* i de *deure* estan connectats amb pressupòsits religiosos. La *mala consciència* està entrelaçada amb el concepte de Déu. Aquesta moralització excessiva de la culpa de la humanitat respecte del creditor que n'està a l'origen, acaba girant-se contra el creditor mateix: cal suprimir-lo per tal de recuperar la innocència perduda. Per això el cristianisme s'imagina un Déu que es sacrifica ell mateix a la creu per la culpa de l'home. És la imatge d'un Déu que es dóna satisfacció a si mateix.

22. L'home encerclat en l'«Estat» amb la finalitat de ser domesticat va inventar la mala consciència. Quedava així tancada la via natural del fer-mal pel plaer de fer mal. Per això la mala consciència es va apoderar d'una altra via d'escapada: el pressupòsit religiós, el deute amb la divinitat: «Copsa en "Déu" les darreres antítesis que és capaç de trobar per als seus autèntics i insuprimibles instints d'animal», de manera que «tot no que es diu a si mateix, a la naturalesa, a la naturalitat, a la realitat del seu ésser, el projecta fora d'ell com un sí, com quelcom existent, corpori, real, com Déu». És la voluntat de l'home de trobar-se culpable i reprobable ell mateix fins que resulti impossible l'expiació», infectant i enverinant el fons més profund de les coses amb el problema de la culpa i de la pena. Aquí rau sens dubte la malaltia de l'ésser humà: «La terra ja ha estat durant molt de temps una casa de bojós!»

23. Els déus grecs, en canvi, assumien la culpa dels crims de l'home. Era, aquesta, una forma més noble de servir-se de la ficció poètica dels déus que no pas la crucifixió i enviliment de l'home, ja que els déus grecs eren el reflex d'homes més nobles i més senyors de si mateixos, una divinització de l'animal home, el qual no s'enfurismava contra ell mateix i sabia allunyar així la mala consciència. Els déus grecs servien fins i tot com a causes del mal, que justificaven l'home fins i tot en el mal. Aquests déus no assumien la pena, sinó la culpa del mal, cosa que és més noble.

24. L'establiment, doncs, a la terra de l'ideal de la moral cristiana ha exigut molt de sofriment a l'interior de la consciència de l'home i molt vessament de sang. Tot es va originar quan l'home va començar a mirar amb mals ulls les seves inclinacions naturals, les quals van acabar així per agermanar-se amb la «mala consciència». I no ens alliberarem del verí d'aquesta mala consciència jueva i cristiana fins que no vingui l'home redemptor, que ens redimeixi de la maledicció de l'ideal existent. Aquest ideal moral d'Occident és la voluntat del no-res, el nihilisme més radical, la negació de la vida, dels sentits, dels instints, de la naturalesa, de l'animal. Cal, doncs, que arribi l'Anticrist, l'antinihilista, el vencedor de Déu i del no-res que impera, perquè la terra i l'home tornin a poder tenir esperança.

25. Això és l'única cosa que li està permesa a Zaratustra l'ateu.

## COMENTARI

1. És obvi que l'home redemptor de qui parla Nietzsche constitueix l'antítesi del fill de l'home redemptor de qui parlen els Evangelis. En aquest segon cas, la condició de redemptor es juga en la conjunció de dos plans diferents: el diví, en tant que el redemptor és el mateix Fill de Déu, i l'humà, atès que el redemptor pertany a la nissaga humana i en aquest sentit es fill de l'home, un com nosaltres en tot tret d'allò que no pot ser assumit en l'encarnació. La conjunció d'aquests dos plans cooperant harmònicament ofereix la base del dogma cristià de la redempció, que es configura, a més a més, amb els clàssics elements del pecat del món que ha de ser expiat, el sacrifici cruent a la creu que duu a terme aquesta expiació, l'abast universal de l'obra del Fill de Déu encarnat, el perdó diví que la redempció implica per la culpa objectiva de què és responsable la humanitat, la recreació de l'ésser humà quan s'associa a l'obra redemptora del Logos encarnat, etc., De manera anàloga, l'home redemptor de Nietzsche expia també una culpa, la de la humanitat que s'ha fet culpable de menystenir la vida amb la consciència religiosa i ètica del bé i del mal, i amb la imposició d'un ideal ascètic a la vida. Aquest home també allibera la humanitat amb l'acte heroic d'oferir la seva persona per la salvació de tot. Només que ho fa renunciant a tots els agafadors de sentit que la cultura ja li ha construït èticament i religiosament. Ha d'experimentar així el mareig insuportable d'una vida que de cop i volta renuncia a ser assenyada. Frega, doncs, la bogeria en experimentar l'absurd que li surt a l'encontre tan aviat com desconfia i rebutja la distinció moral entre el bé i el mal, la consciència de culpa associada a les seves actituds, accions i omissions, i el valor salvífic d'un ideal ascètic que imiti l'acte redemptor de l'home Déu i se l'apropriï. Així, amb aquest nihilisme *contra* la cultura occidental desmunta el nihilisme *de* la cultura occidental i retorna a la vida la seva condició de veritat única. L'home redemptor de Nietzsche salva la vida de la destrucció i decadència a què la sotmet el Fill de Déu redemptor, que duu a terme la seva obra aniquilant a la creu l'home que la fa possible. El cristianisme revela així una contradicció interna, causada justament per haver-se girat d'esquena a la vida. El nihilisme de Nietzsche es presenta, doncs, com la salvació de l'absurditat del cristianisme.

2. Òbviament, la interpretació que Nietzsche fa de la redempció cristiana ha de ser valorada des d'ella mateixa. I, en aquest sentit, no són pas poques les preguntes que suscita: és cert que la vida humana només necessitaria l'alliberament de la redempció que culturalment li ha imposat el cristianisme i que ella mateixa no necessitaria cap mena de redempció? Quina idea de la condició humana i de la vida en general utilitza Nietzsche acríticament, o sigui, sense fer-ne objecte d'anàlisi crítica en el pla filosòfic? És la vida la realitat última amb què topa el nostre afany de comprensió quan vol cercar el darrer substrat de tot el que hi ha? Es podria preguntar si Nietzsche no ha dut a terme una substitució conscient de l'ésser per la vida, justament com a estratègia interpretativa per anul·lar tota via metafísica? I resulta satisfactòria la seva concepció de l'intel·lecte com una eina que únicament ha servit, en el context de la cultura occidental, per fer minvar el poder de la vida i menystenir aquesta? Totes aquestes preguntes, més les moltes altres que es podrien plantejar legítimament, no tenen el valor d'una crítica directa de les tesis de Nietzsche, sinó que expressen l'estat de perplexitat que aquestes provoquen, en el sentit que elles mateixes són conscients de no oferir res més que una interpretació historicocultural i una crítica de l'origen i evolució històrica de la cultura occidental, mentre que alhora no deixen de transmetre la sensació de fer-se valer com a veritat definitiva sobre la mentida de la filosofia, la moral, religió i la cultura en general de l'Occident marcat pel platonisme i el judeocristianisme. En poques paraules, existeix una ambigüitat en Nietzsche que els seus escrits mai no acaben de dissipar del tot i que probablement era volguda pel mateix autor: el reconeixement del caràcter merament interpretatiu del seu pensament amaga, en el fons, la pretensió d'una veritat superior a totes les altres en què l'Occident ha cregut i creu. Per això Nietzsche és realment un veritable filòsof:

proposa una veritat que vol confrontar-se amb d'altres que circulen i que vol guanyar-les en el pla justament d'un coneixement de la veritat, d'una distinció radical entre el que és fals i el que és com és, i no en el pla d'un simple joc de màscares, o sigui, d'interpretacions més o menys plausibles que coexisteixen respectuosament en una societat tolerant. Nietzsche entra en el combat de les idees i vol ser derrotat amb un cop de puny directe a la cara. I això per una raó molt simple: perquè ell mateix clava un cop tan dur a la veritat establerta que aquesta ha de demostrar si s'aguanta dreta o cau noquejada.

## **Tractat Tercer**

### **«Què signifiquen els ideals ascètics?»**

1. Els defensen persones fisiològicament esguerrades i airades. Entre els sacerdots, l'ideal ascètic és la seva fe sacerdotal, el millor instrument del seu poder. La raó de ser dels ideals ascètics és la següent: la voluntat humana sempre necessita una meta. Com que els esguerrats no poden tenir el domini com a meta, i com que la voluntat no pot girar en el buit, la meta de la voluntat dels esguerrats és l'ideal ascètic, o sigui, un voler el no-res, en comptes de no voler.

2. La pregunta que es fa Nietzsche és: «Què signifiquen els ideals ascètics?» O sigui, per què se'l té. Exemple d'ideal ascètic: la castedat, defensada pel músic Richard Wagner a la seva vellesa. Wagner contraposa tràgicament la castedat a la sensualitat. Però Nietzsche creu que aquesta antítesi o suposada contradicció no existeix de fet.

3. *Parsifal* de Wagner és per a Nietzsche una paròdia de l'antinatura que hi ha en l'ideal ascètic. Per això no comprèn que ara, a la vellesa, Wagner defensi els ideals cristians, morbosos i obscurantistes, apartant-se de la tesi de Feuerbach de la «sana sensualitat». Això és un tornar enrere, un predicar la conversió, la negació, el cristianisme, l'Edat Mitjana. Fins i tot Wagner invoca la sang de Crist Redemptor.

4. El cas Wagner obliga a separar l'artista de la seva obra, per prendre's seriosament aquesta, ja que també aquí els psicologistes anglesos s'equivoquen: creuen que un artista és allò que ell pot representar, concebre, expressar. Per tant, el Wagner de *Parsifal* és massa schopenhauerià, o sigui, massa nihilista, massa pessimista, massa catòlic.

5. Això vol dir que, en el cas d'un artista, els ideals ascètics no signifiquen res, ja que l'artista sempre està allunyat de la realitat: «Els artistes han estat en totes les èpoques els ajudants de cambra d'una moral, o d'una filosofia, o d'una religió». Wagner, per exemple, va prendre el filòsof Schopenhauer com a cap de fila i defensa protectora del seu art. Per això la pregunta de fons és què significa que un veritable filòsof com Schopenhauer reti homenatge a l'ideal ascètic. En el cas Wagner, la influència de Schopenhauer va fer que la música esdevingués l'art independent en si, situat a part de totes les altres arts, i el músic mateix, una mena de portanveu de l'«en-si» de les coses.

6. Schopenhauer va utilitzar la concepció kantiana del problema estètic. Kant, igual que tots els filòsofs, va reflexionar sobre l'art i la bellesa a partir únicament de l'espectador, i no pas des de les experiències de l'artista. Per a Kant, és bell allò que abelleix desinteressadament. Mentre que Stendhal anomena el que és bell una promesa de benestar. Schopenhauer va interpretar el «desinteressadament» en el sentit d'atribuir a la contemplació estètica un efecte contrarestador de l'«interès» sexual, i va enaltir l'estadi estètic com un alliberament de la «voluntat». La bellesa simplement calma la voluntat, mentre que per a Stendhal promet la felicitat, o sigui, excita la voluntat, l'interès. Per tant,

Schopenhauer no va entendre kantianament la definició kantiana de la bellesa. El que volia era retre homenatge a l'ideal ascètic: l'anul·lació de la voluntat a través de l'art. Quan un filòsof, doncs, ret homenatge a l'ideal ascètic, això significa que vol escapar a la tortura de la voluntat.

7. Schopenhauer, de fet, tracta com un enemic personal la sexualitat, i la dona com a instrument d'aquesta. Els seus enemics són Hegel, la dona, la sexualitat i tota la voluntat d'existir, de romandre en la vida. Però és que sempre i arreu els filòsofs que hi ha hagut han mostrat «una autèntica irritació i una autèntica rancúnia (...) contra la sensualitat» (...); «igualmente, existeixen una autèntica parcialitat i una autèntica predilecció dels filòsofs per l'ideal ascètic en la seva totalitat». Per exemple, els filòsofs més famosos han sentit horror al matrimoni: quants n'hi ha hagut de casats? «Un filòsof casat és un personatge de *comèdia*». Què significa, doncs, l'ideal ascètic en un filòsof? El fet d'afirmar la seva existència en la més alta espiritualitat, per tal que desaparegui el món, la vida, i només resti el seu propi jo independent del món.

8. Els filòsofs pensen en ells mateixos. Només volen restar lliures de coerció, pertorbació, soroll, negocis, deures, preocupacions. En comptes de descansar sobre la vida, només desitgen volar sobre ella. Per això abracen l'ideal ascètic, fet de les tres virtuts de la pobresa, la humilitat i la castedat. Tot això no és, però, en els filòsofs cap virtut, sinó «les condicions més pròpies i més naturals de la seva existència òptima, de la seva *més bella* fecunditat.» Segueixen l'instint dominant d'imposar les seves exigències a tots els altres instints. Els filòsofs són esperits forts, de naturalesa independent, que s'aïllen del món i parlen sense aixecar la veu. «Un filòsof se'l reconeix en el fet que s'allunya de tres coses brillants i sorolloses: la fama, els prínceps i les dones». Però no pas per virtut, per voluntat meritòria de sobrietat i de senzillesa, sinó perquè no els agrada ser molestats. Per això tampoc no els agrada la fecunditat dels fills, la sexualitat. I per això també s'apunten a l'ideal estètic, perquè amb l'estètica la sexualitat no queda eliminada, com erròniament pensava Schopenhauer, sinó que ja no penetra en la consciència com a estímul sexual.

9. Des de la prehistòria s'ha produït una transvaloració dels valors en aparèixer les primeres exigències de la moral i de la consciència. En aquells temps primigenis, l'home s'avergonyia de la mansuetud, igual que avui s'avergonyeix de la duresa. El dret va aparèixer com a violència a la qual l'home es va sotmetre amb vergonya de si mateix. Els temps primigenis van ser, en canvi, els temps de l'«eticitat del costum», no pas de la mala consciència. Llavors arreu es considerava virtut el sofriment, la crueltat, la simulació, la venjança, la negació de la raó.

10. L'ideal ascètic ha estat la larva de l'insecte «filosofia», que és contemplació. Ja els primers filòsofs van saber donar un tal sentit a la seva existència que hom va aprendre a témer-los. I ho van aconseguir practicant l'ascesi envers ells mateixos, la crueltat envers ells mateixos, l'automortificació, la innovació del pensar ansiosos de poder: «tothom qui algun cop ha construït un "nou cel", ha trobat abans el poder per a fer-ho en el seu *propri infern*». Sense la cobertura i la disfressa de l'ideal ascètic, la filosofia no hauria estat possible a la terra.

11. El sacerdot també té en l'ideal ascètic la seva fe, la seva voluntat, el seu poder, el seu interès. La valoració de la vida que fan els sacerdots ascètics la transforma en un pont cap a aquella altra existència. «L'asceta tracta la vida com un camí errat». Els sacerdots són una espècie hostil a la vida. I, tanmateix, la seva existència expressa un interès de la vida mateixa, altrament la vida faria que aquest tipus autocontradictori s'extingís. En la vida ascètica dominen el ressentiment d'un instint no satisfet i una voluntat de poder que volen ensenyorir-se de la vida mateixa.

12. Cal, doncs, que l'intel·lecte s'exerciti a mirar les coses d'una altra manera, no des del suposat «coneixement pur» del racionalisme i de l'idealisme – que és impossible –, sinó utilitzant la diversitat de les perspectives i de les interpretacions nascudes dels afectes. El subjecte pur del coneixement de la Modernitat és una falòrnia: «Existeix *únicament* un veure perspectivista, *únicament* un “conèixer” perspectivista; i *com més gran sigui el nombre* d'afectes als quals permetem dir la seva paraula sobre una cosa (...), tant més completa serà la nostra “objectivitat”.» Si deixéssim en suspens la totalitat dels afectes, castraríem l'intel·lecte.

13. El no de l'asceta a la vida és, en el fons, un sí: el dels mal constituïts. O sigui: «*l'ideal ascètic neix de l'instint de protecció i de salut d'una vida que degenera*». Els instints més profunds de la vida, que romanen sempre intactes, lluiten contra una paralització i extenuació fisiològiques parcials: «l'ideal ascètic és un estratagema en la *conservació* de la vida.» És la forma de reacció de l'home domesticat que té una condició malaltissa. És així com el sacerdot ascètic lliga a l'existència tot el ramat dels mal constituïts, dels frustrats, esguerrats, irritats.

14. Aquesta constitució malaltissa és normal en l'home. Però els malalts són el perill més gran per al sans, els quals tenen dret a protegir-se dels malalts. El que volen els malalts és una voluntat del no-res, el nihilisme, perquè la voluntat, quan no pot voler directament la vida, es resisteix a no voler. S'escampa així per tot Europa com un aire de manicomi, que porta a odiar els ben constituïts i victoriosos, tot defensant els valors de l'ideal ascètic, o sigui, de la justícia, de l'amor, de la saviesa, de la superioritat espiritual, «com si la bona constitució, la fortalesa, l'orgull, el sentiment de poder ja fossin en si coses vicioses». Els malalts s'esforcen per trobar camins tortuosos que els portin a una tirania sobre els sans. Exerceixen una forma subtil de domini, la que és pròpia dels homes del ressentiment: el domini de la venjança espiritual. Contra això caldria fer valer la consigna que els malalts no facin emmalaltir els sans. El que és superior no ha de degradar-se a ser l'instrument del que és inferior. Contra la gran compassió per l'home que defensa l'ideal ascètic.

15. El sentit del sacerdot ascètic és que cal que hi hagi metges i infermers que estiguin, ells mateixos, malalts. El domini sobre els qui pateixen és el seu regne. «El sacerdot és la forma primera de l'animal *més delicat*, al qual li resulta més fàcil menysprear que odiar.» Però els sans s'han de protegir del contagi dels malalts, ja que «al voltant del sacerdot ascètic, tot el que és sa es torna necessàriament malalt, i tot el que és malalt es torna necessàriament mansoi.» I així en el ramat es va amuntgant la matèria explosiva del ressentiment. El sacerdot canvia la direcció del ressentiment cap a dintre, ja que viu d'una «apetència d'esmoreir el dolor per via afectiva». El sacerdot orienta la culpa de l'ovella que pateix cap a dintre, cap a l'ovella mateixa.

16. Els conceptes morals religiosos, com ara els de «culpa», «pecat», «pecaminositat», «corrupció», «condemna», no són fets, sinó només interpretacions d'un malestar fisiològic, amb els quals els febles justifiquen i organitzen la seva tirania sobre els sans i solucionen el problema que tenen del dolor anímic que senten.

17. El sacerdot ascètic no és veritablement un metge dels malalts, ja que només combat el sofriment mateix, el desplaer de qui pateix, però no pas la causa, no pas l'autèntic estar malalt. La genialitat del sacerdot rau en la mitigació del sofriment, en els consols de tota mena. El cristianisme mateix té molts mitjans de consol i molt enginyosos. I aquesta ha estat la funció de totes les religions: «totes les grans religions han consistit, en l'essencial, en la lluita contra un cert cansament i pesantor convertits en epidèmia» que apareix de tant en tant en determinats llocs de la terra. La religió és, doncs, una via moral-

psicològica per cercar un remei a aquest sentiment fisiològic d'obstrucció, un intent de combatre el sentiment de desplaer. I les religions el combaten amb mitjans que deprimeixen el sentiment vital en general fins al més baix nivell. La negació de si, la santificació, no són res més que termes psicologicomorals de la hipnosi en termes fisiològics. Per això la interpretació que els creients han donat dels seus estats espirituals sempre ha estat la cosa més fantàstica i falsa que es pot imaginar. I el misteri diví o estat de redempció de què parla la religió no és res més que la hipnotització total i la quietud finalment aconseguida. La virtut moral-religiosa té un gran poder hipnotitzador: pretén l'absència total de sofriment, el pessimisme nihilista més radical: «(Segons aquesta mateixa lògica del sentiment, el no-res és anomenat, en totes les religions pessimistes, *Déu.*)»

18. Els febles formen ramats i creen el sacerdot ascètic, que els pastura. L'alleugeriment consisteix en el fet que l'interès de qui pateix resta apartat metòdicament del sofriment. El sacerdot ensenya a veure un relatiu alleujament, una relativa felicitat en coses odiades. En prescriure «amor al proïsme», el sacerdot ascètic prescriu, en el fons, una estimulació de la voluntat de poder, per bé que amb una dosi cauta. I «*formar un ramat* [l'Església] és un pas i una victòria essencials en la lluita contra la depressió.» Tots els malalts tendeixen vers una organització gregària, mentre que els forts tendeixen a dissociar-se. Per tant, sota tota l'oligarquia sacerdotal jeu amagada la concupiscència tirànica.

19. L'home modern utilitza un vocabulari vergonyosament moralitzant. El bon gust d'un psicòleg es mostra, en canvi, en el fet d'oposar-se a aquest «vocabulari vergonyosament *moralitzat* de què està viscosament amarat tot enjudiciament modern de l'home i de les coses.» Aquests homes «bons» són incapaços de suportar una autèntica veritat sobre l'home.

20. El sacerdot transforma la mala consciència en pecat i en culpa. El sacerdot cerca de fer explotar de cop tots els afectes humans, perquè el propòsit de l'ideal ascètic és el desenfrenament del sentiment. Així el malalt es posa més malalt, ja que el sacerdot aprofita el sentiment de culpa. El «pecat» no és res més que la reinterpretació sacerdotal de la mala consciència animal: «en el pecat tenim l'estratagema més perillós i més nefast de la interpretació religiosa», ja que el sacerdot indica que la causa del sofriment, cal cercar-la dintre d'un mateix, en una culpa, en una part del passat, i que cal entendre el sofriment com un estat de pena. El pecador mostra, doncs, una mirada hipnòtica, una mirada que es mou en una única direcció: cap a la culpa, «considerada com a causalitat *única* del sofriment.»

21. L'ideal ascètic és la causa principal de neurosi i d'afebliment de la salut. On la doctrina ascètica sobre el pecat triomfa, allí «la neurosi religiosa *apareix* com una forma de l'«ésser pervers»: no n'hi ha dubte).» L'autèntica fatalitat en la història de la salut de l'home europeu ha estat l'ideal ascètic.

22. El sacerdot ascètic ha corromput la salut anímica en tots els plans. Fins i tot en literatura. Cosa que va portar els Pares de l'Església a rebutjar la literatura clàssica pagana apel·lant a la literatura cristiana. Nietzsche professa que no li agrada el Nou Testament. En canvi, sí que respecta profundament l'Antic Testament. El cristianisme barreja Déu amb tots els petits pesars. L'ideal ascètic no ha estat mai una escola del bon gust.

23. La ciència no és pas l'oposat a l'ideal ascètic, sinó la seva forma més recent. Així entenem més encara què ha significat l'ideal ascètic per a la humanitat. La monstruositat del seu poder es veu en el fet que té una meta universal, de manera que creix en primacia sobre qualsevol altre poder, amb una clara distància i superioritat de rang. I per això la ciència tampoc no conté l'oposició a aquell ideal, contràriament al que es pensa:



«la ciència no té avui senzillament *cap* fe en ella mateixa, i menys encara un ideal *per damunt d'ella*, – i allí on encara és passió, amor, fervor, *sofriment*, no representa el contrari d'aquell ideal ascètic, sinó més aviat *la forma més recent i més noble* d'aquest.» La ciència és avui una mena d'amagatall per a tota mena de mala consciència, de menyspreu d'un mateix, de mal humor. És un mitjà per a l'autoatordiment, una manera de vèncer la por a cobrar consciència.

24. Cal fer una crítica de la voluntat de veritat o fe metafísica. La voluntat de veritat de la religió, la fe vigorosa que atorga la benaurança divina, és una sospita contra allò en què es creu. No és pas una prova de «veritat»: només és la prova d'una certa versemblança de la il·lusió de la fe en la veritat. Nietzsche es declara desconfiat envers tota mena de creients, àdhuc dels creients en la veritat filosòfica o metafísica: «Es troben molt lluny de ser esperits *lliures: car encara creuen en la veritat...*» L'ascetisme de la virtut i la negació de la sensualitat mostren la fe en l'ideal ascètic, que és la fe en un valor metafísic, en un valor en si de la veritat. També la veritat científica descansa en una fe: «No existeix, jutjant amb rigor, una ciència “lliure de pressupòsits” (...): sempre hi ha d'haver allí una filosofia, una “fe”, perquè d'aquesta extregui la ciència una direcció, un sentit, un límit, un mètode, un *dret* a existir.» Qui busca la veritat –tant el sacerdot ascètic com el científic, que també és un asceta – «*afirma amb això un altre món diferent* del de la vida, de la naturalesa i de la història». «La nostra fe en la ciència reposa sempre sobre una *fe metafísica*». És «la creença que Déu és la veritat, que la veritat és *divina...*» Però Déu mateix es revela com la nostra més llarga mentida. I l'ideal ascètic ha estat fins ara senyor de tota filosofia, fins a posar la veritat mateixa com a ésser, com a Déu, com a instància suprema.

25. La ciència, doncs, i l'ideal ascètic tenen la mateixa base i són la mateixa cosa. La ciència no és recolza en ella mateixa, sinó que necessita un ideal del valor, un poder creador de valors. Ara bé, la diferència entre la ciència i l'ideal ascètic és que «la ciència retorna la llibertat a la vida que hi ha en l'ideal ascètic, negant el que hi ha d'exotèric en aquest.» Però tant la ciència com l'ideal ascètic es recolzen en la mateixa fe en la incriticabilitat de la veritat. I quan s'aprecia el valor de l'ideal ascètic, també s'aprecia invariablement el valor de la ciència. L'art, en canvi, sí que s'oposa a l'ideal ascètic molt més que la ciència. Per això Plató va ser el més gran enemic de l'art, perquè creia en la veritat del coneixement. La ciència moderna és la millor aliada de l'ideal ascètic. Amb el seu amor per la veritat i l'objectivitat, la ciència provoca la pèrdua de fe en la dignitat, singularitat i insubstituïbilitat de l'ésser humà, la pèrdua d'estimació que l'home tenia de si mateix. I l'estratagema dels filòsofs transcendentalistes, impulsats per Kant, que consisteix a negar el coneixement per afirmar Déu, és, amb tota l'elegància del seu sil·logisme, un triomf de l'ideal ascètic.

26. La hipocresia dels falsos ideals s'estén fins al grau més alt, que és el nihilisme dels contemplatius, dels artistes ambiciosos que voldrien representar el paper d'ascetes i de sacerdots i que no són res més que tràgics bufons. O fins al nihilisme dels antisemites com els cristians-aris, que utilitzen l'afectació moral, el mitjà més barat d'agitació. Per tant: «quants *comediants* de l'ideal moral-cristià caldria exportar avui fora d'Europa, perquè el seu aire tornés a tenir un altre cop una olor més neta...» El que cal fer és idealitzar la terra entera, la vida, no el cel.

27. L'ateisme és el nucli i la conseqüència lògica de la moral cristiana. Ho mostrarà l'obra que diu Nietzsche que està preparant: *La voluntat de poder. Assaig d'una transvaloració de tots els valors*. Allà on l'esperit treballa avui amb rigor, s'absté completament de l'ideal ascètic. L'expressió popular d'aquesta abstinència és «ateisme», que és el fet de prescindir de la voluntat de veritat. L'ateisme incondicional i sincer és una de les darreres fases de desenvolupament de l'educació imposada per l'ideal ascètic. És la fase, forma final i conseqüència lògica interna de l'«educació que, a la fi, es prohibeix a si mateixa la

*mentida que hi ha en el creure en Déu.»* La moralitat cristiana mateixa, el concepte de veracitat que ha defensat sempre, desapareix en virtut de «la llei de l'”autosuperació” necessària que existeix en l'essència de la vida». Així és com el cristianisme, en tant que dogma religiós, va perir a mans de la seva pròpia moral. I, finalment, «també el cristianisme *en tant que moral* ha de perir». L'ateisme és la conclusió més forta de la religió cristiana contra ella mateixa. La voluntat de veritat cobra, finalment, consciència d'ella mateixa en nosaltres com a problema. I això fa desaparèixer en endavant la moral.

28. L'ideal ascètic ha estat un atemptat contra la vida que ha donat sentit al sofriment. Fora de l'ideal ascètic, l'home no ha tingut cap sentit. «Per què en absolut l'home?» ha estat una pregunta sense resposta, car mancava la voluntat d'home i de terra. I això és el que significava l'ideal ascètic: que un buit immens envoltava l'home, que patia el problema del seu sentit, que no sabia respondre la pregunta «per què patir»? Mostrar-li un sentit és mostrar-li un per-a-què del sofriment. i ha estat l'ideal ascètic el que fins ara li ha assenyalat un sentit. Ara bé, aquesta interpretació del sofriment implicava un nou sofriment, ja que situava tot sofriment en la perspectiva de la culpa. Així la vida tornava a ser negada, tot i que paradoxalment se salvava la voluntat mateixa, ja que aquesta sempre vol voler, si més no el no-res en comptes de no haver de voler res: «¡tot això significa, atrevim-nos a comprendre-ho, *una voluntat del no-res*, una aversió contra la vida, un rebuig dels pressupòsits més fonamentals de la vida, però és, i no deixa de ser, una *voluntat!*... I repetint al final el que vaig dir al començament: l'home s'estima més voler *el no-res a no voler...*»

#### COMENTARI

Es pot acceptar la crítica de Nietzsche a l'ideal ascètic? Es pot donar per bona la seva interpretació de l'ideal ascètic com una forma de voler el no-res en comptes de no voler? Es pot creure que l'ideal ascètic mitiga el sofriment afegint-hi un altre sofriment? Es pot pensar que tota forma d'ideal ascètic és l'expressió d'una mentida que gira l'esquena a la vida? Sí des de la perspectiva segons la qual, a la vida, no se la pot tocar, no se la pot relacionar amb res que provingui de l'intel·lecte. Però llavors se'ns planteja la pregunta si l'ideal ascètic resta ben interpretat com a forma continguda de menys vida i si l'activitat de l'intel·lecte s'ha d'entendre per força com un allunyament de la vida i com una imposició extrínseca a la vida, a part de la pregunta si la vida mateixa no admet cap més explicació que la d'una voluntat de poder que consisteix en afectes, instints i constitució física de l'home animal. En la mesura en què sigui legítim sospitar que la posició de Nietzsche sobre aquestes qüestions no només constitueix una perspectiva, sinó que resulta massa unilateral, podem començar a descobrir en l'ideal ascètic algun element molt més positiu del que Nietzsche tenia ganes de reconèixer-li. Però probablement la inversa també seria correcta: la mateixa crítica debel·ladora de Nietzsche ens podria permetre d'entendre millor la dimensió positiva dels ideals ascètics. Per exemple, si poguéssim constatar que a través de la contenció i aparent limitació de la vida d'un ideal ascètic es pot accedir a una vivència i expressió de més vida en un ordre diferent del merament instintual, afectiu i orgànic. O no hi ha més vida en aquest món que la psicossomàtica?