

Friedrich Nietzsche i Oscar Wilde:

La qüestió humana, una anàlisi comparada

© Joan Balcells Padullés

Reservats tots els drets. Està prohibida la reproducció total o parcial d'aquesta obra per qualsevol mitjà o procediment, compresos la impressió, la reprografia, el microfilm, el tractament informàtic o qualsevol altre sistema, així com la distribució d'exemplars mitjançant lloguer i préstec, sense l'autorització escrita de l'autor.

UNIVERSITAT OBERTA DE CATALUNYA / TFC - Llicenciatura en Humanitats
Autor: Joan Balcells i Padullés / Tutor metodològic: Ricard Faura i Cantarell / Tutor de contingut: Jaume Mensa i Valls / Gener 2005

Friedrich Nietzsche i Oscar Wilde:

La qüestió humana, una anàlisi comparada

Índex

1. Introducció	3
2. Nietzsche i Wilde: una presentació	7
3. La crítica a la societat moderna	9
4. La proposta vital	15
5. La proposta antropològica	22
6. La proposta social	30
7. Conclusions	38
8. Bibliografia	47

Abreviatures de les obres:

A:	Aforismes (Wilde)
AHS:	L'ànima de l'home en el socialisme (Wilde)
AZ:	Així parlà Zaratustra (Nietzsche)
CA:	El crític com a artista (Wilde)
DM:	La decadència de la mentida (Wilde)
DP:	De Profundis. Epistula in carcere et vinvulis (Wilde)
MBM:	Més enllà del bé i del mal (Nietzsche)

1. Introducció

Thomas Mann, premi Nobel de literatura el 1929, va fer una curiosa comparació entre la filosofia de Nietzsche i l'obra literària d'Oscar Wilde. Mann constatava que la coincidència anava més enllà de l'estil irònic i aforístic per convertir-se en un atac dirigit contra la moral convencional, tot i que al mateix temps també reconeixia que aquest paral·lelisme no estava pas mancat d'una certa gosadia.

“Sorprèn comprovar el parentiu tan proper que hi ha entre certes observacions de Nietzsche amb els atacs a la moral –de cap de les maneres tan sols vanitosos- de l'esteta anglès Oscar Wilde, amb els quals, gairebé al mateix temps, xocava el seu públic i el feia riure [...] Naturalment, l'associació de Nietzsche amb Wilde té quelcom de sacrílegi, ja que l'anglès fou un dandy i, en canvi, el filòsof alemany fou quelcom semblant a un sant de l'immoralisme”¹.

Aquest atreviment “sacríleg” ha atret la mirada de més d'un investigador, que ha desenvolupat d'una forma més minuciosa i detallada aquesta impressió intuïtiva que Thomas Mann només havia deixat apuntada. De fet, la comparativa entre ambdós autors ha permès d'obrir una nova dimensió analítica que, sens dubte, ha redundat en una major riquesa i creativitat interpretativa a l'hora d'aproximar-se a la producció i al pensament d'aquests dos grans genis de la cultura. Convé esmentar en aquest sentit l'aportació de tres autors que han reflexionat d'una manera específica sobre la fructífera intersecció entre Wilde i Nietzsche i que, en bona mesura, han estat la base per a l'elaboració del present treball.

En primer lloc, cal mencionar l'article de Pascal Aquien (1996), *Entre Dionysos et Apollon: pour une lecture nietzschéenne de Wilde*, el qual analitza els punts en comú entre el filòsof i l'escriptor quant al posicionament teòric i estètic, bo i centrant-se especialment en la dimensió de l'art. Aquien és ben conscient que tota comparació entre Nietzsche i Wilde s'ha de fer amb

¹ Mann (1986: 107-108).

prudència ja que *“rien dans la correspondance de l'écrivain, dans ses essais théoriques et a fortiori dans son oeuvre littéraire et dramatique, ne laisse supposer qu'il avait lu le penseur allemand, voire qu'il le connaissait”*. Per aquest motiu, la seva perspectiva analítica es limita a una anàlisi que no pretén cercar la influència d'un autor sobre l'altre o de barrejar el seu pensament sinó simplement de pinzellar els punts de trobada que ell mateix divideix en tres eixos: la denuncia contra l'abstracció i la raó, la conjunció dinàmica de Dionís i Apol·lo i la concepció de l'art en tant que mentida.

En segon lloc, Richard Miskolci (1997), en l'article de *Nietzsche e Wilde: Fragmentos sobre a subersão dos valores*, posa en paral·lel tant la trajectòria biogràfica com intel·lectual d'ambdós autors per tal de subratllar-ne la genialitat. Nietzsche i Wilde són descrits com dos esperits lliures que, des de la crítica del pensament, varen lluitar contra els fonaments de la societat de l'època per tal de fornir un home nou sobre els valors de la vida; *“ainda que não tenham se conhecido nem se tenha notícia de que leram nada um do outro, inúmeros fatos convidam a uma aproximação de suas idéias. Ambos questionariam todos os valores consagrados e exaltariam a vida como fenômeno estético, eram espíritos livres, críticos sem nunca perder o lirismo”*.

En darrer terme, cal fer esment del llibre de Juan Herrero (2002), *La inocencia del devenir: La vida como obra de arte según Friedrich Nietzsche y Oscar Wilde*, tal vegada l'anàlisi més elaborada i aprofundida que s'hagi fet fins ara sobre el tema. Herrero incideix en l'espai coincident entre Wilde i Nietzsche, que ell anomena *“la inocencia del devenir”*, a través dels conceptes de paradoxa, vida i art. *“La inocencia del devenir apunta de este modo a un lugar de intersección entre los complejos modelos vitales planteados textualmente por cada uno de los autores, un lugar donde su pensamiento converge y, a la vez, surge algo nuevo de la unión de ambos modelos”*. Herrero treballa doncs sobre una hipòtesi més agosarada encara que les anteriors, en la mesura que intenta realitzar no una exposició en paral·lel sinó una síntesi entre la proposta de Wilde i Nietzsche en relació al projecte de bastir un nou model de vida que

superi el nihilisme i la moral establerta, i encamini l'home cap a una afirmació estètica de l'existència.

El treball que es presenta a continuació, amb tota la modèstia de les seves pretensions, intenta d'endinsar-se en l'anàlisi comparativa de Wilde i de Nietzsche per tal de copsar-ne no només els punts de contacte sinó també les divergències. Per fer això operatiu, s'ha acotat l'àmbit d'estudi en la dimensió constructiva tant de Wilde com de Nietzsche a través de l'anàlisi de tres eixos principals com són la vida, l'home i la societat, si bé s'inclou també un apartat propedèutic centrat en la crítica dels valors morals. El fet d'escollir aquests eixos i no uns altres respon bàsicament a la voluntat de desenvolupar d'una manera mínimament àmplia el projecte antropològic que plantegen tant l'escriptor com el filòsof. L'aspecte central és analitzar com ambdós autors intenten de fer l'home més humà i quines mesures proposen per tal d'aconseguir-ho, la qual cosa implica treballar també el què és i que s'entén per vida, ja que l'home complet serà aquell que resulti més fidel als valors vitals (dimensió individual); i al mateix temps presuposa un estudi de com l'home s'ha de relacionar no només amb si mateix sinó també amb la resta de la humanitat (dimensió social i política).

Atés que l'anàlisi de tota la producció literària i filosòfica de Wilde i de Nietzsche depassa amb escreix la intencionalitat d'aquest treball, s'ha cenyit el camp d'estudi a dues obres concretes: *Més enllà del bé i del mal* (Nietzsche) i *L'ànima de l'home en el socialisme* (Wilde), per bé que en alguns casos s'utilitza com a suport alguna altra obra per tal d'il·lustrar passatges que resulten altament significatius. L'elecció d'aquestes obres no és pas atzarosa. *Més enllà del bé i del mal*, publicat l'any 1886, s'erigeix segons el propi autor com una crítica a la modernitat². Hi apareixen tots els temes d'*Així parlà Zaratustra*, si bé el to líric queda en bona mesura substituït, sense renunciar a l'aforisme, per un format de tipus assagístic. L'obra, en definitiva, resulta una síntesi substancial de l'última filosofia de Nietzsche. *L'ànima de l'home en el socialisme* (1891) és una obra de maduresa de Wilde. Assaig de naturalesa

social i política, s'hi descriu la utopia social que ha de conduir cap a l'alliberament de l'home a través de la perfecció de la seva personalitat, de fet, tal i com diu Ericksen (1977: 90), el títol de l'obra ja resulta en si paradoxal ja que l'assaig "*is about neither the soul nor socialism*" sinó més aviat sobre l'individualisme. Un assaig i altre contenen una crítica contra els valors de la societat de l'època que serveix de punt de partida per traçar un nou horitzó humà sota els paràmetres d'una societat transvalorada. Això implica no només un esguard profund envers la condició humana sinó també una mirada que pretén d'escrutar i dirigir-se vers l'avenir: *Preludi per a una filosofia del futur* resa el subtítol de *Més enllà del bé i del mal*, al mateix temps que *L'ànima de l'home en el socialisme* reivindica el futur com a espai temporal per a la utopia del nou hel·lenisme que s'hi proposa. En definitiva, la temàtica d'ambdues obres encaixa en bona mesura amb l'esquema analític que s'ha plantejat sobre els eixos de la vida, de l'home i de la societat i en permet una reflexió amb una certa expectativa de rigor i exhaustivitat.

La metodologia emprada obeeix la lògica del comentari de text. A partir d'una lectura en paral·lel aprofundida de les obres triades, s'ha procedit a una anàlisi de les idees de Nietzsche i de Wilde en funció dels eixos esmentats per tal de dissecar els arguments que hi apareixen i oferir-ne una visió conjunta i sistematitzada. S'hi inclouen múltiples cites i passatges amb la voluntat de mantenir un contacte directe i documentat amb les obres que han estat objecte d'estudi i poder il·lustrar així cadascuna de les raons que s'hi exposen. D'aquesta manera, s'aconsegueix d'establir el contrapunt necessari per tal de contrastar les aportacions d'un i altre autor, i fer emergir l'òptica comparativa imprescindible per a promoure'n una reflexió crítica. En aquest sentit, l'objectiu del treball s'encamina, amb la lectura comparada, cap a l'extracció d'unes conclusions que permetin projectar més llum sobre la misteriosa cruïlla que es forma entre el pensament de Wilde i de Nietzsche. Quin atzar uneix les intuïcions d'un i altre autor? Resulten les seves aportacions tan similars com per elaborar-ne una síntesi comuna? En fi, es vol assumir el repte de fer el sacrilegi de comparar Wilde i Nietzsche, de posar les seves idees a contrallum

²Vid. Nietzsche, F (1989). *Ecce Homo*, Madrid: Alianza.

per veure què és el que s'hi pot llegir. A la llum de l'esquema interpretatiu vida-home-societat, és capaç de mantenir-se tan consistent la hipòtesi d'un espai comú entre Wilde i Nietzsche?

2. Nietzsche i Wilde: una presentació

“Però ningú podrà saber com éreu al matí, vosaltres, espurnes i meravelles de la meua solitud que veniu de sobte, vosaltres, els meus vells, estimats – mals pensaments!”

(Nietzsche, MBM, §296)

Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900) s'erigeix com una de les figures més rellevants del pensament contemporani. Filòleg de formació, es va veure ben aviat seduït per la filosofia amb la lectura de Schopenhauer al mateix temps que va cultivar una admiració creixent per la personalitat i la música de Richard Wagner. Tanmateix, al final Nietzsche acabaria repudiant la influència de l'un i de l'altre per tal de concentrar-se en l'originalitat del seu pensament. Nietzsche tindrà una doble companyia en el decurs de la seva vida: el dolor persistent de la malaltia, en forma de continus mals de cap, pèrdues de visió, dificultats de parla, vòmits; i la solitud, una propensió a l'aïllament, gairebé tan obsessiva com la d'un ermitany, que va circumscriure la seva vida social a un cercle d'amics i familiars molt reduït. Amb una salut cada vegada més fràgil i precària, Nietzsche es reclou en l'escriptura i en la introspecció de les seves reflexions. Per a Safranski (2004: 288), *“Nietzsche había querido crearse una ‘segunda naturaleza’ a través de su pensamiento, la cual había de ser mayor, más libre y soberana que su primera naturaleza”*. D'altres autors, han afirmat (Nehamas, 2002) fins i tot que el que fa Nietzsche és autocrear-se com a personatge literari; la seva obra és la seva vida, i la plasmació dels seus pensaments és l'acompliment del *leitmotiv* repetit fins a la sacietat de crear-se a si mateix: *“Nietzsche quiso ser, y fue, el Platón de su propio Sócrates”*. L'any 1889 Nietzsche patirà un col·lapse mental que el relegarà de forma irreversible

a un estat agonitzant d'apatia i d'incapacitat intel·lectual progressiva fins el dia de la seva mort.

"He de pujar muntanyes molt més dretes, he de travessar valls molt més fosques. I tot ha de sortir de mi mateix. La religió, la moralitat o la raó no em poden ajudar gens"

(Wilde, DP, 98-99)

Oscar Fingal O'Flahertie Wills Wilde (1854-1900) és un dels mestres indiscutibles de la literatura anglesa contemporània. Amant del luxe i de la provocació, Wilde es va convertir ben aviat en una figura pública ben coneguda en els cercles socials londinencs per les seves excentricitats. L'escriptor André Gide recull en una de les converses mantingudes amb Wilde una afirmació que sintetitza d'una manera prou clara el caràcter wildeà: *"he puesto todo mi genio en mi vida, y en mis obras sólo he puesto mi talento"*³. Esperit inconformista, l'extravagància de Wilde no passava només pel dandisme del vestir o la ironia de la seva literatura sinó també per una manera de viure la vida més enllà de l'esterotip i de les normes socials, la qual cosa va fer que es guanyés el recel i l'enemistat de l'estricta i conservadora societat victoriana. Les seves idees transcendien la màxima esteticista de l'"art per l'art" per convertir-se en una apel·lació a la transgressió d'una moralitat i d'un sistema social asfixiants per a l'individu; tal com diu un dels seus biògrafs més reconeguts, Richard Ellmann (1988: xiv): *"essentially Wilde was conducting, in the most civilized way, an anatomy of his society, and a radical reconsideration of its ethics"*. Wilde, tanmateix, acabaria pagant car el seu individualisme subversiu. Acusat d'homosexualitat, va ser condemnat a dos anys de presó. Wilde no es va recuperar mai d'aquesta experiència traumàtica que li va suposar no només la pèrdua del prestigi social sinó un profund dolor interior perceptible d'una manera commovedora en la carta, *De profundis: epistola in carcere et vinculis*, que des de la presó va escriure per al seu amant. El seu pensament fa d'aleshores ençà un gir fins a defensar l'afflicció com l'emoció suprema de

³ GIDE, A. (1999: 15)

l'home. Tres anys després va morir, amb l'estigma de l'exili i d'una identitat falsa.

El que millor pot resumir una aproximació comparada entre les vides de Wilde i de Nietzsche és potser una de les afirmacions que fa Miskolci (1997): *“diferenças exteriores muito grandes corresponden a distinções interiores muito pequenas”*. Tant el dandi com l'ermitany viuen una vida marcada per una evidència tràgica: el camí de l'autoafirmació és un camí de dolor i solitud. Cadascun a la seva manera, va enfrontar-se contra la societat i el pensament de l'època amb el preu de la pròpia sofrència. Per a Miskolci (1997), l'un i l'altre foren cristos invertits que, volent dispersar les ovelles del ramat per convertir-les en pastors, van acabar com a crucificats moderns. *“Què fou allò que va induir Nietzsche vers espais sense camins [...] i el va fer morir, amb mort de màrtir, en la creu del pensament? Fou el seu fat i aquest fat fou la seva genialitat”*, diu Thomas Mann (1986: 89) i afegeix, en relació a l'esperit de rebel·lia, que *“Nietzsche i Wilde es pertanyen l'un a l'altre tot i que per al trenca-taules de la llei alemany, la rebel·lió vagi enormament molt més profunda i encara sigui enormament més costosa en sofriment, en renúncia i en autosuperació”* (Mann, 1986: 128). Aquest és el mar de fons que emmarca el viatge a dues aigües, que tot just ara iniciem, a través del pensament i l'obra de Friedrich Nietzsche i Oscar Wilde.

3. La crítica a la societat moderna

L'obra de Nietzsche i de Wilde està amarada d'una crítica amarga i mordaç contra la modernitat i, en termes generals, contra allò que representa la societat occidental. Els valors de fons que impregnen la vida de l'home modern són uns valors decadents i malaltissos que no fan res més que anul·lar la consecució de l'home superior o la plena realització de l'ésser humà. Com diu, Miskolci (1997): *“é necessário subverter o fundamento que sustém a sociedade de escravos e ambos não tinham dúvidas de que este fundamento é a moral”*.

Certament, tant Nietzsche com Wilde, cadascun a la seva manera, dirigeixen un atac ferotge contra la moral establerta. Nietzsche no dubta en cap moment en sotmetre tota la tradició occidental a una profunda revisió fins al punt de pretendre despullar de la vida tot constructe metafísic amb l'objectiu d'encarar directament l'home amb la profunditat abismal del que la vida és. “*Anem de dret cap més enllà de la Moral, i així que hi entrem i gosem anar més i més endins ofegarem i farem a miques el que queda de la nostra pròpia moralitat*” (MBM, §23). Paral·lelament l'individualisme radical de Wilde ens impel·leix a adonar-nos que “*no podem anar més enllà de nosaltres mateixos*” (CA, p.198) i que la vertadera reconciliació amb la humanitat consisteix en el retrobament interior de l'home amb si mateix al marge de qualsevol autoritat o coacció moral.

Per a Nietzsche, l'esperit de la decadència, l'odi a la vida i al món, arrenca amb Sócrates, amb el triomf de la dimensió apol·línica (la raó) per damunt de la vida o de l'instint (les forces dionisiàques). Plató va perpetuar l'error desvalorant el món terrenal i desplaçant el centre de gravetat en un més enllà fonamentat sobre valors en-si, absoluts i inqüestionables: “*el pitjor error que hi ha hagut mai fins ara, el més crònic i perillós, ha estat un error dogmàtic, val a dir la invenció de l'esperit pur i el bé en si de Plató*” (MBM p.44). L'error dogmàtic que denuncia Nietzsche no és altra cosa que la moral absolutista, difosa sobretot pel platonisme popular (és a dir, el cristianisme⁴), que presuposa uns valors prefixats a partir dels quals es jutja tota acció humana. És, en definitiva, la imposició d'un únic codi de conducta que determina de forma taxativa què és el bé i què és el mal, independentment de la voluntat dels individus.

Aquest absolutisme no és sinó el pitjor dels gustos, el “*gust per l'incondicional*” (MBM, §31). Vet aquí el triomf de l'animal gregari: l'esclau només reconeix la tirania, s'anul·la a si mateix, reprimeix la seva voluntat de poder i la seva capacitat creadora sotmetent-se a un “tu has de” (MBM, §199)

⁴ Al pròleg (MBM, p.45) Nietzsche fa esment de la seva definició de cristianisme com a platonisme popular: “*cristianisme és platonisme per al poble*”, en tant que el cristianisme ha servit per difondre massivament l'error platònic.

que l'encadena a la mediocritat, que el rebaixa a la condició d'un camell manyac, dòcil i obedient⁵. La moral és una mentida, una ficció que no es basa en cap fonament de veritat sinó tan sols en una perspectiva interpretativa; tal i com sentència Nietzsche: "*no hi ha fenòmens morals, sinó solament una interpretació moral dels fenòmens*" (MBM, §108). Sigui com sigui, Nietzsche no menysprea la moral pel fet que es basi en una mentida, de fet ell mateix situa la falsedat com una condició vital (MBM, §4), sinó pel seu caràcter totalment dogmàtic i anivellador.

En aquest sentit, no critica la moral platònico-cristiana per la seva capacitat creativa a l'hora de fornir uns determinats valors. Tal i com diu Safranski (2004: 316-317), "*el cristianismo fue para Nietzsche un intento especialmente genial [...] mitigó la crueldad de la naturaleza, alentó para la vida y retuvo en ella a hombres que de otro modo se habrían dispersado*". Certament, el cristianisme, com a marc interpretatiu, ofereix a l'home una escapatòria davant de la buidor del primer nihilisme⁶: davant del caos i de l'etern esdevenir de les coses. Tanmateix, la incondicionalitat i la veritat a ultrança que esgrimeix la moral cristiana acaba destruint el seu propi sistema: com afirma sagaçment Savater (1999: 594), "*la fe en la verdad termina en tiempos ilustrados por aniquilar la verdad de la fe*" o com diu Nietzsche amb ironia: "*l'amor a la veritat té la seva recompensa en el cel i ja en la terra*" (MBM, §45). No existeix una veritat o una moral en si, sinó en tot cas una determinada interpretació de la vida entre d'altres múltiples possibles. La mort de Déu, és la mort d'un sistema moral absolutista i anihilador. El cristianisme, d'aquesta manera, aboca inexorablement l'home a un segon nihilisme, en el qual, esvaïda tota veleïtat de veracitat, l'ésser humà s'enfronta cara a cara amb el no-res.

⁵ En referència als tres estats de l'home descrits en *Així parlà Zaratustra* (APZ, *De les tres metamorfosis*, p.35-37): el camell, el lleó i el nen, que representen la transició de l'home des del camell obedienc que s'ho carrega tot a les espatlles fins a la innocència creadora del nen, passant per la rebel·lia del lleó que imposa el "jo vull" enfront del "tu has de".

⁶ Per la distinció entre primer i segon nihilisme en Nietzsche es pot consultar Vattimo (1985), p.143.

Des d'una altra perspectiva, el nihilisme cristià és un nihilisme passiu car, si *“la vida mateixa és voluntat de poder”* (MBM, §13), tot allò que coacciona la voluntat de poder és decadència, antivitalisme i voluntat de no-res. *“Contra el espíritu vengativo de los débiles, que ven la insensatez del devenir y se rebelan contra ella despreciando y rebajando el mundo, la fuerza y la salud se caracterizan por el contrario como capacidad de vivir activamente la experiencia del nihilismo”* (Vattimo, 1985: p.149). Per contra, doncs, el nihilisme actiu és l'essència de la transvaloració (Lynch, 2002:62), és la voluntat creadora, transformadora, que retorna a l'instint i als fonaments de la vida mateixa. És el reconeixement que no hi ha veritats absolutes sinó que la vida es construeix a partir de la voluntat de poder i res més que a partir de la voluntat de poder.

“La fe cristiana és de bon començament un sacrifici: un sacrifici de la llibertat, de l'orgull, de la confiança de l'esperit en ell mateix, i és alhora un asserviment, un escarni i una mutilació infligits a si mateix” (MBM, §46). La moral cristiana és la moral de l'esclau que es rebel·la contra allò noble i aristocràtic, que rebutja la fidelitat a la terra i inverteix les taules de valors exalçant allò vulgar, plebeu i malaltís com a exemple de virtut i de bondat. *“Tot allò que eleva l'individu per damunt del ramat i que fa por al proïsme es té a partir d'aquest moment per malvat”* (MBM, §201). L'arrogància, la virilitat, l'esperit de lluita, qualitats que en definitiva són tan humanes com qualsevol altra, són menyspreades i estigmatitzades. *“¿No és prou doncs que durant divuit segles ha dominat a Europa una voluntat consistent a fer de l'home un deforme sublim?”* (MBM, §62). L'odi i el cel són, doncs, els sentiments que forgen la rebel·lió d'esclaus; però darrere d'aquest menyspreu a la vida i a l'home superior no hi ha sinó una por concreta. La por d'encarar-se directament al que la vida realment és: voluntat de poder, un jo, indefinit i en construcció, que es fa a si mateix en un joc d'interpretacions que gira i gira eternament, de forma perspectivista, al voltant de l'abisme de l'existència: *“qui lluita amb monstres ha d'anar en compte de no tornar-se un monstre ell també. I quan mires molt de temps un abisme, també l'abisme mira dins teu”* (MBM, §146).

En efecte, *“el sentit elevat i dur de la noblesa i la responsabilitat davant de si mateix es pot dir que gairebé resulta ofensiu i desperta recels; el xai, o encara més, l'ovella, guanya en consideració”* (MBM, §201). La moral cristiana amb la seva metafísica del ressentiment no propugna com a home sinó un animal dèbil i gregari, un home-camell sotmès al jou l'obediència, un home-xai, un “deforme sublim”. En definitiva, *“n'ha sortit una espècie disminuïda, gairebé risible, un animal de ramat, una cosa complaent, malaltissa i mediocre, l'europèu d'avui”* (MBM, §62). I encara pitjor, el cristianisme, lluny d'esgotar-se en ell mateix, ha contaminat totes les idees modernes. La ciència, la democràcia, el socialisme o el liberalisme repeteixen fins a la nàusea l'error absolutista i el tuf plebeu de la moral tradicional. Encegats per la falsa llum de la veritat o el progrés, els valors moderns arrossegueuen l'home fins al pou del nihilisme i de la decadència.

Wilde, per la seva banda, denuncia una societat moderna dominada pel treball i el mercantilisme, en la qual s'esvaeix tota possibilitat de realització personal. La causa dels mals rau en la propietat privada, *“de fet, la propietat és una nosa”* (AHS, p.42), ja que infon a l'home d'una ambició malsana de possessió i ostentació i el distreu d'allò que el fa realment humà: el cultiu de la pròpia individualitat. L'utilitarisme i el pragmatisme, en efecte, esclavitzen les virtuts intel·lectuals bo i condemnant l'ésser humà a una existència banal i vulgar. *“Per bé dels rics, ens n'hem de desfer [de la propietat privada]”* (AHS, p.43), ironitza Wilde, al mateix temps que repudia la misèria i la submissió dels pobres a la degradant tasca del treball manual. L'home viu com un esclau fins al punt que, en les condicions actuals, només una minoria selecta és capaç de gaudir de la seva existència (AHS, p.39), la resta ni tan sols es posseeix a si mateix.

“El reconeixement de la propietat privada ha fet estralls en l'individualisme, i l'ha enfosquit, confonent l'home amb les seves possessions” (AHS, p.46). El vertader individualisme es basa no en allò que hom té sinó en el que hom és. No es tracta d'acumular riquesa o prestigi social sinó d'assolir la perfectibilitat humana a través de l'autorealització personal. *“Amb l'abolició de*

la propietat privada, doncs, obtindrem l'individualisme veritable, bell i sa" (AHS, p.47). El culpable, emperò, no és només la propietat privada: la cultura, la moral i en definitiva qualsevol altra forma d'autoritat establerta embruten i oprimeixen la individualitat. La moral burgesa amb la pretensió d'imposar-se a tothom no fa altrament que empètir l'home: la fixació d'un únic model és contrari a la potenciació del vertader individualisme. *"Tota imitació en la moral i en la vida és un error"* (AHS, p.53), de fet, tal i com reconeix Wilde, *"no existeix un sol model per a l'home. Hi ha tantes perfeccions com homes imperfectes"* (*ibid*).

No hi ha veritats ni regles morals. La vertadera moralitat *"is not a duty forced upon one by cultural pressures, but something which emerges naturally and intuitively from within human nature"* (Price, 1996: 123). Cadascú ha de ser l'escultor de la pròpia existència, moldejant-la segons la seva pròpia forma d'entendre i sentir la vida. Tota autoritat no obeeix sinó al manteniment de l'estatu quo en detriment del propi individu. Encadena la persona a les tenebres, la condemna a esllangir-se en un mer estat de supervivència vegetativa. *"El que sap greu és que la societat s'hagi de bastir sobre un fonament que aboca l'home a un solc en què no pot desenvolupar amb llibertat el que té de meravellós i fascinant i agradós: en què, de fet, troba a faltar els veritables plaer i alegria de viure"* (AHS, p.47). Heus aquí la decadència de la societat moderna i l'anihilament de l'home en tant que ésser humà. Pretendre la uniformitat, ja sigui a través de les convencions socials o de qualsevol altra expressió d'autoritat més enllà de l'individu, equival a un atemptat contra l'home mateix. L'home que esmerça la vida en el treball o en l'adquisició de prestigi, riquesa i honors socials peca d'omissió contra si mateix car la vertadera humanitat es reconcilia únicament en la interioritat de cada persona.

Així, doncs, tant Wilde com Nietzsche coincideixen en el diagnòstic de la malaltia de la modernitat: la decadència d'una societat que promou com a prototipus un ésser humà que ni tan sols es pot qualificar com a tal. Un home que viu d'esquenes a allò que la vida realment és i a allò que el fa pròpiament humà. Si per a Nietzsche, les idees modernes, hereves del ressentiment i de la

tradició cristiana, extirpen de l'home l'únic fonament de la vida: la voluntat de poder; per a Wilde, l'opressió de la cultura sobre l'individu resulta tan asfixiant que acaba anul·lant l'únic redós en el qual l'home pot realitzar-se d'una forma plena i sincera com a persona, la individualitat. Per bé que els dos autors s'han inserit normalment dintre del corrent deconstructiu de la metafísica tradicional de finals del XIX, resulta massa simplista enquadrar-los tan sols en el seu aspecte demolidor car el seu pensament trasllueix al mateix temps la proposta d'una alternativa vital, antropològica i social.

En efecte, la decadència i el nihilisme no són pas el punt d'arribada sinó el punt de partida cap a una nova fonamentació dels valors que han de regir el nou home i la nova societat. La filosofia de Nietzsche i de Wilde s'orienten de forma inequívoca cap al futur i constitueixen una exhortació directa a desvetllar-se del somni moral. *“El passat no té importància. El present no té importància. És del futur, que hem de parlar. Perquè el passat és el que l'home no hauria d'haver estat; el present, el que l'home no hauria de ser; el futur, el que són els artistes”* (AHS, p. 74). Quant a Nietzsche, el subtítol de *Més enllà del Bé i del Mal* resulta prou simptomàtic en si mateix: *Preludi d'una filosofia del futur*. Però quines són les bases d'aquest futur? En què consisteix la proposta alternativa de Wilde i de Nietzsche?

4. La proposta vi tal

La crítica als valors de la modernitat ha de servir per obrir els ulls als homes i fornir-los d'una nova ambició de vida més fidel a la pròpia condició humana. La vida, per a Wilde i Nietzsche, resulta un procés creatiu a través del qual l'home s'afirma i es fa a si mateix. Cal construir un model de vida que possibiliti la realització de l'home com a ésser humà. Per això, cal estar amatent a allò que, en darrera instància, és específicament humà. En contra de l'artificialitat absolutista d'una moral que sotmet l'home al jou de la uniformitat,

un i altre apostaran per l'adveniment d'una existència singular, multiforme i oberta.

Per a Nietzsche, *“la vida mateixa és voluntat de poder”* (MBM, §13). Aquesta afirmació que resulta tan taxativa s'ha de sotmetre, tanmateix, a quarantena. Després d'empendre una ferotge croada contra tot intent d'absolutització en la moral, Nietzsche no pot fer altrament que defugir del dogmatisme axiològic en la seva proposta. Al capdavant, no hi ha lleis que regeixin el curs dels esdeveniments sinó que tot és interpretació fins al punt que la mateixa voluntat de poder no deixa tampoc de ser merament hermenèutica. Vattimo (1985: 145-147) esguarda el caràcter hermenèutic de la voluntat de poder en un doble sentit. D'una banda, la cosmovisió del món no és altra cosa que la lluita entre les interpretacions que propugna cada centre de poder, és a dir, *“no existe sino el mundo aparente, y éste es producto de las interpretaciones que cada centro de fuerza elabora”* (*idid*). De l'altra, la voluntat de poder, en tant que concepció perspectivista de la vida i del món, acaba resultant ser una interpretació entre tantes altres possibles; en efecte, Nietzsche, en relació a la voluntat de poder, afirma el següent: *“suposant, és clar, que també això no sigui sinó una interpretació –ja devíeu frisar per posar aquesta objecció, oi?- bé, doncs encara millor”* (MBM, §22).

Voluntat de poder és capacitat creadora de valors. És en aquest sentit que Eugen Fink (2000:90) afirma que *“en el modo de ser del creador ve Nietzsche, por así decirlo, los rasgos de la vida en cuanto tal. El creador se convierte en la mirada que penetra en la esencia del ser terreno, liberado de todas las ideas trasmundanas metafísicas”*. D'aquesta manera, la vida entesa com a voluntat de poder i la voluntat de poder com a voluntat legisladora de valors, s'adiu força amb la tesi que Nietzsche havia sostingut en les seves obres primerenques: la vida només es pot justificar estèticament. Reduir la moral a l'estètica implica que viure la vida és viure-la talment com si fos una obra d'art; és a dir, que, lluny d'estancar-se en essències o realitats en si, la vida cal moldejar-la a cada moment. Allò que fem i creem acaba sent allò que som. Per aquest motiu, tal i com interpreta Nehamas (2002: 23), viure la vida

plenament és viure-la de tal manera que si s'ofereís una segona oportunitat la viuríem d'una forma idèntica. Vet aquí l'autèntic sentit de l'etern retorn: "*nuestra vida sólo tendrá justificación si se modela de tal forma que nuestro deseo sea repetirla exactamente tal como ya ha sucedido*".

De totes maneres, Nietzsche no defineix en cap moment tal i com ha de ser la vida. En tot cas, ho explica d'una manera metafòrica assimilant-la amb el procés creatiu de l'artista o bé la interpreta com a voluntat de poder tenint en compte que la interpretació que ell fa no deixa de ser també un joc perspectivista i, per tant, una possible interpretació entre d'altres. La vida pròpiament se'ns amaga rere el misteri. O dit d'una altra manera, és com la mirada de la Gorgona: no es pot esguardar directament, car es corre el risc de petrificar-se en el no-res de l'existència; per aquest motiu només es pot abordar des del joc i la màscara; no des de la destrucció dels valors sinó des de la transvaloració. Estancar-se en el nihilisme no és sinó redundar en l'error metafísic: una aturada del potencial creador de l'ésser humà. El que cal, ben altrament, és un nihilisme actiu, una consciència d'artista, la innocència del nen que juga. Ara bé, per què la voluntat de poder com a voluntat creadora resulta la millor perspectiva vital? Per què aquesta interpretació i no una altra?

Les raons que addueix Nietzsche són, en darrera instància, de tipus fisiològic. La salut, la fortalesa, exigeixen una fidelitat a la terra, porten a "*ensenyar a l'ésser humà que ha de voler el seu propi futur, que depèn d'una voluntat humana; preparar-lo per les gestes més grans i arriscades [...]*" (MBM, §203). La perspectiva de la voluntat de poder és, en definitiva, aquella que obre més camins i més horitzons per a les possibilitats humanes en tant que implica, per damunt de tot, una consciència més aguda i profunda de la vida. Voluntat de poder vol dir moviment, inquietud, prendre les regnes de la pròpia existència i expandir-la, ensems, més enllà del mer instint de conservació per tal de superar-se a si mateix. És valentia, esperit de lluita i d'aventura, per crear valors que permetin l'eclosió i l'abundància d'una vida amb afany d'ascendir i d'arribar més lluny. Una voluntat no determinada, lliure de tota coacció metafísica, de tot odi i ressentiment envers les pulsions més elevades de

l'ésser humà, car no es pot viure la vida amb uns principis axiològics que la neguin.

Per aquest motiu, cal optar per la transvaloració, la qual cosa no vol dir una lectura en negatiu dels valors actuals sinó l'acceptació que *“per més valor que tinguin la veritat, la veracitat, l'altruisme, pot ser que haguem d'adscriure un valor superior i més fonamental per la vida a l'aparença, a la voluntat d'engany, a l'egoisme i a la concupiscència. També és possible que allò que constitueix el valor d'aquelles coses tan bones i honorables, consisteixi precisament en el fet d'estar emparentades, acoblades, imbrincades d'una manera tan insidiosa amb aquelles altres coses tan dolentes i oposades en aparença; potser fins i tot en el fet de ser iguals que elles. Potser!”* (MBM, §2). Certament, els nous valors que, a cops de martell, impel·leix a forjar la voluntat de poder se situen més enllà del bé i del mal. La moralitat, de fet, nega la vida; acull aquells que no s'han atrevit a enfrontar-se a la vida en la seva plenitud, que s'han autoalienat de l'existència, que han teixit teranyines per envoltar l'home d'una voluntat feble, dòcil i manyaga: la moral és l'arma dels ressentits. *“No diguem ja que passarà si algú manté que els sentiments d'odi, enveja, avarícia, ambició, són condicions de la vida, que són sentiments que han d'estar presents de forma fonamental i essencial en l'economia global de la vida, i que per tant han de créixer més i més si la vida mateixa ha de créixer”* (MBM, §23).

Per a Wilde, l'imperatiu que ha de regir la vida de les persones és el de viure-la talment com si fos una obra d'art, puix que *“una obra d'art és el resultat singular d'un temperament singular. La seva bellesa sorgeix del fet que l'autor és el que és. No té res a veure amb el fet que altres persones vulguin el que volen”* (AHS, p.58). L'art és, doncs, el màxim paradigma de la individualitat i, per tant, la via per a optimitzar la condició humana. Però, en tot cas, es tracta d'un art que respon estrictament a la sensibilitat de cadascú i no pas als clixés o als estereotips establerts. Certament, quan l'art no fa res més que reflectir les convencions socials perd tot el seu sentit: esdevé llavors decadent, carent d'imaginació i contrari al cultiu intel·lectual de les persones. En canvi, el vertader art, lluny de qualsevol tirania social, és aquell que neix de la interioritat

mateixa de la persona; de fet, *“l’artista veritable és un home que creu absolutament en ell mateix perquè és absolutament ell mateix”* (AHS, p. 62).

Ara bé, quina és la relació entre l’art i la vida? Wilde inverteix la mimesi aristotèlica bo i considerant que l’art no és imitador; ben altrament, és la vida la que imita més aviat l’art (DM, p. 115). Per a Price (1996: 132), aquest aforisme s’ha d’interpretar segons la següent intencionalitat: *“he is telling his readers that they create meaning; meaning is not inherent in the collection of phenomena which is nature”*. Al capdavall, doncs, tot es redueix al subjecte interpretador. D’igual manera que no existeix un ideal de perfecció sinó tants ideals com homes imperfectes, tampoc no existeix una veritat única i absoluta. Tal i com diu en una de les seves paradoxes (A, p.31) *“una veritat deixa de ser vertadera quan hi creu més d’una persona”*. L’art, en el fons, no és altra cosa que aparença i mentida. És un joc de màscares a través del qual l’artista dóna forma i expressió a la seva personalitat sense amoïnar-se per allò socialment correcte o allò veritable. L’artista estima més la bellesa que no pas la veritat (DM, p.125), però per damunt de tot, s’estima a si mateix i estima la vida perquè a través de l’art dóna veu i forma a la seva pròpia essència humana. L’art és la màxima expressió de l’individualisme, *“vol sacsejar la monotonia de l’esterotip, l’esclavitud del costum, la tirania de l’hàbit i la reducció de l’home al nivell de la màquina”* (AHS, p.61).

“El que és cert de l’art resulta cert de la vida” (AHS, p. 76). Si l’art és un reguitzell de màscares, també la vida és una multiplicitat de veritats, un vast horitzó de possibilitats infinites. No hi ha cap model de vida vàlid més enllà del projecte vital de cadascú. De fet, les idees universals, com sosté Price (1996: 135), no són per a Wilde res més que *“purely subjective means by which power is maintained”*. Tota forma d’imposició degrada l’artista al nivell de l’artesà, d’igual manera que tota uniformitat degrada l’home al nivell d’un vulgar esclau que renega de si mateix i se sotmet a una voluntat aliena. La vida, doncs, com l’art, resulta una mentida no perquè no tingui valor en ella mateixa o perquè resulti una mera falsedat sinó perquè, lluny de reduir-se a un únic model veritable, s’obre com un ventall multicolor d’experimentacions tan inexactes

com diverses. Noves perspectives a través de les quals meravellar-se de la humanitat que rau en el nostre interior.

“Fins i tot el sentit cromàtic és més important per al desenvolupament de l'individu que el sentit del bé i del mal” (CA, p.220). Vet aquí la conseqüència lògica d'una concepció tal de la vida. Tota moral social, tota reflexió sobre el bé i el mal que aspiri a regular la vida de totes les persones, no només atempta contra l'individualisme o l'art sinó que atempta també contra la pròpia vida. *“La mera existència de la consciència, aquesta facultat de què avui dia la gent xerroteja tant i es vanta amb tanta ignorància, és una mostra del nostre desenvolupament imperfecte. S'haurà de fondre amb l'instint si és que hem de tenir salut”* (CA, p.158). Només amb la desintegració de tota forma d'autoritat pot aflorar de debò l'individualisme, un espai de vida que no s'enquadra dintre dels paràmetres del bé i del mal, ans els depassa. Un espai genuí en el qual el pecat deixa de tenir sentit atés que, assolida la plena realització personal, cap actuació no és en ella mateixa pecaminosa sinó més aviat pura expressió de la condició humana. Mentre no arribi aquest moment, cal esguardar el pecat com una font de progrés (CA, p.157), una afirmació de l'individualisme que resulta de la lluita contra l'esterotip i la moralitat social.

Ni Wilde ni Nietzsche no dissenyen com ha de ser la vida bona més enllà de l'exhortació a ser fidels a nosaltres mateixos i a dirigir la nostra pròpia existència. La vida apareix, en tot cas, com un joc de múltiples perspectives i de possibilitats multiformes, ben lluny de qualsevol unicitat o de veritat absoluta, en el qual el punt de fuga esdevé la pròpia mentida: *“hi ha una innocència en la mentida que és un senyal de bona fe”* (MBM, §180). Ambdós coincideixen en la metàfora de l'art a l'hora d'il·lustrar no només el refinament de la mentida (*“la mentida, l'exposició de coses belles i inexatces és el fi propi de l'art”*, diu Wilde [DM, p.127]) sinó també la vida mateixa. La filosofia de la vida com a art implica la concepció d'un home que s'ha de construir a si mateix. L'ésser humà és així una matèria informe que per a assolir la bellesa requereix d'escarpa i de martell, però d'un martell que no només ha de servir per cisellar el propi ésser sinó que també ha d'emprar-se com a arma per desembolcallar-

se de les restriccions morals i socials que n'impedeixen el ple desenvolupament.

L'home és marbre i escultor. *“En l'home s'uneixen la criatura i el creador”* (MBM, §225), diu Nietzsche. No hi ha sinó l'home i res més que l'home, per això *“cal tornar a traduir els homes en la llengua de la naturalesa; imposar el nostre domini damunt de tants significats i connotacions vans i il·lusoris com fins ara s'han esborrallat i pintat sobre aquell text original homo natura; fer que l'home d'ara endavant miri de cara l'home”* (MBM, §230). Alliberat el món de les cadenes de la veritat, tot esdevé superfície i aparença, un marc d'innombrables perspectives d'entre les quals la vida com a voluntat de poder resulta la més fidedigna, en tant que *“no hi ha cap realitat donada llevat del món dels apetits i les passions”* (MBM, §36). Eixamplar l'instint de voluntat de poder equival a maximitzar, doncs, les possibilitats de l'home i de la vida. Paral·lelament, per a Wilde, la vida va lligada al domini que hom ha d'exercir sobre la pròpia existència: davant d'un món en el qual la majoria de la gent sobreviu i prou (AHS, p.47), l'individualisme s'erigeix com la panacea que ha de permetre l'elevació de les pulsions vitals al rang de bellesa artística.

Tant l'individualisme de Wilde com el vitalisme de Nietzsche obren un nou espai de vida ubicat més enllà dels paràmetres limitadors de la moral establerta. Un espai de transgressió en el qual tot judici sobre el bé i el mal resulta del tot contingent, car tota acció que realitzi l'home endut per la voluntat de poder o pel veritable individualisme redunda en una expressió sincera i pregona de la seva humanitat. L'home, afirma Wilde, *“pot delinquir contra la societat i tanmateix realitzar a través d'aquest pecat la seva perfecció veritable”* (AHS, p.51). Aquest espai, designat per Herrero (2002: 109) com “la innocència de l'esdevenir”, es consagra com el zenit del projecte vital de Wilde i Nietzsche: *“la inocència del devenir, en tanto que proyecto individual de superación del nihilismo, propone la proyección del principio poético del eje del arte sobre el eje de la vida”*.

El retrobament de la innocència originària implica un viatge interior fins a desfer-se de tota coacció externa. És així com l'individu es torna nen, artista. Diu Nietzsche que la *“innocència és el nen, i oblit, un nou començament, un joc, una roda que dóna voltes per si sola, un primer moviment, un sagrat dir sí”* (APZ, p.36) o que la *“maduresa de l'home vol dir haver retrobat la serietat del nen en el joc”* (MBM, §94). Així mateix, per a Wilde, l'individualisme menarà a una nova personalitat humana que *“serà tan meravellosa com la personalitat d'un nen”* (AHS, p.49). Aquesta innocència és el nou començament a partir del qual poder bastir una nova humanitat més fidel als valors humans, que maximitzi les possibilitats de l'home i el realitzi com a tal. L'hegemonia de l'esfera artística, altrament, no vol dir altra cosa que l'assumpció del món com a aparença; que el *nostre* món és interpretació i que tota interpretació és una mentida talment com ho són les representacions artístiques, entenent el concepte de “mentida” com a antònim a la mirada absolutista amb la qual fins ara la moral i la metafísica tradicionals han esguardat els afers humans. Això ens aboca de ple a parlar sobre com ha de ser l'home de futur; l'home autorealitzat, fidel a la vida i als valors pròpiament humans, l'home que assumeix la valentia de construir-se a si mateix.

5. La proposta antropològica

Si el món no és altra cosa que aparença i si la vida resulta tan diversa i plural com múltiples són les facetes de la mentida (o de l'art), és lògic pensar que la clau de volta de tot plegat rau en l'individu mateix el qual, en darrer terme, és el creador de totes les interpretacions. L'estetitització de l'existència remet en darrer terme a una perspectiva que per múltiple i complexa que pugui esdevenir no deixa de ser una perspectiva individual. La proposta de Nietzsche i de Wilde, de fet, apel·la directament a l'individu perquè és des de les profunditats del propi subjecte que s'eixamplen els nous horitzons de la humanitat.

D'igual manera que el món no és un receptacle de la veritat sinó més aviat un doll incessant de perspectives, tampoc l'individu és al parer de Nietzsche un punt estàtic i inamovible. En contraposició a les visions monistes del subjecte, *“la via cap a concepcions noves i més refinades de la hipòtesi de l'ànima es manté oberta: i conceptes com ànima mortal i ànima com a multiplicitat del subjecte i ànima com a lloc de trobada d'impulsos i emocions encara reclamen el seu dret de ciutadania en la ciència”* (MBM, §12). L'individu esdevé un ésser dividit, una polifonia de veus que ressonen en les interoritats laberíntiques de l'home. Si la moral és la veu de la consciència que redueix els horitzons de l'home i torna simple la hipòtesi de l'ànima fins al punt de convertir la multiplicitat existent en una unitat artificial, la vertadera humanitat rau en el fet d'alliberar-se de les presons metafísiques i d'atrevir-se a albirar les infinites possibilitats de la voràgine perspectivista. En definitiva, *“l'home és l'animal encara no del tot fixat”* (MBM, §62).

El manament enigmàtic de Zaratustra de ressonància pindàrica, *“esdevé el que ja ets”* (APZ, p.219), es converteix en l'imperatiu que exhorta l'home a superar la infinitud de possibilitats per tal de decantar-se cap a la millor òptica humana, l'opció fonamentada en l'aposta vitalista de la voluntat de poder. L'home es construeix a si mateix a partir de cadascuna de les seves accions, però a l'hora de fer-ho quin és el marc interpretatiu que ha de regir la seva conducta? La moral que equipara la pròpia voluntat a la dels altres com a principi absolut i inqüestionable, acaba emergint com *“una voluntat de negació de la vida, com el començament de la dissolució i la decadència de la vida”* (MBM, §259). L'home ha de ser prou valent, doncs, com per seguir la seva voluntat de poder, ha de ser un home creador de valors, que permeti l'exaltació i l'expansió de la pròpia vida. Tal i com diu Safranski (2004: 196), la voluntat de poder significa *“lograr poder sobre si mismo”*. Prendre el timó de la vida i navegar amb llibertat pels mars de la nostra existència sense cap mena de coacció externa o interna, únicament amb el far de la voluntat de poder com a guia cap a l'elevació de la nostra condició humana. Acceptar com a nostres cadascuna de les accions que emprenem, com a fruit de la nostra voluntat, vet aquí l'autèntic sentit d'esdevenir el que ja s'és.

Així, cada acció ha de respondre a la pròpia voluntat de poder, que en el fons, no és res més que la voluntat de viure o la vida mateixa. *“En la vida real només hi ha lloc per a una voluntat forta i feble”* (MBM, §21). La voluntat forta és la que dicta els valors que han de guiar l’acció humana, és el poeta legislador que, responsable de si mateix, crea els principis que guien la pròpia conducta sense sotmetre’s a l’arbitri d’una voluntat externa o alienadora, bo i convertint al mateix temps la vida en una experiència estètica. Perquè, al capdavall, no hi ha res fixat sinó que tot es mou en un constant “esdevenir”, un constant fer-se a si mateix, la creativitat de l’artista que moldeja i dona forma a la massa caòtica de la vida. *“Signes de noblesa: no pensar mai que els nostres deures es puguin rebaixar fins a ser deures per a qualsevol; no voler renunciar a la pròpia responsabilitat, no voler compartir-la; incloure els propis privilegis entre els deures, i fer-ne ús”* (MBM, §272).

La voluntat feble, per contra, és la voluntat de l’esclau, aquell que renuncia a si mateix i se sotmet a la voluntat d’altri; aquell qui abraça una moral anivelladora i absolutista que degrada la condició humana fins al punt de anihilar-la, aquell qui temerós repudia el control de la pròpia existència. Aquest és l’home feble i decadent que promou tant el cristianisme com els valors de la modernitat. *“Cada elevació del tipus home ha estat fins ara l’obra d’una societat aristocràtica”* (MBM, §257), d’una societat que ha propugnat com a orientació de vida una voluntat forta i creadora, d’una societat que ha cregut en la jerarquia i ha separat l’aristocràcia de la xusma. Així mateix, sense aquesta distància jeràrquica entre home i home, no hauria pogut sorgir *“aquella exigència d’eixamplar més encara la distància però a l’interior de l’ànima mateixa, per aconseguir situacions més i més elevades, singulars, llunyanes, excitants, amples, en un mot, per aconseguir una nova elevació del tipus home, la permanent autosuperació de l’home per a usar una fórmula moral en un sentit més que moral”* (ibid.).

-Ja he vingut, amics meus! – quina llàstima no sóc pas jo,
Qui vosaltres busqueu?

*Dubteu estranyats –tant de bo si volguéssiu bramar!
No sóc jo –el mateix? Ni la cara, les passes, les mans?
I què sóc, jo, doncs? Per vosaltres amics – no sóc res?*

*Tant he canviat? Que em contemplo i no em reconec?
Jo mateix m'he creat?
Com un lluitador que ell mateix s'infligeix la derrota?
I massa sovint, s'abraona contra si mateix,
Amb una victòria que el deixa ferit i batut?*

(Fragment de “Des d'altres muntanyes”, poema-epíleg de MBM)

Des d'altres muntanyes, ressona la veu de Zaratustra. “*Esdevé el que ja ets!*”. Crear-se a si mateix vol dir identificar-se amb cadascuna de les accions que s'emprenen fins a tal punt que el que hom fa acaba esdevenint allò que hom és, tenint en compte que tot roman sempre en un procés de contínua construcció. De fet, Nehamas (2002) sosté que un dels objectius de la voluntat de poder és el propi jo, la creació d'un individu “sencer”, malgrat la pluralitat de veus i de possibilitats que conviuen en la interioritat de l'home. La provocació d'arribar a ser el que ja s'és implica doncs assumir la plena responsabilitat i paternitat sobre tot el que s'ha fet fins al punt de convertir allò que es fa en una expressió de si mateix i, per tant, fins al punt de desitjar que tot el que hem fet es repetís una altra vegada (etern retorn). La integritat del jo, o la tendència cap a un jo sencer, no implica la recerca d'un estat humà definitiu car l'home no deixa de ser mai un “animal no fixat” sinó més aviat l'assumpció que si no existeix una forma fixa, tot acaba sent una qüestió de com ens comportem amb nosaltres mateixos (Safranski, 2004: 195). Per això, la cohesió del jo s'orienta més aviat a la construcció d'una perspectiva que canalitzi i doni forma a la nostra expressió més profunda, al nostre instint més arrelat, és a dir, que possibiliti la lliure eclosió de la voluntat de poder sense que això impliqui la dissolució de la pluralitat del subjecte atés que, al capdavall, tota perspectiva no és altrament que una entre tantes altres possibles. “*El més gran serà el més solitari, el més amagat, el més discrepant, l'home més enllà del bé i del mal, l'amo de les seves virtuts, la sobreabundància de voluntat; només d'això*

s'hauria de dir que és gran: tan plural com ho pugui ser un tot complet, tan extens com pugui ser-ho un tot ple" (MBM, §212).

D'aquesta manera, acceptar-se a si mateix implica necessàriament situar-se més enllà del bé i del mal. No s'ha de jutjar l'home en funció dels paràmetres de la moral tradicional, sinó en funció de la fortalesa o de la feblesa de la seva voluntat. L'imperatiu d'arribar a ser el que ja som ens interpel·la a assumir amb valentia totes les nostres accions com a pròpies però també a ser autònoms i independents, a no tolerar cap intromissió a l'hora de decidir com hem d'actuar. Aquest home nou depassa les fronteres del que fins ara s'havia considerat allò humà, és un ultra-home o un super-home (Übermensch) car presuposa una reinterpretació de tot allò que som i que ens envolta des d'una perspectiva *humana*, fins i tot, "massa humana". Revelat el sense sentit de la metafísica (o, ras i curt, mort Déu) queda ben palès que el destí de l'home rau en l'home mateix i, més en concret, en la seva dimensió creadora de valors; "*l'espècie aristocràtica d'home ho sent, que és ella mateixa qui determina els valors, no li cal fer-se aprovar per ningú*" (MBM, §260), és així com, per damunt de tot, "*l'ànima noble té respecte per ella mateixa*" (MBM, §285). Tanmateix, el camí no és gens planer, els viaranys de la saviesa menen massa sovint cap a la solitud i la incomprensió; tant millor emperò, car "*un patiment profund ennobleix, separa*" (MBM, §270) i l'isolament, el "*pathos de la distància*", és sens dubte l'instint de netedat indispensable per cultivar al seu torn una moral sana i aristocràtica.

Paral·lelament, la proposta antropològica de Wilde es referma en una pluralitat singular. Plural perquè, d'una banda, no existeix un model únic de perfecció humana, tant més que tota imitació és menyspreable atès que significa en darrer terme amotllar-se a una uniformitat vil i degradant; de l'altra, perquè "*l'únic que se sap del cert de la naturalesa humana és que canvia*" (AHS, p.75). Nogensmenys es tracta d'una pluralitat singular ja que la reconciliació amb un mateix passa únicament a través del desenvolupament de l'individualisme com a procés evolutiu cap a l'emergència de l'home superior o, tal i com l'anomena Miskolci (1997), *l'homo aestheticus*.

L'home superior és aquell que no tolera cap altra norma ni cap altra autoritat més enllà de si mateix. "*Coneix-te a tu mateix' hi havia escrit sobre el pòrtic del món antic. Sobre el del món modern hi haurà escrit 'Sigues tu mateix'*" (AHS, p.49). Vet aquí l'imperatiu de Wilde. La perfecció humana s'assoleix amb el cultiu de la pròpia personalitat, amb el que hom és. No importa el que es fa o es deixa de fer, el que es té o es deixa de tenir, el que realment importa és que ens sentim realitzats, que obeïm allò que ens dicta el nostre interior sense tenir en compte el que s'espera de nosaltres o el que es considera socialment correcte. Desqualificar aquesta actitud d'egocèntrica és un error: l'egoisme no és viure com un ho desitja sinó imposar als altres una determinada forma de viure. "*Una rosa vermella no és egoista perquè vulgui ser vermella; seria horriblement egoista si volgués que totes les altres flors del jardí fossin vermelles i roses*" (AHS, p.77).

L'individualisme s'erigeix talment com l'alliberament final de l'home. "*L'evolució és la llei de la vida i no hi ha cap evolució fora de la que mena a l'individualisme*" (AHS, p.76). Lluny de sotmetre's a l'abnegació o al deure moral, que acaben sent una mena d'hipocresia malaltissa, l'individualisme "*surt de manera natural i inevitable de l'home*" (AHS, p.75). No obliga ni exerceix cap mena de coacció, ben altrament, esdevé un acte d'autèntica generositat, un viure i deixar viure, un fer sense voler interferir en la conducta dels altres. "*Una obra d'art és el resultat singular d'un temperament singular*" (AHS, 58): la bellesa de l'art rau en allò que l'artista és i vol, no pas en el que els altres volen o valoren. L'artista és la perfecció perquè, per damunt de tot, és la màxima expressió de si mateix; un art que, per contra, imiti la vida, que se subordini al gust col·lectiu o legítimi els valors imperants en la societat no és res més que malaltia, mort i decadència.

Fins ara l'únic exemple de perfecció individual que hi ha hagut en el decurs de la història ha estat Jesucrist. Ell va dur la màxima de "sigues tu mateix" fins a les últimes conseqüències. Wilde interpreta l'amor de Jesús als pobres com l'amor a aquells que s'han adonat que no té sentit l'acumulació de

riqueses materials i que allò pròpiament humà és convertir la pròpia personalitat en quelcom de meravellós. L'exemple de Crist és l'exemple de l'artista que es manifesta absolutament tal i com és sense deturar-se a pensar en com vol que els altres el vegin. Tanmateix, el seu testimoni no és l'individualisme del futur: l'individualisme de Jesús es gira d'esquena a la societat i s'abandona en la completa solitud de l'ànima. L'individualisme que predicava "*només es podia realitzar amb dolor o en soledat*" (AHS, p.78), ja que no va fer cap intent per reconstruir la societat de bell nou. Cal buscar la jovialitat i l'alegria de viure més que no pas l'estancament en un medievalisme de martiri, mortificació i dolor. Per a Wilde el dolor ha estat l'única porta cap a la perfecció humana durant massa temps. Ara cal anar més enllà. Les idees de la modernitat, i en especial la utopia del socialisme, han de conduir cap a un individualisme que, com l'art, encomani la joia i la plenitud de la vida; de fet, "*l'home no ha buscat ni el dolor ni el plaer, sinó senzillament la vida*" (AHS, p.80). Dissortadament, les condicions socials, la fam, la pobresa, la misèra, han ocultat allò que realment significa la vida; per això, l'autèntic individualisme ha de transcendir el mer isolament per projectar-se de forma solidària envers el conjunt de la societat.

La individualitat esdevé el santuari de l'*homo aestheticus*, l'home que exerceix la valentia i la responsabilitat d'autolegislar-se fins al punt de contemplar el món talment com si fos un fenomen estètic. Wilde descriu la perfecció de la personalitat com un estat de pau interior en el qual no hi ha lloc per a la discòrdia ni l'enuig sinó tan sols una plena autosatisfacció amb el que hom és. Un estat de felicitat suprema en el qual la renúncia de l'asceta o la consciència del moralista resulten irrisòries. Tampoc no hi ha lloc per la melangia, el pecat o el remordiment perquè, reconciliats amb la nostra interioritat, no podem desitjar res que perjudiqui la nostra ànima. L'essència humana troba el seu descans en la innocència de l'infant, que ateny la saviesa en la mesura que ignora la feixuga càrrega de la moral.

El projecte antropològic de Nietzsche i de Wilde s'ubica, tal i com s'ha vist, en unes coordenades que depassen la dicotomia entre el bé i el mal, en

tant que fan raure la sobirania de tota interpretació en el propi individu. L'afirmació de la vida com a obra d'art presuposa la forja d'una mentalitat d'artsita en l'home. Cal, per això, que l'home tregui el coratge necessari com per donar forma a la pròpia vida. D'aquí que l'imperatiu pindàric de Zaratustra o la reconversió de la màxima dèlfica de Wilde coincideixin en clamar que siguem el que ja som. És l'home (i ningú més que l'home singular) el qui emplena de sentit l'existència; per això, no hi ha res tan humà com la recerca d'aquella perspectiva que maximitzi les possibilitats humanes o en permeti la summa realització. Sigui com sigui, la conseqüència de l'imperatiu antropològic és la divisió entre aquells qui el poden acomplir i els qui en queden al marge.

Nietzsche és ben conscient que la filosofia de Zaratustra és una filosofia "per als menys". L'ànima noble es caracteritza per un principi de netedat que l'impel·leix a separar-se de la massa gregària, "*nosaltres som els amics naturals, conjurats i gelosos de la soledat, de la pròpia soledat, la més profunda, la més nocturna i la més diürna*" (MBM, §44). Revelat com el criteri de demarcació aristocràtic, el "*pathos de la distància*" és l'expressió d'aquell qui per damunt de tot posseeix una fe, "*no són pas les obres, sinó la fe, el que els fa diferents, el que estableix aquí un ordre jeràrquic*" (MBM, §287): la certesa originària que l'ànima noble té respecte per ella mateixa. D'aquí que la frontera aristocràtica és, en definitiva, una qüestió de fortalesa de voluntat. Només un esperit fort és capaç de forjar uns valors a la seva mida, només "*una moral així és una glorificació de si mateix*" (MBM, §260), la més sincera expressió d'un saludable egoisme. La resta és signe de feblesa, mediocritat i esclavitud. Però, noblesa entranya també dolor i sofriment; "*la voluntad de poder lleva consigo el dolor: éste es el conocimiento terrible que Nietzsche llama dionisiaco*" (Colli, 2000: 140). "*La disciplina del dolor, del gran dolor - ¿que no sabeu que només aquesta disciplina ha produït el més elevat que ha existit fins ara en l'home?*" (MBM, §225). El dolor ennobleix, torna la mirada humana més profunda, més sàvia. Qui aspira a ser independent "*es llança de cap al laberint, multiplica per mil els perills que la vida ja porta en ella mateixa*" (MBM, §29). No es pot defugir del dolor car resulta indestriable de la vida mateixa. Aprofundir en la vida, a través de la voluntat de poder, és també aprofundir en el dolor i la

perversitat humana. Nietzsche invoca al final del llibre a Dionís, el qual després de confessar la seva admiració envers els humans, reflexiona sobre com podria ajudar l'home per fer-lo més humà encara: "*més fort, més malvat, més profund; i també més bell*" (MBM, §295).

Quant a Wilde, el quid de la qüestió no rau tant en la voluntat individual sinó en els condicionants socials. Els fonaments de la societat moderna, el sistema productiu, la moral burgesa, no fan altra cosa que estimular l'autoalienació de l'individu fins al punt que les persones deixen de viure la pròpia vida si és que amb prou feines arriben a existir. Per aquest motiu, cal subvertir l'ordre establert a fi de refundar una nova societat que impossibiliti de soca-rel el malbaratament de la naturalesa humana; de fet, és només gràcies a la desobediència i a la rebel·lia que la societat progressa (AHS, p.43). Si l'esguard de Nietzsche apareix talment com una profecia tràgica que separa de forma irreconciliable la voluntat forta de la feble, per a Wilde el projecte de refundació és del tot incloent tot i que en cap cas s'ha de revisar a la baixa: "*l'art no s'ha d'esforçar a ser popular. El públic s'ha d'esforçar a tornar-se artístic*" (AHS, p.59). En la societat utòpica tothom, en plena igualtat, podrà desenvolupar la seva perfecció individual, tothom podrà menar una vida artística, un ple desenvolupament de si mateix sota els paràmetres de l'alegria i la jovialitat. Així, la concepció antropològica ens aboca de forma inexorable cap a la dimensió social de l'home: quin és el tipus de societat que ha d'acollir el nou home ideat per Nietzsche i Wilde?

6. La proposta social

L'exaltació de la vida en la seva plenitud comporta l'acceptació d'un fons terrible: la maldat no és un criteri de valoració sinó que és una qualitat inherent en el propi ésser humà; tan humana és la crueltat com la pròpia compassió. Així mateix, l'art, la cultura, amaguen darrere de la superfície una part sinistra que en constitueix la base: tota empresa social requereix d'una massa que se sacrifiqui per tal de poder aconseguir el refinament i la sublimació humanes.

Sense anar més lluny, la sofistacació de la cultura grega, tan admirada per Nietzsche, s'erigeix sobre la base de l'esclavitud. L'admiració de Nietzsche per la Grècia homèrica rau precisament en l'equilibri tràgic que havia assolit entre les forces apol·líniies (la tendència a l'ordre) i les dionisíiques (l'ímpetu profund de la vida), la construcció d'una cultura i d'una societat que havia assimilat d'una manera natural la part abismal i l'horror que amaren la vida mateixa. Per aquest motiu, l'obstinació socràtica de revestir una societat sota l'imperi de la raó o de la bonhomia no és altra cosa que la negació de la pròpia vida. La democràcia, l'igualitarisme, el liberalisme o el socialisme, com tota altra concepció política moderna, pequen de la mateixa malaltia: obvien una part tan humana com és la dimensió dionisíica i, per tant, castren l'home de la seva integritat. *“Més fort, més malvat i més profund; i també més bell”* (MBM, §295) era el desig final de Dionís per a l'home.

De Santiago (2004: 296) exposa d'una manera tan clara com contundent quina és la tesi social de Nietzsche: *“la existencia puede justificarse únicamente por la presencia de individuos ejemplares, que puedan redefinir los horizontes de la especie humana y asegurar su perfeccionamiento”*. Tota organització social ha de tenir com a objectiu la consecució del geni, del poeta-legislador, d'homes superiors que a partir de la seva voluntat de poder creïn nous valors i noves cosmovisions fonamentades en allò que la vida realment és, lluny del declivi cultural i humà que ha culminat amb la mort de Déu. Un sistema així presuposa l'acceptació de la jerarquia natural que existeix entre un home i un altre (MBM, §257). La civilització brolla del jou i la misèria de l'oprimit: perquè una minoria reïxi en la tasca d'aprofundir en la vida, perquè impregni de bellesa el caos informe de l'existència, cal que hi hagi un ramat, una massa, en definitiva una classe d'esclaus que s'hi sotmeti. *“L'ideal en tota sana i bona aristocràcia és que se senti no pas com una funció (sigui de la monarquia, sigui de la comunitat), sinó com el seu sentit i justificació més elevada –que per tant sense cap mala consciència sacrifiqui una munió d'homes, que així s'han d'humiliar i rebaixar pel bé d'ella mateixa, a la condició d'homes incomplets, d'esclaus, d'instruments”* (MBM, §258).

El respecte recíproc només és tolerable entre individus “iguals”, és a dir, entre aquells que comparteixen un mateix rang de noblesa o de dignitat. Fer extensible aquest principi a tota la societat és un signe inequívoc de decadència i negació de la pròpia vida. “*Cal defensar-se contra tota feblesa sensiblera [...]*”, car “*l’explotació no és una cosa que pertanyi a una societat degenerada o immadura ni primitiva: pertany a l’essència dels éssers vius, i n’és la funció primordial, és una conseqüència de la voluntat de poder pròpiament dita, que és la mateixa voluntat de viure*” (MBM, §259). Un règim així és la garantia per tal que els homes superiors puguin trobar l’espai suficient com per consagrar-se a la seva tasca creadora. En efecte, el geni, en el fons, no deixa de ser aquell individu que, amo d’una voluntat forta, és capaç de seguir l’imperatiu de Zaratustra d’esdevenir el que ja és; el que altrament li cal és un entorn que li permeti d’executar-lo fins a les darreres conseqüències. La justificació de l’aristocràcia nitzscheana, fortament inspirada en els valors de la polis antiga, no s’allunya pas gaire d’una justificació estètica de l’existència. L’Estat és així mateix un artista que ha de moldejar la massa humana per tal d’assolir-ne la plasticitat artística en forma d’individualitats superiors.

“*Gairebé tot el que anomenem cultura superior prové d’una espiritualització i aprofundiment de la crueltat*” (MBM, §229). L’aristocràcia de Nietzsche és la perspectiva social més humana en tant és aquella que incideix, sense fer escarafalls, en l’aspecte tràgic de la vida i en la seva terrible revelació. L’home que promouen les idees modernes és un animal gregari mancat de tota voluntat, un ésser encadenat a la utilitat del ramat fins a tal punt que esdevé sord i cec davant de la crida de la voluntat de poder; un animal que prefereix el jou de l’obediència abans d’enfrontar-se cara a cara amb el pavorós avenc de la realitat dionísia. “*En la mesura en què, d’ençà que hi ha éssers humans, sempre hi ha hagut ramats humans*” (MBM, §199): l’obediència s’ha inculcat durant tant i tant de temps entre l’espècie humana que la covardia ha substituït la capacitat creadora de valors, s’ha promogut una imatge falsejada de l’home com a animal dòcil i submís en lloc d’oferir una perspectiva que potenciï al màxim la pròpia condició humana, la voluntat de viure com a voluntat de poder. Allò a què aspiren les idees modernes, hereves del

cristianisme, no és a res més que a *“la felicitat universal del ramat en les verdes praderies”* (MBM, §44): la degeneració de la voluntat fins a la decrepitud i la renúncia de si mateix. Tota consideració al voltant de la igualtat o de la justícia social, tota moral no egoista *“és una incitació a pecar d’omissió contra un mateix, una aberració més sota la màscara de la filantropia –i precisament una aberració en perjudici dels éssers superiors, dels éssers excepcionals i privilegiats”* (MBM, §221).

Per la seva banda, Wilde construeix la seva proposta social a partir de la base de l’individualisme. L’imperatiu antropològic de ser un mateix exhorta l’home a descobrir la seva essència humana i és a través d’aquest propi asincerament amb si mateix que l’home està preparat per conèixer i relacionar-se amb els altres. En resum, *“si vols comprendre els altres has d’intensificar el teu propi individualisme”* (CA, p.177). Així, doncs, *“quan l’home hagi realitzat l’individualisme també realitzarà la solidaritat i l’exercirà amb llibertat i espontaneïtat”* (AHS, p.77) fins al punt que desapareixerà la hipocresia i l’enveja i l’home serà capaç de sentir una vertadera admiració per la felicitat dels altres, una plena solidaritat amb la vida i la joia de viure com a fonament de la convivència col·lectiva.

Per tal que això sigui així, cal que l’Estat renunciï a la idea de govern. De fet, tota forma d’autoritat més enllà de l’individu atempta de forma directa contra el projecte personal de cadascú. Ni el despotisme ni tan sols la pròpia democràcia són justificables, ja que en qualsevol cas es tracta de la mateixa xacra: una tirania exercida en contra de l’individu. Per a Wilde, existeixen tres tipus diferents de dèspota (AHS, p.73): el príncep, que tiranitza el cos, el papa, que tiranitza l’ànima i el pitjor de tots: el poble, que no només tiranitza el cos sinó també l’ànima. Wilde descriu pejorativament l’autoritat popular com *“una cosa cega, sorda, horrible, grotesca, tràgica, ridícula, seriosa i obscena”* (AHS, p.74) que embruta i envileix les persones, el pitjor dels mals és sempre la vulgaritat. El dèspota, com a individu independent, pot haver-se creat almenys una cultura, en canvi, la xusma no deixa de ser mai un monstre: *“un emperador*

i rei pot ajupir-se a recollir el pinzell d'un pintor, però quan la democràcia s'ajup és per llançar fang" (AHS, p.72).

Wilde propugna, *de facto*, una mena d'anarquisme en el qual l'Estat, com qualsevol altra organització col·lectiva, ha de tenir sempre un caràcter voluntari car la sobirania ha de romandre incondicionalment en l'esfera de la llibertat individual. *"La forma de govern idònia per a l'artista és cap govern en absolut"* (AHS, p.72). L'Estat, sense ultrapassar la condició d'associació voluntària, es justifica en la mesura que ha de satisfer les necessitats bàsiques, com ara l'organització del treball i de la producció, per tal de permetre que els individus puguin esmerçar els esforços en el perfeccionament de la seva personalitat. Dit altrament, *"L'Estat ha de fer allò útil. L'individu ha de fer allò bell"* (AHS, p.56). Seguint la mateixa lògica, cal alliberar l'home del treball manual, monòton i avorrit, ja que suposa un malbaratament de les possibilitats humanes. Si bé Wilde és conscient que *"la civilització necessita esclaus"* (AHS, p.57), considera que l'esclavitud és injusta i desmoralitzant i que l'única esclavitud permissible és la de la màquina. Per això, confia plenament en la ciència com a instrument que ha de conduir cap a la mecanització total de les feines rutinàries i la conversió del temps disponible en oci i lleure per al gaudi de tothom.

Així mateix, el socialisme s'ha d'exercir a través de l'eliminació de la propietat privada, la qual és identificada per Wilde com la causa de la majoria dels mals que pateix la societat. El socialisme de fet, s'erigeix en el pas previ indispensable cap al vertader individualisme: *"el socialisme serà valuós senzillament perquè menarà a l'individualisme"* (AHS, p.41). Alliberat de l'afany i de la necessitat de possessió, l'home podrà valorar-se a si mateix no pel que té sinó pel que és, al mateix temps que s'eradicarà d'una vegada per totes la humiliant esclavitud de la necessitat. Fins ara, només els homes de cultura han pogut assolir mínimament un grau d'autorealització, i si és així és perquè se'ls va eximir des del naixement de les condicions degradants de la pobresa, la misèria i el treball, amb la qual cosa van poder-se consagrar privilegiadament al cultiu de la pròpia personalitat. El socialisme, per contra, ha de permetre fer

tabula rasa per tal que l'autorealització estigui a l'abast de tot ésser humà en tant què ésser humà, i no només en mans de determinats casos afortunats.

“*La fam, no el pecat, engendra el delicte modern*” (AHS, p.55). Certament, “*quan tots els membres d'una comunitat comptin amb el necessari per cobrir les seves necessitats i no siguin amoïnats pel veí, no tindran cap interès a amoïnar als altres*” (*ibid.*). Garantides les condicions bàsiques de vida i eliminada tota propietat, el delicte deixarà de tenir sentit. Tant més si es té en compte que l'aprofundiment en el veritable individualisme ha de permetre el coneixement de la pròpia essència humana, que al seu torn es traduirà en un absolut respecte envers els altres dintre d'un marc de genoristat i solidaritat naturals. L'home realitzat no viu de manera isolada sinó que s'adona del vincle intruncable que interrelaciona tots els individus, al capdavant, “*l'home és social per naturalesa*” (AHS, p.78). Sota aquest supòsit el pecat no existeix: en un estat d'autorealització és el propi individu, sense la interferència de cap autoritat aliena, el qui es jutja a si mateix, per tant, la condemna moral tampoc no té cap mena de sentit.

Fins ara, només hi ha hagut alguns casos excepcionals i alguns períodes històrics concrets en els quals s'ha pogut arribar a entreveure, encara que només d'esbiaix, què era la realització humana. Tanmateix, es tracta d'exemples incomplets. L'individualisme que predicava Crist, carent d'un projecte combatiu de transformació social, era un individualisme assolible només per la via del dolor: “*pels que no hi ha altra vida que la vida real dels fets, el dolor és l'única porta a la perfecció*” (AHS, p.80). D'igual manera, l'experiència grega o l'aventura renaixentista van resultar projectes frustrats en tant que, malgrat el grau de refinament artístic que van aconseguir, toleraven l'esclavitud i la misèria. La manera d'anul·lar el dolor com a forma de realització és subvertir l'ordre social imperant amb el bastiment d'una nova societat que suprimeixi la pobresa i el sofriment que comporta. Sense tocar les causes socials profundes, tot individualisme optimista resulta una quimera. L'individualisme només pot arribar a ser complet si permet que tots els homes puguin arribar a assolir la seva perfecció, només així es podrà atènyer l'ideal

que ell anomena el nou hel·lenisme (AHS, p.81). Wilde no s'amaga pas a l'hora de qualificar el seu projecte d'utòpic. Al capdavant, *"un mapa del món que no inclogui la utopia no es mereix ni un cop d'ull"* (AHS, p.57). La desobediència, la rebel·lia, la transgressió, són qualitats no només pròpies d'una utopia sinó també els requisits necessaris per tal que la societat i el conjunt de la història avancin: *"el progrés consisteix en la realització de les utopies"* (AHS, p.58).

El projecte de Wilde no deixa de ser un projecte eudemonista clàssic l'objectiu del qual és que l'home assoleixi la plenitud de la personalitat: *"quan ho aconsegueixi sense exercir cap coacció sobre els altres ni patir-la i les seves activitats li reportin plaer, serà més sensat, més civilitzat, més ell mateix"* (AHS, p. 81). Subjau en el fons una concepció optimista de l'ésser humà en la mesura que la perfecta dedicació a un mateix, el retrobament amb la pròpia essència humana, condueix cap a un estat d'absoluta felicitat i concòrdia amb els altres i l'entorn; un estat de contemplació extàtic que acaba convertint la vida en un plaer estètic, una solidaritat sincera amb *"la joia i la bellesa i energia i salut i llibertat de la vida"* (AHS, p.77). En contraposició, Nietzsche s'allunya de tot utopisme per tal d'incidir d'una forma nítida i clara amb el que l'home i la vida "són", més enllà de la visió limitadora de l'"haver de".

Per a Nietzsche el dolor i el sofriment no són suprimibles en tant que formen part de la vida mateixa. Pretendre d'accontentar l'home amb un estat d'ataràxia individual no és sinó perpetuar la decadència: la vida requereix vigor, força i moviment més que no pas un repòs contemplatiu; la vida és voluntat de poder. *"La vida mateixa és essencialment apropiament, dany, subjugació de tot allò que és extern i més feble"* (MBM, §259), per aquest motiu les pretensions anivelladores resulten tan nefastes per a l'home: la jerarquia és un element natural, no tothom gaudeix del mateix grau de voluntat i només una minoria és capaç d'armar-se de prou valor com per exalçar l'egoisme fins al punt de convertir-lo en una força súmmament creativa. *"Un poble és la marrada que la naturalesa fa per tal d'aconseguir sis, set grans homes. –Cert: i un cop hi arriba, per passar de llarg"* (MBM, §126). Tant Wilde com Nietzsche menyspreen allò plebeu i vulgar, però si Wilde pretén de tornar el poble

“artístic” per tal de fer accessible a tothom la via cap a la perfecció, Nietzsche és ben conscient que els “elegits” no de deixen de ser només uns pocs.

Altrament, Wilde considera que el combat cal concentrar-lo en la lluita per a la construcció d'una nova societat que possibiliti l'individualisme per a tothom, bo i presuposant que tothom, amb les condicions adequades, desitjaria com a meta personal l'autorealització i el cultiu de la pròpia individualitat, fos quina fos la forma que acabés prenent. En canvi, Nietzsche enfoca directament el conflicte des de la pròpia perspectiva individual: “*cal que cadascú s'enfronti a les proves per les quals sabrà si està destinat a ser independent i a manar*”. El camí és dur i dolorós i no tothom desitja o està capacitat per a esguardar directament el rostre de la Gorgona; per a la majoria, és més fàcil renunciar i acotar el cap més que no pas endinsar-se en les profunditats laberíntiques de la pròpia inetrioritat. La realitat dionisiaca resulta tan esquinçadora que cal una voluntat de viure robusta i ferma, un *ethos* heroic, per tal d'acomplir la profecia de Zaratustra i arribar a ser el que ja s'és.

Cal, doncs, una vertadera mentalitat artística per tal d'ordenar el caos de l'existència i assumir la responsabilitat d'exercir la pròpia humanitat. Si l'existència humana només brilla en la seva plenitud en guspies excepcionals, també l'Estat ha de procurar no el benestar ni la felicitat generals, sinó la consecució d'aquests èxits singulars. La dimensió nietzscheana de l'Estat no s'allunya pas gaire del model platònic de la *República*: en ambdós casos hi ha al darrere un model educatiu que pretén modelar l'home, el que passa és que el filòsof-rei il·luminat per la idea del Bé queda eclipsat en Nietzsche pel retorn del poeta exiliat. La vida s'aproxima més als valors agonals de la poesia homèrica, desterrada de la utopia platònica per immoralisme, que no pas a la quimera socràtica de la tirania de la raó. De fet, la vida s'assimila amb la tragèdia, en la qual, hi apareix reflectida el fons terrible de l'existència humana. Per la seva banda, la utopia wildeana, malgrat rebutjar de bell antuvi l'autoritat, s'identifica amb la platònica en el seu intent d'aconseguir l'“eudemonia” de l'home a través d'una concòrdia social que, per a Wilde, només és assolible per la via de l'individualisme, via a través de la qual l'home aconsegueix esguardar

estèticament la seva existència i cultivar-la talment com si fos una obra d'art. Tant Wilde com Nietzsche estarien així plenament d'acord en retornar de nou l'artista, i el que representa, al lloc que realment es mereix dintre de l'ordre social i humà.

7. Conclusi ons

Havent reseguit amb detall sengles obres de Wilde i Nietzsche, convé ara retornar a la pregunta que ens havíem plantejat de bon començament: *a la llum de l'esquema interpretatiu vida-home-societat, és capaç de mantenir-se consistent la hipòtesi d'un espai comú entre Wilde i Nietzsche?* Tal i com s'ha vist en el decurs del treball, les coincidències entre Wilde i Nietzsche són múltiples. Des de l'òptica vida-home-societat, tal vegada podem qualificar aquesta cruïlla de trobament com el nucli humanista que amara tant el projecte de l'escriptor com el del filòsof. Tanmateix, la intersecció és força difusa i, depèn com, pot esguardar-se també com el punt de partida d'una bifurcació que mena cap a paratges ben diferents.

1. La cruïlla

Aproximar-se al pensament del filòsof alemany és una tasca difícil i complexa. Nietzsche no només juga amb el llenguatge, a través de paradoxes i d'enigmes, sinó també amb l'enfocament de les idees amb un continu i vertiginós canvi de perspectiva. És l'espectacle d'algú que apareix i al mateix temps fuig de nosaltres (Colli, 2000: 148); tan ambigu com el mateix déu Dionís que tantes vegades invoca. És per aquest motiu que les interpretacions sobre Nietzsche esdevenen tan diverses i fins i tot contradictòries.

“Con su apasionado combate, Nietzsche quiso abrir al hombre un horizonte sin límites, pero este horizonte se ha revelado infinitamente

vacío. Creyó poder liberar al hombre destruyendo la fuerza de la razón y el peso de la historia; pero con ello acabó perdiendo la misma realidad humana” (Geymonat, 1998: 63).

“Nietzsche fue el más eficaz cumplidor del proyecto humanista de la Ilustración, al que purificó de sus asideros teológicos y cuyos vértigos de emancipada posibilidad reveló con sinigual osadía” (Savater, 1999: 583).

És cert que Nietzsche porta les coses fins al límit. L'humanisme nietzscheà no comparteix alguns dels fonaments del pensament il·lustrat com la fe en la raó o la idea de progrés, i menysprea les ideologies modernes que prometen l'alliberament i la felicitat de l'home (tals com el liberalisme, el socialisme o l'igualitarisme) ja que totes pateixen a parer seu el mateix mal: una base decadent que limita les potencialitats de l'home. En efecte, la crítica de Nietzsche contra l'home modern és ferotge: per a Nietzsche l'home s'ha tornat un animal gregari sotmès a la tirania del ramat, que se sacrifica i s'anul·la a si mateix. Diu Miskolci (1997) que “talvez a mais intensa inclinação do ser humano por seu semelhante se baseie na repulsa dele”. Certament, Nietzsche rebutja l'home modern no per antihumanisme sinó més aviat com a expressió d'un humanisme radical. Mort Déu, cal retornar l'home al lloc que li correspon i reescriure la naturalesa amb lletra humana. Cal despullar l'home de tot constructe metafísic, de tot allò que l'encorseta i el limita. Nietzsche ens interpel·la així directament a ser els legisladors de la nostra pròpia existència: “esdevé el que ja ets!”.

Curiosament, l'imperatiu antropològic de Zaratustra coincideix en bona mesura amb la interpretació que Wilde fa del missatge de Crist: “sigues tu mateix!”. Malgrat les acusacions de vacuïtat i de superficialitat que Wilde va rebre a la seva època, la seva obra transmet un missatge compromès que va més enllà de la màxima esteticista de “l'art per l'art” per convertir-se en una crida a la transformació no només de l'art sinó

també de l'home i de la societat. Per a Wilde, de fet, el problema de l'home modern és el mateix que assenyala Nietzsche: l'home avui dia és un home incomplet, un home que no ha descobert encara la plena humanitat que rau en el seu interior, un home que viu una vida que ni controla ni li pertany. Per això, un i altre imperatiu ens exhorten a descobrir l'artista que portem dins: cal esguardar la vida com si fos una obra d'art per tal de poder moldejar-la d'acord amb els propis criteris. Tot es redueix al capdavant a una qüestió de gustos, i sobre gustos no hi ha res escrit. La vida apareix així d'una manera diversa, plural i multiforme en contraposició al monolitisme dogmàtic de la moral. No hi ha una veritat única, sinó una multiplicitat de realitzacions artístiques. Tot és mentida, en tant que tot és aparença i construcció; i si en el fons tot és interpretació, el que cal és mantenir una perspectiva que eixampli al màxim les possibilitats i els horitzons humans. Assumida la mentida com a realitat, cal mentir de tal manera que les possibilitats humanes no s'esgotin en la mediocritat sinó que vagin més enllà per tal d'assolir la millor potencialitat de l'home (l'ultrahome o l'homo aestheticus).

En el moment que l'home assumeix la responsabilitat d'autocrear-se se situa en un espai que depassa l'antiga moralitat, l'antiga distinció entre el bé i el mal. Desvetllat del somni moral, l'home recupera el que Herrero (2002) anomena la innocència de l'esdevenir per convertir-se en un nen que juga, en un artista que estilitza els contorns de la pròpia existència i crea els seus propis valors. El poeta exiliat retorna a la República platònica per foragitar el dogmatisme del rei-filòsof, de manera que el judici moral queda eclipsat per la justificació estètica de la vida. L'ànima noble és aquella que té respecte per si mateixa i això implica l'assumpció d'un egoisme saludable com a condició sine qua non per a viure la vida amb plenitud. L'home nou ha de crear nous valors; de fet, ha de començar per crear-se a si mateix, i per fer-ho cal que exerceixi un individualisme a ultrança. Així, doncs, el camí cap a la plena consecució humana comença per l'acceptació d'un mateix al marge del que dicta la consciència o els valors que imperen la societat. Per a Nietzsche, caldrà

ser fidel a la voluntat de poder, que és la màxima expressió de la vida mateixa. Per a Wilde, caldrà desenvolupar la personalitat sota els paràmetres d'un propi cànon de bellesa al marge del que es consideri socialment o moralment correcte. En un i altre cas, caldrà recórrer a una transvaloració de la situació actual per tal de permetre l'adveniment de la plena realització humana.

2. La bifurcació

Malgrat tot, la cruïlla se situa en dues dimensions ben diferenciades. La proposta wildeana s'emmarca dintre de "l'haver de ser"; de fet, el mateix Wilde la qualifica d'utòpica i argumenta que el progrés consisteix en la realització d'utopies (AHS, p.58). La visió de Wilde no s'allunya pas gaire de l'optimisme il·lustrat i confia en la transformació de la societat com a garantia per assolir la plena felicitat i realització dels individus. La seva hipòtesi resulta una mescla curiosa entre liberalisme, socialisme i esteticisme. L'eliminació de la propietat privada i l'adveniment d'una societat socialista ha de ser la clau per aconseguir paradoxalment una major llibertat per a l'individu: eliminada la propietat privada i eliminat el treball productiu, l'home podrà dedicar-se a temps complet al cultiu de la seva personalitat i atènyer d'aquesta manera la bellesa de l'existència. És així com l'home acabarà coneixent la pròpia essència humana i coneixent-se a si mateix serà capaç de comprendre i respectar els altres: l'individualisme absolut entranya una solidaritat absoluta, car aprofundir en el propi ésser és aprofundir en l'essència humana que vincula a tots els individus. L'ideal grec que equipara bellesa i bondat troba aquí la seva culminació.

Wilde, tanmateix, és conscient del cantó sinistre de la civilització: l'esclavitud ha permès durant segles el refinament artístic i estètic; per tal que uns poguessin dedicar-se a l'elevada tasca de cultivar-se a si mateixos, molts d'altres han hagut de sotmetre's a l'esclavatge del treball. A fi de combatre aquesta injustícia, la utopia wildeana va dirigida

a tota la humanitat sense excepcions i inclou l'eradicació tant del treball manual com de tota forma de submissió humana a qualsevol forma d'autoritat o d'estructura productiva. La ciència i l'Estat s'han d'ocupar de proveir allò que és necessari; l'individu, per contra, s'ha d'encarregar d'allò que és bell. Wilde proclama de fet la plena sobirania de l'individu per tal de regir el seu destí d'acord amb els seus principis al marge de qualsevol autoritat o coacció externa. La promesa final no és només l'assoliment de la bellesa en un espai de perfecció i santedat sinó que, al capdavall, inclou també la consecució del clàssic ideal de l'eudemonia. Wilde, doncs, no s'aparta pas tant del projecte il·lustrat. Converteix l'individu en un espai sagrat, en un fi en si mateix, i té fe en el progrés com a instrument per forjar una nova humanitat sota criteris més humans. Malgrat el seu elitisme, Wilde confia en la bondat que rau en el fons de cada persona i està convençut que l'aprofundiment en l'individualisme només pot menar cap a un vincle més sincer i solidari entre tots els éssers humans; per bé que, això sí, no existeix un únic model de perfecció sinó tants com individus hi hagi car la bellesa no deixa de ser quelcom que obeeix al gust particular de cadascú.

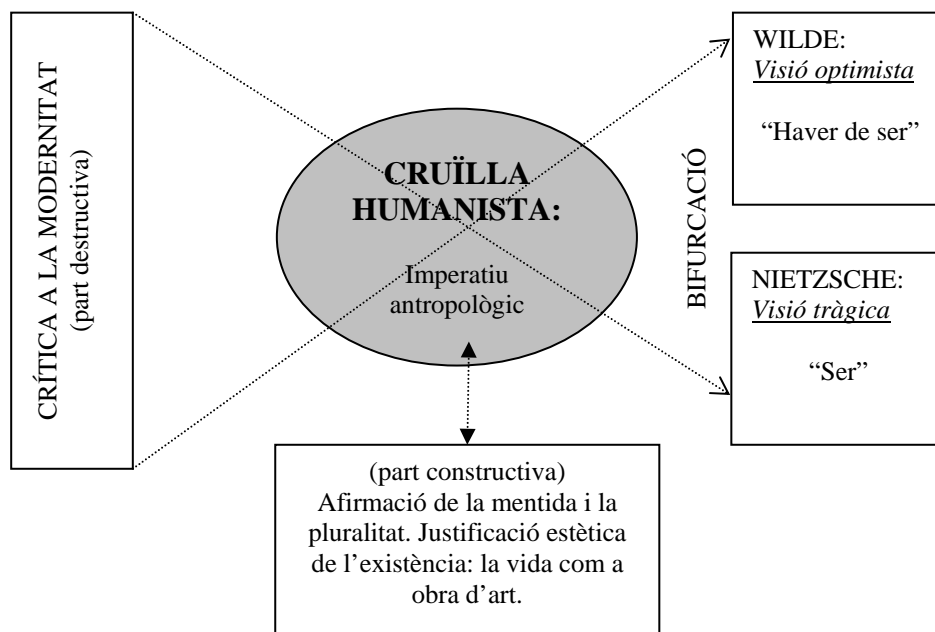
Per contra, la proposta nietzscheana no s'orienta cap a l'"haver de ser" sinó directament al "ser". Nietzsche no és un utopista, ni tampoc pretén de millorar el món ni d'incrementar-ne la felicitat (Fink, 2000: 10). Nietzsche pretén en tot cas fer l'existència més humana amb tot el que això comporta, i per fer-ho està ben decidit a enterrar d'una vegada per totes el vell model metafísic màximament representat per la idea de Déu. Nietzsche aprofundeix en la comprensió de la naturalesa humana per tal de copsar quina és la perspectiva que pot obrir més horitzons per al propi home. És així com esguarda la vida com a voluntat de poder i divideix els homes jeràrquicament segons el grau de fortalesa de la seva voluntat. La valentia rau en el fet d'assumir l'existència tal i com és, amb tota la seva pluralitat i sentit tràgic. L'home és el teixidor de símbols i d'interpretacions que emplen de sentit el món i la vida que ens envolten. Per aquest motiu, cal incidir en la capacitat creadora de l'home

per tal de fornir un nou marc vital que maximitzi les possibilitats de l'home però, prèviament, cal destruir el dogmatisme moral que ha instaurat la rebel·lió dels esclaus. Cal eliminar el ressentiment de la moral que fins ara no ha fet res més que promoure la negació de la vida i la deformació de l'home. En efecte, la vida no es pot jutjar amb els paràmetres de la bondat o de la maldat sinó únicament amb els paràmetres de la voluntat de poder, ja que la vida mateixa és voluntat de poder. Nietzsche exhorta l'home a contemplar la vida en la seva plentitud amb el que té de bell i d'horrible, car la vida inclou també subjugació, dolor i sofriment. L'home aristocràtic és l'home faedor de valors, aquell que dignifica la vida perquè per damunt de tot té respecte per si mateix i assumeix la valentia i la responsabilitat de prendre les regnes de la seva existència i regir-ne el destí.

Nietzsche, doncs, no pretén d'eradicar ni el dolor ni l'explotació ni la misèria ja que no es pot suprimir allò que forma part de la vida mateixa sense negar-la al mateix temps. Acceptar aquest fons terrible, sense subterfugis morals, no és pas fàcil i requereix d'un ethos gairebé heroic. El missatge de Nietzsche, de fet, va dirigit a una minoria, a aquells fugitius de l'hora foscant de voluntat prou ferma com per fer seu l'imperatiu de Zaratustra i acomplir la màxima consecució humana. Un home prou fort com per reconèixer com a pròpies totes les seves accions; que fer i voler siguin una mateixa cosa fins al punt que si es desitgés una segona vida no fos res més que una repetició, un etern retorn, de la ja viscuda. L'esguard nietzscheà no és pas optimista sinó més aviat tràgic, tan ambivalent com la vida mateixa: tan bella i ensems tan terrible. Entre la voràgine dionisiaca i l'ordre apol·lini cal situar la plenitud creadora de l'home com a forjador de valors. És l'home mateix qui a cops de martell dóna forma a la seva humanitat. Tanmateix, l'esclavitud persistirà: sempre hi haurà homes de voluntat feble que, arraulits per la por, preferiran sotmetre's al jou de l'obediència abans que enfrontar-se a la solitud creadora del superhome.

Nietzsche i Wilde coincideixen amb el diagnòstic de la malaltia: la societat moderna és una societat decadent que promou un prototipus d'individu sotmès i mediocre en lloc d'explotar les grans possibilitats de l'home. Subjau en el fons una inquietud humanista que pretén de dibuixar un futur en el qual l'home mateix sigui el creador del seu propi destí. La imatge de l'homo aestheticus o del superhome són el mirall d'una mateixa idea: recuperar la sobirania de l'individu a l'hora de prendre el control sobre la pròpia existència. Es tracta, nogensmenys, d'un mirall trencat en el qual s'hi reflecteix a través de cadascun dels bocins una vida que ja no podrà ser albirada d'una forma unívoca i monista. En contra de la tirania socràtica d'ordenar el món d'acord amb el dogma metafísic de la veritat, un i altre ens proposen l'acceptació de la mentida i de l'aparença com a realitat interpretativa. L'art, la màxima expressió de la mentida, s'alça com la justificació mateixa de l'existència, la qual esdevé tan plural i multiforme com un tros de marbre que encara ha de ser esculpit. D'aquí que un i altre esgrimeixin l'imperatiu d'agafar l'escarpa i el martell, car és l'home mateix el qui construeix el seu ethos humà.

L'imperatiu antropològic esdevé doncs el punt d'intersecció de la cruïlla humanista. Les dues línies basades en la crítica mordaç contra la modernitat s'entrecreuen en un projecte que té per objectiu desvetllar l'home de la seva letàrgia i així reubicar-lo en un nou centre vital on pugui convertir-se en l'amo de la seva pròpia existència. Al mateix temps, però, els camins de Wilde i Nietzsche se separen. Mentre l'escriptor dibuixa una utopia que promet la plenitud i la felicitat de l'home a través de l'individualisme, el filòsof deixa ben clar que la vida cal assumir-la tal i com és, amb la seva bellesa i el seu rerefons terrible: només la perspectiva de la voluntat de poder és capaç d'eleva l'home fins a extrems insospitables. Wilde idea un món perfecte des de l'òptica de l'"haver de ser", per a Nietzsche la perfecció rau en el fons mateix del que la vida ja "és".



L'eix vida-home-societat en el seu conjunt, mostra com la coincidència entre el pensament de Wilde i de Nietzsche és tan sols momentània. La innocència de l'esdevenir que esmenta Herrero (2002) és només una cruïlla fugaç de voluntats: el desig de construir un home nou, de fer *tabula rasa*, per tal de bastir un nou projecte sobre la base d'una individualitat genuïna. Wilde pretén d'esborrar per sempre més la misèria humana: la seva utopia, en el fons, és el retorn al paradís perdut, un espai on l'home no coneix ni el mal ni el bé perquè actuant des d'una esfera estrictament individual no pot fer res que el perjudiqui a si mateix ni que perjudiqui als altres. L'home es reconcilia d'una manera definitiva amb l'essència humana que el relaciona amb tots els altres éssers humans i retroba la felicitat enyorada en el si d'una harmonia perfecta. Amb una expressió rousseauniana podria dir-se que per a Wilde l'home és bo per naturalesa, el que cal és fer emergir aquesta bondat modificant les condicions socials que l'opremeixen per tal que l'individualisme i la seva màxima expressió, l'art, puguin fer aflorar una vida plenament realitzada. Per contra, Nietzsche situa l'home superior més enllà del bé i del mal no perquè pretengui assolir la felicitat edènica sinó perquè la bondat i la maldat són les dues cares

d'una mateixa moneda: la bellesa de la vida és al mateix temps el rostre sinistre de la Gorgona. Compassió i odi, amor i violència són al capdavant expressió d'un mateix ímpetu vital. Negar allò que titllem de malvat és negar una part de la nostra humanitat, és la decadència de negar la pròpia vida. Per això, el que cal és afirmar la vida en la seva totalitat des d'una perspectiva que superi el nihilisme i maximitzi les possibilitats humanes; i aquesta és, per al filòsof, l'òptica de la voluntat de poder.

Així, doncs, tot i compartir una inquietud comuna, les propostes de Wilde i de Nietzsche segueixen camins diferents. El sacrilegi de comparar-les ens ha servit per indagar més a fons sobre la condició humana contrastant l'opinió d'un autor amb la de l'altre. Malgrat les desavinences, és cert que hi ha un espai de trobada encara que només sigui en l'evanescència d'un encreuament momentani. El pensament de Wilde i de Nietzsche s'enriqueixen mútuament perquè rau en el fons una sensibilitat similar, el desig de construir un home nou sota uns criteris que permetin abastar una humanitat més àmplia, diversa i completa. Certament, un enriquiment mutu no és una plena coincidència; en aquest sentit la prudència d'Aquien (1996), de fer més una lectura paral·lela que no pas una síntesi, resulta tal vegada la millor precaució a l'hora d'aventurar-se a comparar Wilde i Nietzsche. Malgrat les distàncies, però, de la lectura comparada poden extreure's algunes conclusions comunes. En el clarobscur d'una cruïlla, les figures de Wilde i de Nietzsche prenen la forma d'un crit que exhorta l'home a assolir la màxima expressió de si mateix.

8. Bibliografia

- AQUIEN, P. (1996). "Entre Dionysos et Apollon: pour une lecture nietzschéenne de Wilde". *Etudes Anglaises*, núm. 2, p. 168-179.
- BASHFORD, B. (1999). *Oscar Wilde: the critic as humanist*, Madison: Associated University Presses.
- COLLI, G. (2000). *Introducción a Nietzsche*, Valencia: Pre-Textos.
- DANSON, L. (1997). *Wilde's intentions: the artist in his criticism*, London: Clarendon Press.
- DE SANTIAGO, L.E. (2004). *Arte y poder: aproximación a la estética de Nietzsche*, Madrid: Trotta.
- ECO, U. (1982). *Cómo se hace una tesis*, Barcelona: Gedisa.
- ELLMANN, R. (1988). *Oscar Wilde*, London: Penguin Books.
- ERICKSEN, D. (1977). *Oscar Wilde*, USA: Twayne Publishers.
- FINK, E. (2000). *La filosofía de Nietzsche*, Madrid: Alianza.
- GEYMONAT, L. (1998). *Historia de la filosofía y de la ciencia*, Barcelona: Crítica.
- GIDE, A. (1999). *Oscar Wilde*, Barcelona: Lumen.
- HERRERO, J. (2002). *La inocencia del devenir: la vida como obra de arte según Friedrich Nietzsche y Oscar Wilde*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- JANZ, C.P. (1985). *Friedrich Nietzsche: los 10 años del filósofo errante*, Madrid: Alianza.
- LOSURDO, D. (2002). *Nietzsche, il ribelle aristocratico*, Torino: Bollati Boringhieri.
- LYNCH, E. (2002). "Sobre la dificultad de ser nihilista". *Enrahonar*, núm. 35, p. 55-66.
- MANN, T. (1986). *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, Barcelona: La llar del llibre.
- MISKOLCI, R. (1997). "Nietzsche e Wilde: fragmentos sobre a subversão dos valores". *Itinerários*, Araraquara, p.219-261.
- NEHAMAS, A. (2002). *Nietzsche: la vida como literatura*, Madrid: Turner-FCE.
- NIETZSCHE, F. (2000). *Més enllà del bé i del mal*. Trad. Miquel Costa. Barcelona: Edicions 62.
- NIETZSCHE, F. (1983). *Així parlà Zaratustra*. Trad. Manuel Carbonell. Barcelona: Edicions 62.
- PINE, R. (1983). *Oscar Wilde*, Dublin: Gill's Irish Lives.
- PRICE, J. (1996). *A map with utopia: Oscar Wilde's theory for social transformation*, New York: Lang Publishing.
- QUINTUS, J.A. (1980). "The moral implications of Oscar Wilde's aestheticism". *Texas Studies in Literature and Language*, núm. 4, vol. 22, p. 559-574.
- RABY, P. (1988). *Oscar Wilde*, Cambridge: Cambridge University Press.
- SAFRANSKI, R. (2004). *Nietzsche: biografía de su pensamiento*, Barcelona: Tusquets.
- SAVATER, F. (1999). "Nietzsche". A: Camps, V. (ed.), *Historia de la ética*, vol. II, Barcelona: Crítica.
- SHEWMAN, R. (1977). *Oscar Wilde: art and egotism*, London: The MacMillan Press.
- SUANCES, M. (1993). *Friedrich Nietzsche: crítica de la cultura occidental*. Madrid: UNED.
- VALVERDE, J.M. (1993). *Nietzsche, de filósofo a Anticristo*, Barcelona: Planeta.
- VATTIMO, G. (2001). *Introducción a Nietzsche*, Barcelona: Península.
- VATTIMO, G. (2002). *Diálogo con Nietzsche*, Barcelona: Paidós.
- WILDE, O. (2001). *L'ànima de l'home*. Trad. Joan Solé. Barcelona: Columna
- WILDE, O. (1996). *De profundis: epistola in carcere et vinculis*. Trad. Jordi Larios. Barcelona: Quaderns Crema.