

NIETZSCHE FRENTE A LA MUJER LIBRE: LOS ENIGMAS DEL (DES)ENCUENTRO CON LOU VON SALOMÉ

Nietzsche confronts the free woman: the enigmas of the
(dis)encounter with Lou von Salomé

Laura Rodríguez Frías
Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN: Este artículo pretende explorar los principales aspectos del (des)encuentro de Friedrich Nietzsche con Lou von Salomé. Aunque la relación entre estos dos intelectuales tiene lugar en apenas unos meses de 1882, la influencia que cada uno de ellos ejerció en la vida del otro, así como la información de primera mano que Lou puede aportar sobre Nietzsche, hacen de este encuentro un acontecimiento esencial para comprender el pensamiento del filósofo desde su lado más humano. A través del análisis de las similitudes y diferencias entre estas dos personalidades, se cumple un pensamiento que ambos comparten: estudiar simultáneamente a un autor y su obra.

Palabras clave: Lou von Salomé, libertad, idiosincrasia, heroísmo.

ABSTRACT: This article aims to explore the main aspects of Friedrich Nietzsche's (dis) encounter with Lou von Salomé. Although the relationship between these two intellectuals takes place in just a few months in 1882, the influence that each of them exerted on the life of the other, as well as the first-hand information that Lou can provide about Nietzsche, make this encounter essential to understand the philosopher's thoughts from his most human side. Through the analysis of the similarities and differences between these two personalities, a thought they both share is fulfilled: to study simultaneously an author and their work.

Keywords: Lou von Salomé, freedom, idiosyncrasy, heroic.

I. NIETZSCHE Y LOU: BREVE HISTORIA DE UN (DES)AMOR

En la vida de Nietzsche no son pocas las amistades que se van forjando y diluyendo con el pasar de los años. En el caso de su encuentro con la joven rusa von Salomé, esta relación comienza y acaba de forma extraordinariamente veloz. En solo unos meses, que van desde el 24 de abril de 1882, el día en que se conocen, hasta el 20 de diciembre de 1882, fecha en que Nietzsche le escribe su última carta, todo trato entre ellos queda suspendido. No obstante, pese a que sus biografías confluyen durante un breve espacio de tiempo, el fuerte impacto que causaron cada uno de ellos en la vida del otro hace necesario que se le dedique al episodio de este encuentro una especial atención desde los estudios nietzscheanos.

Esta atención debe aparecer todavía más remarcada, si atendemos a la coincidencia de ambos a propósito de la imposibilidad de separar al pensador de su obra. En cierta ocasión, Nietzsche considera que la ocurrencia de ella «de reducir los sistemas filosóficos a los actos personales de sus autores es verdaderamente una idea salida de [un] cerebro hermano»¹, por lo que todo aquello que Lou nos tenga que decir sobre Nietzsche adquiere una relevancia específica: no solo mantuvo un trato personal con él, sino que cuenta además con su aprobación e incluso exigencia a la hora de acceder a su pensamiento desde un enfoque que considere no solo al Nietzsche filósofo, sino también al Friedrich persona.

Este acercamiento al autor y sus teorías se realiza en el caso de Lou desde una posición privilegiada, pues tiene la suerte de poder trabar contacto simultáneamente con el filósofo y con su obra. Nietzsche, a causa de su salud cada vez más deteriorada, se había lanzado a la tarea de buscar un ayudante que aliviase a su hermana Elisabeth del esfuerzo que le suponía el tener que hacerse cargo de él². Sus dos buenos amigos por aquel entonces, Paul Rée y Malwida von Meysenbug, encuentran en la joven Salomé a la candidata perfecta para asumir ese rol y le instan a conocerla de inmediato³, pues, como escribe Malwida, Lou muestra no solo una gran inteligencia,

1 CO IV 305, p. 263. Nietzsche formula una idea prácticamente idéntica en sus notas de aquel entonces: «Los sistemas filosóficos son la forma más modesta en la que alguien puede hablar de sí mismo – una forma balbuciente y poco clara de memorias» (NF-1882,3[1]; FP III 3 [1] 79, p. 61).

2 Cuando su salud empeora, Elisabeth se consagra a la tarea de ayudar su hermano, llegando incluso a convivir con él en Basilea cuando era profesor, ejerciendo las funciones de secretaria. Se queja mucho de lo trabajoso que es asistir a Nietzsche, que además tiene problemas de vista y de salud cada vez más serios, y le dice en reiteradas ocasiones que desea que encuentre a alguna persona que pueda ejercer esa función y ayudarle tanto como lo necesita. Cfr. C. P. Janz, *Friedrich Nietzsche. Vol II. Los diez años de Basilea (1869-1879)*, Madrid: Alianza, 1981, p. 286.

3 Cfr. La carta de M. von Meysenbug del 27 de marzo de 1882 y la de P. Rée del 20 de abril de 1882 en *Documentos de un encuentro*, Torrazza Piemonte: Laertes, 2021, pp. 130-131 y pp. 132-133.

sino también una afinidad sin parangón con el pensamiento del propio Nietzsche⁴.

El momento vital en que cada uno de ellos se halla en la época en que se produce este encuentro nos llevaría a suponer que Nietzsche aventaja con mucho a Lou, tanto por madurez, dada su diferencia de edad, como por formación. Por aquel entonces, el filósofo contaba con treinta y ocho años y ya había publicado *El nacimiento de la tragedia en el espíritu de la música*, las *Consideraciones Intempestivas* y *Humano demasiado humano*. Asimismo, acababa de escribir la serie de poemas que titula *Idilios de Mesina*, coincidente con una estancia en Mesina que le llevó a posponer los planes de reunirse con Lou y con Rée en Roma, para gran disgusto de esta⁵; y estaba con los últimos retoques de *La gaya ciencia*.

Lou, por su parte, era una muchacha de apenas veintiún años que, a pesar de su corta edad, había ya fascinado a buena parte de los intelectuales con los que había entrado en contacto. A los diecisiete años, comenzó a estudiar con Hendrik Gillot, un pastor protestante que pertenecía a la embajada de Holanda en San Petersburgo y que la tomó a su cargo secretamente cuando a ella le asaltaron dudas de fe. Con él, se formó en historia, filosofía de la religión y en las lecturas de filósofos como Kant, Spinoza y los moralistas franceses⁶. Más adelante, en septiembre de 1880, se matriculó en una de las pocas universidades que aceptaba mujeres en sus filas, la Universidad de Zúrich, donde continuó con su formación teológica y filosófica, con Alois Biedermann⁷, y se introdujo en el arte y la literatura, con Gottfried Kindel⁸.

Su buena cabeza, unida a la formación filosófica que recibió durante esos años, hicieron que Nietzsche quedase maravillado con ella y superara las expectativas que se había generado a partir de la correspondencia con Rée y Malwida. Si en un primer momento, antes de conocerla, creyó que podría servirle como ayudante y secretaria, tras el encuentro inicial y posteriores conversaciones, se convenció de que era la única persona digna de heredar

4 En efecto, le escribe al respecto: «Una joven muy singular [...] ha llegado en el terreno filosófico a los mismos resultados que usted hasta ahora, es decir, al idealismo práctico, dejando aparte los presupuestos metafísicos y la preocupación por elucidar problemas metafísicos. Rée y yo coincidimos en el deseo de verle junto a ese ser extraordinario» (*Ibid.*, pp. 130-131).

5 Cfr. Carta de P. Rée a Nietzsche del 20 de abril de 1882 en *ibid.*, p. 132..

6 Cfr. P. García Pardo, *Vida y obra de Lou Andreas Salomé. Una aportación al estudio psicoanalítico de la feminidad*, Madrid: U. Complutense de Madrid, 2009, p. 101.

7 Teólogo protestante suizo relacionado con la escuela de pensamiento de los «Jóvenes hegelianos». Asimismo, es un aficionado a la poesía, que practica con su buen amigo, Jacob Burckhardt, con el que Nietzsche a su vez también entabla relación.

8 Poeta y profesor de historia del arte de la Universidad de Zúrich. Este mentor resulta clave en la vida de Lou, pues es quien la pondrá en contacto con Malwida mediante una carta de recomendación que la propia Salomé le solicita.

su filosofía. Así se lo comunica a su amiga von Meysenbug a mediados de julio de 1882, en una carta en la que expresa que Salomé se ha convertido en su «conquista más preciada desde hace mucho tiempo [hasta el punto de] encontrar en ella una discípula, y si [su] vida no se prolongara mucho, una heredera y una continuadora de [su pensamiento]»⁹.

Con lo que él no contaba, igual que los demás hombres que habían quedado entusiasmados con Lou, es con su indiferencia a la hora de implicarse en cualquier tipo de proyecto que le fuera ajeno. A mediados de diciembre, cuando Nietzsche ya se ha convencido de la imposibilidad de subordinarla a sus propios planes y la relación entre ellos está ya muy dañada, le escribe a su amiga Malwida que, «con respecto a [sus] ‘intereses’, ella se ha mostrado hasta [entonces] poco disponible»¹⁰.

En defensa de Lou es preciso señalar que, aunque prioriza su formación por encima de las personas con las que entra en contacto, deja claras sus intenciones desde el principio. A Salomé la mueve una sed de conocimiento sin parangón –sobre todo en comparación con las mujeres de su época– de la que es conocedora y a la que se mantiene fiel durante toda su existencia. Para saciar esa sed, Lou aprovecha los encuentros con los intelectuales que trabajan en la línea que le interesa y que tienen a bien instruirla. Cuando uno de estos mentores intenta apoderarse de ella en la esfera personal –normalmente mediante una proposición de matrimonio–, a Lou no le queda más remedio que rechazar tales proposiciones y, según la gravedad del caso, cortar relaciones con el maestro que ha querido extralimitarse en su rol.

Resulta paradójico que Nietzsche le reproche su supuesta deslealtad e ingratitud por no acoplarse a sus planes, cuando él mismo reconoce en sus notas de aquel entonces lo necesario que le es al conocimiento una apertura que incluya diferentes autores y aproximaciones:

El amor por un solo ser es una barbaridad cometida a costa de todos los demás, y una desgracia para el conocimiento. Debes amar en cambio a muchas personas: de esa manera el amor te obligará a ser justo con cada una de ellas –y, por consiguiente, a conocerlas. El amor por muchas personas es la vía del conocimiento¹¹.

En ese sentido, Lou, respetando esa máxima de no dejarse engullir por una sola persona y un único pensamiento, ya carga a sus espaldas con dos propuestas de matrimonio fallidas cuando conoce a Nietzsche: en primer lugar, la de su mentor inicial, Hendrik Gillot, veinticinco años mayor que ella; y, en

9 CO IV 264, p. 234.

10 CO IV 358, p. 300.

11 NF-1882,3[1]; FP III 3 [1] 214, p. 71.

segundo lugar, la del propio Paul Rée, que estaba profundamente enamorado de la joven. Al margen de lo que ella pudiera sentir por estos maestros –que en el caso de Gillot suponía un enamoramiento correspondido por ella, pero de manera platónica–, lo que sí tenía claro es que iba a anteponer a todo hombre con el que se topara su propia libertad e independencia. Así, cuando Rée la pretende como esposa, Lou lo interpreta como «un paso completamente en falso, para [su] iracundo disgusto [por el que tuvo] que hacerle entender a él [su] afán de libertad totalmente desencadenado»¹².

Nietzsche cometerá el mismo error en el que incurrieron previamente Gillot y Rée y le propondrá matrimonio no solo en una sino hasta en dos ocasiones. Aunque es imposible determinar qué motivación última mueve al filósofo, la correspondencia en torno a esta cuestión parece indicar que lo que en un primer momento se presenta como una propuesta de matrimonio para respetar, al menos en apariencia, el decoro exigido por la sociedad de su época, se transforma en una genuina propuesta de casamiento que surge de la pasión amorosa que Nietzsche desarrolla por la joven rusa. Así, cuando la relación ya está agonizando, confiesa en un borrador que le escribe a Paul Rée que «el sentimiento más fuerte y ardiente de [ese] año lo [ha] tenido por Lou [aunque] ha sido un derroche completamente inútil de amor y sentimiento»¹³.

Desde ese sentir exaltado al que hace referencia en el borrador, es posible explicar la ruptura de Nietzsche con Rée y Lou. Efectivamente, los celos que el filósofo sintiera por la estrecha relación entre su amigo de antaño y la joven Salomé parece que acabaron por precipitar la disolución de su amistad. No obstante, aunque este oscuro episodio en la vida del filósofo le comportó gran sufrimiento, también le impulsó a la creación de su obra más excelsa: *Así habló Zaratustra*. En una carta a Franz Overbeck, en la que se queja amargamente de su deplorable estado anímico tras el abandono de sus dos amigos, asume el reto de transformar en algo valioso esa experiencia tan dolorosa:

Este último bocado de vida ha sido para mí el más duro de masticar hasta ahora, y aún es posible que me *asfixie*. He sufrido como por una locura a causa de las experiencias insultantes y penosas de este verano [...] Si no consigo inventar el artificio de los alquimistas para transformar este fango en *oro*, estoy perdido. – ¡¡¡Aquí tengo la oportunidad *más bella* para demostrar que, para mí, «toda vivencia es útil, todo día sagrado y todo ser humano divino»!!!¹⁴

12 L. Andreas-Salomé, *Mirada retrospectiva. Compendio de algunos recuerdos de la vida*, Madrid: Alianza, 2018, pp. 73-74.

13 CO IV 353, p. 297.

14 CO IV 365, p. 306.

II. AFINIDADES ELECTIVAS ENTRE LOS DOS AMIGOS: EL APASIONAMIENTO DE NIETZSCHE POR LOU

Para abordar de forma holística las causas de este (des)encuentro, es necesario repasar las convergencias y divergencias en los caracteres de estas dos personalidades. En sus coincidencias, que son muchas y, además, relevantes, encontramos la explicación de por qué tras su encuentro la amistad entre ellos crece rápidamente. En sus diferencias, que son menos desde un punto de vista numérico, pero más profundas en cuanto a contenido, podemos entender las causas de su penosa separación.

La dinámica que se genera entre ellos a causa de estas semejanzas y discrepancias deriva en un encantamiento y posterior desencantamiento de Nietzsche con respecto de Lou¹⁵. Esa fase de encantamiento, como ya adelantábamos, tiene que ver con las similitudes entre ellos dos, que no les pasan inadvertidas ni a uno ni a otro. Así, Nietzsche se maravilla en una carta a Overbeck de mediados de septiembre de la profunda afinidad existente entre ambos:

Pero lo más útil de este verano han sido mis conversaciones con Lou. Nuestras inteligencias y nuestros gustos son profundamente *afines* – y, por otra parte, hay tantas cosas opuestas, que somos el uno para el otro los más instructivos objetos y sujetos de observación. Hasta ahora no he conocido a nadie como yo, que supiese extraer de sus experiencias una cantidad tal de *comprensiones objetivas*, nadie que supiese sacar tanto de todo lo aprendido [...] Me gustaría saber si alguna vez ha habido una *franqueza filosófica* como la que se da entre nosotros¹⁶.

Cuando uno tiene una forma de ser singular, profunda, está obligado a portar una máscara que disfrace de superficialidad esa profundidad que el común de la gente no puede llegar a comprender¹⁷. Consecuentemente, esos individuos profundos acaban por sentirse «actores en su trato con los demás»¹⁸. El problema principal que acarrea esta forma de ser es una inherente sensación de soledad, al no ser comprendido por el resto de las personas con las que se interactúa y tener que estar constantemente representando un papel con el que no se está en sintonía. A Nietzsche le pesa ese sentimiento de aislamiento, que intenta paliar con la búsqueda casi desesperada de naturalezas similares.

15 Cfr. P. García Pardo, *Vida y obra de Lou Andreas Salomé. Una aportación al estudio psicoanalítico de la feminidad*, Madrid: U. Complutense de Madrid, 2009, p. 197.

16 CO IV 301, p. 260.

17 Cfr. JGB-40; OC IV, p. 324.

18 MA-II-232; OC III, p. 340. El hecho de que ya trate este asunto en *Humano, demasiado humano*, es decir, antes de conocer a Lou, nos pone en la pista de que ya tiene en consideración el asunto de la máscara. La prueba definitiva aparece en las notas que le dedica durante el verano que pasan juntos, en las que especifica que «para no ser continuamente crucificado, es preciso tener una *máscara*» (NF-1882, I[20]; FP III 1 [20], p. 30).

En el momento en que conoce a Salomé, la soledad del filósofo es más que evidente. No solo se siente aislado en su trato con los otros como portador de una máscara, sino que, además, por una serie de acontecimientos, sus interacciones sociales se ven drásticamente reducidas. Por aquel entonces, ya había desistido respecto de su plan de encontrar esposa¹⁹; y, además, ya se habían producido las dos rupturas más sonadas y radicales de Nietzsche con su entorno más directo. Desde 1878, con la publicación de *Humano, demasiado humano* de Nietzsche y el *Parsifal* de Wagner, había roto tanto con Wagner como con su círculo de wagnerianos. Además, desde junio de 1879, había abandonado su puesto como profesor en la Universidad de Basilea, convirtiéndose desde entonces en un filósofo errante y solitario.

Cuando conoce a Lou, cree que por fin podrá descansar en la compañía de alguien que le comprenda, pero para la perspicaz rusa, esas *afinidades*, en lugar de sellar su amistad, implican desde el principio un punto de fricción que, además de sufrimiento, les acarrearán un inevitable distanciamiento. Así se lo expresa a su amigo Réé, en el diario que le escribe desde Tautenburg, donde pasa parte del verano²⁰ con Nietzsche y con su hermana:

Casi nos comprendemos con medias palabras. Una vez, sorprendido por esto me dijo: «Creo que la única diferencia entre usted y yo es la edad. Hemos vivido y pensado de la misma manera». Solo porque somos tan parecidos pudo reaccionar con semejante violencia a la diferencia que nos separa o creyó que nos separaba y por eso se trastornó tanto. Cuando se es tan diferente como nosotros uno siente los puntos de coincidencia y se alegra: cuando dos personas se parecen tanto como N. y yo, uno siente las diferencias y las sufre. La general discrepancia, la oposición entre dos personas, puede producir tanto simpatía como antipatía. La diferencia en algo concreto es simpatía interrumpida y perturbada. Produce siempre pesar y solo separa²¹.

En el fondo de ese parecido, se encuentran dos naturalezas singulares que pujan por imponer su propio criterio más allá de lo que se espera de ellos. En el caso del filósofo, esa ruptura con dos de los entornos más prestigiosos con los que un intelectual de la época podía entrar en contacto: la universidad

19 Nietzsche menciona en numerosas ocasiones su deseo de contraer matrimonio. En varias cartas a su hermana, aparece en la conversación la conveniencia de pedir la mano a distintas candidatas (Cfr. H. F. Peters, *My Sister, My Spouse. A biography of Lou Andreas-Salomé*, New York: The Norton Library, 1974, p. 87). Entre esos planes, cobra especial relevancia el episodio con Mathilde Trampedach, nueve años menor que él. Tras conocerla por un brevísimo espacio de tiempo, le envía el 11 de abril de 1876 una carta en la que abruptamente le pide matrimonio (Cfr. C. P. Janz, *Friedrich Nietzsche. Vol II. Los diez años de Basilea (1869-1879)*, Madrid: Alianza, 1981, pp. 285-289).

20 En concreto, desde el 7 de agosto hasta el 26 de ese mismo mes.

21 L. von Salomé, en *Documentos de... op. cit., Documentos de un encuentro*, Torrazza Piemonte: Laertes, 2021, p. 202.

y Bayreuth, pone de manifiesto un temperamento inconformista y auténtico, que prefiere mantenerse fiel a sí mismo, antes que doblegarse a los juegos de vanidad mundanos. Ya con la publicación de la primera de sus obras, *El nacimiento de la tragedia en el espíritu de la música*, Nietzsche demuestra su carácter rebelde y original al publicar un libro preeminentemente filosófico y con una nueva mirada sobre la tradición griega, aunque se esperara de él un tratado de corte más academicista y, sobre todo, filológico, dada la cátedra de filología clásica que ocupaba en la Universidad de Basilea.

La joven rusa no solo no se queda atrás en originalidad, sino que además en algunos puntos supera al filósofo en audacia a la hora de desafiar las convenciones sociales, como muestran algunos pasajes del episodio Nietzsche-Lou. Quizá el más relevante de todos ellos tenga que ver con la redirección de las propuestas de matrimonio de Rée y Nietzsche, hacia un tipo de acuerdo de convivencia mucho más ventajoso para la conservación de su independencia, tanto material como intelectual. Así, cuando Paul R. la pide en matrimonio a su madre, Lou le convence de que, en lugar de aferrarse a la idea del casamiento, se integre en su visión de convivir en la misma casa como compañeros de vida y de trabajo, consagrados al estudio.

Las intenciones de Lou suponían una desviación escandalosa de las normas imperantes en la sociedad de aquel entonces, pues vivir con un hombre fuera del matrimonio se interpretaba como muestra de libertinaje sexual. Esos imperativos sociales se aplicaban todavía más severamente a las mujeres de buena familia, como era el caso de Salomé, hija de un general ruso, que al pasar al servicio civil llegó a ejercer cargos de suma importancia, como el de Consejero de Estado²².

La determinación para llevar a cabo este original y provocativo plan de convivencia la extrae de un sueño que la impresionó hasta tal punto, que no cejó en su empeño hasta convertirlo en realidad. Como ella misma explica en sus memorias, logró esa convivencia anhelada durante casi un lustro, en compañía de Paul Rée, y recreando casi a la perfección su visión onírica:

Lo confesaré honradamente: lo que de manera más inmediata contribuyó a convencerme de que mi plan, que era una afrenta a las costumbres sociales entonces vigentes, podía realizarse fue en primer lugar un simple sueño nocturno. En él vi un cuarto de trabajo agradable, lleno de libros y flores, flanqueado por dos dormitorios, y –entrando y saliendo de nuestra casa– camaradas de trabajo reunidos en un círculo alegre y serio. Pero no puede negarse que nuestra existencia en común [con Rée] de casi cinco años llegó a semejarse de manera sorprendente a la imagen de este sueño²³.

22 P. García Pardo, *Vida y obra... op. cit.*, p. 97.

23 L. Andreas-Salomé, *Mirada retrospectiva... op. cit.*, p. 84.

Lou se aferró a este proyecto haciendo gala de una «voluntad de poder» que no se doblega ante nada ni ante nadie, en el sentido nietzscheano de hacerse cargo de la pasión dominante²⁴ que a uno le atraviesa y servir a su causa jerarquizando las fuerzas que se tienen disponibles con miras a la potenciación de dicha pasión²⁵. Con esta actividad, se logra modificar la forma de valorar heredada de una época y lugar concretos, es decir, la interpretación preponderante en un contexto determinado, generando un nuevo criterio estimativo²⁶, una nueva interpretación, totalmente idiosincrásica y en consonancia con la potenciación de esa pasión dominante, pues, en efecto, «todas las interpretaciones construidas por los seres vivos, cualquiera que sea su naturaleza, pueden definirse como el lenguaje figurativo de las pulsiones o, como dice a veces Nietzsche, de los afectos»²⁷. Así, en la voluntad de materializar esa fuerza que la impulsa hacia el conocimiento, Lou es capaz de transvalorar los criterios morales de la época, estableciendo como aspiración una vida comunitaria intelectual que no respeta la norma social del momento, reticente a permitir la convivencia entre personas de distinto sexo que no hayan contraído matrimonio.

Cuanto mayor sea la actividad, la intensidad y la organización de esas fuerzas al servicio de la pasión dominante, mayor será igualmente la capacidad de imposición y expansión de ese nuevo punto de vista, ya que «cada impulso es una especie de ansia de dominio, cada uno tiene su perspectiva, que quisiera imponer como norma a todos los demás impulsos»²⁸, incluidos los impulsos que atraviesan a otros cuerpos. En ese sentido, Lou demuestra con creces el largo alcance de su pasión, pues no solo logra convencer del proyecto a sus dos amigos, sino que también su madre y sus hermanos –muy apegados a las normas sociales del momento y preocupados por la reputación de Lou– acaban

24 Nietzsche usa esta expresión en diversos lugares de su obra. Cfr. GD-Moral-3; OC IV, p. 637 o NF-1888, 14 [157]; FP IV, p. 584.

25 Efectivamente, para Nietzsche, cada uno de nosotros está atravesado por fuerzas o pasiones en pugna que luchan por enseñorearse, es decir, por imponer su tendencia sobre las demás. Cuanta más intensidad manifieste esa pulsión, más voluntad de poder, o lo mismo, voluntad de enseñorearse o imponerse a las demás, presentará esa pulsión (Cfr. JGB-198; OC IV, p. 362). De este modo, aunque la voluntad de poder es múltiple, por cuanto que las fuerzas que pujan son diversas, «se puede predicar una unidad de la fuerza [o de la voluntad de poder] en el sentido nietzscheano solo si se entiende como organización de dichas fuerzas» (W. Müller-Lauter y Drew E. Griffin, «Nietzsche's Teaching of Will to Power», en *Journal of Nietzsche Studies*, n° 4/5, 1992, p. 41 [la traducción es nuestra]).

26 Nietzsche, en efecto, relaciona la voluntad de poder con la creación de unos criterios estimativos, de una forma de valorar moralmente lo que está bien y lo que está mal, lo bueno y lo malo, en base a lo que beneficia y perjudica a la pasión que ejerce su voluntad de enseñorearse sobre las demás. Cfr. GM-I; OC IV, p. 460.

27 P. Wotling. *La philosophie de l'esprit libre. Introduction à Nietzsche*, París: Flammarion, 2008, p. 220 (la traducción es nuestra).

28 NF-1886,7[60]; FP IV 7 [60], p. 222.

por ceder y permitirle que siga adelante. De este modo, la joven rusa consigue encarnar el mecanismo que Nietzsche expone en su *Ecce homo*, consistente en «dar la vuelta a las perspectivas»²⁹, es decir, cambiar el punto de vista desde el que se observa una cuestión, modificando por consiguiente la forma de valorarla, incluso por parte de aquellos que la rodean.

Esta exhibición de férrea determinación todavía es más remarcable si nos fijamos en que no aprueba dicho plan ni uno solo de sus allegados del propio ámbito intelectual, en el que encontramos, normalmente, personas de mentalidad abierta y tolerante respecto de las desviaciones de las convenciones. Precisamente, en una carta de respuesta a su antiguo amor y mentor, Hendrik Gillot –quien acaba de expresarle su oposición a que dicho plan se lleve a cabo–, muestra esa idiosincrasia irreverente ligada a una voluntad de poder que ejemplifica en la práctica el pensamiento nietzscheano como pocas veces ha podido observarse:

No puedo vivir según unos modelos, ni voy a constituirme en modelo para quien sea, en cambio, daré forma a mi propia vida según yo misma, y estoy segura de que lo haré, sea lo que fuere. Con ello no defiendo ningún principio, sino algo mucho más maravilloso, algo que está metido dentro de uno mismo, que arde de pura vida y grita de alegría pugnando por salir fuera³⁰.

Encontramos en Lou ese reconocimiento al que se refiere Nietzsche de las propias tendencias singulares que se dan en cada uno de nosotros y que nos llevan a transgredir la norma, es decir, a instaurar una nueva forma de valorar que ya solo tenga en consideración lo que Salomé ha definido como aquello «que está metido dentro de uno mismo». El propio Nietzsche, en consonancia con su filosofía, es quien la alienta a seguir esa senda y le lanza como imperativo el que «llegue a ser lo que es»³¹, rompiendo todas las cadenas que le impiden la expresión genuina de sus propias fuerzas.

Lou se va a mostrar tan fiel a sí misma, tan afin a esa máxima, que no solo no la puede disuadir de sus planes Gillot, sino tampoco la propia Malwida, a pesar de su estrecha relación con todos los miembros del escandaloso proyecto. En el caso de Malwida, su oposición a tal empresa tiene que ver con el miedo de que esa convivencia se malinterprete como sinónimo de vida libertina y se asocie con el movimiento emancipador femenino, mancillándolo. A raíz de esta oposición, la joven rusa se lleva una decepción con respecto de su amiga, pues, aunque aboga por la

29 EH-Weise-1; OC IV, p. 786.

30 L. von Salomé, en *Documentos de... op. cit.*, p. 129.

31 CO IV 293, p. 254. Cabe resaltar que se trata de una expresión que Nietzsche seguirá usando hasta el final de sus días, como pone de manifiesto el subtítulo de la última de sus obras: *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es*.

emancipación de las mujeres a nivel general, a la hora de la verdad no puja por dicha libertad a título individual, aunque sea por defender una causa que podría considerarse noble. En ese gesto, Lou reconoce «hasta qué punto el idealismo de la libertad puede convertirse en un obstáculo para la afición a la libertad personal, puesto que aquel, por mor de su propaganda, evita del modo más temeroso cualquier malentendido, cualquier ‘falsa apariencia’, sometiéndose así al juicio de los demás»³².

Separándose de ese idealismo, Salomé pone de manifiesto nuevamente su naturaleza idiosincrásica, al no subordinarse a ninguna causa que no sea la de ella misma. En ese sentido, cuando Malwida la incluye en su movimiento feminista, la joven no se siente apelada, pues, quien se tiene a sí mismo como único referente, desarrolla hasta tal extremo su punto de vista particular que ya no puede caer en la ilusión de pertenecer a un grupo con una causa común, homogeneizadora de las pluralidades. Así, en la misma carta que le escribe a Gillot en respuesta a su rechazo del plan de convivencia, expresa su desacuerdo con Malwida cuando quiere desdibujar su singularidad introduciéndola en la causa de la emancipación de la mujer:

Acostumbra a expresarse diciendo que esto o aquello no *debemos* hacerlo, o *tenemos* que lograrlo, y yo sigo sin tener idea de quién es en realidad ese «nosotros»; algún partido ideal o filosófico, probablemente, pero yo misma solo sé algo de «mí»³³.

En esta expresión tan contundente de voluntad de poder al servicio de una pasión dominante, Nietzsche va a encontrar la oportunidad de poner a prueba sus propias fuerzas. Tal y como ocurre con Rée en un primer momento, el filósofo se topa con el plan de convivencia común tras su propuesta de matrimonio. En este caso, es Rée y no Lou quien sugiere que Nietzsche se adhiera a ese proyecto, pues ve en ello una buena oportunidad para que la madre de la joven, que ya está preparando el viaje de regreso con su hija a Rusia, le permita quedarse, al contar entre los miembros del plan con una figura seria y madura como constituía el filósofo de treinta y ocho años³⁴.

Esa primera petición de mano había sido realizada por Nietzsche precisamente para que Lou no tuviera que marcharse, ya que, si estaban legalmente casados, la convivencia ya no resultaría escandalosa al mantener una apariencia de normalidad. Sin embargo, este razonamiento le pareció muy risible a Lou, por cuanto demostraba una sumisión del filósofo a las

32 L. Andreas-Salomé, *Mirada retrospectiva...* *op. cit.*, p. 85.

33 *Ibid.*, p. 86.

34 Cfr. H. F. Peters, *My Sister, My Spouse. A biography of Lou Andreas-Salomé*, New York: The Norton Library, p. 87.

convenciones sociales. Así, aunque «ella había oído que él se enorgullecía de ser un espíritu libre [...] esta propuesta no tenía nada de libre [sino que rayaba en lo] demasiado humano»³⁵.

Esa preocupación por respetar las convenciones preocupa a Nietzsche más de lo que cabría esperar en un principio, si bien logra redimirse poco después. Aunque en un primer momento mantiene a su madre y a su hermana en la ignorancia respecto de la fuerte personalidad de Lou –más allá de todo convencionalismo–, poco a poco no solo va mostrando esa faceta de la rusa, sino que la sigue en sus costumbres provocadoras. De este modo, en los días que pasan en Tautenburg con Elisabeth, esta se va escandalizando más y más por los largos paseos de Nietzsche y Lou, por sus conversaciones hasta bien entrada la noche y por las charlas matutinas a través de la pared mientras Salomé sigue en la cama.

En última instancia, esa desviación de las normas le acarrea una primera ruptura seria tanto con su madre como con su hermana. Después de dichas vacaciones estivales, Elisabeth, muy celosa de Lou por acaparar la atención de su hermano, se dedica a convencer a su madre del inmoralismo de ambos. Como resultado, Franziska le dirige unas crueles palabras a su hijo, con las que le reprocha el haberse convertido en una vergüenza para la familia y para la memoria de su padre. Nietzsche le refiere todo el suceso a su amigo Overbeck a principios de septiembre:

Desgraciadamente, mi hermana se ha convertido en una enemiga mortal de L<ou>, ha estado llena de indignación desde el principio hasta el final, y afirma saber ya en qué consiste mi filosofía. Le ha escrito a mi madre que «en Tautenburg ha visto mi filosofía tomar vida, y se ha quedado espantada: *yo* amo el mal, *ella* en cambio el bien. Si fuese una buena católica se encerraría en un convento para expiar todo el mal que saldrá de ahí». En suma, tengo contra mí la «virtud» naumburguesa, entre nosotros se ha producido una auténtica *ruptura* – y también mi madre, en un momento dado, traspasó tanto los límites con una frase, que mandé preparar las maletas y a la mañana siguiente, temprano, partí para Leipzig³⁶.

³⁵ *Ibid.*, p. 93 (la traducción es nuestra).

³⁶ CO IV 301, p. 261.

III. EN LUCHA POR DIOS TRAS SU MUERTE³⁷

Además de la apuesta por la individualidad y la libertad exaltadas, encontramos otra coincidencia que hermana a Nietzsche y a Lou intelectualmente: ambos provienen de familias en las que la religión ocupa un lugar destacado y los dos experimentan una temprana pérdida de fe que no solo supone una importante fricción respecto de su entorno, sino que también prueba una vez más su forma de ser irreverente. Asimismo, coinciden en la evolución que experimentan tras esta ruptura con la cristiandad, pues «ambos estaban preocupados por la búsqueda de una nueva fe, [ya que] ninguno de los dos estaba dispuesto a enfrentarse a la realidad de un universo sin Dios»³⁸.

En el caso del filósofo, la relación con la religión viene fuertemente marcada por la estrecha relación de sus padres con la iglesia. El padre de Nietzsche, Karl Ludwig Nietzsche, estudió teología y desempeñó el cargo de pastor hasta su temprana muerte, a los treinta y seis años. Su madre, Franziska Oehler, era hija de otro pastor, David Ernst Oehler, con el que K. L. Nietzsche entró en contacto y a través del cual conoció a su hija, con la que poco después se casaría. Nietzsche da muestras de esta educación religiosa, siendo conocido entre los compañeros de su primera escuela como el «pequeño pastor», dada su forma de ser solemne y «su modo pastoral de expresarse»³⁹. En las vacaciones de Pascua de 1865, expone por primera vez francamente y sin delicadeza, «no solo su decisión irrenunciable de dejar definitivamente a un lado la teología, sino [también su crítica al] cristianismo del modo más crudo ante su madre y hermana, negándose a ir con ellas a la iglesia»⁴⁰. Fue el primer episodio violento entre ellos, y los sueños de la madre de que Friedrich siguiera los pasos de su padre se esfumaron ya para siempre.

De la ruptura de Lou con la fe circundante tenemos muestras todavía más precoces, gracias en buena parte a la descripción que realiza de su infancia en su libro de memorias *Mirada retrospectiva*. En dicha autobiografía, la autora relata cómo una pequeñísima Louise von Salomé –Ljola⁴¹– deja de creer en un dios al que adoraba y al que le hablaba todas las noches, después de solicitar de él, confiando en su omnisciencia, que le diera la respuesta a un acertijo

37 Con este subtítulo se hace referencia, por una parte, a la novela de Lou de 1885, *En lucha por Dios*, donde se aborda la problemática de afrontar la vida tras la pérdida de fe; y, por otra, al concepto de «muerte de Dios», que encontramos en la obra de Nietzsche, y que recoge precisamente esa pérdida de fe como fenómeno generalizado, como «mayor acontecimiento reciente» (FW-343; OC III, p. 858).

38 Cfr. H. F. Peters, *My Sister... op. cit.*, p. 87 (la traducción es nuestra).

39 Cfr. C. P. Janz, *Friedrich Nietzsche. Vol. I. Infancia y juventud*, Madrid: Alianza, 1981, p. 45.

40 *Ibid.*, p. 128.

41 El nombre de Lou fue una invención de Gillot ante la dificultad de pronunciar la variante rusa: Ljola. Cfr. L. Andreas-Salomé, *Mirada retrospectiva... op. cit.*, p. 34.

que le había planteado un mozo de labranza y que su infantil razonamiento no podía todavía resolver⁴². Tras este temprano punto de inflexión en su biografía, confiesa que «jamás las cosas del pensamiento removieron [su] vieja fe de antes [de tal modo que] todos los campos del pensamiento, también los teológicos, persistieron para [ella] en el mismo plano del puro interés *intelectual*»⁴³.

En ambos autores nos encontramos con un afán desmedido por saber, con una mente curiosa e inquisitiva⁴⁴, que no puede conformarse con las *verdades* predicadas por la religión. Como Nietzsche mismo proclama en una primera persona del plural –en la que sin duda podríamos incluir a Salomé–: «Dios es una respuesta burda, una falta de delicadeza para con nosotros, pensadores–, en el fondo, incluso, no es sino una burda prohibición que se nos hace: ¡no debéis pensar!»⁴⁵.

Para Lou, el golpe de gracia definitivo a su fe aparecerá más tarde de la mano de Hendrik Gillot. Había llegado a él secretamente, tras posicionarse «en contra de las demostraciones y adoctrinamientos»⁴⁶ de las clases de confirmación de Hermann Dalton, que la llevaron a negarse categóricamente a recibir de él dicho sacramento, para pesar de su madre. En el imaginario de la joven Lou todavía estaba presente el recuerdo de la relación directa con Dios que había experimentado en la infancia. En comparación con esa fe vivencial y personal de su niñez, la aproximación doctrinaria de Dalton le parecía simplemente inaceptable.

Con Gillot se encuentra con un preceptor que potencia su inteligencia y su capacidad de indagación en las cuestiones teológicas y filosóficas. Lou se siente hasta tal punto colmada por él en sus necesidades intelectuales que lo denomina en sus memorias «hombre-dios»⁴⁷. El impacto de encontrar en una persona de carne y hueso lo que percibió como un ser sin limitaciones y «superior-a-todo»⁴⁸ la llevó a enamorarse perdidamente de él, pese a la gran diferencia de edad que les separaba y al hecho de que estuviera casado y fuera padre de dos hijos. Tomando en consideración esa pasión de Lou por el conocimiento que va a regir por completo su existencia posterior, no es de extrañar que desarrollara «un amor exclusivo por quien la introduce en el placer de aprender»⁴⁹.

42 Cfr. *ibid.*, pp. 18-19.

43 *Ibid.*, p. 27.

44 Cfr. EH-Weise-1; OC IV, p. 796.

45 *Ibid.*

46 L. Andreas-Salomé, *Mirada retrospectiva... op. cit.*, p. 26.

47 *Ibid.*, p. 32.

48 *Ibid.*

49 I. Mons, *Lou Andreas-Salomé. Una mujer libre*, Barcelona: Acantilado, 2019, p. 26.

Cuando este mentor, también prendado de la joven, se dispuso a materializar ese sentimiento mutuo, en Salomé se derrumbó el mito divino que de él se había formado, pues, en lugar de un todopoderoso que no necesitaba de nada ni de nadie, se topó con «algo que presentaba exigencias propias, algo que no satisfacía ya solo las [suyas,] sino que por el contrario las amenazaba, que pretendía incluso torcer hacia [sí] misma ese afán garantizado y enderezado precisamente por su intercesión, para ponerlo al servicio de la esencia del otro»⁵⁰.

Se consiguieron salvar las apariencias, pues Lou –a diferencia de lo que había ocurrido con Dalton– sí accedió a ser confirmada por Gillot y, gracias a esta circunstancia, pudo conseguir un pasaporte de las autoridades rusas que le permitió viajar a Zúrich para continuar con su formación intelectual. No obstante, su forma particular de relacionarse con la divinidad, esa infantil necesidad de abandonarse a un ser superior que le procurase consuelo, quedará definitivamente trastocada tras este incidente. Al no deificar a los siguientes mentores con los que entra en contacto, Lou es capaz de reconocerlos desde un principio como sujetos deseantes distintos de sí misma, a cuyos anhelos es necesario poner límites para que no entren en conflicto con los suyos propios.

Pese a todo, Salomé valora muy positivamente este episodio, por ser el paso necesario, aunque doloroso, que «desembocó en un progreso en alegría y libertad»⁵¹. Como ella misma escribe, «al amarnos emprendemos juntos, por así decirlo, ejercicios de natación con salvavidas, haciendo como si el otro fuera, en cuanto tal, el mar mismo que nos sostiene»⁵². Una vez se rompe el vínculo, a cada una de las partes no le queda otro remedio que completarse a sí misma, dejando de buscar sostén en el otro y ocupándose de salir a flote por cuenta propia.

En cierto sentido, esa misma trayectoria que busca en el otro a un mentor, a un hombre-dios orientador tras la pérdida de fe en la divinidad, puede apreciarse en la propia biografía de Nietzsche. Su apego inicial por Wagner parece corresponderse con ese deseo de encontrar respuestas en un tercero superior, que proporcione una dirección concreta en el caos de la existencia huérfana de un padre divino. Además, como en el caso Lou-Gillot, Wagner encarna para Nietzsche la influencia de una presencia real, de carne y hueso, que lo distingue del influjo que tuvieron en él otros maestros, como ocurre con Schopenhauer.

Al igual que Lou, Nietzsche experimentará respecto de dicha figura una profunda decepción que más tarde valorará como un momento de fuerte

50 L. Andreas-Salomé, *Mirada retrospectiva... op. cit.*, p. 33.

51 *Ibid.*, p. 35.

52 *Ibid.*, p. 38.

crecimiento personal. En su *Ecce Homo*, al recordar la vivencia del primer Festival de Bayreuth, asocia el desencanto que le producen Wagner y los wagnerianos con la toma de conciencia que precede a un gran cambio. Así, nos relata que, cuando reconoció la «honda extrañeza frente a todo cuanto allí [le] rodeaba, [sintió] un completo extravío de [su] instinto»⁵³, que lo impulsó a revisar con ojo crítico toda su existencia: «había llegado el momento cumbre para reflexionar sobre [sí] mismo»⁵⁴.

En ese examen de vida, cae en la cuenta de que, al margen del estado de su fe, había continuado sin sospecharlo bajo la sombra del esquema divino, que nos lleva a la asunción de ideales externos como si fueran dictámenes de los que es imposible sustraerse, igual que ocurre con la palabra de Dios. Descubrió en ese momento que «las *realidades* faltaban en [su] saber y las ‘idealidades’»⁵⁵ se habían apoderado de él, adormeciendo sus propios instintos. La ópera de Wagner contribuyó a esa suspensión de las propias pasiones actuando como «*anestesia* para el sentimiento de vacío y de hambre [como] arte narcótico»⁵⁶. De este modo, igual que le ocurrió a Lou con Gillot, Nietzsche encontró en Wagner un sostén del que tuvo que desprenderse para poder hacerse cargo de sí mismo.

A partir de estas rupturas con su entorno, ambos se esforzarán por encontrar un horizonte de sentido tras la caída de los viejos ideales impuestos por un tercero superior, pues dejan de estar aseguradas unas coordinadas con las que orientar su acción en el mundo⁵⁷. En los dos casos, esa tarea será asumida con gusto, pues el deseo por alcanzar una voz propia se presenta en ellos como marca distintiva de sus personalidades. Lou había mostrado signos precoces de esa fidelidad para consigo misma, como pone de manifiesto su madre en una carta a propósito del asunto de la Confirmación, en la que se queja amargamente de su hija por su «carácter tan testarudo, que siempre y en todo solo su voluntad impone»⁵⁸. Nietzsche dará muestras de idéntica naturaleza tras la ruptura con Wagner, momento en que confiesa que su «instinto se decidió entonces de manera implacable contra ese prolongado claudicar ante otros, seguirlos o confundir[se] a [sí] mismo con ellos»⁵⁹.

Salomé advierte que, en el caso de Nietzsche, ese reajuste vital en base a sus propios instintos sigue estableciéndose bajo unas coordinadas que delatan

53 EH-MA-2,3; OC IV, pp. 826-827.

54 EH-MA-3; OC IV, p. 827.

55 *Ibid.*

56 *Ibid.*

57 Cfr. A. González, *El pensamiento filosófico de Lou Andreas-Salomé*, Madrid: Cátedra, 1997, pp. 74-75.

58 L. Andreas-Salomé, *Mirada retrospectiva... op. cit.*, p. 238.

59 EH-MA-4; OC IV, p. 827.

un fondo religioso, tal y como ella misma expresa en sus memorias, trayendo a colación una carta que le escribe a Paul Rée desde Tautenburg, el 18 de agosto de 1882, en la que le cuenta que ya «muy al comienzo de [su] relación con Nietzsche le escrib[ió] a Malwida que este era una *naturaleza religiosa*, despertando con ello la más fuerte resistencia de su parte»⁶⁰. En el momento en que escribe esas líneas, todavía se encuentra más segura de ello, remarcando su deseo de «subrayar doblemente esa expresión»⁶¹.

La joven rusa aparece como una visionaria en este sentido respecto del propio desarrollo de Nietzsche inmediatamente posterior a su encuentro, que culmina con la composición de su obra magna: *Así habló Zaratustra*. Como ella misma rememora, tras su estancia juntos en Tautenburg, «ya se presentía lo que había de llevarle más allá de sus colecciones de aforismos conduciéndole al *Zaratustra*. Se presentía el profundo movimiento que lo impulsaba hacia la búsqueda de Dios: habiendo partido de la religión, se dirigía hacia la profecía religiosa»⁶². En efecto, con este personaje de tintes proféticos, el filósofo configura una especie de nueva religión, que se caracteriza no solo por la exigencia de hacer de nosotros nuevos dioses tras haber perdido la fe, sino también por la necesidad de transmitir ese mensaje de la mano de un profeta. Ciertamente, la envergadura del proyecto vital que Nietzsche propone a través de su *Zaratustra*, destinado a transformar radicalmente y para mejor la vida de quien adopte sus preceptos, expresa fuertes paralelismos con la anunciación salvífica de la religión⁶³.

Esa exigencia de divinización de uno mismo aparece ya en *La gaya ciencia* a través de su extensa explicación de la «muerte de Dios» en el aforismo 125. Con el ocaso de este dios –que en el caso de Occidente se corresponde con el dios cristiano–, Nietzsche se refiere no solo a la pérdida concreta de fe religiosa, sino también a las consecuencias que se siguen de haber perdido a esta deidad como referente. Así, la muerte de Dios asume la función metafórica de apuntar de forma general a la pérdida de valores sacros, últimos, inamovibles, ya vengan impuestos por una divinidad o por hombres revestidos de autoridad. Con el ocaso del dios cristiano y el correspondiente cuestionamiento de todo autoritarismo exterior, se presenta ante nosotros la

60 L. Andreas-Salomé, *Mirada retrospectiva... op. cit.*, p. 91.

61 *Ibid.*

62 L. Andreas-Salomé, *Mirada retrospectiva*, en *Documentos de... op. cit.*, p. 199.

63 Cabe destacar el uso de la palabra «profeta», pese a que el propio Nietzsche nos dice de la figura de Zaratustra que «no habla un ‘profeta’, uno de esos horribles híbridos de enfermedad y voluntad de poder llamados fundadores de religiones» (EH- Vorwort-4; OC IV, p. 783). Este término continúa siendo apropiado por cuanto a que remite a la función anunciadora de una buena nueva para los hombres. No obstante, Nietzsche está en lo cierto cuando afirma que con Zaratustra se invierte la función de la religión. Mientras que normalmente uno se *descubre* a sí mismo tras abrazar la fe que anuncia el profeta, Zaratustra insta a ser negado y solo después de eso uno puede encontrarse a sí mismo.

tarea de reconfigurar estos valores, asumiendo lo interno, lo propio, como nuevo centro de gravedad. De ahí que, tras anunciar que Dios ha muerto y que nosotros lo hemos matado, nos lance el siguiente interrogante: «¿No tenemos que volvernos nosotros mismos dioses para ser siquiera dignos de él?», es decir, ¿no tenemos que divinizar a nosotros mismos para darnos nuevos preceptos que asumamos como sagrados, como inquebrantables?

En esta lectura de la misión del nietzscheanismo, los pensamientos de Lou y el filósofo vuelven a mostrar una intensa afinidad. Más adelante, en *La genealogía de la moral*, Nietzsche afirma que «la realidad fundamental de la voluntad humana, su *horror vacui* [consiste en que] *esa voluntad necesita una meta*, – y prefiere querer *la nada* a no querer»⁶⁴. Aunque, tras la muerte de Dios, esos objetivos ya no pueden nacer de la potestad divina, es preciso venerarlos como si efectivamente proviniesen de una divinidad, para poder tomarlos con la seriedad que se precisa para vivir estrictamente conforme a ellos. De ahí que, ya en esa primera aproximación a la prueba del eterno retorno en *La gaya ciencia*, se dirija al lector apelando al dios que necesariamente debe encontrar en sí mismo para superar el examen: «¡eres un dios y nunca escuché algo más divino!»⁶⁵.

Por lo que respecta a Salomé, ella misma, en sus memorias, afirma la importancia de la sacralización de los principios que rigen nuestra existencia, pues reconoce, «contra toda lógica, que si la humanidad perdiera la veneración, cualquier tipo de creencia, aun la más absurda, sería preferible»⁶⁶. Observa esa necesidad de veneración tanto en el filósofo como en sí misma, con la peculiaridad de que en ambos casos esa necesidad aparece fuertemente vinculada con la religión. Así, aunque ve en Nietzsche «la historia de la *inclinación religiosa en el pensador*, que sigue siendo poderosa incluso después de que el Dios al que se dirigía fuera destruido»⁶⁷; no es menos cierto que ella misma «permaneció fascinada con la fuerza del sentimiento religioso incluso después de haber perdido su propia creencia en un dios personal»⁶⁸. De este modo, como ella misma declara en su *Mirada retrospectiva*, le acompaña durante toda la vida «un residuo anímico de [su] antigua relación con Dios»⁶⁹, que pone de manifiesto que «ninguna necesidad [le] ha resultado realmente tan espontánea como la de mostrar veneración»⁷⁰.

64 GM-III-1; OC IV, p. 513.

65 FW-341; OC III, p. 857.

66 L. Andreas-Salomé, *Mirada retrospectiva... op. cit.*, p. 30.

67 *Ibid.*, p. 94.

68 C. Diethe, «Lou Salomé's Interpretation of Nietzsche's Religiosity», en *Journal of Nietzsche Studies*, n. 19, 2000, pp. 80-88 (la traducción es nuestra).

69 L. Andreas-Salomé, *Mirada retrospectiva... op. cit.*, p. 29.

70 *Ibid.*

En el libro que Lou escribe sobre el pensamiento de Nietzsche pocos años después del colapso psíquico de este⁷¹, explica este proceso de autodivinización desde «la nostalgia de Dios [que] engendr[a], en su tormento, un apremiante anhelo de una creación-de-Dios, [que] se manifest[a] necesariamente en la deificación de sí mismo»⁷². Sin embargo, aunque en un primer momento la idea de añoranza transmite la sensación de un pasado dorado que intenta restaurarse en vano, Salomé aclara su significado en las líneas que siguen inmediatamente a la cita anterior. De este modo, con esta deificación de sí mismo, no se logra un mero sustituto de la deidad perdida, sino que se da vuelo al «más individual de los anhelos: la voluntad de la más elevada apoteosis de sí mismo, el deseo del mayor éxtasis espiritual alcanzable[; pues,] el poder divino otorgado desde fuera, [es] devuelto en él, el ‘conocedor’, hacia sí mismo»⁷³.

Con este movimiento, Nietzsche invierte el funcionamiento de la moral y las pasiones que había dominado el panorama occidental desde la expansión del cristianismo. Los principios morales dejan de ser para él universales y anteriores a los cuerpos que deben someterse a ellos, para pasar a ser singulares y posteriores a las pasiones que atraviesan las distintas corporalidades. Con ello, se presenta ante nosotros la tarea más complicada: buscar en nosotros los principios singulares que deben regularnos, es decir, crear valores, en lugar de obedecer las máximas establecidas por un agente externo, distinto de nosotros mismos. Solo desde esta consideración de la vida, en que se antepone a todo lo demás la expansión de las propias fuerzas, se está en condiciones de afirmar la existencia en su plenitud, queriéndola tal y como ha sido «otra vez e innumerables veces más»⁷⁴, por cuanto a que se ha materializado en conformidad con las tendencias propias que se dan en nosotros.

La resonancia de esta forma de comprender la existencia con el ejemplo biográfico de la propia Lou es innegable, como ya hemos puesto de manifiesto a través de la carta que le escribe a Gillot, en la que expresa sus intenciones de dar forma a su vida solo obedeciéndose a sí misma, sin seguir modelos ni constituyéndose en modelo para nadie⁷⁵. Igual que Nietzsche en su existencia de filósofo errante desde el abandono en 1879 de su cátedra en Basilea, Lou seguirá fiel a esa máxima hasta el final de sus días. Para Nietzsche lo central en su vida fue consagrarse a su tarea como filósofo, buscando la salud física que

71 Se trata del libro: *Friedrich Nietzsche en sus obras*, que aparece en Viena en 1894, y que escribe «motivada tan solo por el hecho de que, con su acceso a la fama, se habían apoderado de él demasiados adolescentes literatos que no lo entendían» (L. Andreas-Salomé, *ibid.*, p. 93).

72 L. Andreas-Salomé, *Friedrich Nietzsche en sus obras*, Barcelona: Minúscula, 2005, p. 96.

73 *Ibid.*

74 FW-341; OC III, p. 857.

75 Cfr. L. von Salomé, en *Documentos de... op. cit.*, p. 129.

le faltaba para acometer dicho objetivo⁷⁶. Con miras a tal propósito cambió frecuentemente de lugar de residencia –principalmente entre distintos lugares de Suiza, Italia y el sur de Francia–, buscando el clima más favorable para su constitución física⁷⁷. En el caso de Lou, encontramos también una trayectoria itinerante para potenciar su desarrollo intelectual, aunque obedece a una dinámica distinta. Salomé accede al conocimiento no tanto desde el trabajo aislado, como le ocurre a Nietzsche, sino a través del contacto con distintos intelectuales y literatos que expanden sus horizontes de saber. Así, su errancia aparece fuertemente vinculada al encuentro con estas personalidades: San Petersburgo con Gillot, Roma con Malwida, Rée y el propio Nietzsche, Rusia con Rilke y Tolstói, etc.

Además de la consagración a una tarea específica, es preciso que de algún modo se compruebe que efectivamente se trata de la meta apropiada a la configuración pasional e idiosincrática de cada uno. Para ello, Nietzsche ofrece un recurso fundamental que aparece ya en *La gaya ciencia* a través de la primera formulación publicada⁷⁸ de lo que más tarde constituirá la prueba del «eterno retorno de lo mismo». A través de este concepto, el filósofo nos plantea un experimento mental por el que debemos reconocer si, situándonos al final de nuestra vida, estaríamos dispuestos a volver a iniciarla, sabiendo que se repetiría punto por punto. En caso de que no podamos contestar afirmativamente, el filósofo nos plantea: entonces, «¿cómo tendrías que quererte a ti y a la vida para no pretender nada más que esta confirmación última, que este último sello?»⁷⁹, es decir, ¿qué principios deberían regir nuestra existencia para que la experimentásemos con total plenitud?

Es curioso que, pese a la valentía que demuestran a la hora de romper con las convenciones, no esté claro que ninguno de los dos supere esa «confirmación última». En el caso de Nietzsche, él mismo «recono[ce] que la objeción más profunda contra el ‘eterno retorno’, [su] pensamiento propiamente *abismal*, la constituyen siempre [su] madre y [su] hermana»⁸⁰, pues no estaría dispuesto a repetir su existencia por implicar tener que soportarlas de nuevo. Por lo que

76 Como él mismo dice: «Hice de mi voluntad de salud, de *vida*, mi filosofía...» (EH-Weise-2; OC IV, p. 787).

77 Cfr. P. D'Iorio, «Die Schreib- und Gedankengänge des Wanderers. Eine digitale genetische Nietzsche-Edition», en *Editio*, vol. 31, n°1, 2017, p. 191.

78 Se trata, en efecto, de la primera vez que aparece publicado lo que más tarde constituirá el concepto del «eterno retorno». Esta aparición inicial la encontramos en el aforismo 341 de *La gaya ciencia* bajo el rótulo de «*El peso más grave*». Cabe destacar que previamente Nietzsche ya había trabajado esta idea, como demuestra el hecho de que ya se refiera a ella como «*eterno retorno de lo mismo*» en las notas del verano de 1881, momento en que preparaba su *Ciencia Jovial*. Cfr. «Prefacio» por J. L. Vermaal, en OC III, pp. 713-714.

79 FW-341; OC III, p. 857.

80 EH-Weise-2; OC IV, p. 788.

respecta a Salomé, hay constancia de que, al menos en cierto momento y en cierto sentido, que justamente coincide con el final de su existencia, tampoco supera la prueba. Así, al hacer balance de su trayectoria en su lecho de muerte, se lamenta de que «realmente no h[a] hecho más que trabajar durante toda [su] vida»⁸¹. Este relativo fracaso vital en ambas personalidades quizá pueda explicarse desde la afirmación nietzscheana de que todos los principios son imperfectos⁸². Vivir conforme a los valores que uno acuña desde sí mismo es una tarea tan exigente y novedosa que de hecho el filósofo la lega a la humanidad venidera⁸³.

Pese a todo, es preciso reconocer el empeño que ambos pusieron a la hora de intentar potenciar al máximo su existencia, en concordancia con sus pasiones idiosincráticas. Al despedirse tras las vacaciones de verano que pasan en común, Lou obsequia al filósofo con un poema que compuso antes de conocerle, en septiembre de 1880, titulado *Al dolor (oración a la vida)*. En él, se alude a un principio fundamental en la filosofía de Nietzsche, que necesariamente debe anteceder a cualquier intento por conseguir esa vida plena que se busca tras la muerte de Dios. Se trata del concepto de afirmación de la existencia, el decir sí a la vida, traiga lo que traiga, pesar o alegría. Solo desde la aceptación del sufrimiento, de la peligrosidad que implica una vida consagrada a la pasión dominante, es posible dejar atrás los prejuicios que nos mantienen alejados de nuestras fuerzas singulares. Es tal el impacto que causa este poema en el filósofo, que no solo decide ponerle música, sino que además llega a publicarlo casi al final de su vida lúcida, en 1887, bajo el nombre de *Himno a la vida*.

IV. LA CUESTIÓN DEL HEROÍSMO: BASES DEL DESENCUENTRO

En el momento en que Nietzsche y Lou entablan relación, el filósofo defiende una concepción del heroísmo que se mostrará poco compatible con la de la propia Salomé. Así, tras la afirmación de Lou, en la que identifica a Nietzsche como el creador de «una religión que reclut[a] héroes como discípulos»⁸⁴, se esconde una profunda desavenencia en sus formas de comprender la existencia, que en última instancia abre un abismo entre ellos del todo infranqueable.

Para el Nietzsche de 1882, «el tema del heroísmo se conecta desde el principio con el de la muerte de Dios, con el crepúsculo de los dioses»⁸⁵,

81 Cfr. H. F. Peters, *My Sister... op. cit.*, p. 300.

82 Cfr. GD-Streifzuege-47; OC IV, p. 682.

83 Cfr. EH- Vorwort-1; OC IV, p. 781.

84 L. Andreas-Salomé, *Mirada retrospectiva... op. cit.*, p. 92.

85 G. Campioni, *Nietzsche: crítica de la moral heroica*, Córdoba: Brujas, 2020, p. 44.

pues la postura heroica es la que nos permite configurar ese nuevo horizonte de sentido por el que orientarnos, una vez se ha perdido la fe en la divinidad cristiana. En las *Notas de Tautenburg para Lou*, explica que el héroe es justamente aquel que establece una nueva moral en base a su propio ideal. De este modo, nos dice Nietzsche: «Debemos liberarnos de la moral *para poder vivir moralmente*. Mi libre ARBITRIO, MI IDEAL POR MÍ CREADO, me exige esta y aquella virtud, o sea, la *perdición en la consecución de la virtud*. Esto es el heroísmo»⁸⁶.

A este objetivo de sacralización de los propios principios, cree que debemos sacrificárselo todo, hasta convertirnos en héroes de nuestra propia causa, de nuestro propio ideal. En otra de las notas para Lou, lo define del siguiente modo: «Heroísmo –es la convicción de un hombre que aspira a una meta frente a la cual él ya no cuenta para nada. Heroísmo es la *buena voluntad* de auto-perdición absoluta»⁸⁷. Él mismo considera que cumple con este imperativo, ya que, desde unos años atrás, se percibe a sí mismo como héroe. En los cuadernos de 1878, afirma que «observ[a] en [él] un refinado heroísmo que *cierra los ojos* ante sí mismo»⁸⁸, es decir, que cumple con esa condición heroica de autosacrificio en pos de un objetivo más excelso que uno mismo.

Esta llamada al heroísmo para romper con el peso de la tradición aparece justificada, desde un punto de vista biográfico, por la drástica oposición de su madre y de su hermana a su postura filosófica y a su proyecto vital, como ya hemos puesto de manifiesto con la carta que Nietzsche le escribe a Overbeck a principios de septiembre de 1882, en la que expresa que tiene en contra de sí a la «virtud» naumburguesa, refiriéndose con ello a Franziska y a Elisabeth. De este modo para él, «dado [su] temperamento [...] y el peso de los vínculos, la liberación no podía sino asumir el carácter ‘heroico’ de una rebelión radical que requería de una fuerza ‘sobrehumana’ para llegar a la afirmación de la muerte de Dios»⁸⁹.

A ojos de Nietzsche, Lou se había presentado a sí misma bajo el lema del «heroísmo del conocimiento» como principio moral rector de su existencia, como si a tal objetivo «continuamente, cada día, cada hora, le sacrifica[ra] una parte de sí misma»⁹⁰. No obstante, tras una confesión a Nietzsche en que le dice que no tiene moral, este considera que, en lugar de regirse por el heroísmo, es decir, por «el sacrificio [en el que] el alma debe estar toda llena de una sola cosa y, por el contrario, la vida y la felicidad deben resultar

86 NF-1882,1[32]; FP III 1 [32], p. 32

87 NF-1882,1[88]; FP III 1 [88], p. 41.

88 NF-1878,28[27]; FP II 28 [27], p. 394.

89 G. Campioni, *Nietzsche: crítica de la moral heroica*, Córdoba: Brujas, 2020, p. 45.

90 CO IV 362, p. 304.

indiferentes»⁹¹, Lou se rige por un egoísmo desvergonzado, que en lugar de aspirar a metas excelsas solo «busca divertirse y entretenerse»⁹².

Desde el punto de vista de Salomé, sin embargo, esa crítica resulta injusta. Para ella, que Nietzsche identifique la búsqueda de esa meta, de ese ideal, con una moral del sacrificio, no está relacionado con su biografía, sino con su conflicto interno entre instintos o tendencias, a modo de naturaleza que adolece de falta de armonía y que tiene que desprenderse de alguna de esas tendencias para estar en sintonía. Él mismo continúa así sus notas para Lou en torno a la definición de heroísmo, afirmando que «lo opuesto del ideal heroico es el ideal del completo desarrollo armónico: ¡una bella oposición y muy deseable!»⁹³.

Para armonizar esas tendencias, Nietzsche requiere, desde esta perspectiva, de una elección, y a ese objetivo se entrega y sacrifica una parte de sí mismo, para que las fuerzas que le atraviesan y que están en conflicto no acaben por hacerle perder el rumbo de su existencia. Por el contrario, para Lou, no hay ninguna falta de armonía que exija el sacrificio de una parte de sí misma, es decir, que requiera de la actitud heroica. Así, en el diario que escribe para Rée durante su estancia en Tautenburg, explica el concepto de lo heroico para Nietzsche, contraponiéndolo a su propia forma de ser:

Los *objetivos* no constituyeron para mí ninguna *elección*, de hecho, jamás conocí el *sentimiento de elegir* pues sentía mucha analogía con las necesarias fuerzas naturales.

Esa búsqueda de un objetivo en tanto admite una *elección* que debía salvarlo del doloroso estado de consunción de sus fuerzas y de su desintegración, explica que ese objetivo –en oposición a mí, que hallé la más elevada confirmación de mi propia naturaleza, mi más intensa expresión–, le pareciera como algo apartado de él y diferente (al margen:) y cambia como las formas del estado: según el impulso dominante. Mientras yo encuentro, confirmo y realizo la entrega –completa e incondicional– a mi objetivo, la forma de entrega de N. parece una especie de autodestrucción, que solo es e intenta ser una liberación⁹⁴.

Es preciso señalar que Nietzsche cambia de opinión respecto de su concepto de heroísmo, hasta formular una definición negativa de este, en la que deja de incluirse. Ya en las notas que van de noviembre de 1882 hasta febrero de 1883, es decir, justo en el periodo en que rompe lazos con Lou, encontramos un cambio de postura frente al ideal heroico: «en lo que respecta a los héroes [–nos dice Nietzsche–], no tengo muy buena opinión de ellos; sin

91 *Ibid.*, pp. 304-305.

92 *Ibid.*, p. 304.

93 NF-1882,1[88]; FP III 1 [88], p. 41.

94 L. von Salomé: «Diario para Paul Rée (Tautenburg)», en *Documentos de... op. cit.*, p. 208.

embargo: es la forma más aceptable de existencia, sobre todo si no se tiene otra elección»⁹⁵. Más adelante, en *Ecce homo*, pese a sus palabras de 1878, nos dice que no hay en él nada de heroico, precisamente por serle ajena esa elección de objetivos a la que se había referido Salomé en su diario:

Falta en mi recuerdo el que yo me haya esforzado alguna vez, – no cabe detectar rastro alguno de lucha en mi vida, soy la antítesis de una naturaleza heroica. ‘Querer’ algo, ‘aspirar’ a algo, tener en mente un ‘objetivo’, un ‘deseo’ – nada de esto lo conozco por experiencia⁹⁶.

En rigor con la filosofía que ya se estaba gestando en el momento de su encuentro con la joven rusa, esta evolución de su concepto de heroísmo resulta comprensible y esperable, pues, en última instancia, el establecimiento de un ideal sigue participando de ese esquema metafísico que trasciende nuestros cuerpos y se impone como una pesada tarea a la que es necesario subordinarse. De este modo, con el cese del ideal, es decir, «con el fin de las convicciones, [era necesario que entrara] en crisis el primado del heroísmo, que presupone de todos modos una fe y pretende una garantía metafísica o teológica»⁹⁷.

En lugar del héroe, establece como referente esa categoría de hombre armónico, en la que se había incluido la propia Lou, que se caracteriza por tener organizadas y jerarquizadas sus pasiones, de tal modo que tiende naturalmente a la realización de su pasión dominante, sin tener que establecerla como ideal cuya consecución causa dolor. Desde esta evolución de su comprensión del heroísmo, este aparece entonces como «la disponibilidad de la víctima a dejarse usar para fines que la trascienden, que no son los suyos [y] se contraponen a la fuerza de los grandes espíritus, capaces de ‘escepticismo’ y de una gran pasión que subordina a sus fines incluso las ‘convicciones’ y no a la inversa»⁹⁸.

Cuando en *Ecce homo* hace balance de su trayectoria, se reconoce a sí mismo como uno de esos grandes espíritus, al que la pasión dominante por la filosofía, entendida como la búsqueda del conocimiento en aras de la potenciación de la vida, ha aparecido como rectora de su existencia, sin que él tuviera que esforzarse ni establecerla previamente como ideal al que consagrarse. Reconoce de este modo en su biografía una tendencia natural, no violenta, que lo ha ido dirigiendo a ese objetivo:

En lo profundo crece y crece la «idea» organizadora, llamada a dominar, –comienza a dar órdenes, poco a poco nos saca de los caminos secundarios y desvíos y nos *reconduce*, prepara ciertas cualidades y habilidades *singulares*, que

95 NF-1882,4[5]; FP III 4 [5], p. 92.

96 EH-Klug-9; OC IV, p. 807.

97 G. Campioni, *Nietzsche... op. cit.*, p. 113.

98 *Ibid.*, p. 114.

un día se revelarán indispensables como medios para el todo,— va conformando una tras otra todas las facultades *subordinadas*, antes de dejar que se insinúe algo de la tarea dominante, de la «meta», la «finalidad», el «sentido»⁹⁹.

No obstante, al margen de la evolución del concepto de heroísmo en su pensamiento, es imposible determinar de forma concluyente, si, en el caso de Lou, Nietzsche estuvo en desacuerdo con su naturaleza divergente o si en el fondo su crítica responde a cuestiones de índole personal. Los celos que van carcomiendo al filósofo por la evidente preferencia de Salomé por Rée bien podrían haber nublado su juicio¹⁰⁰. De hecho, se pueden observar algunos indicios de esta turbación, como la utilización de artimañas poco honorables para tratar de cambiar el afecto de la joven por Paul R., como, por ejemplo, el hablar mal de su amigo a sus espaldas.

Sea como fuere, la cuestión es que esta brecha en las distintas formas de comprender el concepto de heroísmo en el momento en que entran en contacto imposibilita que Lou asuma el rol de discípula y la impulsa a tomar las riendas de su propio destino. Siguiendo las enseñanzas de Zaratustra, ese alejamiento debería haberle supuesto un motivo de alegría al filósofo, pues, «mal se paga a un maestro cuando uno sigue siendo siempre su discípulo»¹⁰¹, y más todavía si tenemos en cuenta que ese discípulo aventaja al maestro en una conclusión que a este último le costará más tiempo alcanzar. Sin embargo, si algo puede extraerse en claro de todo el periplo Nietzsche-Lou, es que, aunque autor y obra son inseparables, no en todos los casos y en todo momento es posible estar a la altura del propio pensamiento.

V. NIETZSCHE Y LOU: EL CHOQUE DE DOS NATURALEZAS HERMANAS

A lo largo del texto, hemos ido analizando aquellas facetas en que Nietzsche y Salomé se muestran similares, hasta llegar al punto de inflexión en su relación en torno a la cuestión del heroísmo. En este análisis, nos hemos encontrado con dos personalidades que buscan ante todo la potenciación de sus pasiones, en un esfuerzo por reorganizar su existencia tras haber perdido la fe en Dios.

Una vez libres del autoritarismo exigido por la figura de la divinidad, ambos pujarán por una reescritura de las directrices que deben gobernar su vida en base a unos nuevos criterios surgidos de su propia configuración idiosincrásica. Aunque comparten el fundamento de no querer seguir el

99 EH-Klug-9; OC IV, p. 806.

100 Cfr. P. García Pardo, «A partir del verano de 1882. Nietzsche», en *Vida y obra... op. cit.*, pp. 215-222.

101 Za-III-Tugend-3; OC IV, p. 117.

ejemplo de otros ni pretender erigirse como modelos para nadie, Nietzsche desarrollará una actitud hacia Lou incompatible con ese principio. Su intención de convertirla en su discípula y de privarla de libertad con sus propuestas de matrimonio, así como su actitud intolerante hacia toda divergencia filosófica con respecto de su pensamiento, acabarán por alejar a la joven rusa del filósofo.

No obstante, pese al final abrupto de sus relaciones, parece que Nietzsche acaba por reconocer la valía de Salomé y la confluencia de sus formas de ser al margen de sus pretensiones personales. De ahí que, en su *Ecce homo*, cuando ya ha pasado bastante tiempo de su encuentro, aluda al poema que ella le regaló y al que él puso música: *Himno a la vida*, y no solo la reconozca y la cite como autora, sino que además llegue a afirmar que «esas palabras [que] tienen grandeza [...] algún día se cantará[n] [como] himno en memoria [de él]»¹⁰².

En esa famosa composición, en la que se celebra intensamente la existencia pese a todo el dolor que pueda ocasionar, se halla, si no la confirmación definitiva del eterno retorno, si el *último sello* de sus naturalezas hermanas. Sin duda, Nietzsche y Salomé –Friedrich y Lou– ejemplifican como pocos la fuerza de una biografía comprometida con llevar la vida a su máximo exponente, con hacer de sus pasiones particulares su único referente, sin importar el sufrimiento que les pueda causar esa forma de ser indómita y genuina.

VI. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDREAS-SALOMÉ, L., *Mirada retrospectiva. Compendio de algunos recuerdos de la vida*, Madrid: Alianza, 2018.
- Friedrich Nietzsche en sus obras*, Barcelona: Minúscula, 2005.
- CAMPIONI, G., *Nietzsche: crítica de la moral heroica*, Córdoba: Brujas, 2020.
- DIETHE, C., «Lou Salomé's Interpretation of Nietzsche's Religiosity», en *Journal of Nietzsche Studies*, nº 19, 2000, pp. 80-88.
- D'IORIO, P., «Die Schreib- und Gedankengänge des Wanderers. Eine digitale genetische Nietzsche-Edition», en *Editio*, vol. 31, nº 1, 2017, pp. 191-204.
- GARCÍA PARDO, P., *Vida y obra de Lou Andreas Salomé. Una aportación al estudio psicoanalítico de la feminidad*, Madrid: U. Complutense de Madrid, 2009.
- GONZÁLEZ, A., *El pensamiento filosófico de Lou Andreas-Salomé*, Madrid: Cátedra, 1997.
- JANZ, C. P., *Friedrich Nietzsche. Vol. I. Infancia y juventud*, Madrid: Alianza, 1981.
- Friedrich Nietzsche. Vol. II. Los diez años de Basilea (1869-1879)*, Madrid: Alianza, 1981.
- MÜLLER-LAUTER, W. Y GRIFFIN, DREW E., «Nietzsche's Teaching of Will to Power», en *Journal of Nietzsche Studies*, nº 4/5, 1992, pp. 37-101.

102 EH-ZA-1; OC IV, p. 834.

- NIETZSCHE, F., *Obras Completas. Escritos de madurez II y Complementos a la edición*. Vol. IV, D. Sánchez Meca (dir.), Madrid: Tecnos, 2016.
- Obras Completas. Escritos de madurez I*. Vol. III, D. Sánchez Meca (dir.), Madrid: Tecnos, 2014.
- Correspondencia IV. Enero 1880 – Diciembre 1884*, L. E. de Santiago Guervós (dir.), Madrid: Trotta, 2010.
- Fragmentos póstumos*. Vol. III (1882-1885), D. Sánchez Meca (dir.), Madrid: Tecnos, 2010.
- Digitale Kritische Gesamtausgabe, Werke und Briefe [eKGWB]*, París: Nietzsche Source, 2009 ss. Herausgegeben von P. D'Iorio. Recuperado de <www.nietzschesource.org>.
- Fragmentos póstumos*. Vol. II (1875-1882), D. Sánchez Meca (dir.), Madrid: Tecnos, 2008.
- Fragmentos póstumos*. Vol. IV (1885-1889), D. Sánchez Meca (dir.), Madrid: Tecnos, 2006.
- NIETZSCHE, F., V. SALOMÉ, L., RÉE, P., *Documentos de un encuentro*, Torrazza Piemonte: Laertes, 2021.
- MONS, I., *Lou Andreas-Salomé. Una mujer libre*, Barcelona: Acantilado, 2019.
- PETERS, H. F., *My Sister, My Spouse. A biography of Lou Andreas-Salomé*, New York: The Norton Library, 1974.
- WOTTLING, P., *La philosophie de l'esprit libre. Introduction à Nietzsche*, París: Flammarion, 2008.