



## Nietzsche: Escritos de Juventud

**Santiago Lario Ladrón**

9684sll@comb.es

Desde temprana edad Nietzsche siente el aliento del impulso creativo y desde los diez años ya forcejea con sus primeros poemas, escritos y composiciones musicales, lo que explica el alto rango que durante toda su vida dará a estas actividades. Una afición que, de paso, nos facilitará un material idóneo para escudriñar como se va conformando su carácter, su personalidad, sus preferencias y hasta su manera de ver el mundo.

Así en el verano de 1858 (antes por tanto de cumplir los catorce años) Nietzsche, tal vez empujado por la conciencia de haber terminado un etapa de su vida (el próximo otoño iba a marchar interno a Pforta), se decide a escribir una autobiografía que, en el sentido antes mencionado, nos puede resultar la mar de útil. En ella manifiesta el calvario de sus primeras experiencias familiares y escolares: “En el transcurso de mi corta vida había visto ya mucho dolor y aflicción (habían muerto su padre y un hermano) y por eso no era tan gracioso y desenvuelto como suelen ser los niños. Mis compañeros de escuela acostumbraban a burlarse de mí a causa de mi seriedad. Pero esto no ocurrió sólo entonces, no. También después, en el instituto e incluso más tarde en el *Gymnasium*. Desde la infancia busqué la soledad.” (F. Nietzsche, *De mi vida*, Madrid, Valdemar, 1997, p. 48).

Por fortuna, en el Instituto de Segunda Enseñanza de Naumburg, donde cursó estudios desde los diez a los catorce años, tuvo la suerte de encontrar un par de camaradas, Krug y Pinder, con los que compartir sus aficiones. La presencia de aquellos amigos terminó su doloroso aislamiento y le supuso un gran alivio: “es algo grande y noble tener amigos verdaderos: Dios hace más hermosa nuestra vida al concedernos compañeros que aspiren a los mismos objetivos que nosotros. En lo que a mí respecta, debo dar gracias al Señor del Cielo en este sentido, pues sin mis amigos nunca hubiese llegado a sentirme bien en Naumburg” (Ibid, p. 59).

En Pforta, Nietzsche se dedica a estudiar y leer [Shakespeare, Byron, Holderlin, Feuerbach (en 1861 solicita como regalo de cumpleaños sus obras *La esencia del cristianismo* y *Pensamientos sobre la muerte y la inmortalidad*), Hase (*Historia de la iglesia y Vida de Jesús*), Maquiavelo, Emerson, Rousseau y probablemente Darwin]. De nuevo le costó más de un año dar con su primer amigo, Deussen, cuya aparición en escena le ayudó a mitigar aquella sempiterna sensación de soledad que tanto le atenazó toda su vida (más tarde se añadieron otros, Granier, Meyer y sobre todo Carl von Gersdorff, con quien compartía su afición por la música, y cuya amistad perdurará durante muchos años). En el verano de 1860, y con la intención de espolear su actividad artística, funda junto con Pinder y Krug una asociación, a la que llamaron Germania, a la que cada uno de ellos se comprometía a enviar una obra literaria o musical cada mes.

La crisis puberal le sobreviene de repente y hace trastabillar sus antiguas creencias. De su desconcierto y angustia da fe el siguiente poema:

“No sé que amo  
no tengo paz ni descanso,  
no sé que es lo que creo,  
¿por qué vivo aún, para qué?”

(Curt Janz, *Friedrich Nietzsche*, Madrid, Alianza Universidad, 1994, volumen I, p. 97).

En las vacaciones de Pascua de 1862 (¡a los diecisiete años!) remite a Alemania un par de breves ensayos que ya compendian lo más esencial de sus futuras preocupaciones. El primero titulado *Fatum e Historia* (F. Nietzsche, *De mi vida*, Madrid, Valdemar, 1997, p. 312) comienza de esta guisa: “Si pudiéramos contemplar la doctrina cristiana y la historia de la Iglesia con mirada exenta de prejuicios, nos veríamos obligados a expresar algunas opiniones opuestas a las ideas generales vigentes”. Y unas líneas más adelante añadirá, con lo que el transcurso del tiempo perfilará como un claro sentido premonitorio de lo que va a ser buena parte de su futura actividad: “Un intento de este género no es obra de unas cuantas semanas, sino de una vida”.

Hace un inciso para testimoniar su escepticismo filosófico -“Cuántas veces no me habrá parecido nuestra filosofía entera más que una gran torre babilónica”-, y a continuación prosigue: “el cristianismo descansa sobre conjeturas; la existencia de Dios, la inmortalidad, la autoridad de la Biblia, la inspiración y demás cosas por el estilo, nunca dejarán de ser problemas. Yo he intentado negarlo todo: ¡pero destruir es muy fácil, mas cuán difícil es construir!”.

Algo más adelante, le toca el turno a la exposición de sus inquietudes morales: “Del mismo modo que la costumbre es el resultado de una época, de un pueblo, de una determinada orientación del espíritu, así la moral es también el resultado de una evolución general de la humanidad” (Ibid, p. 315). E inmediatamente después reflexiona sobre la valoración de nuestra especie dentro del contexto de la evolución: “Apenas sabemos si la humanidad no será otra cosa que un estadio, un periodo en la totalidad, en el devenir, si no será una manifestación arbitraria de Dios. ¿Acaso no es el hombre producto de la evolución de la piedra por mediación de la planta? ¿No habrá alcanzado ya la plenitud de su evolución y no radicará aquí también el fin de la historia? ¿Carece este devenir eterno de final?” (Ibid, p. 315). Y, tras lo que podríamos considerar como sus primeros balbuceos sobre el eterno retorno -“Hora tras hora avanzan las agujas para, al sonar las doce, comenzar de nuevo; entonces irrumpe un nuevo periodo en el mundo” (Ibid, p. 316) -, se interroga sobre si la evolución habrá alcanzado su plenitud con nosotros, o sólo seremos otro estadio transitorio en su eterno devenir: “¿Es el hombre sólo un medio, o es el fin?”.

Como vemos, hace sólo tres años que Darwin ha publicado *El origen de las especies* y aún faltan muchos para que lance a la calle *El origen del hombre*, y sin embargo aquí tenemos un adolescente que se adelanta a las conclusiones de este último libro, e incluso se atreve a plantear la posibilidad de que la humanidad no sea la meta final de la evolución, sino sólo una etapa más (aquí tenemos en embrión la figura del futuro superhombre).

Encontramos también aquí sus primeras expresiones de amor por la independencia personal, la libertad y la rebeldía -“Nuestro temperamento no es más que nuestro ánimo, sobre el que se esculpen las impresiones de nuestras circunstancias y experiencias [...] Es, ciertamente, una experiencia dolorosa tener que renunciar a la propia autonomía por la aceptación de la costumbre y, contra toda voluntad, sepultarla con las semillas del extravío (Ibid, 319)”-, su oposición a las ideas socialistas e igualitarias -“es una manera de actuar muy obtusa pretender la imposición a la humanidad entera de alguna forma especial de estado o de sociedad, sometiéndola a tales o cuales estereotipos. Todas las ideas sociales y comunitaristas

padecen de este error” (Ibid, 319) -, y su anhelo por romper con la tiranía cultural del pasado para empezar de cero (aquí tenemos en síntesis el primer capítulo del futuro *Así habló Zaratustra*) –“cae el telón, y el hombre se encuentra de nuevo, como un niño que juega con mundos, como un niño que se despierta con la luz de la mañana y sonriendo, borra los sueños terribles de su cabeza.” (Ibid, p. 320).

Y, tras unas reflexiones sobre lo que hay en nosotros de “determinado” y “libre”, de “racional” e “irracional”, de “consciente” e “inconsciente” –“La voluntad libre se manifiesta como aquello que no tiene ataduras; como lo arbitrario; es lo infinitamente libre, lo errático, el espíritu. El fatum, en cambio, es una necesidad [...] El fatum es la fuerza infinita de la resistencia contra la libre voluntad; libre voluntad sin fatum es tan impensable como el espíritu sin lo real” (Ibid, 320) - y dejar caer un dubitativo - “*Tal vez no sea libre la voluntad*”- termina con un párrafo en el que uno cree oír el eco fantasmagórico de futuras resonancias dionisíacas: “tiene que haber todavía otros principios más elevados ante los cuales la totalidad de las diferencias confluyan en una gran unidad, ante la que todo sea evolución, serie escalonada, todo, afluyente de un océano magnífico, donde el conjunto de las corrientes que han hecho evolucionar el mundo vuelvan a encontrarse, a fundirse en el todo-uno” (Ibid, p. 321).

El otro ensayo titulado *Libertad de la voluntad y fatum*, desarrolla más ampliamente estos últimos temas y da entrada a sus primeras meditaciones sobre el alcance de esa herencia biológica que tanta importancia van a tener en el futuro: “Ahora bien, por más que se nos aparezca el *fatum* en su condición de delimitador último como más potente que la libre voluntad, no debemos olvidar dos cosas: la primera, que *fatum* es tan sólo un concepto abstracto, una fuerza sin materia, que para el individuo sólo hay un *fatum* individual, que el *fatum* no es otra cosa que una concatenación de acontecimientos, que el hombre determina su propio *fatum* en cuanto que actúa, creando con sus propios acontecimientos, y que estos, tal y como conciernen al hombre, son provocados de manera consciente o inconsciente por él mismo, y a él deben adaptarse. Pero la actividad del hombre no comienza con el nacimiento, sino ya en el embrión y quizá también –quién sabe- mucho antes en sus padres y antepasados.” (Ibid, 323).

Identifica la voluntad con la actividad consciente y el fatum con la inconsciente - “La voluntad libre tampoco es, a su vez, mucho más que una abstracción, y significa la capacidad de actuar conscientemente, mientras que, bajo el concepto de fatum, entendemos el principio que nos dirige al actuar inconscientemente” (Ibid, p. 324)-, y, tras puntualizar que en el hombre ambas formas de actuar suelen venir solapadas, deja entrever sus primeras dudas sobre la proclamada superioridad de la razón, puesto que, hasta nuestras decisiones más aparentemente cerebrales suelen estar contaminadas por ese otro mundo irracional: “En el actuar consciente podemos dejarnos llevar tanto más por impresiones que en el actuar inconsciente”. Para terminar con otro párrafo en el que también se ventean aromas de futuro: “En la voluntad libre se cifra para el individuo el principio de singularización, de la separación respecto del todo, de lo ilimitado; el *fatum*, sin embargo, pone otra vez al hombre en estrecha relación orgánica con la evolución general y le obliga, en cuanto que ésta busca dominarle, a poner en marcha fuerzas reactivas; una voluntad absoluta y libre, carente de *fatum*, haría del hombre un dios; el principio fatalista, en cambio, un autómeta” (Ibid, p. 324).

Aquí tenemos en agraz las principales ideas que, en cierto sentido, anticipan ya las futuras directrices de su pensamiento: su escepticismo hacia la religión, la filosofía, la razón o las normas morales, sus primeras reflexiones sobre el papel de la humanidad en el contexto de la evolución y sobre el papel de lo consciente y de lo inconsciente en nuestra vida, la toma de posición contra las doctrinas igualitarias y un magma difuso y ambiguo en el que se pueden husmear fragancias con reminiscencias dionisíacas y evolucionistas.

El 2 de noviembre de ese mismo año escribe en su diario algunas meditaciones que dan idea de cómo va perfilando su catecismo moral: “Ser indulgentes con los otros, como máximo compadecerles, no enfadarse nunca por causa suya, no entusiasmarse con nadie, todos ellos están ahí sólo para servir a nuestros fines. Aquél que mejor sabe dominar, será siempre quien mejor conozca a los hombres. Todo acto necesario es legítimo; es necesario cuando es útil. Inmoral es aquello que ocasiona daños y sufrimientos innecesarios a los demás [...] Si consideramos necesario realizar una acción inmoral, en ese caso, ésta es moral para nosotros. Toda acción puede ser sólo una consecuencia de nuestro instinto sin razón; de nuestra razón sin instinto y de nuestra razón e instinto a la vez ” (F. Nietzsche, *De mi vida*, Madrid, Valdemar, 1997, p. 214).

Y el 5 formula sus primeras reflexiones sobre esa posible conexión entre arte y moral -“Por la noche quise hacer los ejercicios de latín, pero me entretuve hablando con Stöckert sobre la influencia moral del arte, o mejor, sobre la relación entre el arte y la moral” (F. Nietzsche, *De mi vida*, Madrid, Valdemar, 1997, p. 213) - con la que mucho más adelante intentará explicar su entusiasmo juvenil por el primero: “*Contra la moral*, pues, se levantó entonces, con este libro problemático, mi instinto, como un instinto defensor de la vida, y se inventó una doctrina y una valoración radicalmente opuestas de la vida, una doctrina y una valoración puramente artísticas, *anticristianas* (F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza Editorial, 1995, *Ensayo de autocrítica*, p. 33).

Durante años deja esas inquietudes filosóficas aparcadas y coquetea con el arte y, sobre todo, con la música. En el último año de estancia en Pforta se decide por estudiar filología. Sin embargo y a instancias de su madre se matricula, junto con su amigo Deussen, en la Facultad de Teología de Bonn (1864). Ingresa en una asociación estudiantil e intenta integrarse en la vida corporativa, pero no le acaba de llenar y pronto la encontrará vacía y sin alicientes. Tras las vacaciones de Pascua decide cambiar sus estudios teológicos por los filológicos, aunque se siente también atraído por la Filosofía y la Historia.

Sigue desorientado, sin principios ni esperanzas. Así el 11 de junio de 1865 escribe a su hermana: “¿Buscamos con nuestra búsqueda paz, felicidad y sosiego? No. Sólo la verdad, aunque pudiera ofrecérsenos al fin como terrible y repulsiva” (Curt Janz, op. cit., volumen I, p. 133). Al curso siguiente se traslada a Leipzig, donde se reunirá de nuevo con Gersdorff y trabará una apasionada relación con la filosofía de Schopenhauer (*El mundo como voluntad y representación*) y la de Lange (*Historia del materialismo*).

Lentamente, la simpatía por el mundo instintivo e inconsciente que ya bullía en sus primeros escritos, va tomando cuerpo, a la par que incrementa su antagonismo hacia lo que estima como una excesiva tiranía de la moral y la razón. Así en carta a Gersdorff del 7 de abril de 1866 escribe: “¿Qué era para mí el hombre y su inquieta voluntad? ¿Qué era para mí el eterno “Tú debes”, “Tú no debes”? ¿Qué diferentes la borrasca, el rayo, el granizo, potencias libres, sin ética? ¿Qué felices, qué fuertes son, voluntad pura, no oscurecida por el intelecto?” (Janz, op. cit., p. 87).

Por estas fechas cae en sus manos *El valor de la vida* de Dühring (1865), un texto que explica el origen de la conciencia como simple resultado de la evolución y propugna integrar evolucionismo y positivismo en un híbrido científico- filosófico; lectura que, aunque por ahora no parezca provocar efectos inmediatos, es casi seguro que sirva de base a alguna de sus futuras posturas: “La falta de sentido histórico es el pecado original de todos los filósofos [...] No quieren saber que el hombre, que la facultad de conocer también es el resultado de la evolución.” (*Humano, demasiado humano*, aforismo 2).

Continúa acrecentándose su preferencia por lo instintivo. Así el 3 de abril de 1868 escribe a Rhode: “has transcrito y formulado algo que llevo en el corazón: en el

intelecto, lo mejor es el instinto” (Janz, op. cit. volumen I, p. 201); en las notas de su diario fechadas en la primavera –otoño de ese mismo año (F. Nietzsche, *De mi vida*, Madrid, Valdemar, 1997, p. 301) encontramos reflexiones del mismo cariz: “El instinto es lo mejor”; “La observación de uno mismo es la mejor arma contra la influencia externa”; “Nuestros actos tienen que sobrevenir de modo inconsciente”; y, en las de otoño de 1868- primavera de 1869, y refiriéndose en concreto a su vocación un tanto tardía y dubitativa por la filología, hallamos otras de la misma ralea: “qué esencialmente distinto es todo lo que produce la fuerza de la naturaleza y el instinto de aquello otro que proviene de la educación, la reflexión, o quizá incluso de la resignación.” (Ibid, p. 304).

En 1869 es nombrado catedrático extraordinario de Lengua y Literatura griega de la Universidad de Basilea, un hecho que teniendo en cuenta su edad y su corta experiencia, se puede considerar como un enorme éxito profesional que no puede por menos que inflar su ego e incrementar su propia estimación. Poco después entabla una estrecha relación con la familia Wagner, circunstancia que marcará su quehacer intelectual durante unos años; si siempre se ha sentido tentado por la música, aquella amistad con uno de los compositores más célebres de la época hace esa tentación aún más irresistible, y la música pasa a ser el centro de todas sus atenciones. Un interés que, junto con su vinculación profesional al mundo griego y su especial y cada vez más perfilada preferencia por lo instintivo y natural, trazará de manera casi ineludible la trayectoria de los próximos años: la influencia recíproca de las dos primeras motivaciones determinarán el tema a estudiar (la tragedia griega) y su amistad con Wagner y su debilidad por lo emocional, instintivo y pasional condicionarán de algún modo su pensamiento y, por lo tanto, el resultado de sus trabajos.

Así el 18 de enero de 1870 pronuncia una conferencia, *El drama musical griego*, en la que defiende que, en el fondo de la tragedia griega, palpitan los mismos instintos violentos y naturales (por los que cada vez se siente más preferencia) que le habrían dado origen: “el alma del ateniense que iba a ver la tragedia en las grandes Dionisias continuaba teniendo en sí algo de aquel elemento del que nació la tragedia. Ese elemento es el impulso primaveral, que explota con una fuerza extraordinaria, un irritarse y enfurecerse, teniendo sentimientos mezclados, que conocen, al aproximarse la primavera, todos los pueblos ingenuos y la naturaleza entera [...] No es un capricho ni una travesura arbitraria el que, en los primeros comienzos del drama, muchedumbres excitadas de un modo salvaje, disfrazadas de sátiros y silenos, pintados los rostros con hollín, con minio y otros jugos vegetales, coronadas de flores las cabezas, anduviesen errantes por campos y bosques: el efecto omnipotente de la primavera, que se manifiesta tan de súbito, incrementa aquí también las fuerzas vitales con tal desmesura, que por todas partes aparecen estados extáticos, visiones y una creencia en una transformación mágica de sí mismo, y seres acordes en sus sentimientos marchan en muchedumbres por el campo. Y aquí está la cuna del drama” [F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza Editorial (El libro de Bolsillo), 1995, p. 201].

En otra conferencia titulada *Sócrates y la tragedia* (pronunciada en febrero) da un paso más y muestra su antagonismo con Eurípides, “el poeta del racionalismo socrático”, al que precisamente por eso hace responsable de la decadencia de la tragedia, y su prevención hacia la figura, que estima nefasta para la buena salud del arte, de Sócrates (“el socratismo desprecia el instinto y, con ello, el arte”), al que de alguna manera personaliza con ese arte superficial de las bellas formas que empieza a denominar “apolíneo”: “En Sócrates se materializó uno de los aspectos de lo helénico, aquella *claridad apolínea*, sin mezcla de nada extraño: él aparece cual un rayo de luz puro, transparente, como precursor y heraldo de la *ciencia*, que asimismo debía nacer en Grecia. Pero la ciencia y el arte se excluyen.” (Ibid, p. 224).

En el verano de este mismo año, en un ensayo titulado *La visión dionisiaca del mundo*, avanza otro poco en la misma dirección y deja establecida de manera más clara la contraposición entre Apolo y Dioniso que, como da a entender ese “mundo” de su título, no se ceñiría sólo al terreno del arte: “Los griegos, *que en sus dioses dicen y a la vez callan la doctrina secreta de su visión del mundo*, erigieron dos divinidades, Apolo y Dioniso, como doble fuente de su arte” (Ibid, p. 230). Apolo sería el dios del arte figurativo, la belleza y el conocimiento verdadero, sin que tampoco le pueda faltar “aquella mesurada limitación, aquel estar libre de las emociones más salvajes, aquella sabiduría y sosiego del dios-escultor” (cualidades propias de ese “predominio de la razón” contra el que se empieza a situar cada vez más claramente). Mientras en los estados dionisiacos (que entre los asiáticos significaba el más tosco desencadenamiento de los instintos inferiores) “el principio de individuación queda roto, lo subjetivo desaparece totalmente ante la eruptiva violencia de lo general-humano, más aún, de lo universal-natural. Las fiestas de Dioniso no sólo establecen un pacto entre los hombres, también reconcilian al ser humano con la naturaleza” (Ibid, p. 232). Y, ya al final del trabajo, encontramos alguna frase, relativa a la exaltación dionisiaca, que se podría considerar una primera digresión sobre la relación entre individuo, especie y naturaleza: “algo jamás sentido aspira a expresarse, el aniquilamiento de la individuación, la unidad en el genio de la especie, más aún, de la naturaleza.”

En enero de 1872, y como colofón y síntesis de estos trabajos, sale a la luz publica *El nacimiento de la tragedia*, una defensa apasionada de Wagner y su música que, excepto en su íntimo círculo de amigos, obtiene una acogida desfavorable. Empieza identificando el arte figurativo con el apolíneo, la música con el arte de Dioniso, y la tragedia ática como un híbrido de los dos y todo el texto es una apología para que la ópera (y no tardando mucho toda la vida) recupere aquel componente dionisiaco de la tragedia griega que, según Nietzsche, ha dejado perder (esperanza que por estas fechas cree ver realizada en la obra de Wagner).

Aunque su propósito más aparente sea estético, toda la obra rezuma una oposición al racionalismo de Sócrates que entronca con sus posturas sobre el amor a la naturaleza y el valor de lo inconsciente – “Bajo la magia de lo dionisiaco no sólo se renueva la alianza entre los seres humanos: también la naturaleza enajenada, hostil o subyugada celebra su fiesta de reconciliación con su hijo perdido, el hombre”(F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza Editorial, 1995, p. 44)-, y así la oposición entre Apolo y Dioniso desbordaría esos niveles artísticos para abarcar aspectos de la propia vida. El primero encarnaría las características cerebrales: serenidad, equilibrio, templanza y la fría belleza de las formas; mientras el segundo representaría las más instintivas e irracionales: sexualidad, desenfreno, regodeo en las emociones primarias y en general todos los impulsos de la naturaleza. Y aunque aquí, con esa participación de los dos dioses en la tragedia vele un tanto hacia donde van sus preferencias, no tardará mucho en hacerlas explícitas.

Janz recalca que en esta obra laten muchas de las ideas que Nietzsche desarrollará en el futuro: “En esta grandiosa exposición encontramos material temático para casi toda la obra posterior de Nietzsche” (C. Janz, op. cit. Volumen II, p. 137). Así señala la similitud de alguno de sus párrafos con el contenido de *Más allá del bien y del mal*: “Quien con otra religión en el corazón accede a estos Olímpicos y busca en ellos altura moral, santidad, espiritualización incorpórea, miradas de amor piadosas, habrá de volverles pronto las espaldas de mal humor y decepcionado. Nada aquí hace recordar la ascesis, la espiritualidad y el deber: aquí nos habla sólo una existencia (una vida) opulenta y triunfante, en la que todo lo dado se diviniza, da igual que sea malo o bueno.” Y destaca el consenso de otros con la futura moral de esclavos: “la cultura alejandrina necesita un estamento de esclavos para poder tener una existencia duradera; pero, en su consideración optimista de la existencia, niega la necesidad de

tal estamento, y por ello, cuando se ha gastado el efecto de sus bellas palabras seductoras y tranquilizadoras acerca de la “dignidad del ser humano” y de la “dignidad del trabajo”, se encamina poco a poco hacia una aniquilación horripilante. No hay nada más terrible que un estamento bárbaro de esclavos que haya aprendido a considerar su existencia como una injusticia y que se disponga a tomar venganza no sólo para sí, sino para todas las generaciones” (Ibid, 138).

Fink, que rechaza estudiar la producción de Nietzsche por periodos (algo que en autor con tan rotundos cambios de rumbo podría parecer aconsejable), escribe refiriéndose en concreto al contenido de este libro: “El arte se convierte en el *organon* de la filosofía; es considerado como el acceso más profundo, más propio, como la intelección más originaria, detrás de la cual viene luego a lo sumo el concepto; más aún, éste adquiere originalidad tan sólo cuando se confía a la visión más honda del arte; cuando repiensa lo que el arte experimenta creadoramente [...] El arte no se considera aquí sólo, según Nietzsche dice, “como la auténtica actividad metafísica del hombre”; en él acontece sobre todo el esclarecimiento metafísico de lo existente en su totalidad” (Eugen Fink, *La filosofía de Nietzsche*, Madrid, Alianza Editorial, 1994, p. 20).

Es verdad que antes se ha preocupado por acotar lo que metafísica significa en boca de Nietzsche: “La metafísica es vista de manera no ontológica, sino “moral”; le parece a Nietzsche un movimiento vital en el que se reflejan ante todo “estimaciones de valor”, un movimiento en el que se imponen “valores” que atrofian, oprimen y debilitan la vida. La metafísica es tomada como un proceso vital que Nietzsche escudriña en cuanto a su valor. La ve con la óptica de la vida.” (Ibid, p. 17). Pero, una vez aquí y anclado como era de esperar en un horizonte exclusivamente filosófico, llegará a la conclusión de que lo que único que Nietzsche intenta hacer es “la interpretación del ser como valor” (Ibid, p.18). Y nunca aceptará que la “gran marea de la vida”, la “vida” o su “fortaleza” y “salud”, puedan tener un mínimo sentido biológico: “Nietzsche emplea estos conceptos familiares a la biología en un nivel radicalmente distinto. La fortaleza y la salud de la vida parecen estar para él allí donde se conoce a la vez lo más terrible y lo más bello de la vida; allí donde se experimenta el dominio constructor-destructor, el juego dionisiaco de la vida como voluntad de poder y eterno retorno” (Ibid, p. 145). Por supuesto Fink es muy libre de interpretar ese “juego dionisiaco de la vida” como expresiones de la voluntad de poder y del eterno retorno; pero cabe recordar que cuando Nietzsche en *La visión dionisiaca del mundo*, y más tarde en *El nacimiento de la tragedia*, inicia sus devaneos con Dioniso y lo dionisiaco aún faltan algunos años para que alumbre esas doctrinas.

Por eso, tal vez con más derecho, podría defenderse que el concepto de Dioniso – con esa explosión de emociones naturales, primarias e instintivas, y ese proceso de fusión del principio de individuación (ese algo que muere y vuelve a nacer) en el “genio de la especie” (aquella expresión que utilizaba en *La visión dionisiaca del mundo*), o en ese “uno primordial” que persiste tras la aniquilación del individuo–recuerda en cierto modo a la corriente evolutiva vital. Y por tanto cabría pensar en la posibilidad de que, cuando más adelante, Nietzsche muestra esa exaltada veneración por Dioniso y los estados dionisiacos, lo que está haciendo es proclamar su amor por la naturaleza y “la vida” (entendida ésta como la corriente evolutiva que nos ha traído al mundo, de la que Dioniso sería una simple personificación) y exhortándonos a retornar hacia ella (esa vida “opulenta y triunfante” de que nos hablaba aquel primer párrafo comentado por Janz).

Algo que parece aletear en las palabras del propio Nietzsche cuando en el prefacio (*Ensayo de autocrítica*), que en 1886 añade a la tercera edición de *El nacimiento de la tragedia*, tras abjurar de lo que por entonces ya estimaba como “excesiva” apuesta artística de ese libro, escribe: “¿acaso sería la moral una “voluntad de negación de la vida”, un instinto secreto de aniquilación, un principio de ruina, de

empequeñecimiento, de calumnia, un comienzo del final?<sup>1</sup> ¿Y en consecuencia, el peligro de los peligros? *Contra* la moral, pues, se levantó entonces, con este libro problemático, mi instinto, como un instinto defensor de la vida, y se inventó una doctrina y una valoración radicalmente opuestas de la vida, una doctrina y una valoración puramente artísticas, *anticristianas*. ¿Cómo denominarlas? En cuanto filólogo y hombre de palabras las bauticé, no sin cierta libertad -¿pues quién conocería el verdadero nombre del Anticristo?- con el nombre de un dios griego: las llamé dionisiacas.” (F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza Editorial, 1995, p. 33).

Si hacemos caso a lo que proclama este párrafo, Dioniso es tan sólo el nombre del que Nietzsche se vale para designar una doctrina y una valoración de la vida que, aunque aparentemente artística, se inventó su instinto para luchar contra esa voluntad de negación, ruina, aniquilación y empequeñecimiento de la vida que, según Nietzsche, son inherentes a la moral cristiana; y por lo tanto lo que él buscaba era la afirmación, el esplendor, la vitalidad y la grandeza de esa “vida”. O sea que, según nos explica el mismo Nietzsche, la finalidad última de toda esta escenografía dionisiaca sería favorecer y proteger “la vida”, y queda al libre albedrío de cada lector qué debemos entender por tal (siempre y cuando seamos honestos y no pretendamos forzar las cosas, pues faltan muchos años para que Nietzsche vislumbre sus conceptos del “eterno retorno” o de la “voluntad de poder”)

Muchos autores se resisten a admitir que Nietzsche abandone las posiciones sobre la vida y el arte que mantiene en este libro. Así G. Morel escribe: “En 1872 o en 1888, *El nacimiento de la tragedia* es definido por Nietzsche como una obra filosófica. Se trata de un problema estético, pero desde el punto de vista de la filosofía, más exactamente desde el punto de vista de la *metafísica*. Este término es empleado al principio y catorce años más tarde [...] Y el *Ensayo de autocrítica* de 1886 caracteriza por dos veces la problemática de *El nacimiento de la tragedia* como una “metafísica de artista” (G. Morel, *Nietzsche. Introduction à une première lecture*, París, Aubier, 1985, p. 68).

Y Luis E. de Santiago remacha: “En *El nacimiento de la tragedia*, en el Prólogo dedicado a Wagner, concluye con una declaración solemne de principios que tiene toda la apariencia de ser una de sus convicciones más profundas y, precisamente por ello, la tesis y leitmotiv del desarrollo del libro: “Estoy convencido de que el arte es la tarea suprema y la actividad propiamente metafísica de esta vida” [...] Con algunos matices, y con un marcado carácter antropológico, reformula en el *Ensayo de autocrítica* de 1886 ese mismo principio en estos términos: el arte es “la actividad propiamente *metafísica del hombre*” trasladando ahora el énfasis a la actividad creadora del “hombre” (Luis E. de Santiago, *Arte y Poder*, Madrid, Editorial Trotta, 2004, p. 323).

Es verdad, como afirman estos autores, que Nietzsche, en el *Ensayo de autocrítica* de 1886 reconoce que en el fondo de *El nacimiento de la tragedia* existía una metafísica de artista, pero se les olvida añadir que lo hace analizando ese libro

---

<sup>1</sup> ¿De que vida puede estar hablando Nietzsche? Una mayoría está de acuerdo en que se refiere a una vida “natural”, libre y “espontánea”. Como vemos en alguno de los párrafos ya comentados Nietzsche considera que la naturaleza en el hombre está “enajenada y subyugada”, es decir mediatizada por un cerebro máximo responsable de esa pérdida de naturalidad, y de alguna manera quiere invertir ese orden de cosas. De ahí esas repetidas invocaciones a Dioniso y a los estados dionisiacos que significan un regreso a lo “natural” e “instintivo” y un acercamiento a “la naturaleza”. Un acercamiento y un regreso en el que recuperaríamos algunas de las cualidades de la “vida” que hemos dejado perder, y son muchas las expresiones nietzscheanas que podrían sugerir si entre ellas no estaría ese “crear por encima de sí”, al que, según sus propias palabras, siempre aspira “la vida”.



desde un punto de vista retrospectivo, para a continuación, separarse claramente de aquella postura, a la que ahora va a criticar con dureza (sin que por eso debamos dejar de lado ese significado tan poco ontológico, y tan relacionado con la vida que, como hemos visto que acepta el mismo Fink, tiene la metafísica para él), y de la que sólo salvará su acierto al exponer el problema que puede suponer la fe excesiva en la ciencia y el hallazgo del concepto de lo dionisiaco: “Ya en el “Prólogo a Richard Wagner” el arte- y *no* la moral –es presentado como la actividad propiamente metafísica del hombre; en el libro reaparece en varias ocasiones la agresiva tesis de que sólo como fenómeno estético está *justificada* la existencia del mundo [...] a toda esta metafísica de artista se la puede denominar arbitraria, ociosa, fantasmagórica<sup>2</sup>, lo esencial en esto está en que ella delata ya un espíritu que alguna vez, pese a todos los peligros, se defenderá contra la interpretación y el significado *morales* de la existencia. Aquí se anuncia, acaso por vez primera, un pesimismo “más allá del bien y del mal”, aquí se deja oír y se formula aquella “perversidad de los sentimientos” contra la que Schopenhauer no se cansó de disparar de antemano sus más coléricas maldiciones y piedras de rayo, -una filosofía que osa situar, rebajar la moral misma al mundo de la apariencia y que la coloca no sólo entre las “apariencias”, sino entre los “engaños”, como ilusión, error, apariencia, interpretación, aderezamiento, arte” (F Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza Editorial, 1995, p. 31).

Desde enero hasta marzo da una serie de conferencias *Sobre el porvenir de nuestros centros de enseñanza*. Aquí aparece el Nietzsche elitista para quien lo fundamental es la aparición de las grandes individualidades, hasta el punto de que toda labor educativa debe estar encauzada hacia ese fin. En julio recibe un cruel varapalo del director Hans von Vülow, a quien había entregado una composición titulada *Meditación de Manfred* para que tuviera a bien emitir un juicio sobre ella; no hay duda de que las críticas recibidas debieron de suponer un freno para cualquier aspiración artística y tal vez pudo ser uno de los puntos sobre los que cristalizó su futura separación del arte.

Pero eso aún está lejos y, por ahora, Nietzsche se limita a ir escribiendo notas que denotan su cada vez mayor prevención contra la tiranía de la razón y su desconfianza hacia la ciencia y la metafísica, a la par enaltecen el valor del arte. Así, en sus apuntes del otoño-invierno de 1872 podemos encontrar ejemplos de ello: “El intestino del conocimiento sin selección equivale al instinto sexual indiscriminado: signo de *vulgaridad*.” (Friedrich Nietzsche, *El libro del filósofo*, Madrid, Taurus, 2000, p. 16); “Si todavía tenemos que alcanzar una cultura necesitamos fuerzas artísticas inauditas para quebrantar el instinto de conocimiento ilimitado” (Ibid, p. 20); “En cualquier caso, debido a la superficialidad del intelecto, vivimos en una ilusión permanente: es decir, para vivir tenemos necesidad del arte en cada momento. Nuestro ojo nos fija las *formas*. Pero si somos justamente los que poco a poco nos hemos educado dicho ojo veremos que en nosotros mismos se impone una *fuerza artística*. Por tanto, la misma naturaleza nos ofrece mecanismos contra el *saber* absoluto. El filósofo *reconoce* el lenguaje de la naturaleza y dice: “Necesitamos el arte” y “sólo tenemos necesidad de una parte del saber” (Ibid, p. 30); “*Se ha frustrado el objetivo primordial de la filosofía* [...] Posición modificada de la filosofía desde Kant. Imposibilidad de la metafísica” (Ibid, p. 75).

En Navidad escribe como regalo a Cosima el manuscrito de *Cinco prólogos para cinco libros no escritos* (F. Nietzsche, Madrid, Arena Libros, 1999) en el que

<sup>2</sup> Arbitraria: que procede contra la razón; ociosa: inútil, sin fruto, provecho ni sustancia; fantasmagórica: relativa a una ilusión de la mente desprovista de fundamento; ¿qué adjetivos debería emplear Nietzsche para que tomásemos constancia de que lo que piensa sobre estos temas en 1886 es bastante diferente de lo que mantenía en 1872?

reincide en sus temas preferidos. Lo inicia con un nuevo testimonio de su postura escéptica sobre las posibilidades de alcanzar la verdad, y más una con pretensiones de absoluta. Y continúa con una reafirmación de las ideas expuestas en sus conferencias de comienzo de año sobre las instituciones de enseñanza: no sólo la pedagogía sino la voluntad de la nación debe estar volcada hacia la consecución del genio, como ya ocurría en aquel utópico estado perfecto de Platón (al que sólo le echa en cara que dejara fuera a los artistas); y para conseguir ese fin la guerra, el trabajo o la esclavitud de un sector de la población son medios no sólo necesarios sino hasta plausibles.

Es curioso que sea ahora, cuando más interesado parece estar en poner límites a la actividad insaciable del conocimiento (primavera de 1873), cuando lee, o cuando menos saca de la biblioteca (C. P. Janz, op. cit. p. 227) una nutrida representación de libros científicos (*Philosophiae naturalis Theoria* de Bosovich, *Historia de la Química* de Kopp, *Conferencias sobre el desarrollo de la Química* de Ladenburg, *Teoría general del movimiento y la fuerza* de Mohr, *La maravillosa construcción del universo* de Mädler, *Elementos de física* de Pouillet, *Pensamiento y realidad* de A. Spir y *Naturaleza de los cometas* de Zöllner). Lo cual nos habla de que esos límites, cuando menos en lo que a él respecta, permiten unas dilatadas y amplias incursiones científicas. Se diría que Nietzsche no desea poner cortapisas al progreso de la ciencia y que, a lo único que aspira, es a que no nos dejemos esclavizar por ella ni la convirtamos en cúspide de nuestra cultura, distinción que por estas fechas Nietzsche aún sigue reservando al arte.

Como no podía ser menos su escepticismo salpica también a la filosofía. En los fragmentos póstumos de la primavera de 1873 (F. Nietzsche, *El libro del filósofo*, Madrid, Taurus, 2000, p. 77) encontramos un sucinto índice sobre *¿Cuál es la misión actual de la filosofía?* cuyas respuestas nos podrían ayudar a explicar (y en otras ocasiones a matizar) el verdadero alcance de algunas de sus declaraciones (incluida esas ya mencionadas sobre la *metafísica del arte*):

1. Imposibilidad de la metafísica (lo cual deja abierto el problema sobre lo que debemos entender cuando tacha a alguna cosa de metafísica).
2. Posibilidad de la cosa en sí. Más allá de las ciencias.
3. La ciencia como salvación del milagro.
4. La filosofía contra el dogmatismo de las ciencias.

Y más adelante (Ibid, p. 82) definirá la filosofía como un instrumento:

- a) Contra el dogmatismo de las ciencias;
- b) Contra la confusión de imágenes de las religiones míticas en la naturaleza;
- c) Contra el confucionismo ético creado por las religiones.

(Algo que no deberíamos olvidar pues, a mi criterio, es una postura que va a mantener a lo largo de su vida).

El 25 de junio de ese mismo año manda a la editorial el manuscrito de su primera *Consideración intempestiva*, un furibundo ataque al escritor D. Strauss y especialmente a su última obra *La vieja y la nueva fe*. Cuesta adivinar que le movió a una actitud tan belicosa, pero sea como sea, y conforme a una carta a Wagner, la acabó de leer el 18 de abril, y el 5 de mayo (según otra misiva a Rhode), ya presumía de tener su filípica bastante adelantada. Me limitaré a resaltar ciertas frases que dan idea del alto grado de conocimiento que por estas fechas ya tenía de la doctrina de Darwin. Criticando las páginas que Strauss dedica a ese tema, Nietzsche escribe: "En ningún instante olvides, dice Strauss, que tú eres un ser humano, y no un mero ser natural, en ningún instante olvides que todos tus semejantes son también seres humanos, es decir, que ellos son idénticos a ti y tienen idénticas necesidades y

aspiraciones que tú, a pesar de todas las diferencias individuales- he ahí el resumen de toda moral” (p. 238). Mas ¿desde qué lugar se deja oír ese imperativo? ¿Cómo puede tenerlo dentro de sí el ser humano, si, según Darwin, es enteramente un ser natural, y hasta llegar a las alturas de la humanidad ha ido evolucionando de acuerdo con *leyes enteramente distintas*, ha ido evolucionando por haber olvidado en cada instante precisamente que los otros seres de su misma especie tenían iguales derechos que él, por haberse sentido precisamente a sí mismo como el más fuerte y por haber ido provocando poco a poco la ruina de los otros ejemplares más débiles que él?” [Friedrich. Nietzsche, *Consideraciones intempestivas I, David Strauss, el confesor y el escritor*, Madrid, Alianza Editorial (El libro de bolsillo), 1998, p. 87]. Llegados a este punto sólo me gustaría remarcar la similitud de estas “leyes”, que según las palabras de Nietzsche son las que han ayudado a nuestra evolución, con la moral que más adelante defenderá Nietzsche en cada uno de sus obras; y cada lector puede empezar a sacar las conclusiones que estime más acertadas...

Por estas mismas fechas termina *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, un pequeño ensayo, no publicado hasta después de su muerte, sobre los límites de nuestro conocimiento; intención ya acariciada en alguno de los escritos anteriormente comentados. Frente al racionalismo de Sócrates y Platón pone en duda el valor de la inteligencia. Apenas apreciamos el aspecto superficial de las cosas, pero hemos acordado designarlas de una manera determinada y ese pacto nos da un primer criterio para juzgar su verdad; pero las palabras, y a través de ellas los conceptos, son metáforas aproximadas, y el mundo en el que nos movemos es resultado de nuestra capacidad de abstracción y nuestra habilidad para situarlo en un fondo de espacio y tiempo que sólo nosotros aportamos, con lo cual ese mundo puede ser muy distinto del real. Donde más importancia tiene esa imaginación nuestra es en el terreno del mito y el arte, un campo donde un hombre intuitivo puede, si las circunstancias le son favorables, configurar una cultura y establecer el dominio del arte sobre la misma vida.

En otoño trabaja en una nueva Intempestiva *La filosofía en apuros*, que abandona tras unos breves intentos. De entre las ideas conservadas hay una que alcanzará resonancia -“El producto de los filósofos en su vida (primero, antes que sus obras). Esta es su obra de arte”- y ampliará en su tercera Intempestiva.

El 1 de enero de 1874 acaba su segunda Intempestiva, *Sobre el provecho y el inconveniente de la historia para la vida* [toma posición contra la interpretación teleológica de la historia que mantienen Hegel y K. von Hartmann (*Filosofía del Inconsciente*)]. Y el 15 de octubre publica la tercera, *Schopenhauer como educador*, que recoge y desarrolla aquel pensamiento ya citado de *La filosofía en apuros*.

Cuando Nietzsche escribe esta intempestiva ya se ha separado en buena parte de la “filosofía” de Schopenhauer, pero persiste su admiración por él como persona y educador; además ha tiempo que Wagner y Cosima esperaban un libro suyo sobre el tema, así que se abstiene de juzgar su filosofía y se limita a poner su figura como ejemplo de autenticidad y veracidad. Nietzsche defiende la obligación de ser honestos con nosotros mismos y dejar aflorar aquello que llevamos dentro. Así ya en su primer capítulo reclama -“Sé tu mismo” (F. Nietzsche, *Schopenhauer como educador*, Madrid, Valdemar, 1999, p. 36)-, y nos alienta a “vivir según nuestra propia medida y conforme a nuestra propia ley; tenemos que responder ante nosotros mismos de nuestra existencia; por eso queremos ser los verdaderos timoneles que la dirigen, y no estamos dispuestos a permitir que se asemeje a un puro azar” (Ibid, p. 38). Y, más tarde pasa a proclamar: “Existe en el mundo un único camino por el que nadie sino tú puede transitar: ¿Adónde conduce? No preguntes, ¡síguelo! ¿Quién fue el que pronunció la sentencia: “Un hombre no llega nunca tan alto como cuando desconoce adónde puede conducirlo su camino”? (Ibid, p. 39).

El hombre es el único ser vivo cuya "vida no aparece ya carente de sentido sino en su significación metafísica". Con la aparición del hombre verdadero (los filósofos, artistas y santos) la Naturaleza ha conseguido su propia liberación. Y a la humanidad sólo le resta apoyarla en esa tarea: "el fomento del engendramiento del filósofo, del artista y del santo dentro y fuera de nosotros y, de este modo, que trabajemos en pro de la perfección de la Naturaleza (Ibid, p. 103).

Janz destaca el carácter subversivo que para Nietzsche debe tener la filosofía. En efecto Nietzsche cierra este libro con unas frases que pone en boca de Emerson y que son todo una profecía sobre su propia trayectoria personal: "Estad atentos –diced Emerson- para cuando el Gran Dios haga venir a un pensador a nuestro planeta. Entonces todo estará en peligro. Será como si se declarase un pavoroso incendio en una gran ciudad en la que nadie sabe con certeza que está a salvo y *hasta dónde se extenderá*" (Ibid, 164).

L. F. Moreno Claros, en su prólogo a este libro (Ibid, p. 24), escribe: "Nietzsche proponía, prácticamente como única tarea de la humanidad el "engendramiento del genio". Sostenía darwinianamente que cada especie debe tender a superarse a sí misma fomentando el advenimiento del tipo cada vez más perfecto que la representara, y que el cúmulo de individuos mediocres que abunda en cada especie debe trabajar en el allanamiento del camino para la llegada del genio. Tal idea general es la que habría que inculcar a los jóvenes: "*Vivir en provecho de los ejemplares más raros y preciosos y no en provecho de la mayoría, de los ejemplares que, tomados en particular, carecen de valor*". Nuevos valores deben ser creados para contribuir a tal fin".

Si Moreno está en lo cierto, es posible que el fantasma del superhombre ya aletee en lontananza. Como hemos visto por alguno de los párrafos de su primera intempestiva, Nietzsche tenía un conocimiento bastante completo de la teoría evolucionista y sólo haría falta que (en un momento determinado) esos ejemplares *raros y preciosos* a los que hay que apoyar, no sean ya, o sólo, los genios artísticos o filosóficos, sino que, teniendo en cuenta que para Nietzsche la genialidad siempre tiene un substrato hereditario (se podrían traer a colación infinidad de citas que denotan esta postura), se decante por potenciar esta faceta biológica, dejar el futuro en manos de la Naturaleza y limite su actividad a luchar contra aquellas doctrinas, valores y creencias que dificultan esa tarea (algo que, a tenor de la índole de sus escritos, podría iniciarse con *Humano demasiado humano*), o a encontrar otras que la apoyen (para lo que habrá que esperar a *Zaratustra* y sobre todo a sus obras posteriores).

El año 1875 fue especialmente penoso para la salud de Nietzsche; a sus frecuentes jaquecas se añadió ahora una dolorosa afección de estómago. En la primavera de 1876 conoce en Ginebra por mediación del músico Hugo von Senger a Mathilde Trampedach, una joven holandesa a la que tras un par de entrevistas realizadas en grupo le hizo llegar una petición formal de matrimonio; la joven rechazó muy cortésmente su ofrecimiento pues, a su vez, estaba enamorada de Hugo von Senger, de la que era alumna de piano, y con quien se casó al poco tiempo, pero no parece que esta peripecia sentimental dejara en el ánimo de Nietzsche demasiadas huellas.

Al fin, con motivo del próximo festival de Bayreuth, en julio de 1876 se decide a publicar la cuarta intempestiva que tenía casi terminada desde hacía casi un año, pero cuyo lanzamiento había demorado porque no se sentía completamente satisfecho del resultado. Volcada como su título indica (*Richard Wagner en Bayreuth*) en la figura de Wagner, le toca escribir esta intempestiva cuando su entusiasmo por Wagner ha empezado a remitir. Contraviniendo sus exhortaciones hacia la total honestidad de los filósofos, Nietzsche hace aquí la mayor ofrenda que se le puede pedir en aras a su amistad, e intenta que su libro sea un panegírico del músico y de su obra. Y cuando

compara el sacrificio que cree haber realizado, con el recibimiento displicente que se le dispensa en Bayreuth (desbordados por sus obligaciones sociales ni Wagner ni Cosima le prodigan sus atenciones habituales), se siente postergado y los lazos que le unían con la pareja, ya más tibios que hace unos años, se resquebrajan definitivamente.

Alegando problemas de salud en octubre consigue un permiso que le deja libre de sus obligaciones universitarias y parte a Sorrento, donde, junto a Malwida v. Meysenburg, Brenner (un antiguo alumno suyo, ahora protegido de Malwida) y Ree permanecerá hasta la primavera de 1877. Una estancia que, de algún modo, servirá de entreacto antes de que se inicie el segundo periodo.

Aquí finaliza su primera época; no hace falta que nos extendamos mucho en ella porque se trata de un escritor que no precisa intermediario. En esencia ahí tenemos un hombre que no sabe vivir sin un objetivo y una meta, papeles que hasta aquí ha otorgado a la cultura y al arte, receloso de los excesos de la ciencia y la metafísica y que defiende la aristocracia del espíritu, la desigualdad e incluso el sometimiento de las clases más bajas; pero esta fase de crisálida ha finalizado y ahora un nuevo Nietzsche está a punto de emerger de ese encierro dorado, hecho de música y arte, para alzar el vuelo hacia otros derroteros: "religión, metafísica y arte son condenados; no se los considera ya como los modos fundamentales de la verdad, sino que aparecen como una ilusión que hay que destruir." (Fink, op. cit. p. 53).

Un vuelo que le llevará hacia remotos horizontes ya entrevistados en su adolescencia que ahora reaparecerán con algunos matices nuevos. Uno, la inesperada (teniendo en cuenta la mezquina valoración que hasta ahora le ha merecido) devoción que de pronto empieza a sentir por "la vida" (giro que va a ser objeto de las más variadas interpretaciones que van a implicar al mismo concepto de "vida"): "la vida de este mundo se convirtió para él en el valor supremo...Y para conservar ese valor, incluso para acrecentarlo en lo posible, todo lo demás había de subordinarse a ello" (Janz, op. cit. volumen III, p. 15). Y otro la tremenda pasión por "crear", que alcanzará su paroxismo en *Zaratustra* y cuyo complemento (lo que ha de ser creado), teniendo en cuenta que coincide con un claro y evidente alejamiento del arte (Nietzsche ya no habla para nada de arte, sólo de un "crear" de objetivo un tanto confuso), cuesta determinar.

De acuerdo con el contenido de otros muchos párrafos se trataría de crear "algo" que "nos supere" y esté por "encima de nosotros": "Todos los seres han creado hasta ahora algo por encima de ellos mismos: ¿y queréis ser vosotros el reflujo de esa gran marea, y retroceder al animal más bien que superar al hombre?" (*Así habló Zaratustra*, prólogo, 3); "¡Sea vuestro amor a la vida amor a vuestra esperanza más alta: y sea vuestra esperanza más alta el pensamiento más alto de la vida! Pero debéis permitir que yo os ordene vuestro pensamiento más alto – y dice así: el hombre es algo que debe ser superado" (Ibid, De la guerra y el pueblo guerrero).

Una tendencia hacia la superación que según Nietzsche es inherente a toda forma de "vida". Ahí está ese "todos los seres" del párrafo anterior, y aquí tenemos otras frases igual de expresivas: "Bueno y malo, y rico y pobre, y elevado y minúsculo, y todos los nombres de valores: ¡armas deben ser, y signos ruidosos de que *la vida tiene que superarse continuamente a sí misma*" (Ibid, De las tarántulas); "Y este misterio me ha confiado la vida misma: Mira, dijo, yo soy *lo que tiene que superarse siempre a sí mismo*" (Ibid, De la superación de sí mismo). Especificación que abonaría la sospecha de que Nietzsche está hablando de "vida evolutiva" y nos estaría animando a superar la condición humana: "Hacia arriba va nuestro camino, desde la especie asciende a la super-especie" (Ibid, De la virtud que hace regalos).

Todo ello adobado con unos cambios de personalidad que han llamado la atención de todos los comentaristas y que, de alguna manera, harían plausible esa misma sospecha. Va a nacer un Nietzsche distinto, que adoptará una actitud sigilosa

(que le lleva a velar sus intenciones) y se revestirá de la exaltación y del ropaje grandilocuente de un visionario con una gran misión que cumplir: "Mi tarea es tremenda; pero mi decisión no lo es menos. Lo que yo quiero, eso no se lo dirá seguramente mi hijo Zaratustra pero se lo insinuará; aunque quizá haya que adivinarlo. Y ciertamente es esto: quiero impulsar a la humanidad a decisiones de las que depende todo el futuro humano, y puede suceder que algún día siglos enteros hagan sus mayores votos en mi nombre" (carta escrita a Malwida el 21 de mayo de 1884, con la tercera parte de *Zaratustra* acabada de publicar).

¡Una misión enigmática y misteriosa a la que, al cabo de cien años, aún seguimos dándole vueltas; Pero que, sea la que sea, es difícil sostener que tenga nada que ver con la tarea que ha llevado a cabo hasta ahora, *porque resultaría inconcebible, y hasta grotesco, que Nietzsche se llenase de exaltación y adoptase esa cautela para seguir defendiendo las mismas ideas que antes.*

Todo apunta a que Nietzsche empieza a verse a sí mismo como el impulsor, casi el creador, de ese maravilloso superhombre que vislumbra en lontananza; logro que obligaría a la humanidad a crueles y terribles sacrificios que, a veces, le llenan de angustia y hacen trastabillar su determinación: "¡Es posible que yo sea para todos los hombres venideros una fatalidad, la fatalidad, y, en consecuencia, es muy posible que un día, por amor a los hombres, enmudezca" (carta escrita a Malwida el 12 de febrero de 1884, con la tercera parte de *Zaratustra* aún en imprenta). Y ese abismo insondable al que se asoma unas veces con entusiasmo y otras con aprensión y terror, explicaría sus alternativas de ánimo y esas reticencias y ese regusto de incompleto que campean por sus escritos.